المسألة الرابعة: أسماء الله وصفاته التي تسمى واتصف بمثلها المخلوقون هل هي من قبيل المشترك أو المتواطئ أو المشكك؟

هذه المسألة متعلقة بالأسماء والصفات، وقد سبق في مبحث الأسماء الاحالة على بحثها هنا، ومن المعلوم أن الله سمى نفسه بأسماء، وسمى عباده بأسماء مختصة بهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، كما وصف نفسه بصفات، ووصف عباده بصفات مختصة بهم، توافق تلك الصفات إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، وليست صفات الله كصفات الخلق ولا أسماؤه كأسمائهم.

ومن الأمثلة على ذلك أن الله سمى حيا فقال: [اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوم] (البقرة: من الآية255)، وسمى بعض عباده حيا فقال: [يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ] (الروم: من الآية19)، وليس هذا الحي مثل هذا الحي، وسمى نفسه سميعاً بصيراً فقال: [إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً] (النساء: من الآية58)، وسمى بعض خلقه سميعا بصيرا فقال: [إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً] (الانسان:2).وليس السمعي كالسميع ولا البصير كالبصير، وسمى نفسه بالملك فقال: [الْمَلِكُ الْقُدُّوس] (الحشر: من الآية23) وسمى بعض عباده بالملك فقال: [وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ] (يوسف: من الآية50).

وكذلك سمى صفاته أسماء، وسمى صفات عباده بنظير ذلك فقال في صفة العلم [وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ] (البقرة: من الآية255). وقال عن المخلوق: [فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْم] (غافر: من الآية83). وليس العلم كالعلم، وكذلك وصف نفسه بالمشيئة ووصف عبده بالمشيئة فقال: [لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ] (التكوير: من الآية 28-29). وكذلك وصف نفسه بالمحبة ووصف عبده بالمحبة فقال: [فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَه] (المائدة: من الآية54)، ووصف نفسه بالمناداة فقال: [وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ] (مريم: من الآية52) ووصف عبده بالمناداة فقال: [إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ] (الحجرات:4)، ووصف نفسه بالتكليم في قوله: [وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً] (النساء: من الآية164)،

This file was downloaded from QuranicThought.com

ووصف عبده بالتكليم في مثل قوله: [وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ] (يوسف:54)، وغيرها كثير [1].

فهل إطلاق هذه الأسماء والصفات على الله وعلى المخلوق هو من باب المشترك اللفظي [2]، أو باب المتواطئ [3] أو المشكك؟[4].

والفرق بين المشترك اللفظي والمتواطئ أو المشكك كبير جدا، لأن معنى المشترك اللفظي أن اللفظ واحد ولكن المعاني والمدلولات التي يصدق عليها هذا اللفظ متباينة لا يجمع بينها معى مشترك، فاللعين تطلق على الباصرة وعلى الذهب وعلى الجارية وليس بين هذه الأمور أي معنى يجمعها سوى لفظ "عين" الذي يطلق على كل منها، وكذل المشتري يطلق على مشتري السلعة، ويطلق على الكوكب المسمى بالمشتري، وليس بينهما أي معنى مشترك سوى أن لفظ "المشتري" جمع بينهما لفظا. فإذا قيل: الله سميع، والمخلوق سميع، والمخلوق سميع، فهل السميع هنا من باب المشترك اللفظي؟ ونحن إذا فهمنا معنى السميع بالنسبة للمخلوق فهل يقول قائل: إن السميع بالنسبة لله قد يكون له معنى آخر بعيد جداً،

---

(1) انظر: التدمرية (ص:21-30) – ت السعوي -، والجواب الصحيح (3/148-149).

(2) المشترك االلفظي هو: اللفظ الواحد الذي يطلق على أشياء مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقا متساويا، كالعين تطلق على آلة البصر، والينبوع، والجاسوس، انظر معيار العلم (ص:81) – ت دنيا -، والمعغجم الفلسفي (2/376) – صليبا – والمعجم الفلسفي (ص:183) – مجمع اللغة - ، والمبين للآمدي (ص:51) ت الأعسم.

(3) المتواطئ: يدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها، كدلالة اسم الإنسان على زيد وعمرو، أو هو: الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية بالسوية، كالإنسان والشمس، فالإنسان له أفراد في الخارج، والشمس لها أفراد في الذهن، انظر: معيار العلم (ص:81)، والتعريفات (ص:106)، والمعجم الفلسفي (2/334) – صلبيا.

(4) المشكك: هو ما يدل على أشياء لأ/ر عام مشترك بين أفرادها، لا على السواء، بل على التفاوت، أو هو: الكلي الذي لم يتساو صدقه على أفراده، بل كان حصوله في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر، ك الوجود فإنه ف الواجب أولى وأقدم وأشد مما في الممكن، وكالبياض للثلج والعاج. (والعاج ناب الفيل أو عظمه، وقيل هو الذيل وهو شيء يتخذ من ظهر السلحفاة البرية والبحرية، وقيل كل عظم عند العرب عاج. انظر: النهاية لابن الأثير (3/312)، والصحاح ولسان العرب وتاج العروس مادة: عوج). وانظر في معنى المشكك: التعريفات (ص:114)، والمعجم الفلسفي (2/378) – صليبا - ، والمبين للآمديب (ص:50-51) – ت الأعسم -.

This file was downloaded from QuranicThought.com

كالبعد الذي بين الكوكب والمبتاع للسلعة.؟، لا شك أن هذا القول يؤدي إلى تعطيل أسماء الله وصفاته عن معانيها اللائقة به تعالى.

أما المتواطئ فهو معنى كلي على أعيان متعددة، كالإنسان، فهو معنى كلي يدل على جميع بني الإنسان بالسوية، فيصدق على زيد وعمرو ومحمد وأحمد من الناس، لكن هذا المعنى الكلي الذي يجمعهم لا يعني أن حقيقة زيد هو حقيقة عمرو، بل كل له حقيقته الخاصة وإن كان يجمعهم معنى "الإنسان". والمشكك جزء من التواطؤ العام، لأنه يدل على أشياء متعددة لأمر عام مشترك بين أفرادها، لكنه في بعضها أقوى أو أشد.

وقد بين شيخ الإسلام أن هذا التوافق بين أسماء الله وصفاته وأسماء المخلوقين وصفاتهم لا يجوز أن يكون من باب المشترك اللفظي، بل هو من باب المتواطئ أو المشك، لأن هناك معنى كليا يفهم من مطلق صفة السمع أو البصر أو الحياة أو الوجود، وإن كان سمع الله وبصره وحياته ووجوده، يخصه لا يشاركه فيه أحد من الخلق، كما أ، سمع المخلوق وبصره وحياته ووجوده يخصه.

ومع تجويز شيخ الإسلام أن تكون من باب المتواطئ أو المشكك، إلا أنه يتعمق في ذكر الفرق بينهما، ولذلك فهو يرى أن القول بأ،هـ من المتواطئ واضح في هذا الباب، وأ، القول بأن المعنى الذي هو مدلول اللفظ العام ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام، لا مانع منه ما دامت حقيقة كل قسم تخصه لا يشركه فيه غيره، وأما الذي ظنه بعض الناس من أنه يخلص من هذا الاشتراك يجعل لفظ "الوجود" أو غيره من باب المشكك، لكون واجب الوجود أكمل، كما يقال في لفظ السواد المقول على سواد القار وسواد الحدقة، ولفظ البياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج فإن شيخ الإسلام يجيب عن هذا بقوله: "ولا ريب أ، المعاني الكلية قد تكون متفاضلة في مواردها، بل أكثرها كذلك: وتخصيص هذا القسم بلفظ المشكك أمر اصطلاحي، ولهذا كان من الناس من قال: هو نوع من المتواطئ؛ لأن واضح اللغة لم يضع اللفظ العام بإزاء التفاوت الحاصل لأحدهما، بل بإزاء القدر المشترك"، ثم يقول شيخ الإسلام: "وبالجملة، فالنزاع في هذا لفظي، فالمتواطئة العامة تتناول المشككة، وأما

This file was downloaded from QuranicThought.com

المتواطئة التي تتساوى معانيها فهي قسيم المشككة، وإذا جعلت المتواطئة نوعين: متواطئا عاما وخاصا، كما جعل الإمكان نوعين عاما وخاصا زال اللبس"[1].

والقول بأن هذا التوافق ليس من قبيل المشترك اللفظي هو قول جماهير المسلمين، يقول شيخ الإسلام: "إن مذهب عامة الناس، بل عامة الخلائق من الصفاتية كالأشعرية والكرامية وغيرهم، أن الوجود [ليس [2]] مقولا بالاشتراك اللفظي فقط، وكذلك سائر أسماء الله التي سمي بها، وقد يكون لخلقه اسم كذلك، مثل الحي والعليم والقدير؛ فإن هذه ليست مقولة بالاشتراك اللفظي فقط، بل بالتوطئ، وهي أيضا مشككة؛ فإن معانيها في حق الله تعالى أولى، وهي حقيقة فيهما، ومع ذلك فلا يقولون: إن ما يستحقه الله تعالى من هذه الأسماء إذا سمى بها مثل ما يستحقه غيره، ولا أنه في وجوده وحياته وعلمه وقدرته مماثلاً لخلقه، ولا يقولون أيضاً إن له أو لغيره في الخارج وجودا غير حقيقتهم الموجودة في الخارج؛ بل اللفظ يدل على قدر مشترك [إذا [3]] أطلق وجرد عن الخصائص التي تميز أحدها"[4]، ثم بين أن هذا لا يستعمل في أسماء الله فقط ولا في اللغة أيضاً، وإنما يذكر في مواضع تجرد عن الخصائص لأجل المناظرة فيقدر الأمر تقديراً [5].

ومع أن هذا هو قول جماهير الصفاتية وغيرهم إلا أن بعض من خاض في الفلسفة والمنطق كالرازي والآمدى والشهرستاني ظنوا – في بعض أقوالهم – أنه يجب أ، يكون ما بين أسماء الله وأسماء المخلوقين من توافق مقولا بالاشتراك اللفظين وقد بين شيخ الإسلام

أن الذي دفعهم إلى هذا القول شبهتان:

إحداهما: شبهة الوقوع في التشبيه والتركيب.

والثانية: ظن ثبوت الكليات المشتركة في الخارج.

أما الشبهة الأولى فيقول شيخ الإسلام: إن كثيرا من الناس "تنازعوا في الأسماء التي تسمى الله بها وتسمى بها عباده كالموجود والحي والعليم والقدير، فقال بعضهم: هي مقولة

---

(1) منهاج السنة (586/3) – ط جامعة الإمام -، وانظر: ما قبل ذلك (118/2-119).
(2) في المطبوع [وهو]، وسياق الكلام يقتضي ما أثبت، وقد أشار إلى هذا التصويب المعلق في الحاشية.
(3) في المطبوعة (إذ) ولعل الصواب ما أثبت.
(4) نقض التأسيس – مطبوع – (378/2).
(5) انظر: نقض التأسيس – مطبوع – (379/2).

This file was downloaded from QuranicThought.com

بالاشتراك اللفظي حذرا من إثبات قدر مشترك بينهما، لأنهما إذا اشتركا في مسمى الوجود لزم أن يمتاز الواجب عن الممكن بشيء آخر فيكون مركبا، وهذا قول بعض المتأخرين كالشهر ستاني والرازي في أحد قوليهما، وكالآمدى مع توقفه أحياناً"[1]، ثم رد على الرازي والآمدى حين ظنا أن الأشعري وغيره ممن ينفي الأحوال ويقول إن وجود كل شيء عين حقيقته – يقولون بهذا القول وأنها مقولة بالاشتراك اللفظي، وزعما أن هذا لازم لهم، لأنهم لو قالوا هي متواطئ لكان بينهما قدر مشترك، فيمتاز أحدهما عن الآخر بخصوص حقيقته، والمشترك ليس هو المميز، فلا يكون الوجود المشترك هو الحقيقة المميزة. وبين أن هذا غلط عليهم [2].

هذه شبهة التركيب، أما شبهة التشبيه فإنهم قالوا: إذا قلنا موجود وموجود، وحي وحي، لزم التشبيه [3].

وأما الشبهة الثانية: فبسببها غلط الرازي وغيره "فإنه ظن أنه إذا كان هذا موجودا وهذا موجودا، والوجود شامل لهما، كان بينهما وجود مشترك كلي في الخارج، فلا بد من مميز يميز هذا عن هذا، والمميز إنما هو الحقيقة فيجب أن يكون هناك وجود مشترك وحقيقة مميزة"[4].

وهذه مبنية على مسألة طالما غلط فيها أهل المنطلق والفلسفة وأتباعهم، وهي مسألة الكليات المطلقة التي تكون في الأذهان، وتوهمهم أنها قد تكون موجود في الأعيان.

فبهاتين الشبهتين: شبهة التشبيه، وشبهة الكليات الذهنية قال بعض هؤلاء الأشاعرة: إن الوجود وغيره إذا أطلق على الخالق والمخلوق كان من قبيل المشترك اللفظي.

وقد رد عليهم شيخ الإسلام من وجوه أهمها:

1- أن القول الذي يقول به جماهير الناس: جمهور المعتزلة، والمتكلمة الصفاتية من الأشعرية والكرامية والسالمية، واتباع الأئمة الأربعة من الحنفية والمالكية

---

(1) منهاج السنة (581/2) – ط جامعة الإمام - .
(2) انظر: منهاج السنة (581/2-582) – ط جامعة الإمام -.
(3) انظر: منهاج السنة (584/2).
(4) منهاج السنة (585/2) – ط جامعة الإمام -.

This file was downloaded from QuranicThought.com

والشافعية والحنبلية، وأهل الحديث، والصوفية، أن هذه الأسماء حقيقة للخالق تعالى، وإن كانت تطلق على خلقه حقيقة.

وأما الأقوال الأخرى فهي باطلة:

مثل قول من يقول: إنها حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق، وهو قول أبي العباس الناشئ.

ومثل قول من يقول بالعكس، أي أنها حقيقة في المخلوق مجاز في الخالق، كما هو قول غلاة الجهمية والقرامطة والباطنية الذين ينفون عن الله الأسماء الحسنى بل ويقولونك إن الله ليس بحي ولا عالم ولا جاهل [1]...

والصواب أنها حقيقة فيهما، ولا معنى لهذا القول إلا بإثبات المعنى المشترك في كل اسم أو صفة، ثم إن وجود الخالق يخصه ووجود المخلوق يخصه، وهكذا بقية الصفات، وكل من قال بالمشتري اللفظي فقد جانب قول أهل الحق، ولزمه أن يقول بواحد من تلك الأقوال الفاسدة.

2- أ، لك موجودين فلا بد بينهما من قدر مشترك وقدر مميز، وهذه مسألة التشبيه والتمثيل، وقد سبق تفصيل القول فيها، مع بيان اعتراف الأشاعرة، بل وتقريرهم أن إثبات الصفات لله كالوجود والسمع والبصر والحياة وغيرها، لا يقتضي أن يكون الله مشابها لخلقه [2].

3- أن هؤلاء الذين يقولون بالمشترك اللفظي متناقضون، لأنهم مع قولهم إن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي إلا أنهم يجعلونه "ينقسم إلى واجب وممكن، أو قديم ومحدث، كما تنقسم سائر الأسماء العامة الكلية لا كما تنقسم الألفاظ المشتركة كلفظ سهيل المقول [3] على "سهيل" الكوكب، وعلى

---

(1) انظر: في هذه الأقوال: الجواب الصحيح (150/3)، والرد على المنطقيين (ص: 155-157)، ومجموع الفتاوى (196/5-197، 207)، ودرء التعارض (184/5-185)، ومنهاج السنة (582/2-583) – ط جامعة الإمام - .

(2) انظر: مبحث توحيد الألوهية والربوبية (ص: 948-956).

(3) في طبعة جامعة الإمام (القول) وهو خطأ مطبعي، وهو على الصواب في طبعة مكتبة دار العروبة – المحققة (470/2)، والمحقق للطبعتين الدكتور/ محمد رشاد سالم – رحمه الله - .

This file was downloaded from QuranicThought.com

سهيل بن عمرو، فإن تلك لا يقال فيها: إن هذا ينقسم إلى كذا وكذا، ولكن يقال: إن هذا اللفظ يطلق على هذا المعنى، وعلى هذا المعنى، وهذا أمر لغوي لا تقسيم عقلي، وهناك [أي في المتوطئ] تقسيم عقلي: تقسيم المعنى الذي هو مدلول اللفظ العام،ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام" [1].

وتناقضهم في هذا واضح جداً لأن التقسيم لا يكون في الألفاظ المشتركة إن لم يكن المعنى مشتركاً [2].

4- أنه لو لم تكن هذه الأسماء متواطئة لأدى ذلك إلى عدم فهم المعاني المرادة في كل سياق لأنه إذا قيل: إنها من باب المشترك اللفظي، كان ورود هذا الاسم في موضع له معنى. فإذا ورد في موضع آخر وأراد به المعنى الآخر – الذي يختلف عن الأول تماما – فإنه لا يفهم ذلك المعنى إلا بدليل يدل عليه [3]، فإذا قيل المخلوق موجودا، ثم قيل والله تعالى موجود، فالقول أن الوجود مقول بالاشتراك اللفظي يقتضي أن معنى الوجود في العبارة الثانية له معنى آخر بعيد عن مدلول اللفظ الأول، ولا بد من دليل يدل على المعنى المقصود منه، وهذا لو طبق يؤدي إلى تخبط عجيب في فهم مدلول الألفاظ والعبارات.

5- أن القول بالاشتراك اللفظي يؤدي إلى موافقة الملاحدة والقرامطة، "فإنهم إذا جعلوا أسماء الله تعالى كالحي والعليم والقدير والموجود ونحو ذلك مشتركة اشتراكاً لفظيا، لم يفهم منها شيء إذا سمى بها الله، إلا أن يعرف ما هو ذلك المعنى الذي يدل عليه إذا سمي بها الله، لا سيما إذا كان المعنى المفهوم منها عند الإطلاق ليس هو المراد إذا سمي بها الله.

ومعلوم أن اللفظ المفرد إذا سمي به مسمى لم يعرف معناه حتى يتصور المعنى أولا، ثم يعلم أن اللفظ دال عليه، فإذا كان اللفظ مشتركا فالمعنى الذي وضع له في حق الله لم نعرفه

---

(1) منهاج السنة (586/2) – ط جامعة الإمام - وانظر: شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (322/5) - .
(2) انظر: درء التعارض (325/5).
(3) انظر: درء التعارض (326/5).

This file was downloaded from QuranicThought.com

بوجه من الوجوه، فلا يفهم من أسماء الله الحسنى معنى أصلا، ولا يكون فرق بين قولنا: حي، وبين قولنا: ميت، ولا بين قولنا: موجود، وبين قولنا: معدوم، ولا بين قولنا: عليم، وبين قولنا: جهول، أو "ديز" أو "كجز" بل يكون بمنزلة ألفاظ أعجمية سمعناها ولا نعلم مسماها، أو ألفاظ مهملة لا تدل على معنا كديز وكجز ونحو ذلك.

ومعلوم أن الملاحدة يكفيهم هذا، فإنهم لا يمنعون إطلاق اللفظ إذا تظاهروا بالشرع، وإنما يمنعون أن نفهم معنى"[1].

وهذا هو لب المسألة، لأن القول بالمشترك اللفظي يؤدي إلى اعتقاده أن هذه الأسماء أو الصفات بالنسبة لله تعالى لها معان أخرى بعيدة عن المعاني التي دلت عليها هذه النصوص التي وردت بها، "وإذا لم تكن أسماؤه متواطئة لم يفهم العباد من أسمائه شيئاً أصلا، إلا أن يعرفوا ما يخص ذاته، وهم لم يعرفوا ما يخص ذاته، فلم يعرفوا شيئاً"[2]، وهذا هو الإلحاد في أسمائه وآياته.

6- والذين قالوا بالمشترك اللفظي طبقوه أو التزموه في لفظ الوجود بالنسبة لله وبالنسبة للمخلوق، فقالوا: يشتركان في الوجود، ويمتاز أحدهما عن الآخر بحقيقته.

وهنا يجيبهم شيخ الإسلام بأن القول في الحقيقة كالقول في الوجود، "فإن هذا له حقيقة، وهذا له حقيقة، كما أن لهذا وجودا ولهذا وجودا، وأحدهما يمتاز عن الآخر بوجوده المختص به، كما هو ممتاز عنه بحقيقته التي تختص به. فقول القائل: إنهما يشتركان في مسمى الوجود، ويمتاز كل واحد منهما بحقيقته التي تخصه كما لو قيل: هما مشتركان في مسمى الحقيقة ويمتاز كل منهما بوجوده الذي يخصه. وإنما وقع الغلط لأنه أخذ الوجود مطلقاً لا مختصا، وأخذت الحقيقة مختصة لا مطلقة، ومن المعلوم أن كلا منهما يمكن أن يوجد مطلقاً، ويمكن أن يوجد مختصا، فإذا أخذا مطلقين تساويا في العموم، وإذا أخذا مختصين تساويا في الخصوص، وأما أخذ أحدهما عاما والآخر مختصا فليس هذا بأولى من العكس"[3].

---

(1) منهاج السنة (326/2) – ط جامعة الإمام -.
(2) مجموع الفتاوى (210/5).
(3) منهاج السنة (588-587/2) – ط جامعة الإمام -، وانظر: درء التعارض (116/5-118).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وهذا المنهج الإلزامي الدقيق كثيرا ما يستخدمه شيخ الإسلام، ومن ذلك قوله في مسألة الصفات التي أولها الأشاعرة، مثل صفة المحبة التي أولوها بإرادة الإنعام، لأنهم قالوا: إن المحبة ميل القلب إلى المحبوب وهذه صفة المخلوق، ولا يجوز أن تكون صفة لله، فهنا يقال لهم: يلزمكم في تأويلكم نظير ما لزمكم في المعنى الذي فررتم منه، فإنه يقال لكم في قولكم: إن المحبة إرادة الأنعام: ونحن لا نعلم من الإرادة إلا ميل النفس إلى المراد. فافعلوا في الإرادة ما فعلتم في المحبة فأولوها، أو فافعلوا في المحبة ما فعلتم في الإرادة فأثبتوها، وهكذا بقية الصفات.

7- أما مسألة الكليات المشتركة التي تكون في الأذهان – وتوهم بعض الفلاسفة وأتباعهم أنها قد تكون موجودة في الأعيان – فإن شيخ الإسلام ناقشها طويلاً [1]، وبين أثناء ذلك أن حجج هؤلاء مدارها على أن المطلق المشترك الكلي موجود في الخارج، قال: "وهذا هو الموضع الذي ضلت فيه عقول هؤلاء، حيث اعتقدوا أن الأمور الموجودة المعينة اشتركت في الخارج في شيء، وامتاز كل منها عن الآخر بشيء، هذا عين الغلط"[2]. وفي منهاج السنة قال مجيبا عن هذا الاشتباه والغلط الذي وقع فيه الرازي والآمدي وغيرهما: "وأما حل الشبهة فهو أنهم توهموا أنه إذا قيل: إنهما مشتركان في مسمى الوجود، يكون في الخارج وجود مشترك هو نفسه في هذا، وهو نفسه في هذا، فيكون نفس المشترك فيهما، والمشترك لا يميز، فلا بد له من مميز.

وهذا غلط؛ فإن قول القائل: يشتركان في مسمى الوجود، أي: يشتبهان في ذلك ويتفقان فيه، فهذا موجود، وهذا موجود، ولم يشرك أحدهما الآخر في نفس وجوده البتة. وإذا قيل: يشتركان في الوجود المطلق الكلي، فذاك المطلق الكلي لا يكون مطلقاً كلياً إلا في الذهن، فليس في الخارج مطلق كلي يشتركان فيه، بل هذا له حصة منه، وهذا له حصة منه،

---

(1) انظر مثلا: درء التعارض (5/89-175)، وقد ذكر في منهاج السنة (2/595) – ط جامعة الإمام -، أنه أفراد موضوع "الكليات" بمؤلف مختص بها لعموم الحاجة ولإزالة الشبهة، وقد ذكرها ابن القيم في أسماء مؤلفات ابن تيمية (ص:24).

(2) درء التعارض (5/112).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وكل من الحصتين ممتازة عن الأخرى [1]"، ثم قال بعد مناقشة أهل المنطق: "فمسألة الكليات والأحوال وعروض العموم لغير الألفاظ، من جنس واحد، ومن فهم الأمر على ما هو عليه، تبين له أنه ليس في الخارج شيء هو بعينه موجود في هذا وهذا. وإذا قال: نوع موجود، أو الكلي الطبيعي موجود، أو الحقيقة موجودة، أو الإنسانية من حيث هي موجودة، ونحو هذه العبارات، فالمراد به أنه وجد في هذا نظير ما وجد في هذا أو شبهه أو مثله، ونحو ذلك.

والمتماثلات يجمعها نوع واحد، وذلك النوع هو الذي بعينه يعم هذا ويعم هذا، لا يكون عاما مطلقاً إلا في الذهن، وأنت إذا قلت: الإنسانية موجودة في الخارج، والكلي الطبيعي موجود في الخارج، كان صحيحا: بمعنى أ، ما تصوره الذهن كليا يكون في الخارج، لكنه إذا كان في الخارج لا يكون كليا، كما أنك إذا قلت: زيد في الخارج، فليس المراد هذا اللفظ، ولا المعنى القائم في الذهن، بل المراد المقصود بهذا اللفظ موجود في الخارج"[2].

ثم طبق شيخ الإسلام كلامه في مسألة الكليات على شبهة التشبيه التي أوقعت هؤلاء بقولهم بالمشترك اللفظي في مسألة الله وصفاته وما وافقها من أسماء المخلوقين وصفاتهم فقال: "وبهذا يتبين غلط النفاة في لفظ التشبيه؛ فإنه يقال: الذي يجب نفيه عن الرب تعالى اتصافه بشيء من خصائص المخلوقين، كما أن المخلوق لا يتصف بشيء من خصائص الخالق، أو أن يثبت للعبد شيء يماثل فيه الرب، وأما إذا قيل: حي وحي وعالم وعالم، وقادر وقادر، أو قيل: لهذا قدرة ولهذا قدرة، ولهذا علم، ولهذا علم، كان نفس علم الرب لم يشركه في العبد، ونفس علم العبد لا يتصف به الرب، تعالى عن ذلك، وكذلك في سائر الصفات، بل ولا يماثل هذا هذا، وإذا اتفق العلماء في مسمى العلم، والعالمان في مسمى العالم، فمثل هذا التشبيه ليس هو المنفي، لا بشرع ولا بعقل، ولا يمكن نفي ذلك إلا بنفي وجود الصانع"[3].

وليس هذا خاصا بالصفات التي أثبتها الأشاعرة، بل يشمل غيرها من الصفات كالنزول والاستواء والمجيء، فإثباتها لله، مع أن المخلوق قد يوصف بالنزول والاستواء والمجيء

(1) منهاج السنة (2/588-589) – ط جامعة الإمام -.
(2) منهاج السنة (2/592).
(3) المصدر السابق (2/595-596) – ط جامعة الإمام -.

This file was downloaded from QuranicThought.com

لا يقتضي المشابهة، والقول بأن ذلك من قبيل المشترك اللفظي يعطل هذه الصفات عن معانيها [1].

وقد بين شيخ الإسلام أن الآمدى – في مسألة الكليات المشتركة ووجودها في الأذهان – قد بين في كتابه أحكام الأحكام ما يناقضها، يقول: "والآمدى قد بين فساد هذا [أي المشترك الكلي وكونه قد يوجد في الأعيان] في غير موضع من كتبه، مثل كلامه في الفرق بين المطلق والمقد والكلي والجزئي، وغير ذلك، وزيف ظن من يظن أن الكلي يكون جزءا من المعين، وبين خطأ من يقول ذلك كالرازي وغيره، فلو رجع إلى أصله الصحيح الذي ذكره في الكلي والجزئي والمطلق والمعين، لعلم فساد هذه الحجة، ولكن لفرط التباس أقوالهم وما دخلها من الباطل الذي اشتبه عليهم وعلى غيرهم، ولكن لفرط التباس أقوالهم وما دخلها من الباطل الذي اشتبه عليهم وعلى غيرهم، تزلق أذهان كثير من الأذكياء في حججهم، ويدخلون في ضلالهم من غير تفطن لبيان فسادها، كالرازي والآمدى ونحوهما: تارة يمنعون وجو الصور الذهنية، حتى يمنعوا ثبوت الكلي في الذهن، وتارة يجعلون ذلك ثابتاً في الخارج"[2].

ثم ذكر شيخ الإسلام أن الآمدى في دقائق الحقائق أثبت المشترك الكلي في الخارج [3]، وفي أحكام الأحكام نفاها ورد على الرازي [4]، كما ذكر بأن الرازي نفاها أيضاً في الملخص [5]، وبيان هذا التناقض الذي وقع فيه هؤلاء هو جزء من منهج شيخ الإسلام في ردوده عليهم [6].

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (200/5) وما بعدها. وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى – (323/5) وما بعدها.
(2) درء التعارض (120/5).
(3) انظر: المصدر السابق (108/5-111).
(4) انظر: المصدر نفسه (120/5-125)، وكلام الآمدي في الأحكام (183/2-184) – ت عبدالرزاق عفيفي -، وقد سبقت الإشارة إلى هذا في ترجمة الرازي (ص: 661).
(5) انظر: درء التعارض (125/5-126)، وانظر أيضاً: (248/4-261).
(6) انظر غير ما سبق: الصفدية (99/1-103)، ومسألة الأحرف – مجموع الفتاوى (96/12-97)، ونقض التأسيس – مطبوع – (378/2-382)، ومنهاج السنة (151/4-152) – ط بولاق -.

This file was downloaded from QuranicThought.com

8- وإضافة إلى ما سبق من ردود فإن شيخ الإسلام يبين هذه المسألة ويوضحها من خلال بيان منهج السلف في الصفات، القائم على إثبات هذه الصفات لله تعالى كما وردت من غير تمثيل ولا تكييف، ولا تحريف ولا تعطيل، ونظرا لأن هؤلاء إنما أوقعهم بالقول بالمشترك اللفظي الخوف من التشبيه، فقد أوضح شيخ الإسلام المسألة وبينها وضرب لذلك بعض الأمثلة المهمة:

(أ) فقد بين أن الأسماء والصفات نوعان:

نوع يختص به الرب، مثل الإله، ورب العالمين، ونحو ذلك، فهذا لا يثبت للعبد بحال، ومن ناضل المشركون الذين جعلوا لله أنداداً.

والثاني: ما يوصف به العبد في الجملة، كالحي والعالم والقادر، فهذا لا يجوز أن يثبت للعبد مثل ما يثبت للرب أصلاً، فإنه لو ثبت له مثل ما يثبت له للزم أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، وذلك يستلزم اجتماع النقيضين [1]. وقد سبق تفصيل هذا في مبحث الألوهية والربوبية.

(ب) وبالنسبة للنوع الثاني مما يتفقان فيه، فهل يلزم منه التماثل؟ يوضح شيخ الإسلام ذلك ببيان أن هذه الأمور لها ثلاثة اعتبارات:

أحدهما: ما يختص به الرب، فهذا ما يجب له ويجوز ويمتنع عليه ليس للعبد فيه نصيب.

والثاني: ما يختص بالعبد، كعلم العبد وقدرته وحياته، فهذا إذا جاز عليه الحدوث والعدم لم يتعلق ذلك بعلم الرب وقدرته وحياته، فإنه لا اشتراك فيه.

والثالث: المطلق الكلي، وهو مطلق الحياة والعلم والقدرة، فها المطلق ما كان واجبا له كان وجابها فيهما، وما كان جائزاً عليه كاجائزاً عليهما، وما كان ممتعا عليه كان ممتنعا عليهما، فالواجب أ، يقال: هذه صفة كما حيث كانت، فالحياة والعلم والقدرة صفة كمال لكل موصوف والجائز عليهما اقترانهما بصفة أخرى كالسمع والبصر والكلام، فهذه الصفات يجوز أ، تقارن هذه في كل محل – اللهم إلا إذا كان هناك مانع من جهة المحل لا من جهة الصفة – وأما الممتنع عليهما، فيمتنع ا، تقوم هذه الصفات إلا بموصوف قائم بنفسه، هذا

(1) منهاج السنة (596/2) – ط جامعة الإمام -، وانظر: الجواب الصحيح (232/2).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ممتنع عليهما في كل موضع فلا يجوز أن تقوم صفات الله بأنفسها، بل بموصوف وكذلك صفات العباد لا يجوز أن تقوم بأنفسها، بل بموصوف"[1].

وهذا المطلق الكلي الذي هو النوع الثالث، هو الذي من خلاله نفهم ما خوطبنا به، ولذلك فنحن نعلم مثلاً أنه إذا وصف أحد بصفة، فإن هذه الصفة لا بد أن تقوم بالموصوف، ما أننا نفرق بين صفة الحياة، والعلم والكلام، من غير أن يرتبط ذلك بتخصيص الموصوف بها، هل هو الخالق أو العبد، ولولا ذلك لكانت معرفتنا بأسماء الله وصفاته وآياته ألغازا وألفاظاً أعجمية لا تفهم، ومن أراد أن يلتزم نفي التشبيه بنفي أي نوع من أنواع التشابه الذي يرد في المطلق الكلي فلا بد أن يؤدي به الأمر إلى نفي وجود الخالق، ومتى أقر بوجود الخالق وأنه غير هذه المخلوقات لزمه شيء من هذا.

(ج) ومن الأصول التي قررها السلف وركز عليها شيخ الإسلام أن القول في الصفات كالقول في الذات، يحتذى حذوه، فكما أن لله ذاتا لا تشبه ذوات المخلوقين، فكذلك له صفات لا تشبه صفات المخلوقين، وإذا كان إثبات الذات لله إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات إثبات وجود لا إثبات كيفية، وهذا أصل عظيم، مقنع جداً لمن تدبره، وهو مرتبط بما سبق من أن صفات المخلوق تخصه، كما أن له ذاتا تخصه، وكذلك ربنا تبارك وتعالى له صفات تخصه وتليق به كما أن له ذاتا تخصه، ولا يخلط بينهما إلا مشبه ممثل، أو معطل ملحد في أسمائه وصفاته يريد أن يجعل ذلك سلما لتعطيله وتحريفه [2].

(ح) ضرب المثل بنعيم أهل الجنة، وبالروح:

وهذان المثلان يكثر ورودهما في مناقشات شيخ الإسلام للأشاعرة ولغيرهم، وفي بيانه للمنهج الحق في الصفات، البعيد عن التأويل والتفويض والتمثيل والتشبيه.

---

(1) منهاج السنة (2/597-598) – ط جامعة الإمام -.

(2) انظر في بيان هذا الأصل: التدمرية (ص:43-46) – ت – السعودي -، والفتوى الحموية – مجموع الفتاوى (5/114)، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (5/330، 351)، ومجموع الفتاوى (6/355، 12/575)، ونقض التأسيس – مطبوع – (2/76).

This file was downloaded from QuranicThought.com

يقول شيخ الإسلام مستدلاً لهذه المسألة: "بل أبلغ من ذلك أن الله أخبر أن في الجنة من المطاعم والمشارب والملابس والمناكح ما ذكره في كتابه، كما أخبر أن فيها لبنا، وعسلا، وخمراً، ولحما، وحريرا، وذهباً، وفضة، وحورا، وقصورا، ونحو ذلك، وقد قال ابن عباس: "ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء"[1]، فتلك الحقائق التي في الآخرة ليست مماثلة لهذه الحقائق التي في الدنيا، وإن كانت مشابهة لها من بعض الوجوه، والاسم يتناولها حقيقة، ومعلوم أن الخالق أبعد عن مشابهة المخلوق، فكيف يجوز أن يظن أن فيما أثبته الله تعالى من أسمائه وصفاته مماثلاً لمخلوقاته وأن يقال: ليس ذلك بحقيقة، وهل يكون أحق بهذه الأسماء الحسنى والصفات العليا من رب السموات والأرض؟ مع أن مباينته للمخلوقات أعظم من مباينة كل مخلوق"[2].

وفي موضع آخر شرح ذلك فقال: "إنه يعلم الإنسان أنه حي عليم قدير سميع بصير متكلم، فيتوصل بذلك إلى أن يفهم ما أخبر الله به عن نفسه من أنه حي عليم قدير سميع بصير متكلم، فإنه لو لم يتصور لهذه المعاني من نفسه ونظره إليه لم يمكن أ، يفهم ما غابه عنه، كما أنه لو لا تصوره لما في الدنيا من العسل واللبن والماء والخمر والحرير والذهب والفضة، لما أمكنه أ، يتصور ما أخبر به من ذلك من الغيب، لكن لا يلزم أن يكون الغيب مثل الشهادة فقد قال ابن عباس... "وذكر قوله السابق، وشرح الفرق بين نعيم الجنة والدنيا وأن نعيم الجنة لا يفسد ولا يتغير، ثم قال: "فإذا كان ذلك المخلوق يوافق ذلك المخلوق في الاسم، وبينهما قدر مشترك وتشابه، علم به معنى ما خوطبنا به، مع أن الحقيقة ليست مثل الحقيقة، فالخالق جل جلاله أبعد عن مماثلة مخلوقاته، مما في الجنة لما في الدنيا.

فإذا وصف نفسه بأنه حي عليم سميع بصير قدير، لم يلزم أن يكون مماثلاً لخلقه، إذ كان بعدها عن مماثلة خلقه أعظم من بعد مماثلة كل مخلوق لكل مخلوق..."[3].

---

(1) رواه وكيع في نسخته عن الأعمش، رقم (1)، ت الفريوائي، وهناد في الزهد رقم (3،8)، وأبو نعيم في صفة الجنة رقم (124) (160/1)، والبيهقي في البعث والنشور رقم (332)، وابن أبي حاتم في تفسيره [آية: 25 من سورة البقرة] ورقمه (261) – ت الدكتكور أحمد الزهراني – ط على الآلة الكاتبة، وابن جرير في تفسير [البقرة: آية 25]، ورقمه عند شاكر (534-535)، وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم (5286)، وعزاه للضياء في المختارة.

(2) مجموع الفتاوى (208/5).

(3) مجموع الفتاوى (295/9-296).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وهذا المثل واضح جدا، مبين للمسألة، وقد وفق شيخ الإسلام في عرضه وشرحه، وهو مما يسلم به مؤولة الصفات، لأنهم يثبتون البعث والجنة والنار، وقد سبق في موضوع تسلط الفلاسفة والقرامطة على المتكلمين بيان أن هؤلاء الملاحدة وصموهم بالتناقض لكونهم أولوا نصوص الصفات ولم يؤولوا نصوص المعاد والجنة والنار [1]، ومعلوم أن الملاحدة طردوا الأمرين نفيا، وأهل السنة طردوهما إثباتا، وهؤلاء تناقضوا، وشيخ الإسلام حينما يضرب هذا المثل – مثل نعيم الجنة – كأنه يريد أن يقرن بين مسألة دلالة النصوص وأنها واحدة في الصفات والمعاد، – وقد شرحها في عرضه لتسلط الملاحدة – ومسألة ما يفهم من النصوص، وأن نصوص النعيم إذا كانت تفهم لأنها تشبه نعيم الدنيا مع ما بينهما من الاختلاف في الحقيقة والكيفية، فكذلك نصوص الصفات تفهم وتعلم ولا تقتضي موافقتها في الاسم لصفات العباد أن تكون مثلها أو مشابهة لها [2].

وكذلك مثل الروح، فإنها "إذا كانت موجودة، حية، عالمة، قادرة، سميعة بصيرة، تصعد وتنزل، وتذهب وتجيء، ونحو لك من الصفات، والعقول قاصرة عن تكييفها وتحديدها؛ لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرا، والشيء إنما تدرك حقيقته، إما بمشاهدته، أو بمشاهدة نظيره، فإذا كانت الروح متصفة بهذه الصفات مع عدم مماثلتها لما يشاهد من المخلوقات، فالخالق أولى بمباينته لمخلوقاته، مع اتصافه بما يستحقه من أسمائه وصفاته، وأهل العقول أعجز عن أن يحدوه أو يكيفوه منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيفوها..."[3].

---

(1) انظر ما سبق: (ص: 896) وما بعدها.

(2) انظر في شرح هذا المثل – مثل نعيم الجنة – التدمرية (ص: 46-50) – المحققة، والحموية – مجموع الفتاوى (115/5)، ومنهاج السنة (157/2-159) – ط جامعة الإمام -، ومجموع الفتاوى (257/5-258، 123/6-125، 482/11-483)، وتفسير سورة الإخلاص – مجموع الفتاوى (326/17)، والتسعينية (ص: 122)، والصفدية (288/1-289)، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (348/5).

(3) التدرية (ص: 56) – المحققة -.

This file was downloaded from QuranicThought.com

ومثل الروح كثيراً ما يسوقه شيخ الإسلام لنفي اشتراط معرفة كيفية الصفات لإثباتها، وخاصة في مثل صفة الاستواء والنزول والمجيء، وقد أوضح شيخ الإسلام هذا المثل أيما إيضاح في مناسبات عديدة [1].

المسألة الخامسة: تقابل العدم والملكة [2]، والرد على الملاحدة الغلاة:

هذه المسألة من شبه الغلاة من الجهمية والقرامطة في نفيهم للصفات، وليس الغريب إيرادهم لها، لأن الباطل وأهله لا يتوقفون عن إيراد الأدلة على باطلهم ولو كانت ضعيفة متهافتة، وإنما الغريب أن يذعن لهذه الشبهة بعض النظار من المتكلمين ويعتقدوا أن اعتراضهم وشبهتهم صحيحة [3].

---

(1) انظر مثل الروح: الفتوى الحموية – مجموع الفتاوى (5/115-116)، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (5/354-458)، ومجموع الفتاوى (9/298)، ودرء التعارض (6/131).

(2) المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان من جهة واحدة، وهما أنواع:

(I) الضدان، وهما اللذان لا يجتمعان ولكن قد يرتفعان، كالسواد والبياض.

(II) المتضايفان، كالأبوة و البنوة، فهذان قد يجتمعان لكن من جهتين، لا من جهة واحدة، فالأبوة والبنوة قد تجتمع في زيد لكن من جهتين، فإن أبوته بالقياس إلى ابنه، وبنوته بالقياس إلى أبيه.

(III) المتقابلان بالسلب والإيجاب، وهما أمران أحدهما عدم الآخر مطلقا، كالفرسية، واللافرسية، ومثل: زيد حيوان، زيد ليس بحيوان.

(IV) المتقابلان بالملكة والعدم: وهما أمران أحدهما وجودي والآخر عدم ذلك الأمر الوجودي لا مطلقا، بل من القابل، كالبصر والعمى والعلم والجهل، فالعمى عدم البصر عما من شأنه البصر، والجهل عدم العلم عما من شأنه العلم.

والمراد بالملكة~: كل معنى وجودي أمكن أ، يكون ثابتا للشيء إما بحق جنسه كالبصر للإنسان أو بحق نوع ككتابة زيد، أو بحض شخصه كاللحية للرجل، وأما العدم المقابل لها فهو ارتفاع هذه الملكة.

فقال هؤلاء: لما لم يكن الجماد، كالحجر، قابلا للاتصاف بالبصر والعمى، فإنه لا يقال فيه: أعمى ولا بصير (انظر التعريفات ص: 105-106، والمعجم الفلسفي – صليبا 2/318-319).

(3) ذكر هذه المسألة قد يكون من باب الاستطراد، خاصة في مثل هذا البحث الذي كثرت فروعه وتشعبت مسائله، ولكن الذي دعا إلى ذلك أمور:

أحدها: أن بعض الأشاعرة – كالآمدي – ذكروا صحة هذه الشبهة وصعوبة الجواب عنها.

والثاني: أن هذه الشبهة لم يقتصر مداها وخطرها على مبحث صفة السمع والبصر والكلام؛ التي أثبتها الأشاعرة وغيرهم بطرق، منها لسمع، ومن ثم فصحة هذه الشبهة لم يقدح في ثبوت هذه الصفات بأدلة أخرى، وإنما تعداها إلى صفات أخرى كالعلو، حيث احتج من يقول أنا أقول: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، أو لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره بهذه الحجة، وإنهما متقابلان تقابل العدم والملكة.

انظر مثلا: درء التعارض (6/127-128).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وخلاصة المسألة أن الصفاتية احتجوا على إثبات صفة السمع والبصر والكلام لله بدليل الكمال، وهو أنه لو لم يكن متصفاً بهذه الصفات لا تصف بضدها، فاعترض النفاة على هذا بأن هذا يلزم في القابل لها، أما غير القابل –كالجماد – فنفي البصر عنه لا يلزم منه العمى، لكونه غير قابل لهما، يقول شيخ الإسلام في أحد المواضع – وكلامه في ذلك كثير –: "فإن قيل لهم: إذا لم يوصف بصفة الكمال، لزم اتصافه بهذه النقائص. قالوا: هذا إنما يكون فيما يقبل الاتصاف بهذا وهذا، ويقول المنطقيون: هذان متقابلان تقابل العدم والملكة، لا تقابل السلب والإيجاب، والمتقابلان تقابل السلب والإيجاب لا يرتفعان جميعاً، بخلاف المتقابلين تقابل العدم والملكة، كالحياة والموت، والعمى والبصر، فإنهما قد يرتفعان جميعا إذا كان المحل لا يقبلهما كالجمادات، فإنها لما لم تقبل الحياة والبصر والعلم لم يقل فيها إنها حية ولا ميتة، ولا عالمة ولا جاهلة.

وقد أشكل كلامهم هذا على كثير من النظار، وأضلوا به خلقاً كثيراً، حتى الآمدى وأمثاله من أذكياء النظار، اعتقدوا أن هذا كلام صحيح، وأنه يقدح في الدليل الذي استدل به السلف والأئمة ومتكلموا أهل الإثبات في إثبات السمع والبصر وغير ذلك من الصفات، وهذا من جملة تلبيسات أهل المنطق والفلسفة التي راجت على هؤلاء فأضلتهم عن كثير من الحق الصحيح، المعلوم بالعقل الصريح"[1].

وموقف الآمدى – المتأثر بهذه الشبهة كما ذكر شيخ الإسلام – ذكره في أبكار الأفكار، وفي غاية المرام، فقد قال في الأبكار بعد ذكر الشبهة وأنواع المتقابلات: "فإن أريد بالتقابل ها هنا تقابل التناقض بالسلب والإيجاب وهو أنه لا يخلو من كونه سميعا وبصيرا ومتكلما أو ليس، فهو ما يقوله الخصم ولا يقبل نفيه من غير دليل.. وإن أريد بالتقابل تقابل العدم والملكة فلا يلزم أيضاً من نفي الملكة تحقق العدم ولا بالعكس، إلا في محل يكون قابلا لهما، ولهذا يصح أن يقال: الحجر لا أعمى ولا بصير، والقول بكون الباري تعالى قابلا للبصر والعمى دعوى محل النزاع، والمصادرة على المطلوب، وعلى هذا فقد امتنع لزوم العمى

والثالث: كثرة إيراد شيخ الإسلام لهذه المسألة في كتبه أثناء مناقشته لنفاة الصفات، ومن ثم فإيرادها هنا قد يفيد في بيان مدخل هذه المسألة وسبب إيرادها في مناسبات عديدة.

(1) درء التعارض (135/6).

This file was downloaded from QuranicThought.com

والخرس والطرش في حق الله تعالى من ضرورة نفي البصر والسمع والكلام عنه [1]". ولما رأى الآمدى صدق هذا الاعتراض أحال على طريقة أخرى في الاستدلال لهذه الصفات، أما أصحابة الشبهة من القرامطة وغيرهم فقد قالوا بسلب النقيضين فقالوا: نقول: لا أعمى ولا بصير وهكذا.

وقد رد شيخ الإسلام على هذه الشبهة وعلى من صححها، وبين زيفها وبطلانها من وجوه عديدة منها:

1- أن ما لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أنقص مما يقبل الاتصاف بصفات الكمال، ولذلك كان الحجر أنقص من الحي الأعمى، وحينئذ فإذا كان اتصافه بكون أعمى، أصم، أبكم ممتنعا، مع كون المتصف بذلك أكمل من الجماد والذي لا يقبل الاتصاف بهذا وضده؛ علم أن القول بأنه تعالى غير قابل للاتصاف بذلك أعظم في نقصه، وهو أشد امتناعا.

2- أن هذا اصطلاح اصطلحتم عليه، وهو باطل من وجهين:

أ- أن ما لا حياة فيه يسمى مواتا وميتا، وهذا موجود في لغة العرب، وقد جاء في القرآن، قال تعالى: [وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ] (النحل: من الآية20-21)، وهذا في أصنام العرب وهي من الجمادات، وقال تعالى: [وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا] (يّس: من الآية33)، وقال: [اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا] (الحديد: من الآية17).

ب- أن الجامدات يمكن اتصافها بالحياة وغيرها، فإن الله قادر على أن يخلق في الجمادات حياة، كما جعل عصا موسى حية تسعى، تبلع الحبال والعصى.

3- أن نفس عدم الحياة والعلم والقدرة نقص لكل ما عدم عنه ذلك سواء فرض قابل أو غير قابل، فإنا إذا قدرنا موجودين أحدهما يسمع ويبصر ويتكلم،

([1]) أبكار الأفكار (57/1) – ب، وانظر: غاية المرام (ص: 50-51)، وقارن ذلك بما في التدمرية (ص: 151-154) مع حاشية المحقق، ودرء التعارض (34/4-37)، حيث نقل كلام الآمدي.

This file was downloaded from QuranicThought.com

والآخر ليس كذلك، كان الأول أكمل من الثاني، وما لا يقبل ذلك أنقص مما يقبله.

4- أن كل محذور في عدم الملكة هو ثابت في السلب العام وزيادة، فإذا كنتم تقولون: ليس ميتا ولا جاهلا ولا أعمى، كان قولكم مع ذلك: ليس حيا ولا عالما ولا بصيرا، فيه من النقص ما في قول من يقول: ميت وجاهل وأعمى، وزيادة، وهذا مبني على أن ما لا يقبل الملكة أنقص من القابل لها.

5- أن كل كمال اتصف به الممكن إذا لم يستلزم نقصا، فالواجب أولى به من الممكن، واتصافه به أولى لأنه أ:مل ولأنه معطي الكمال لغيره، فالإنسان – الذي هو أكمل عندكم من الجدار الذي ضربتم به المثل في عدم القبول – إذا كان متصفا بصفة من صفات الكمال الذي لا نقص به، فالخالق أولى به، وهذا واضح.

6- أن يقال لهؤلاء أنتم فررتم من التشبيه بالمخلوق الناقص فوقعتم في شر منه حيث شبهتموه بالجماد الذي هو أشد نقصا، بل إن سلبكم النقيضين أدى إلى تشبيهه بما هو أشد نقصا من المعدومات والممتنعات [1].

هذه أهم أوجه الرد، وهناك ردود أخرى متجهة إلى نفس تقسيمهم للمتقابلات وبيان أنه متداخل وغير حاصر [2].

وبذلك يتبين صحة هذا الدليل على إثبات الصفات، وأن الله لو لم يتصف بالسمع والبصر لا تصف بضدها، كما يتبين تهافت شبهة هؤلاء وبطلانها، وأن الآمدى وغيره كانوا قاصري الفهم حين ظنوا صحة هذه الشبهة.

المسألة السادسة: هل الصفة هي الموصوف أو غيره؟:

---

(1) انظر فيما سبق: الصفدية (1/90-96)، والتدمرية (159-164) – المحققة – والجواب الصحيح (2/110-111)، وشرح الأصفهانية (ص:76) – ت مخلوف - ، ودرء التعارض (1/222-223، 341، 3/367-368، 4/9-10، 34-40، 159-160، 5/273-274، 6/135-137)، والرسالة الأكملية، مجموع الفتاوى (6/88-90)، وأيضاً مجموع الفتاوى (6/538، 8/22-24)، والكيلانية مجموع الفتاوى (12/357-358).

(2) انظر التدمرية (ص: 154-159) – المحققة -.

This file was downloaded from QuranicThought.com

هذه المسألة شبيهة بمسألة: هل الاسم هو المسمى أو غيره، وكل ذلك من الألفاظ المجملة التي كان للسلف – رحمهم الله – فيها موقف واضح محدد، وهو أنه لا ينبغي إطلاق النفي ولا الإثبات، بل لا بد من الاستفصال.

والمهم هنا قبل عرض الخلاف في ذلك وبيان الراجح، توضيح منشأ بحث هذه المسألة، أي مسألة هل الصفة هي الموصوف أو غيره، والتي يعبر عنها أحيانا بالقول: هل الصفات هي الذات أو غيرها، والذي يظهر أن ذلك نشأن من خلال ردود أهل الكلام على النصاري:

أ- فالنصارى قالوا: إن كلمة الله التي بها خلق كل شيء تجسدت بإنسان، فكان من ردود أهل الإسلام عليهم – لبيان باطلهم – أن بينوا تهافت قولهم: إن كلمة الله بها خلق كل شيء، لأن الخالق هو الله، وهو خلق الأشياء بقوله "كن" وهو كلامه، فالخالق لم يخلق به الأشياء، فالكلام الذي به خلقت الأشياء ليس هو الخالق لها، بل به خلق الأشياء، فضلال هؤلاء أنهم جعلوا الكلمة هي الخالق. والكلمة مجرد الصفة، والصفة ليست خالقة، وإن كانت الصفة مع الموصوف فهذا هو الخالق، ليس هو المخلوق به، والفرق بين الخالق للسموات والأرض والكلمة التي بها خلقت السموات والأرض أمر ظاهر معروف، كالفرق بين القدرة والقادر...[1] فهؤلاء النصارى جعلوا الصفة غير الموصوف، وجعلوها خالقة، بل جعلوها حلت في أحد المخلوقات.

ب- وكان من آثار مناقشة أهل الكلام – وخاصة المعتزلة – للنصارى أن تطرقوا لهذا الموضوع كثيرا، فنشأت شبهة تعدد القدماء، وأن إثبات صفة لله يلزم منه أن تكون قديمة، وإذا كانت غير الموصوف لزم تعدد القدماء، فظنوا – أي المعتزلة – أن تحقيق التوحيد، والخلوص من شرك النصارى لا يتم إلا بنفي جميع الصفات عن الله تعالى وبنوا ذلك على:

- أن الصفة غير الموصوف، وغير الذات.

([1]) انظر: الجواب الصحيح (266/2، 292، 54/3-44).

This file was downloaded from QuranicThought.com

- وأن الصفة لله لا بد أن تكون قديمة.

والنتيجة أن إثبات الصفات لله يلزم منه تعدد القدماء، وهو باطل [1].

والعجيب أن هؤلاء المعتزلة – وهم أرباب الكلام والبحث في المعقولات – لم تستوعب عقولهم أن الذات لا يمكن أن تنفك عن صفاتها، ومن ثم فلا شبهة ولا تعدد.

ج- فلما جاءت الأشعرية وغيرهم اهتموما ببحث هذه المسألة، وصاروا يستخدمون عبارات معينة عن بيان قدم الذات والصفات، كأن يقولوا: الرب قديم، وصفته قديمة، ولا يقولون: الرب وصفاته قديمان لما في العطف والتثنية من الإشعار بالتغاير، أو يقولون: الرب بصفاته قديم، وهكذا. كما بينوا أن الصفات لا يقال هي الذات ولا غيره، حذرا من هذه الشبهة التي وقع فيها المعتزلة.

وخلاصة الأقوال في الصفة هل هي الموصوف أو غيره هي:

1- قول من يقول: الصفة غير الموصوف، أو الصفات غير الذات، وهذا قول المعتزلة والكرامية، والمعتزلة تنفي الصفات، والكرامية تثبتها [2].

2- قول من يفرق بين الأمرين، ولا يجمع بينهما ،فيقول : أنا أقول مفرقا : أن الصفة ليست هي الموصوف وأقول :إنها ليست غير الموصوف ولكن لا أجمع بين السلبين فأقول: ليست الموصوف ولا غيره، لأن الجمع بين النفي فيه من الإيهام ما ليس في التفريق، وهذا قول أبي الحسن الأشعري، الذي يقول على هذا: الموصوف قديم، والصفة قديمة، ولا يقول عند الجمع: قديمان، كما لا يقال عند الجمع: لا هو الموصوف ولا غيره [3].

3- جاء بعد الأشعري من الأشاعرة من يجوز الجمع بين السلبين، وصاروا يقولون: ليست الصفة هي الموصوف ولا غيره، كما صاروا يجوزون إطلاق

---

(1) انظر: تفصيل مذهب المعتزلة في المحيط بالتكليف (ص: 177) وما بعدها، ط مصر، وشرح الأصول الخمسة (ص: 195-197)، والمختصر في أصول الدين (182/1-183) ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(2) انظر: مجموع الفتاوى (336/3).

(3) انظر: الرسائل إلى أهل الثغر (ص: 70-71) [وقد نسب إليه ابن فورك في المجرد ص: 38، أنه يقول: لا يقال لصفاته هي هو ولا غيره] وانظر أيضاً: الرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى (96/6)، وجواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى (160/17)، ودرء التعارض (49/5).

This file was downloaded from QuranicThought.com

القول بإثبات قديمين، وصار هؤلاء يردون على المعتزلة الذين قالوا لهم يلزم من ذلك إثبات قديمين بعد ردود منها "أن كونهما قديمين لا يوجب تماثلهما كالسواد والبياض اشتركا في كونهما مخالفين للجوهر، ومع هذا لا يجب تماثلهما وأنه ليس معنى القديم معنى الإله... ولأن النبي محدث وصفاته محدثة، وليس إذا كان الموصوف نبيا وجب أن يكون صفاته أنبياء لكونهما محدثة، كذلك لا يجب إذا كانت الصفات قديمة والموصوف بها قديما أن تكون آلهة لكونهما قديمة"[1]، وهذا قول الباقلاني [2]، والقاضي أبي يعلى [3].

4- أن هذا الكلام فيه إجمال، وأن لفظ "الغير" فيه إجمال، ومن ثم فلا بد من التفصيل، وهؤلاء لا يقولون عن الصفة: إنها الموصوف ولا يقولون: إنها غيره، ولا يقولون: ليست هي الموصوف ولا غيره. ويلاحظ أن المقصود ليست إثبات قول ثالث كما هو قول الباقلاني والقاضي أبي يعلى الذين قالوا ليست الصفة هي الموصوف ولا غيره – فإن هذا قول ثالث، بل المقصود أنه لا ينبغي الإطلاق: نفا وإثباتا، وهم تركوا إطلاق اللفظين لما في ذلك من الإجمال.

وهذا قول جمهور أهل السنة، كالإمام أحمد وغيره، كما أنه قول ابن كلاب [4].

وهؤلاء قالوا: لفظ "الغير" فيه إجمال:

- فقد يراد به المباين المنفصل، ويعبر عنه بأن الغيرين ما جاز وجود أحدهما وعدمه، أو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود.
- وقد يراد بالغير ما ليس هو عين الشيء، ويعبر بأنه ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر [1].

---

(1) درء التعارض (50/5)، وقارن بالتدمرية (ص: 118) – المحققة -.
(2) انظر التمهيد (ص: 206-207، 210-212)، ورسالة الحرة [المطبوعة باسم الإنصاف] (ص: 38).
(3) انظر: المعتمد (ص:46).
(4) انظر: جواب أهل العلم والإيمان (159/17-160)، ودرء التعارض (270/2، 49/5)، وانظر: مقالات الأشعري (ص: 169-170) – ريتر -.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وهناك فرق بين الأمرين، وعلى هذا فيفصل الأمر:

1- فإذا قيل: هل الصفات هي الموصوف أو غيره؟ قيل: إن أريد بالغير الأول، وهو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر، فليست الصفة غير الموصوف، وإن أريد بالغير المعنى الثاني – وهو ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر – فالصفة غير الموصوف.

فمن قال: إن الصفة هي الموصوف، قاصد بذلك أنها ليست غيره بالمعنى الأول للفظ الغير، فقوله صحيح، وكذا إن قال: الصفة غير الموصوف قاصداً بالغير المعنى الثاني فكلامه صحيح أيضاً. وعكس الأمرين باطل، والسلف يقولون بهذا التفصيل، ومن المعلوم أن الموصوف لا تنفك عنه صفاته.

2- وإذا قيل: هل الصفات زائدة على الذات، أو هل الصفات هي الذات أو غيرها؟ قالوا: إن أريد بالذات المجردة التي يقر بها نفاة الصفات فالصفات زائدة عليها، وهي غير الذات، وإن أريد بالذات الذات الموجودة في الخارج فتلك لا تكون موجودة إلا بصفاتها اللازمة والصفات ليست زائدة على الذات، ولا غيرها بهذا المعنى.

ومن ذلك يتضح خطأ وصواب من أطلق القول بأن الصفات غير الذات أو هي الذات [2]، على حسب ما في لفظ الغير، الذات من الإجمال.

وبذلك يتبين أرجحية مذهب السلف حين لم يطلقوا الأمرين في ذلك، بل فصلوا واستفصلوا عن المراد، فإن كان حقا قبلوه وإن كان باطلا ردوده [3].

---

(1) انظر: درء التعارض (281/1)، وجواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى (160/17-161)، والمسألة المصرية في القرآن – مجموع الفتاوى (170/12)، والسبعينية (ص: 96-97) – ط الكردي -.

(2) لشيخ الإسلام ملاحظة دقيقة هنا، وهي أنه يجب أ، يفرق بين قول القائل: إن الصفات غير الذات وقوله: إنها غير الله، لأن لفظ "الذات" يشعر بمغايرته للصفة، بخلاف اسم "الله" تعالى فإنه متضمن لصفات كماله، وعلى ذلك فإنه لا يقال: إن الصفات غير الله، لما في ذلك من الإيهام. أما القول إنها غير الذات فقد يكون صحيحاً، لما في التعبير بالذات من الإشعار بأن المقصود بالذات المجردة دون صفاتها. انظر: الجواب الصحيح (308/3)، والصفدية (108/1-109)، ودرء التعارض (72/10).

(3) انظر في هذه المسألة: التسعينية (ص: 108-109)، والدرء (230/2-231، 3/ 20-25، 37/5-50، 338، 136/9، 120/10، 231، 235).

This file was downloaded from QuranicThought.com

* * *

هذه أهم مباحث الصفات التي أثبتها الأشاعرة، وقد خل في إثباتهم – بسبب خوضهم في علم الكلام والفلسفة – كثير من المسائل ا لفرعية التي خالفوا فيها مذهب السلف.

وإذا كان هذا حالهم في الصفات التي اشتهر عنهم إثباتها، فكيف يكون حالهم في الصفات التي لم يثبتوها، وإنما أولوها أو نفوها؟. هذا ما سيتم توضيحه في المباحث القادمة إن شاء الله.

ثالثاً: الصفات التي نفوها أو أولوها:

سبق في بداية الفصل تفصيل أقوال الأشاعرة في الصفات التي نفوها أو أولوها، مع بيان الفرق بين متقدميهم ومتأخريهم في هذا الباب:

1- فقد تبين أن جميع الأشاعرة ينفون الصفات الاختيارية عن الله وأنه لا فرق في ذلك بين متقدميهم ومتأخريهم.
2- كما أن أقوالهم في كلام الله والقرآن مرتبطة بهذه المسألة.
3- كما تبين أن الصفات الخبرية أثبتها المتقدمون وتأولها المتأخرون.
4- وكذا العلو والاستواء.

والذي استقر عليه المذهب الأشعري تأويل ماعدا الصفات السبع التي أثبتوها [1]، وقد كان جل اهتمام شيخ الإسلام منصباً على هؤلاء، وكثيرا ما يرد عليهم بأقوال شيوخهم المتقدمين، كما هو واضح في منهجه.

وخطة هذا المبحث يمكن عرضها من خلال المسائل التالية:

المسألة الأولى: بيان حجج الأشاعرة العامة على ما نفوه من الصفات والعلو، وبيان مناقشة شيخ الإسلام لهذه الحجج.

المسألة الثانية: بيان القواعد العامة في ردود شيخ الإسلام على الأشاعرة فيما نفوه من الصفات. ثم مناقشتهم تفصيلا في:

المسألة الثالثة: الصفات الإختيارية [ومسألة حلول الحوادث].

---

(1) مع أن إثباتهم لها فيه ما فيه كما سبق تفصيله.

This file was downloaded from QuranicThought.com

المسألة الرابعة: الصفات الخبرية.

المسألة الخامسة: العلو.

المسألة السادسة: كلام الله.

ويلاحظ أن بعض هذه المناقشات ستتم الإحالة – منها – على ما سبق ذكره في الفصول والمباحث السابقة.

المسألة الأولى: حجج الأشاعرة العامة على ما نفوه من الصفات والعلو، ومناقشتها:

لم يكن نفي الأشاعرة لبعض الصفات أو للعلو بناء على موقفهم من نص من نصوص الصفات أو العلو، رأوا أنه لا بد من تأويله، أو أن دلالته غير واضحة، أو غير ذلك من الأمور المتعلقة بتفاصيل الأدلة، وإنما كان نفيهم لذلك وتأويله بناء على أدلة عقلية رأوا أنها دالة على وجوب النفي، وضرورة اللجوء إلى التأويل، ثم أثر تصحيحهم لهذه الأدلة العقلية على موقفهم من الأدلة والنصوص مفصلة.

ويمكن عرض أدلتهم كما يلي:

أولاً: أدلتهم وحججهم العقلية:

وقد ذكر شيخ الإسلام أن جماع أدلتهم حجتان أو ثلاث [1]:

أ- حجة الأعراض، والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها أو ببعضها كالحركة والسكون، وهذه الحجة مبنية على أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وعلى امتناع حوادث لا أول لها. وهذا هو دليل حدوث الأجسام الذي سبق توضيحه [2].

فهؤلاء نفوا الصفات الاختيارية عن الله تعالى بناء على أن إثبات ذلك يقتضي أ، يكون الموصوف جسما، وهذا ممتنع لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث الأجسام، ولو أثبت الله الصفات لاقتضى ذلك أن جسم قديم، فلا يكون كل جسم حادثا فيبطل دليل إثبات حدوث العالم والعلم بالصانع [3].

---

(1) انظر: درء التعارض (272/4، 183/6-184، 141/7).
(2) في فصل توحيد الألوهية والربوبية.
(3) انظر: درء التعارض (247/1، 306، 286/5-288، 178/7)، نقض التأسيس – مطبوع – (143/1)، والمسألة المصرية في القرآن – مجموع الفتاوى (184/12-185).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ب- حجة التجسيم والتركيب، حيث زعموا أن إثبات بعض الصفات كالوجه واليدين، أو الإستواء، أو العلو، أو النزول، أو غيرها، يلزم منه التجسيم، أو التركيب، وبنوا نفي الجسم على أن الأجسام متماثلة فيلزم من إثباتها أن يكون الله مثل الأجسام. كما بنوا نفي التركيب على أنه لا بد له من مركب، وعلى أن المركب مفتقر إلى حزئه.

وأصل هذه الشبهة – شبهة التركيب – جاء من عند الفلاسفة والمعتزلة الذين قالوا: إن إثبات الصفات كالسمع والبصر والكلام والقدرة يلزم منه أن يكون مركبا من الذات والصفات [1].

ج- حجة الاختصاص، وخلاصتها أنهم قالوا: إن أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يخصصها بما لها من الصفات الجائزة لها، وكل ما كان كذلك فهو محدث. وبنوا ذلك إما على تناهي الأجسام وأنه لا بد لها من شكل معين ومقدار معين، أو على اجتماع الأجسام وافتراقها بناء على مسألة الجواهر الفرد. وقالوا كل ما كان مفتقرا إلى المخصص فهو محدث، فالأجسام والجواهر حادثة [2]. ثم قال هؤلاء إن اختصاص الباري بالقدر والحد يقتضي مخصصا، واختصاصه بالجهة يقتضي مخصصا، وهذا باطل.

فهذه الحجج الثلاث مبنية على نفي الجسم، وهناك حجة رابعة لا تبني عليه وهي حجة الكمال والنقصان وسيأتي بيانها – إن شاء الله – في مسألة الصفات الاختيارية التي تقوم بالله، أو ما يسمى بحلول الحوادث، لأن هذه الحجة خاصة بها.

ثانياً: موقفهم من أدلة السمع المثبتة للصفات:

وقد بنوا ذلك على أدلتهم العقلية، السابقة، حيث إنهم قالوا بتقديم العقل على السمع عند التعارض، ومن ثم كان خلاصة موقفهم من الأدلة السمعية التي جاءت بإثبات الصفات التي نفوها أو أولوها:

أ- من ناحية الثبوت – قالوا عن أخبار الآحاد إنها لا يحتج بها في العقيدة.

---

(1) انظر: درء التعارض (272/4، 141/7-142).
(2) انظر: المصدر السابق (351/3-353).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ب- من ناحية الدلالة – وذلك في مثل دلالة القرآن – الذي لا يشك أحد في ثبوته – أو الحديث عند من يرى الاحتجاج به في العقائد – فقد قالوا فيها إنها من المتشابه، وحينئذ فسبيلها أحد أمرين:

- إما التفويض.
- أو التأويل عن طريق المجاز وغيره.

هذه خلاصة حججهم العامة في باب الصفات، وهي كما يلاحظ بنيت على أدلة العقول، وتشبيه الله بخلقه، حيث صاروا يحكمون عليه تعالى وعلى صفاته بما يحكمون به على مخلوقاته، فأدى بهم هذا التشبيه إلى التعطيل.

مناقشة هذه الأدلة:

أولاً: مناقشة الأدلة العقلية:

الدليل الأول: دليل الأعراض وحدوث الأجسام:

أما دليل الأعراض وحدوث الأجسام، فقد سبق بيان فساده، وبطلان مقدماته، وأن كثيرا من الأشاعرة من المتقدمين كالأشعري، والمتأخرين كالرازي بينوا أن هذا الدليل لن تدع إليه الرسل وأن ثبات حدوث العالم لا يتوقف عليه، كما سبق الدر عليهم في استدلالهم بقصة إبراهيم الخليل وقوله: [لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ] (الأنعام: من الآية76)[1].

الدليل الثاني: دليل التركيب والتجسيم [2]:

وأما دليل التركيب والتجسيم، فهو من أشهر أدلتهم وأكثرها دورانا في كتبهم، وقد بين شيخ الإسلام بطلان حجتهم من خلال الوجوه التالية:

1- أن لفظ الجسم والتركيب فيه إجمال، وهذا الإجمال هو الذي أوقع هؤلاء في التخبط والاضطراب، والإجمال –كما يرى شيخ الإسلام –كثيرا ما يكون سببا في قول الباطل أو رد الحق، لذلك كان من أصول منهجه ومناقشاته بيان الإجمال في المصطلحات والألفاظ.

---

(1) انظر الفصل السابق – فصل توحيد الربوبية والألوهية.

(2) أما حجة "التشبيه" فقد سبقت مناقشتها عند الكلام على الصفات التي أثبتوها وخاصة مسألة "المشترك"، انظر (ص: 1060) وما بعدها.

This file was downloaded from QuranicThought.com

ومن ذلك لفظ "الجسم" و"المركب" هنا، القائل: إن إثبات الصفات، أو إثبات الاستواء أول العلو أو النزول أو الوجه أو اليدين وغيرها، يلزم منه التجسيم، أو التركيب.

يقال له: ما تعني بالتجسيم أو التركيب، لأن هناك أقوالاً عديدة في كل منهما:

فالجسم فيه أقوال:

- في اللغة هو البدن والجسد.
- وعند أهل الكلام: قيل: هو المركب من الجوهر الفرد، إما جوهران أو أربعة، أو ستة، أو ثمانية، أو ستة عشر، أو اثنان وثلاثون.
- وقيل: هو المركب من المادة والصورة، كما تقوله الفلاسفة.
- وقيل: هو الموجود أو القائم بنفسه، أو ما يمكن أن يشار غليه.

ولكثرة مناقشات شيخ الإسلام لهذا الإجمال في الجسم فيمكن اختيار النص التالي له، والإشارة في الحاشية إلى المواضع الأخرى التي ذكر فيها هذا الكلام أو نحوه، فإنه قال بعد أن ذكر الأقوال في الجسم: "إذا قال القائل: إن الباري تعالى جسم. قيل له: أتريد أنه مركب من الأجزاء كالذي كان متفرقا فركب؟ أو أنه يقبل التفريق، سواء قيل: اجتمع بنفسه، أو جمعه غيره؟ أو أنه من جنس شيء من المخلوقات؟ أو أنه مركب من المادة والصورة؟ أو من الجواهر المنفردة؟

فإن قال هذا. قيل: هذا باطل.

وإن قال: أريد به أنه موجود أو قائم بنفسه... أو أنه موصوف بالصفات، أو أنه يرى في الآخرة، أو أنه يمكن رؤيته، أو أنه مباين للعالم، فوقه، ونحو هذه المعاني الثابتة بالشرع والعقل.

قيل له: هذه معان صحيحة، ولكن اطلاق هذا اللفظ على هذا بدعة في الشرع، مخالف للغة، فاللفظ إذا حمل المعنى والحق والباطل لم يطلق، بل يجب أن يكون اللفظ مثبتا للحق نافياً للباطل.

وإذا [1] قال: ليس بجسم.

([1]) في طبعة جامعة الإمام من منهاج السنة (1212/2) (وإذا) ولعل الألف ساقطة طباعة، وهي على الصواب في الطبعة الأخرى المحققة (156/2) – مكتبة دار العروبة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

قيل: أتريد بذلك أنه لم يركبه غيره، ولم يكن أجزاء متفرقة فركب، أو أنه لا يقبل التفريق والتجزئة كالذي ينفصل بعضه عن بعض؟ أو أنه ليس مركبا من الجواهر المنفردة، ولا من المادة والصورة، ونحو هذه المعاني.

أو تردي به شيئاً يستلزم نفي اتصافه بحيث لا يرى، ولا يتكلم بكلام يقوم به، ولا يباين خلقه، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل منه شيء، ولا تعرج إليه الملائكة ولا الرسول، ولا ترفع إليه الأيدي، ولا يعلو على شيء، ولا يدنو منه شيء، ولا هو داخل العالم ولا خارجه، ولا مباين ولا محايث له، ونحو ذلك من المعاني السلبية التي لا يعقل أن يتصف بها إلا المعدوم.

فإن قال: أردت الأول:

قيل: المعنى صحيح، لكن المطلقون لهذا النفي أدخلوا فيه هذه المعاني السلبية، ويجعلون ما يوصف به من صفات الكمال الثبوتية مستلزمة لكونه جسما، فكل ما يذكر من الأمور الوجودية يقولون: هذا تجسيم، ولا ينتفى ما يسمونه تجسميا إلا بالتعطيل المحض؛ ولهذا كل من نفي شيئاً له لمن أثبته: إنه مجسم: فغلاة النفاة من الجهمية والباطنية يقولون لمن أثبت له الأسماء الحسنى: إنه مجسم. ومثبتة الأسماء دون الصفات من المعتزلة ونحوهم يقولون لمن أثبت الصفات: إنه مجسم. ومثبتة الصفات دون ما يقوم به من الأفعال الاختيارية [كالأشاعرة] يقولون لمن أثبت ذلك: إنه مجسم، وكذلك سائر النفاة.

وكل من نفى ما أثبته الله ورسوله بناء على أن إثباته تجسيم يلزمه فيما أثبته ..."[2][1].

والتفصيل في الأمور المجملة ومنها الجسم هو منهج السلف رحمهم الله تعالى، مع ترجيحهم عدم إطلاق الألفاظ والمصطلحات غير الواردة في الشرع [3].

---

(1) في ط جامعة الإمام من منهاج السنة (214/2)، وكذا في ط دار العروبة – المحققة – (157/2) [فيما أثبته الله ورسوله] ثم ذكر المحقق _ رحمه الله – أنه هكذا في نسختي (ب) و (أ)، ثم ذكر أن الكلام فيه سقط وحاول إكمال ما بقي من النقص في الحاشية.
والذي أرجحه أن عبارة [الله ورسوله] ليست تابعة لقوله [فيما أثبته] لأن سياق العبارة يأباه، ولذلك أوقفت النقل إلى قوله [أثبته] والمعنى عليه واضح... والله أعلم.

(2) منهاج السنة (211/2-214)، وانظر أيضاً (ص:549).

(3) انظر في لفظ "الجسم" وما فيه من الإجمال، والأقوال فيه، ومنهج السلف في إطلاقه: التسعينية (ص: 192-193)، نقض التأسيس – مخطوط – (121/1)، ونقض التأسيس –

This file was downloaded from QuranicThought.com

أما القول بأن الجسم مركب من المادة والصورة فهذا قول الفلاسفة وقد رده جمهور العلماء بما فيهم الأشاعرة.

وأما القول بأن الجسم ما ركب من جوهرين، وأن الأجسام تنتهي إلى جزء لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد، فهذا قول جمهور الأشاعرة، وقد أبطله بعض أعلامهم –كما سبق – [1] كما أبطله وناقشته شيخ الإسلام، وبين أن الراجح أن الأجسام تنتهي إلى الإستحالة، أي تستحيل إلى أجسام أخرى كما هو مفصل في مواضع عديدة من كتبه [2].

أما "التركيب" ففيه إجمال أيضاً:

فالفلاسفة جعلوه خمسة أنواع: التركيب من الوجود والماهية، والتركيب من العام والخاص، والتركيب من الذات والصفات، وتركيب الجسم من الجواهر المفردة، أو من المادة والصورة [3].

أما المعاني الأخرى للمركب:

- فقيل هو ما ركبه غيره، كما قال تعالى: [فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ] (الانفطار:8)، ويقال: ركبت الباب، وهذا هو معنى المركب في اللغة.

وقد يقال: المركب: ما كان مفترقا فركبه غيره، كما تركب المصنوعات من الأطعمة والثياب والأبنية، وهذا قريب من السابق.

- وقد يقال: المركب ماله أبعاض مختلفة كأعضاء الإنسان، وإخلاطه، وإن خلق ذلك مجتمعا.

مطبوع – (2/498-499)، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (5/420-434)، درء التعارض (4/134-139) – ط جامعة الإمام، والرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى (6/102-104).

(1) في فصل "توحيد الألوهية والربوبية".

(2) انظر في مسألة الجوهر الفرد ورأى شيخ الإسلام في إنقسام الأجسام: منهاج السنة (2/139-141) – ط جامعة الإمام، وشرح الأصفهانية (ص: 315) – ت السعوي، وتفسير سورة الإخلاص – مجموع الفتاوى (17/243-244، 230-325)، شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (50424-428)، نقض التأسيس – مطبوع – (1/280-281، 285-286)، درء التعارض (1/303، 2/190-191، 3/355، 442-447، 4/183-186، 5/196،145-203، 7/220-232،223-234، 8/322-3259.

(3) انظر: الصفدية (1/104-105)، ودرء التعارض (3/389، 5/142).

This file was downloaded from QuranicThought.com

- وقد يقال المركب: ما يقبل التفريق والانفصال وإن كان شيئا بسيطا كالماء.
- وقد يقال المركب: ما يعلم منه شيء دون شيء، كما يعلم كونه قادرا، قبل أن يعلم كونه سميعا بصيرا [1].

ويلاحظ ما بين الجسم والمركب من تداخل.

وحينئذ فمن نفى الصفات لأجل شبهة التركيب يقال له: ما تعني بالتركيب؟ إن كنت تقصد به ما ركبه غيره، أو ما كان مفترقا فاجتمع أو ما يمكن تفريق بعضه عن بعضن فلا ريب أن هذا باطل والله منزه عنه.

أما إن كنت تقصد به ما تميز منه شيء عن شيء، كتميز العلم عن القدرة، وتميز ما يربمما لا يرى، ونحو ذلك، أو ما ركب من الوجود والماهية، أو من الذات وصفاتها، فهذا حق، لكن تسمية هذا تركيبا إنما هو اصطلاح اصطلحوا عليه ليس موافقا للغة العرب، ولغة أ؛د من الأمم، وإذا كان مثل هذا مركبا فما من موجود إلا ولا بد أن يعلم منه شيء دون شيء، والجسم الذي له صفات لا يعرف في اللغة إطلاق كونه مركبا، فإن التفاحة التي لها لون وطعم وريح، لا يعرف في اللغة إطلاق كونها مركبة من لونها وطعمها وريحها، كما لا يعلم في اللغة القول: إن الإنسان مركب من الطول والعرض، أو من حياته ونطقه...[2]

فحجة الأشاعرة وغيرهم صارت مبنية على مثل هذه الألفاظ المجملة.

والتزام الألفاظ الشرعية، مع الإستفصال عن الإجمال الواقع في المصطلحات الحادثة، هو منهج السلف،وهو المذهب الحق.

2- إن شبهة التركيب والتجسيم التي اعتمدها جميع النفاة للصفات، سوءا كانوا نفاة لها كلها كالفلاسفة والمعتزلة، أو نفاة لبعضها كالأشاعرة – قد طعن كل فريق في أدلة الفريق الآخر عليها.

وهذا المنهج في الرد المبني على إثبات ردود الخصوم بعضهم على بعض ونقض كل طائفة حجج الطائفة الأخرى – هو منهج فريد، تميز به شيخ الإسلام وقد كان لما حباه الله

---

(1) انظر: الصفدية (1/105-106)، ودرء التعارض (5/145-146).
(2) انظر: درء التعارض (1/280-281، 5/146-147).

This file was downloaded from QuranicThought.com

من إطلاع واسع، وحافظة قوية، وسرعة في البديهة أثر في استحضار الأقوال والنصوص، والاحتجاج بها في مواضعها.

ومن الأمثلة على ردود بعض من يحتج بالتجسيم أو التركيب على بعض:

أ- أن الغزالي رد على الفلاسفة لما احتجوا بالتركيب على نفي الصفات وقالوا: متى أثبتنا معنى يزيد على مطلق الوجود كان تركيبا، وجعلوا التركيب خمسة أنواع – وقد تقدمت – فرد عليهم وقال: "ومع هذا فإنهم يقولون في الباري تعالى: إنه مبدأ، وأول، وموجود، وجوهر، وواحد، وقديم، وباق، وعالم، وعقل، وعاقل، ومعقول، وفاعل، وخالق، ومريد، وقادر، وحي، وعاشق، ومعشوق، ولذيذ،ومتلذذ،وجواد، وخير محض، فزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد، لا كثرة فيه وهذا من العجائب"[1].

وقال أيضاً: "وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة، فما البرهان عليه؟ فإن قول القائل: الكثرة محالة في واجب الوجود، مع كون الذات الموصوفة واحدة، يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات،وفيه النزاع، وليست استحالة معلومة بالضرورة، فلا بد من البرهان"[2]. وانظر بقية كلام الغزالي، وتعليق شيخ الإسلام عليه [3].

ولما ذكر الغزالي حجة الفلاسفة في نفي التركيب وأنهم قالوا: "إذا أثبتم ذاتا وصفة، وحلولا للصفة بالذات فهو تركيب، وكل تركيب يحتاج إلى مركب؛ ولذلك لم يجز أن يكون الأول حسما لأنه مركب" – قال الغزالي – : "قلنا: قول القائل: كل تركيب يحتاج إلى مركب، كقوله: كل موجود يحتاج إلى موجد – فيقال له: الأول موجود قديم، لا علة له ولا موجد، فكذلك يقال: هو موصوف قديم، العلة لذاته ولا صفاته، ولا لقيام صفته بذاته..."[4]، وقد اعترض ابن رشد على كلام الغزالي في تهافت التهافت ونقله شيخ

(1) تهافت الفلاسفة (ص: 164) – ت دنيا. ط الرابعة، والنص في درء التعارض (390/3-391).
(2) تهافت الفلاسفة (ص: 172)، ط الرابعة، وانظر درء التعارض (391/3).
(3) انظر: درء التعارض (392/3) وما بعدها.
(4) تهافت الفلاسفة (ص: 176)، وانظر: درء التعارض (399/3).

This file was downloaded from QuranicThought.com

الإسلام ورد على ابن رشد وانتصر لأبي حامد في رده على الفلاسفة [1]، ثم قال مخاطبا ابن رشد: "وهذه الطريق هي التي سلكها أبو حامد في مناظرته إخوانك، وهي طريق صحيحة، وقد تبين أن ما ذكره أبو حامد عن احتجاجهم بلفظ "المركب" جواب صحيح"[2].

وهذه الحجة التي ردها الغزالي وهي أن المركب لا بد له من مركب هي حجة متأخرى الأشعرية على ما نفوه من الصفات والعلو.

ب- كما أن الغزالي رد على الفلاسفة في مسألة الجسم،وبين أنه لا دليل لهم على نفيه [3] إلا بالاستدلال على حدوث الجسم، ثم إن الغزالي والأشعري وغيرها قد بينوا فساد ما احتجت به المعتزلة على حدوث الأجسام، والرازي أيضاً بين فساد هذا الدليل في المباحث الشرقية والمطالب العالية [4]، وبذلك يتبين أنه لا دليل للفلاسفة على نفي الجسم مطلقاً.

يقول الغزالي في رده على الفلاسفة: "مسألة في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم، فنقول: هذا وإنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث، من حيث إنه لا يخلو من الحوادث، وكل حادث فيفتقر إلى محدث، فأما أنتم إذا عقلتم جسما قديما، لا أول لوجوده، مع أنه لا يخلو من الحوادث، فلم يمتنع أ، يكون الأول جسما، إما الشمس وإما الفلك الأقصى، وإما غيره" ثم ذكر حجتهم وردها فقال: "فإن قيل: لأن الجسم لا يكون إلا مركبا منقسما إلى جزأين، بالكمية، وإلى الهيولي والصورة بالقسمة المعنوية، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الأجسام وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها.

قلنا: وقد أبطلنا هذا عليكم [أي في مسألة التركيب السابقة] وبينا أنه لا دليل لكم عليه، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض كان معلولا، وقد تكلمنا عليه، وبينا

---

(1) انظر: درء التعارض (3/399-437)، وقارن بتهافت التهافت لابن رشد (2/516-519).
(2) درء التعارض (3/438).
(3) بل إن الجويني عقد فصلا في الشامل (ص: 414) مشتملا على ذكر عجز المعتزلة عن نصب الأدلة على استحالة كون القديم جسما. وكأن نفيه عندهم من المفاخر!!
(4) انظر: درء التعارض (4/289-290).

This file was downloaded from QuranicThought.com

أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد [1] له، لم يبعد تقدير مركب لا مركب له، وتقدير موجودات لا موجد لها"[2].

فالغزالي بين أنه لا دليل للفلاسفة على نفي الجسم، ثم هو وأصحابه بينوا أن دليلهم المشهور على نفي الجسم دليل فاسد.

ج- ومن الذين تناقضوا في مسألة "التركيب" الآمدي، وبيان ذلك أن الآمدي والأشاعرة جعلوا إثبات واجب الوجود موقوفا على إبطال التسلسل، فرد عليهم الفلاسفة بأن الممكن لا بد له من مرجح مؤثر، ثم إما أن يتسلسل الأمر حتى يكون لكل مرجح ممكن، فتتسلسل العلل والمعلومات الممكنة، أو ينتهي الأمر إلى واجب بنفسه. وقالت الفلاسفة: لم لا يجوز أن يكون التسلسل جائزاً؟ فلما رد عليهم الأشاعرة وغيرهم وجميع الناس بأن التسلسل باطل ضرورة انتهاء الحوادث إلى واجب بنفسه، قالت الفلاسفة – وهو من أعظم أسولتهم : لم لا يكون المجموع [أي مجموع الحوادث] واجباً بأجزائه المتسلسلة، وكل منها واجب بالآخر؟ ومضمونه: وجوب وجود أمور ممكنة بنفسها، ليس فيها ما هو موجود واجب بنفسه لكن كل منها معلول للآخر، والمجموع معلول بالأجزاء [3].

وهذا السؤال ذكره الآمدي، وذكر أنه لا يستطيع أن يجيب عنه بل قال عنه: وهذا إشكال مشكل، وربما يكون عند غيري حله [4].

هذا في واجب الوجود، أما في إثبات العلو والصفات فإن الآمدي يرى أن هذا يلزم منه التركيب والمركب يستلزم أجزاءه.ولم يقل كقوله هناك لم لا يكون المجموع واجباً بنفسه؟

يقول شيخ الإسلام معلقا على هذا ومتعجبا منه: "وهؤلاء قلبوا الحقائق العقلية فقالوا: إذا اجتمعت واجبات بأنفسها صارت ممكنة وإذا اجتمعت ممكنات بأنفسها صارت

(1) في درء التعارض [موجود] وهو خطأ مطبعي.
(2) تهافت الفلاسفة (ص: 193)، وقارن بالدرء (4/284-285)، انظر أيضاً: درء التعارض (10/237)، ومجموع الفتاوى (5/290).
(3) انظر: درء التعارض (4/232-233).
(4) انظر: المصدر السابق – نفس الجزء والصفحة – وانظر أيضا: درء التعارض (3/95، 147، 175، 272).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

ممكنة وإذا اجتمعت ممكنات بأنفسها صارت واجبة. فإذا تكلموا في نفي الصفات الواجبة لله، جعلوا كون المركب يستلزم أجزاءه موجبا لامتناع المركب الذي جعلوه مانعا من العلو والتجسيم ومن ثبوت الصفات، ولا يوردون على أنفسهم، ما أوردوه في إثبات واجب الوجود. وإيراده هنا أولى لأن فيه مطابقة لسائر أدلة العقل، مع تصديق ما جاءت به الرسل، وما في ذلك من إثبات صفات الكمال لله تعالى، بل وإثبات حقيقته التي لا يكون موجودا إلا بها، فكان يمكنهم أن يقولوا: لم لا يجوز أن يكون المجموع الواجب، أو المركب الواجب، أو الجملة الواجبة، واجبة بوجوب كل جزء من أجزائها، التي هي واجبة بنفسها لا تقبل العدم؟. وكان هذا خيراً من أن يقولوا: لم لا يجوز أن يكون المجموع، الذي كل من أجزائه ممكن بنفسه هو واجبا بنفسه، أو واجبا بأجزائه؟.

وهذا الآمدى – مع أنه من أفضل من تكلم من أبناء جنسه في هذه الأمور، وأعرفهم بالكلام والفلسفة – اضطرب وعجز عن الجواب عن هذه الشبهة الداحضة القادحة في إثبات واجب الوجود، وهو دائما يحتج بنظيرها الذي هو أضعف منها على نفي العلو وغيره من الأمور الثابتة بالشرع والعقل، ويقول: إن ذلك يستلزم التجسيم، وإن المخالفين في الجسم جهال.

ولو أعطى النظر حقه لعلم إن الجهل المركب، فضلا عن البسيط أجدر بمن سلنك مثل تلك الطريق"[1].

د- كما أن الآمدي تناقض مرة أخرى في مسألة الوجود والماهية، حيث "جوز أن يكون الوجود الواجب مفتقرا إلى الماهية، وذكر أن الواجب بنفسه هو الذي لا يفتقر إلى المؤثر، ليس هو الذي لا يفتقر إلى الغير، وإن كونه ممكنا – بمعنى افتقاره إلى الغير لا إلى المؤثر – هو الإمكان الذي يوصف به الوجود الواجب المفتقر إلى الماهية".

قال شيخ الإسلام: "وهذا الذي قاله هو بعينه يقال له فيما ذكره هنا [أي في نفي الجسم بناء على نفي التركيب] حيث قال: "إن المجموع مفتقر إلى كل أجزائه، والمفتقر إلى الغي لا يكون واجبا بنفسه لأنه ممكن"[1].

(1) انظر: درء التعارض (4/233-235).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وكذلك تناقض في حجته الثانية على التركيب، وقد أشار إلى ذلك شيخ الإسلام [2]، وكان من تناقضه أيضاً أنه في مسألة دليل حدوث العالم الذي احتج به أصحابه الأشاعرة وهو مبني على أن العالم ممكن الوجود بذاته، وكل ممكن بذاته فهو محدث، وتقرير الإمكان أن أجسام العالم مؤلفه مركبة، وكل ما كان مركبا مؤلفا فهو مفتقر إلى أجزائه، وكل مفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بذاته. وبعد أن ساق الآمدي هذا الدليل ضعفه وقال: "وقولهم: إن العالم مركب، مسلم، ولكن ما المانع أن تكون أجزاؤه واجبة؟ وما ذكروه من الدلالة فقد بينا ضعفها في مسألة الوحدانية"[3]. قال شيخ الإسلام معلقا: "فهنا لما احتجوا بهذه الدلالة على حدوث العالم ذكر ضعفها، وأحال على ما ذكره في الوحدانية، فكيف يحتج بها بعينها في مثل هذا المطلوب بعينه، وهو كون الأجسام ممكنة لأنها مركبة، ويحيل على ما ذكره في التوحيد.

ومعلوم أنه لو أبطلها حيث تعارض نصوص الكتاب والسنة، واعتمد عليها حيث لا تناقض ذلك، لكان – مع مافيه من التناقض – أقرب إلى العقل والدين من أن يحتج بها في نفي لوازم نصوص الكتاب والسنة، ويبطلها حيث لا تخالف نصوص الأنبياء"[4].

وخلاصة تناقض الآمدي هنا: أنه في مسألة إثبات أن الله واحد احتج الفلاسفة بأنه لو كان هناك الهان للزم التركيب – كما ذكروا في سياق دليلهم [5]، فاعترض عليهم الآمدي بأن هذا ضعيف محتجا عليهم بأنه إذا كان إثبات الصفات لواجب الوجود لا يلزم منه التركيب، لأن العذر فيهما واحد [6].

يقول شيخ الإسلام معلقا على هذا – بأسى بالغ – : "ومن أعجب خذلان المخالفين للسنة وتضعيفهم للحجة إذا نصر بها حق، وتفويتها إذا نصر بها باطل: أن حجة الفلاسفة على التوحيد قد أبطلها لما استدلوا بها على أن الإله واحد – والمدلول حق لا ريب فيه، وإن قدر ضعف الحجة.

---

(1) انظر: المصدر السابق (239/4).
(2) انظر: المصدر نفسه (245/4-246).
(3) انظر: المصدر السابق (247/4-248).
(4) انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(5) انظر نص دليلهم في درء التعارض (248/4-250).
(6) انظر: المصدر السابق (250/4-251).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ثم إنه يحتج بها بعينها على نفي لوازم علوا الله على خلقه، بل ما يستلزم تعطيل ذاته، فيجعلها حجة فيما يستلزم التعطيل، ويبطلها إذا احتج على التوحيد"[1].

هـ – والفخر الرازي رد على الفلاسفة في مسألة التركيب، وبين أنه حتى قولهم بالصور العقلية فيه تركيب. وقد أيده شيخ الإسلام مع بيانه أن الرازي لم يجب عن شبهة التركيب وبيان فسادها [2].

ومن خلال الأمثلة السابقة يتبين كيف أن مسألة التجسيم أو التركيب عند هؤلاء ليست من الأمور العقلية الثابتة والمستقرة الواضحة – ولذلك يرد بعضهم على بعض، بل يتناقض الواحد منهم في كلامه – وإنما هي شبه تلقفوها عن أسلافهم من الفلاسفة والمعتزلة، وصاروا يحتجون بها على ما يريدون نفيه من العلو أو الصفات.

3- أما حجج الأشاعرة على نفي الجسم: فإن شيخ الإسلام قد بين أولا ما في ذلك من الإجمال والاشتباه، وأن النزاع بين مثبتيه ونفاته من ناحية اللفظ،ومن ناحية المعنى.

أما من ناحية اللفظ: فقد رد شيخ الإسلام على الآمدي وغيره حين منعوا من إطلاق لفظ الجسم والجواهر، مع أنهم يطلقون أيضاً لفظ: قديم، وواجب الوجود، وذات، وغيرها مما لم يرد به الشرع، فكما أنه من نازع الأشعري في إثبات قدم الباري أو وجوب وجوده، قال رادا عليه مخبرا عما يستحقه: إن الله قديم واجب الوجود، فكذلك بعض مثبتة الصفات، إذا نفي أحد الصفات عن الله ضمن نفيه للجسم أو الجوهر فإنه يقول رادا عليه: إنه جسم أو جوهر.

وهذا مثل لفظ قديم، وواجب الوجود، وذات. سواء بسواء.

وإذا كان الأمر كذلك كان الأولى أن يكون الفيصل في ذلك التزام ما أورده الشارع في الصفات، والسكوت عما سكت عنه، والتفريق في الأسماء الحسنى بينا ما يخبر عنه، وما يدعي به [3].

---

(1) انظر: درء التعارض (252/4).
(2) انظر: شرح الأصفهانية (ص: 70-71) – ت السعوي، وانظر: درء التعارض (295/6).
(3) انظر: درء التعارض (139/4-140).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وأما من ناحية المعنى: فإن النزاع بين مثبتة الجوهر والجسم، ونفاته يقع في ثلاثة أشياء:

الأولى: في تماثل الأجسام والجواهر، على قولين. فمن قال إنها متماثلة، قال كل من قال بها قال بالتجسيم. ومن قال إنها غير متماثلة لم يلزمه ذلك.

فالذين ألزموا من قال بالتجسيم بأنهم مشبهة بناء على اعتقادهم أن الأجسام متماثلة. لكن هذا لا يلزم أولئك لأنهم يقولون إنها غير متماثلة، ولا يجوز إلزامهم بما لم يلتزموه.

والثاني: أنهم تنازعوا في مسمى الجسم –كما سبق – وكل من فسر الجسم بتفسير – ككونه مركبا من المادة والصورة، أو من الجواهر المفردة – ألزم من قال بالجسم بالتفسير الذي قصده هو، لكن خصمه ينفي هذا المعنى الذي فسر به الجسم كما ينفي اللزوم الذي ألزمه به. بل قد يكون في المجسمة من يقول: إنه جسم مركب من الجواهر المنفردة، ويقول لا دليل على نفي ذلك ولا على امتناعه.

الثالث: وهناك نزاع في أمور أخرى، مثل كونه تعالى فوق العالم، أو كونه ذا قدر، أو كونه متصفا بصفات قائمة به. فنفاتها يقولون لا تقوم هذه إلا بجسم، والمعارضون لهم من المثبتة ينازعونهم في انتفاء هذا المعنى الذي سموه جسما، وهم إما أن يقولوا: لا يلزم منها التجسيم، أو يقولوا بها وإن لزم التجسيم [1].

وقد ذكر شيخ الإسلام أدلة الآمدي الثانية على نفي الجسم والجوهر – أربعة للجسم وأربعة للجوهر – وناقشها كلها وبين ما فيها من الفساد [2]. وذكر في الوجه الرابع من الأوجه المختصة بالجسم ما يتعلق بذلك من التركيب، وذكر وجهين في ذلك ناقشهما أيضاً شيخ الإسلام [3]، مبينا أن استلزام الذات للوازمها من الصفات لازم لجميع الطوائف، متفلسفة، ومعتزلة وأشاعرة، سواء سمى ذلك تركيباً أو لم يسم، أو سمي افتقاراً أو لم يسم [4].

---

(1) انظر: المصدر السابق (4/147-149).
(2) انظر: درء التعارض (4/149-231).
(3) انظر: المصدر السابق (4/219) وما بعدها، (4/245) وما بعدها.
(4) انظر: المصدر نفسه (4/221-222).

This file was downloaded from QuranicThought.com

4- ومن حجج نفاة التركيب المشهورة: أن المركب مفتقر إلى جزئه، وهو محال على الله، وقد بين شيخ الإسلام ما في لفظ "الافتقار" من الإجمال فقال: "ولفظ الافتقار هنا. أن أريد به افتقار المعلول إلى علته كان باطلا، وإن أريد به افتقار المشروط إلى شرطه – فهذا تلازم من الجانبين، وليس ذلك ممتنعا. والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقرا إلى ما هو خارج عن نفسه، فأما ما كان صفة لازمة لذاته، وهو داخل في مسمى اسمه فقول القائل: إنه مفتقر إليها، كقوله: إنه مفتقر إلى نفسه، فإن القائل إذا قال: دعوت الله، أو عبدت الله، كان اسم "الله" متناولا للذات المتصفة بصفاتها، ليس اسم "الله" اسما للذات مجردة من صفاتها اللازمة لها.

وحقيقة ذلك أن لا تكون نفسه إلا بنفسه، ولا تكون ذات إلا بصفاته، ولا تكون نفسه إلا بما هو داخل في مسمى اسمها، وهذا حق. ولكن قول القائل: إن هذا افتقار إلى غيره، تلبيس، فإن ذلك يشرع أنه مفتقر إلى ما هو منفصل عنه، وهذا باطل [1] ولفظ الافتقار مثل لفظ الغير، ومثل لفظ الانقسام والجزء والتحيز وغيرها كلها ألفاظ مجملة، محتملة للحق والباطل. وتسمية الحق باسم الباطل لا ينبغي أن يؤدي إلى ترك الحق، بل لا بد من الاستفصال [2].

5- والذين يدعون أن في إثبات العلو أو الوجد واليدين تركيبا، يرد عليهم بأنه يلزمهم التركيب فيما أثبتوه من الصفات كالحياة والعلم، يقول شيخ الإسلام: "فإن قال من أثبت هذه الصفات التي هي فينا أعراض كالحياة والعلم والقدرة، ولم يثبت ما هو فينا أبعاض كاليد والقدم: هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التركيب والتجسيم.

قيل له: وتلك أعراض تستلزم التجسيم والتركيب العقلي، كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي، فإن أثبت تلك على وجه لا تكون أعراضا، أو تسميتها أعراضا لا يمنع

(1) انظر: المصدر نفسه (282/1).
(2) انظر: المصدر نفسه (296/6-299).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ثبوتها، قيل له: وأثبت هذه على وجه لا تكون تركيبا وأبعاضا، أو تسميتها تركيبا وأبعاضا لا يمنع ثبوتها.

فإن قيل: هذه لا يعقل منها إلا الأجزاء. قيل له: وتلك لا يعقل منها إلا الأعراض.

فإن قال: العرض مالا يبقى وصفات الرب باقية.

قيل: والبعض ما جاز انفصاله عن الجملة، وذلك في حق الله محال، فمفارقة الصفات القديمة مستحيلة في حق الله تعالى مطلقا، والمخلوق يجوز أن تفارقه أعراضه وأبعاضه.

فإن قال: ذلك تجسيم، والتجسيم منتف. قيل: وهذا تجسيم، والتجسيم منتف".

وهذا منهج – في الإلزام – قوي، كثيرا ما يستخدمه شيخ الإسلام مع نفاة بعض الصفات خاصة.

6- ومما سبق يتبين أن أدلة هؤلاء على نفي التجسيم والتركيب – وإدخالهم في مسمى ذلك علو الله وصفاته، أو بعضها – هي أدلة عقلية فاسدة، ومن أظهر الأدلة على فسادها طعنهم فيها، وطعن بعضهم في أدلة بعض.

ويكفي في بيان فسادها مخالفتها لنصوص الكتاب والسنة التي دلت وتواترت على إثبات علو الله وصفاته اللائقة به، ولكن هؤلاء الأشاعرة – لخوضهم في علوم الفلسفة والكلام وثقتهم فيها – ظنوا أن مثل هذه الشبه الباهتة الهزيلة صحيحة، فقدموها على نصوص الوحي الواضحة.

وإذا كان هؤلاء المتكلمون قد استدلوا على حدوث الأجسام بقصة الخليل، وقوله: [لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ] (الأنعام: من الآية76) – وقد سبق الرد على استدلالهم بها بالتفصيل – فإن منهم من احتج أيضاً على نفي التجسيم – وأنه لازم للاستواء على العرش – بقوله تعالى في قصة موسى والسامري حيث قال تعالى: [وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لا يُكَلِّمُهُمْ وَلا يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً] (لأعراف: من الآية148)، وقالوا في احتجاجهم بها: ذم الله من اتخذ إلها جسدا، والجسد هو الجسم، فيكون الله قد ذم من اتخذ إلها هو جسم، وإثبات هذه الصفات –كالاستواء وغيره – يستلزم أن يكون جسما، وهذا منتف بهذا الدليل الشرعي [1].

(1) انظر: مجموع الفتاوى (213/5).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقد رد شيخ الإسلام على هذا الاستدلال من عشرة أوجه، منها:

أ- أن هذا إنما دل على نفي أن يكون جسدا، والجسم في اصطلاح نفاة الصفات أعم من الجسد. وذكر شيخ الإسلام تفصيلات لغوية، وبين أنه لا دليل لهم في ذلك، وهو على كل تقدير من الألفاظ المجملة ولا بد من الاستفصال فيها.

ب- أن الله منزه أن يكون من جنس شيء من المخلوقات، من بني آدم أو من الحيوانات أو غيرها، والله تعالى ذكر أن العجل كان جسدا بمعنى أنه لا حياة فيه – وقد قيل إنه خار خورة – والمقصود أنه كان مسلوب الحياة والحركة، وهذا أشد في النقص. ولو أخرج لهم عجلا كسائر العجول، أو آدميا أو فرسا حيا لكان أيضا له بدن وجسم، ولكانت الفتنة به أشد.

ت- أن الله تعالى قال: [أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لا يُكَلِّمُهُمْ وَلا يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً] (لأعراف: من الآية148) "فلم يذكر فيما عابه كونه ذا جسد، ولكن ذكر فيما عابه به أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا، ولو كان مجرد كونه ذا بدن عيبا ونقصا لذكر ذلك، فعلم أن الآية تدل علنقص حجة من يحتج بها على أن كون الشيء ذا بدن عيبا ونقصا. وهذه الحجة تطير احتجاجهم بالأقوال فإنهم غيروا معناه في اللغة، وجعلوه الحركة، فظنوا أن إبراهيم احتج بذلك على كونه ليس رب العالمين، ولو كان كما ذكروه لكان حجة عليهم لا لهم"[1].

ث- أن الله ذكر أن العجل كان جسدا، وأن له خوارا، والخوار هو الصوت، وخوار الثور صوته، فلو كان الصوت لبيان نقصه لذكره مع الجسد، ولبطل الاستدلال بآخر الآية وهي قوله [أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لا يُكَلِّمُهُمْ] ، فإن تكليمه لو كلمهم لكان بصوت يسمعونه.

فعلم أن التصويت لم يكن صفة نقص فكذلك ذكر الجسد. فصارت الآية دالة على نقيض قولهم. وهذا واضح.

(1) انظر: مجموع الفتاوى (220/5).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ج- "أن الله تعالى ذكر عن الخليل – ε – أنه قال: [يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً] (مريم: من الآية42)، وقال تعالى: [هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ * قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ] (الشعراء: من الآية 72-74) فاحتج على نفي إلهيتها بكونها لا تسمع ولا تبصر ولا تنفع ولا تضر، مع كون كل منهما له بدن وجسم، سواء كان حجراً أو غيره.

فلو كان مجرد هذا الاحتجاج كافياً لذكره إبراهيم الخليل وغيره من الأنبياء عليهم أفضل الصلاة والسلام، بل إنما احتجوا بمثل ما احتج الله به من نفي صفات الكمال عنها: كالتكلم والقدرة والحركة وغير ذلك [1]".

و- "أنه إذا كان كل جسم جسدا، وكل ما عبد من دون الله تعالى من الشمس والقمر و الكواكب والأوثان وغير ذلك: أجساما، وهي أجساد فإن كان الله ذكر هذا في العجل لينفي به عنه الإلهية: لزم أن يطرد هذا الدليل في جميع المعبودات. ومعلوم أ، الله لم يذكر هذا في غير العجل، [إنما][2] ذكر كونه جسدا لبيان سبب إفتتانهم به، لا أنه جعل ذلك هو الحجة عليهم، بل احتج عليهم بكون لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا"[3].

ي- أن أدلة الكتاب والسنة على إثبات العلو والاستواء أكثر من أن تحصر، ودلالتها على ذلك جلية بينة مفهومة، وحينئذ فيقال:

- إن كان إثبات هذا يستلزم أن الله جسم وجسد، لم يمكن دفع موجب هذه النصوص بما ذكر من قصة العجل، لأن ليس فيها أن كونه جسداً هو النقص الذي عابه الله وجعله مانعا من إلهيته.
- وإن كانت إثبات الاستواء والعلو لا يستلزم أن يكون الله جسدا أو جسما، بطل أصل استدلالهم على أن إثباتهم يقتضي التجسيم [4].

---

(1) انظر: المصدر السابق (222/5).
(2) في مجموع الفتاوى [إنه] ولعل الصواب ما أثبت.
(3) مجموع الفتاوى (223/5).
(4) انظر عما سبق من الأوجه وغيرها، مجموع الفتاوى (213/5-225).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وبهذه الأوجه وغيرها يتبين بطلان احتجاجهم بهذه الآية.

الدليل الثالث: دليل الاختصاص:

وهذا الأدلة العقلية للأشاعرة على نفي العلو وغيره من الصفات، وقد ذكر شيخ الإسلام أن هذا الدليل يمكن ارجاعه إلى الدليل الأول الذي هو دليل الأعراض [1].

وخلاف هذا الدليل –كما سبق – أن كل جسم فهو متناه، وكل متناه فله شكل معين ومقدار معين، وحيز معين، قالوا وكل ماله شكل ومقدار وحيز معين فلا بد له من مخصص يخصصه به. وشرحوا ذلك بأن كل جسم يعلم بالضرورة أنه لا يجوز أن يكون على مقدار أكبر أو أصغر مما هو عليه، أو شكل غير شكله، أو حير غير حيزه إما متيامنا عنه أو متياسرا. وإذا كان كذلك فلا بد له من مخصص يخصصه بما يخصص به. ثم قالوا: كل مفتقر إلى المخصص فهو محدث وبيان ذلك أن المخصص لا بد أن يكون فاعلا مختارا، وأن يكون ما يخصصه حادثا [2].

وغرضهم من هذا الدليل أن يقولوا: إن اختصاص الله تعالى بجهة العلو، والاستواء، وأنه مباين للعالم، يفتقر إلى مخصص، وهو محال على الله.

وقد رد عليهم شيخ الإسلام من خلال ما يلي:

1- أن الآمدي نفسه – الذي أورد هذا الدليل – قد ضعفه فقال: "وهذا المسلك ضعيف أيضاً، إذ لقائل أن يقول: المقدمة الأولى وإن كانت مسلمة غير أن المقدمة الثانية وهي أن كل مفتقر إلى المخصص محدث، ممنوعة"[3] واحتج بجواز أ، تكون الصفات متعاقبة على الجواهر والأجسام إلى غير النهاية، وقد علق شيخ الإسلام على هذا بأن هذا المسلك أضعف من مسلك الحركة والسكون، لأن هذا يفتقر إلى ما يفتقر إليه ذاك من غير عكس، ثم إن كليهما مفتقر إلى بيان امتناع حوادث متعاقبة دائمة، وقد سبق بيان ذلك في مسألة حوادث لا أول لها [4].

---

(1) انظر: الدرء (141/7).
(2) انظر: درء التعارض (351/3-354).
(3) انظر: المصدر السابق (354/3)، وانظر أيضا (269/4).
(4) انظر: المصدر نفسه (354/3-355).

This file was downloaded from QuranicThought.com

2- أن قولهم لا بد له من قدر، أكثر العقلاء سلموا به، أما قولهم لا بد له من اجتمع وافتراق فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد، وأكثر العقلاء – ومنهم كثير من الأشاعرة – ينكرونه.

ثم بعد ذلك يقال في مسألة "القدر" ما يقال في مسألة الصفات، لأن القدر صفة من صفات ذي القدر، كلونه وحياته وقدرته وسمعه وبصره وغيرها، "فإذا قال القائل: كل ذي قدر يمكن أن يكون قدره على خلاف ما هو عليه، كان بمنزلة أن يقول: كل موصوف يمكن أن يكون موصوفا بخلاف صفته، فإذا عرضنا على عقولنا ما نعلمه من الموجودات التي لها أقدار وصفات، كان تجويزنا لكونها على خلاف أقدارها كتجويزنا هلا أن تكون عل خلاف صفاتها، بل القدر من الصفات"[1].

وهذه مسألة واضحة، لأن كل موجود لا بد له من قدر وصفة، فما يقال في أحدهما يقال في الآخر. والأشاعرة الذين فرقوا بينهما لأجل أن القدر يلزم منه نوع تجسيم إنما هذا تصور منهم، وإلا فلا فرق بينه وبين الصفة، فلو سلمت حجتهم في القدر لسلمت حجة الفلاسفة والمعتزلة في الصفات وأنه يلزم منها التجسيم.

ولهذا لم يفرق الرازي في إثبات الصانع بين القدر وغيره [2].

3- أن قول القائل: كل ذي قدر يمكن أن يكون أكبر أو أصغر، أو أن كل ذي وصف يمكن أن يكون بخلاف ذلك الوصف، ونحو ذلك. يقال له: أتريد الإمكان الذهني، أو الإمكان الخارجي؟ والفرق بينهما أن الإمكان الذهني معناه عدم العلم بالامتناع، والإمكان الخارجي معناه: العلم بالإمكان في الخارج.

"فإن قال: أريد به الإمكان الذهني، لم ينفعه ذلك، لأن غايته عدم العلم بامتناع كون تلك الصفة واجبة.. وإن قال: أريد الإمكان الخارجي، وهو أني أعلم أ، كل موصوف بصفة، أو كل ذي قدر يمكن أن يكون بخلاف ذلك، كان مجازفا في هذا الكلام؛ لأن هذه قضية كلية تتناول من الأفراد ما لا يحصيه إلا الله تعالى، وليس معه دليل يدل على إمكان ذلك

(1) انظر: درء التعارض (356/3).
(2) انظر: المصدر السابق (358/3).

This file was downloaded from QuranicThought.com

في الخارج يتناول جميع هذه الأفراد. غايته أنه رأى بعض الموصوفات والمقدرات يقبل خلاف ما هو عليه، فإذا قاس الغائب على الشاهد كان هذا من أفسد القياس لاختلاف الحقائق.

ولأن هذا ينعكس عليه فيقال له: لم نر إلا ماله صفة وقدر، فيقاس الغائب على الشاهد. ويقال: كل قائم بنفسه فله صفة وقدر، وهذا إلى المعقول أقرب من قياسهم، فإن هذا لا يعلم انتقاضه، وأما قول القائل: كل ماله صفة وقد رفيقبل خلاف ذلك فلا يعلم اطراده، فأين القياس الذي لا يعلم انتقاضه من القياس الذي لا يعلم اطراده؟.

والناس متفقون على أنهم لم يروا موجودا إلا له قدر وصفة، وليسوا متفقين على أن كل ما رأوه يمكن وجوده على خلاف صفاته وقدره"[1].

ويلاحظ هنا أن قود مقالتهم هذه في إنكار القدر يؤدي إما إلى إنكار الخالق، أو إنكار أي صفة له، وملاحدة الصوفية الذين قالوا بوحدة الوجود إنما قالوا بذلك لما رأوا تناقض هؤلاء، مثل قولهم: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، وإنكار علو الله وبينونته عن خلقه.

وقولهم في "القدر" معارض بالحقائق في نفسها وصفاتها اللازمة لها، "فإن يمكن أ، يقال: كل موجود له حقيقة تخصه يمتاز بها عن غيره، فاختصاص ذلك الموجود بتلك الحقيقة دون غيرها من الحقائق يفتقر إلى مخصص. ويقال أيضا: كل موجود له صفات لازمة تخصه فاختصاصه بتلك الصفات دون غيرها يفتقر إلى مخصص"[2].

4- أن قولهم هذا يلزم في إثبات واجب الوجود، لأنه إذا كان من المعلوم بضرورة العقل واتفاق العقلاء أن هناك:

- واجب الوجود بنفسه، قديم أزلي.
- وممكن الوجود، محدث.

فإنه كان كلاهما موجودا، وواجب الوجود يختص بما لا يشركه فيه غيره، بل له ذات وحقيقة تخصه لا يشركه فيها غيره، فعلى قاعدة هؤلاء أن كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين له – يلزم أن يقال هذا في واجب الوجود، ويقال: اختصاص واجب الوجود بما اختص به لا

(1) انظر: درء التعارض (3/359-360).
(2) انظر: المصدر الاسبق (3/360).

This file was downloaded from QuranicThought.com

بد له من مخصص. فيلزم تعطيل وجود الخالق وأن تكون الموجودات كلها ممكنة. وهذا ظاهر الفساد ضرورة [1].

"وبالجملة اختصاص الشيء بما هو عليه من خصائصه، كاختصاصه بنفسه ووجوده، وصفاته كلها، لازمها وعارضها، فقول القائل: كل مختص لا بد له من مخصص مباين له، كقوله: كل موجود فلا بد له من موجد مباين له، وكل حقيقة فلا بد لها من محق مباين لها، وكل قائم بنفسه فلا بد له من مقوم مباين، وأمثال ذلك"[2].

5- إن هؤلاء متناقضون، لأنهم في مسألة وجود المحدثات والكائنات بعد أن لم توجد، إذا قيل لهم: لم لم توجد قبل وقت وجودها، أو لم لم تكن أكبر أو أصغر مما هي عليه، أجابوا وقالوا: القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مخصص. وحينئذ فيقال لهم: "هذا مع بطلانه يوجب تناقضكم؛ فإنكم قلتم: لا بد للتخصيص من مخصص، ثم قلتم: كل الممكنات مخصصة ووجدت بدون مخصص، بل رجح أحد المتماثلين على الآخر من غير مخصص.

وإذا جوزتم في الممكنات وجود المخصصات بدون مخصص، مع أن نسبة القادرة إلهيا نسبة واحدة، فالموجود بنفسه أولى أن يستغنى عن مخصص مما اختص به من ذاته وصفاته..."[3].

وهذا تناقض ومحل إلزام لا محيد لهم عنه، فإن النصوص إذا وردت بإثبات صفاته وأنه على العرش استوى، وأنه في جهة العلو بائن من خلقه، وجب إثبات ذلك، فإذا اعترضوا بأن هذا يلزم منه أن يكون له قدر، واختصاصه بهذا القدر لا بد له من مخصص، كان هذا متناقضا مع قولهم في وجود المخلوقات وأنها لم توجد أكبر أو أصغر مما هي عليه بدون مخصص.

6- ومن أعظم تناقض الأشاعرة المنكرين لعلو الله تعالى وصفاته الفعلية القائمة به في هذا الباب، تناقضهم في مسألة الصفات حين حدوده بسبع – أو

(1) انظر: المصدر نفسه (3/360-364).
(2) انظر: درء التعارض (3/365).
(3) انظر: المصدر السابق (3/370)، وأيضا (4/269-272).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ثمان مع صفة البقاء لمن قال بها – فإنه يقال لهم –كما يقول الشهرستاني نفسه – "بم تنكرون على من يقول: إن القادر الذي اختص به نهاية وحد، واجب له لذاته، فلا بد يحتج إلى مخصص. والمقادير التي هي في الخلق إنما احتاجت إلى مقدر لأنها جائزة، وذلك لأن الجواز في الجائزات إنما يعرف بتقدير القدرة، فلما كانت المقادير الخلقية مقدورة عرف جوازها، واحتاج الجواز إلى مرجح لها، فإذا لم يكن فوق الباري سبحانه قادر عليه لم تكن إضافة الجواز وإثبات الاحتياج له. ألسنا اتفقنا على أن الصفات ثمان؟ أفهي واجبة له على هذا العدد، أم جائز أن توجد صفة أخرى؟

فإن قلتم: يجب الانحصار في هذا العدد، كذلك نقول: الاختصاص بالحد المذكور واجب له، إذ لا فرق بين مقدار الصفات عددا وبين مقدار في الذات حدا. فإن قلتم جائز أن توجد صفة أخرى، فما الموجب للإنحصار في هذا الحد والعدد، فيحتاج إلى مخصص حاصر"[1].

وقد أجاب الشهرستاني عن ذلك بذكر الخلاف في مسألة انحصار الصفات بثمان هل تسمى بالعدد أم لا، وبمسألة أخص وصف الإله، وكل ذلك ليس فيه جواب عن الإلزام والمعارضة التي أوردها لأن "اختصاص الصفات بعدد من الأعداد كإختصاص الذات بقدر من الأقدار، وإذا كان المسمى لا يسمى ذلك عددا، فمنازعه لا يسمى الآخر قدرا، وليس الكلام في الإطلاقات اللفظية، بل في المعاني العقلية..."[2] ثم إنه على كل قول من الأقوال فيما زاد على الثمانية [3] "فالمعارضة بالصفات ثابتة على كل قول من الأقوال الثلاثة؛ إذ لا بد فيها من اختصاص، فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين، لزم افتقار صفات الله تعالى إلى مباين له"[4].

---

(1) نهاية الأقدام (ص:106)، وقارن بدرء التعارض (3/373-374).
(2) انظر: درء التعارض (3/378).
(3) وهي ثلاثة: إثبات ما زاد كالرضى والغضب واليدين والوجه والاستواء وغيرهما، والثاني نفي هذه الصفات والاقتصار على الثمان، وقول ثالث بالوقف. انظر: درء التعارض (3/380-383).
(4) انظر: درء التعارض (3/385).

This file was downloaded from QuranicThought.com

7- والآمدي ذكر الدليل الذي ذكره الشهرستاني وبين ضعفه فقال في مسألة العلو والرد على مثبتيه: "وقد سلك بعض الأصحاب في الرد على هؤلاء طريقا شاملا فقال: لو كان الباري مقدار بقدر، متصورا بصورة، متناهيا بحد ونهاية، مختصا بجهة، متغيرا بصفة حادثة في ذاته، لكان محدثا؛ إذ العقل الصريح يقضي بأن المقادير في تجويز العقل متساوية، فما من مقدار وشكل يقدر في العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصا بغيره، فاختصاصه بما اختص به من مقدار أو شكل أو غيره يستدعي مخصصا، ولو استدعى مخصصا لكان الباري محدثا" – قال الآمدي – "لكن هذا المسلك مما لا يقوى، إنه وإن سلم أن ما يفرق من المقادير والجهات وغيرها ممكنة في أنفسها، وأن ما وقع منها لا بد له من مخصص، لكن إنما يلزم أن يكون الباري حادثا أن لو كان المخصص خارجاً عن ذاته ونفسه، ولعلع صاحب هذا القول لا يقول به، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الباري تعالى حادثا، ولا محوجا إلى غيره أصلا"[1].

فهذى الآمدي بين ضعف هذا الدليل الذي ذكره إخوانه الأشاعرة، وإن كان قد احتج على ما هو أضعف منه، وهو دليل الجواهر وتماثلها.

وبهذا يتبين ضعف حجة الاختصاص التي ذكرها الأشاعرة واحتجوا بها على نفي علو الله تعالى وصفاته، مع أن مثل هذه الألفاظ: كالاختصاص، والتقدير، والافتقار، فيها كثير من الإجمال ولا بد فيها من الإستفصال [2].

ثانياً: مناقشة موقفهم من أدلة السمع المثبتة للصفات:

سبق بيان أن الأشاعرة لما اعتمدوا الأصول العقلية، قدموها على أدلة السمع، وتلخص موقفهم من أدلة السمع المثبتة للصفات بأمرين:

أحدهما: من ناحية الثبوت، حيث طعنوا في أدلة أخبار الآحاد، وجواز الاحتجاج بها في العقائد.

---

(1) انظر: درء التعارض (3/385-386)، والنص في غاية المرام للآمدي (ص:181).
(2) انظر: درء التعارض (3/387-388).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وثانيهما: من ناحية الدلالة – وذلك في مثل القرآن الذي لا شك في ثبوته – جعلوا نصوص العلو والصفات التي نفوها، من المتشابه، ومن ثم فسبيلها عندهم: إما التأويل، أو التفويض.

أما مسألة أخبار الآحاد فقد سبق مناقشتها في المنهج العام في الرد على الأشاعرة، وبيان الخطأ والضلال والتناقض الذي وقعوا فيه حين قالوا إن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول لا تفيد العلم ولا يحتج بها في العقائد [1].

أما مسألة المتشابه والتأويل والتفويض، فيمكن مناقشتها من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: معنى المتشابه، وهل الصفات أو بعضها منه؟:

مما يلاحظ أن أهل الكلام – وفيهم الأشاعرة – مع اهتمامهم بالعقل وأدلته، وتقديمها على أدلة السمع عند التعارض، إلا أنهم يحاولون أن يجدوا لبعض أصولهم العقلية ومنطلقاتهم الكلامية، أدلة من السمع، وقد سبق ذكر مثالين على ذلك:

أحدهما: استدلالهم على دليل حدوث الأجسام – الذي كان سببا في كثير من ضلالات المتكلمين في الصفات – استدلالهم عليه بقصة الخليل وقوله: [لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ] (الأنعام: من الآية76) وقد سبق مناقشة هذا الدليل [2].

والثاني: احتجاجهم على نفي العلو وبعض الصفات بنفي التجسيم، وقد استدلوا على نفيه بقوله تعالى في قصة موسى [وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَار] (لأعراف: من الآية148). وقد سبق قبل قليل مناقشة هذا الاستدلال.

وفي هذه المسألة يرد مثال ثالث على هذا المنهج الذي أرادوا أن يدعموا به مذهبهم في الصفات أو بعضها؛ وذلك أنهم كثيرا ما يحتجون على تأويلهم للصفات، أو تفويضهم لها بأنها من المتشابه، ويستدلون على ذلك بالآية المشهورة من سورة آل عمران، وهي قوله تعالى: [هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا

(1) انظر: (ص:734-751).
(2) في الفصل الماضي، المتعلق بتوحيد الربوبية والألوهية.

This file was downloaded from QuranicThought.com

اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ] (آل عمران:7)، ويبنون احتجاجهم بها على أن الصفات من المتشابه، ويقررون ذلك بأمرين:

إما بالإستدلال بها على أن مذهب السلف هو التفويض الكامل، الشامل للمعنى وللكيفية، وذلك عند ردهم على من يثبت الصفات ويحتج بما تواتر من إثبات السلف – رحمهم الله – لها. فيحتجون بهذه الآية على قراءة الوقف على "إلا الله". وهذا التفويض الذي جعلوه مذهبا للسلف يقصدون منه أنهم – أي السلف – جعلوا هذه الصفات من المتشابه، وأثبتوها ألفاظ مجردة لا تدل على معان ولا يفهم منها شيء. وهدفهم النهائي من ذلك أن يجعلوا تأويلهم للصفات وصرفها عن ظواهرها اللائقة بالله، موافقا ضمنا لما يدعونه من تفويض السلف، إذ على كلا الحالتين لا تدل النصوص على الصفات اللائقة بجلال الله وعظمته.

وإما – وهذا هو الأمر الثاني – أن يستدلوا بالآية على جواز التأويل – الذي هو عند المتأخرين صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح – ويقولون: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابهات – ومنها على زعمهم الصفات – وهذا على قراءة مجاهد وغيره بعطف – (والراسخون في العلم) على ما قبله.

والمحكم والمتشابه من مباحث علوم القرآن المشهورة، وقد تعددت الأقوال ف بتحديد المقصود بالمحكم والمتشابه المذكورين في آية عمران [1].

أما الإحكام العام الذي دل عليه مثل قوله تعالى: [الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُه] (هود: من الآية1)، والتشابه العام الذي دل عليه مثل قوله تعالى: [اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ] (الزمر: من الآية23). فهو شامل لجميع القرآن، لأن القرآن كله محكم، ويشبه بعضه بعضا في ذلك. وهذان المعنيان لم يخالف فيهما أحد.

ومسألة المحكم والمتشابه اكتسبت أهمية خاصة عند كثير من المتأخرين، لما دخل فيهما من موضوعات مهمة كانت مثار خلاف وجدل بين العلماء.

---

(1) انظر: البرهان (68/2)، والاتقان (3/3-5)، ومناهل العرفان (168/2-171)، واللآلي الحسان في علوم القرآن تأليف موسى لاشين (ص: 157-158)، وتفسير سورة الإخلاص – مجموع الفتاوى (418/17-424).

This file was downloaded from QuranicThought.com

والملاحظ أن ما كتبه الفخر الرازي في تفسيره [1] ، وفي كتابه أساس التقديس [2] حول المحكم والمتشابه وما يتعلق بهما – أصبح مرجعا أساسا لكثير ممن أتى بعده، وإن كان قد سبق إلى ذلك بعض الأشاعرة [3] والمعتزلة [4].

وليس المقصود تتبع مباحث المحكم والمتشابه، لأن هذه لها مناسبات أخرى، وإنما المقصود بيان أن أهم الأمور التي ركز عليها الرازي في ذلك أربعة أمور:

1- أنه لا بد من قانون أصلي لمعرفة المحكم والمتشابه، ثم بين أنه لا يجوز ترك الظاهر الذي دل عليه الآية والخبر إلا بدليل منفصل، ثم ذكر أن هذا الدليل المنفصل إما لفظي وإما عقلي.

أما الدليل اللفظي المنفصل فإذا عارض دليلا آخر فليس ترك أحدهما لإبقاء الآخر أولى من العكس. ثم رد الرازي على زعم أن الدليل اللفظي قد يكون قاطعا فيجب تقديمه لذلك: بأن "الدلائل اللفظية لا تكون قطعية لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعلى عدم الإشتراك، والمجاز، والتخصيص، والإضمار، وعدم المعارض النقلي والعقلي. وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا، فثبت أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعياً [5]. كما رد على من قال إن أحد الظاهرين أقوى فيعول عليه بأنه "على هذا التقدير يصير ترك أحد الظاهرين لتقرير الظاهر الثاني مقدمة ظنية، والظنون لا يجوز التعويل عليها في المسائل العقلية القطعية"[6].

ولما أبطل التعويل على الدليل اللفظي عول على الدليل العقلي المنفصل فقال: "فثبت بما ذكرنا أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل العقلي القاطع على أن ظاهره محال ممتنع، فإذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن

---

(1) (166/7) وما بعدها.
(2) (ص:178-192) – ط الحلبي.
(3) كالجويني في الشامل (ص:550-553)، فقد تعرض لذلك عند حديثه عن صفة الاستواء.
(4) كعبد الجبار الهمذاني المعتزلي في كتبا متشابه القرآن (ص:5) وما بعدها، وقد نص على أنه يجب ا، رتب المحكم والمتشابه جميعا على أدلة العقل. انظر (ص:7)، وقد أخذ الرازي بقوله هذا.
(5) أساس التقديس (ص:182) – ط الحلبي، وانظر ما سبق (ص:841-842).
(6) أساس التقديس (ص:182) ط الحلبي.

This file was downloaded from QuranicThought.com

يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره. ومن لم يجوزه فوض علمه إلى الله تعالى"[1].

وخلاصة رأي الرازي أن الآية والخبر تصير متشابهة ويجب عدم اعتقاد ظاهرها بتأويل أو تفويض – إذا عارضها الدليل العقلي القاطع.

2- ومن الأمور التي ركز عليها الرازي إدخاله الصفات في المتشابه، ومعلوم أ، كتابه "أساس التقديس" خصصه لمناقشات نصوص الصفات وتأويلها، وقد ناقش فيه بإسهاب موضوع المحكم والمتشابه ناصرا مذهبه الذي سار عليه.

3- ومن الأمور التي ذكرها أن الحكمة من إنزال المتشابه مراعاة أحوال العوام في أول أمرهم فيخاطبون بما يدل على التجسيم والتحيز والجهة لأن ذلك يناسب ما تخيلوه وتوهموه. فهذا الذي يخاطبون به من باب المتشابهات، ثم يكشف لهم آخر الأمر استحالة هذه الأمور، الذي هو المحكمات [2].

4- أنه قرر مذهب السلف بقوله: "حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها" ثم قرر مذهب المتكلمين بقوله: "وقال جمهور المتكلمين: بل يجب الخوض في تأوي لتلك المتشابهات"[3]. ثم لما ذكر حجج مذهب السلف من الوقف على قوله [وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ] (آل عمران: من الآية7)، وإجماع الصحابة على عدم التأويل، قال عن المتكلمين أن حجتهم: "أن القرآن يجب أن يكون مفهوما، ولا سبيل إليه في الآيات [4] المتشابهة إلا بذكر التأويلات فكان المصير غليه حتما"[5].

---

(1) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(2) المصدر السابق (ص: 192) ط الحلبي.
(3) أساس التقديس (ص: 182-183).
(4) في طبعة الحلبي (ص: 187) (روايات) والتصويب من طبعة السقا (ص: 240).
(5) أساس التقديس (ص:187) ط الحلبي، و(ص:240) ت السقا.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقد تكلم الرازي في تفسيره [1] بمثل ما في أساس التقديس وزيادة، ومن ثم تأثر به – في هذه الأمور الأربعة وغيرها – من جاء بعده [2].

ومن المؤسف حقا أن أحد الباحثين أفرد موضوع المتشابه في كتاب مستقل رجح فيه منهج المتكلمين والمعتزلة بشكل خاص، واعتمد في نقوله وأقواله على ما كتبه الغزالي في الجام العوام، وما كتبه الرازي، وعبدالجبار الهمذاني. ولم يحقق القول في مذهب السلف، بل ركز على أن مذهبهم هو التفويض ورد على شيخ الإسلام في ذلك [3]. وقد حوى الكتاب – تقليدا من صاحبه للكوثري – كثير من الحقد والسخرية بأئمة أهل السنة وكتبهم، ونال شيخ الإسلام من ذلك حظ وافر [4].

---

(1) (7/167-178).

(2) من هؤلاء الزركشي في البرهان في علوم القرآن (2/76-89)، والسيوطي في الاتقان (3/12-21، 32)، وفي معترك الأقران في إعجاز القرآن (1/146-155، 160)، والزرقاني في مناهل العرفان (2/170-171، 179، 182-198)، وصبحي الصالح في مباحث في علوم القرآن (ص: 283-286) طالثامنة. أما مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي فقد بنى كتابه: "أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات" على إدخال الصفات في المتشابه، وقدم لكتابه بمقدمة طويلة حول المحكم والمتشابه،نقل فيها أقوال الرازي والسيوطي وغيرهما – انظر (ص: 55، 59، 65-67) ط الأولى 1389هـ، ثم أخذ يسوق الصفات والكلام حولها بقوله ومن المتشابه صفة كذا وكذا، انظر (ص: 70، 77، 80، 81، 116، 120، 149) وغيرها. والمؤلف وإن نقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية ورجح ما رجحه، إلا أنه لا يخلو من ملاحظات، انظر مثلا (ص: 97، 162) حين عول على التفويض.

(3) الكاتب هو عدنان زرزور، واسم كتابه "متشابه القرآن: دراسة موضوعية" انظر من هذا الكتاب (ص: 56) وما بعدها، و(ص: 68) وما بعدها، و(ص: 87-121)، ومما ينبغي معرفته أن هذا الكتاب – في الأصل – مقدمة لتحقيق المؤلف لكتاب متشابه القرآن لعبدالجبار المعتزلي. وإنما أشرت إلى ذلك لأن هذه الدراسة التي كتبها زوزور وطبعت مستقلة هي أطلو دراسة أطلعت عليها حول موضوع المتشابه، وقد حوت كثير ما من الأخطاء والمغالطات، ولأن مؤلفها اشتهر بعنايته بالدراسات القرآنية والتأليف فيها،ومن ذلك تحقيقه لمقدمة في أصول التفسير لابن تيمية. وقد يظن من لا علم عند أن هذا يدل على سلامة منهجه ورسالة الدكتوراه له كانت عن الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن. والجشمي من أئمة المعتزلة. وزرزور من المعجبين بالمعتزلة ومنهجهم العقلي ومن دعاة وحدة الفكر الإسلامي بإعادة النظر في الفرق والطوائف السابقة لتصحيح النظرة إليها، وهذا منهج خطير جدا. انظر: الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن: زرزور (ص:6-11) ط الأولى.

(4) انظر: متشابه القرآن: عدنان زرزور (ص: 101-107، 111، 115، 125-127، 155-160) ط الأولى.

ومن الملاحظ أن المؤلف استعان بما كتبه ابن الجوزي نصرة لأهل التعطيل – وهو بذلك يتبع شيخه الكوثري – فلما تكلم ابن الجوزي في شيوخ الاعتزال وأن حقهم الضرب بالسيف

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقد ناقش شيخ الإسلام موضوع المحكم والمتشابه، ورد على الرازي وغيره ممن غلط في جعل الصفات من المتشابه، أو جعل ما خالف العقل فهو متشابه، أو غير ذلك من الأمور التي خاض فيها أهل الكلام. وما كتبه شيخ الإسلام في ذلك كثير، وأهمه ما ذكره في ثلاثة من كتبه:

أحدها: ما ذكره في نقضه لأساس التقديس للرازي – وقد يسمى كتاب الرازي تأسيس التقديس – وقد أطال شيخ الإسلام في ذلك، وناقش الرازي في كل ما كتبه، على طريقته في استيعاب مناقضة فصول هذا الكتاب،ولكن – للأسف الشديد – انتهت المخطوطة الموجودة قبل إتمام مباحث هذا الموضوع [1].

الثاني: في تفسير سورة الإخلاص، وقد بلغت مباحث المحكم والمتشابه فيها أكثر من ستين صفحة [2].

الثالث: في الرسالة التي أفردها في هذا الموضوع بعنوان: الإكليل في المتشابه والتأويل [3].

وخلاصة منهج شيخ الإسلام وهدفه من هذه المناقشة الدفاع عن عقيدة السلف في الأسماء والصفات وغيرها والرد على المتكلمين الذين جعلوا من مسائل المحكم والمتشابه

أخذ يسخر منه، انظر: (ص:133-134)، وقريب من ذلك إعجابه واعتماده على ما كتبه الرازي حول المتشابه فملا قرن المعتزلة بالشبهة وجعلهم جميعا منالزائغين الضالين، انتقده ورد عليه. انظر (ص: 139-140).

وأعجب من ذلك أنه في (ص: 158) هاجم ابن تيميةووصفه بالجحد والتعسف لأنه لم يذكر أن من معاني التأويل: التفسير، بل زعم أنه أنكر ذلك. وهذا خطأ واضح لأن شيخ الإسلام ذكر في عامة كتبه أن من معاني التأويل عند السلف: التفسير، وسيأتي إن شاء الله ذلك والمراجع الكثيرة في ذكر من كتب شيخ الإسلام. والمؤلف تجنى كثيرا على شيخ الإسلام، ونحن نبهنا إلى ذلك بإجمال، ول بصاعه كلنا لجاء الكلام معه بأسولب آخر. والله المستعان.

(1) انظر: الجزء الثاني من مخطوطة – نقض التأسيس (ص: 199إلى 360) حيث ينقطع الكلام بشكل مفاجئ، وهو رد على الصفحات (173-182) من أساس الرازي. وبقي من (ص:183-192) من أساس الرازي ساقط في مخطوطة نقضه لشيخ الإسلام وقد سبقت الإشارة إلى أن هذا الجزء من مخطوطة جامعة الملك سعود حقه أن يكون الثالث منها.

(2) طبع تفسير سورة الإخلاص مستقبلا، وهو ضمن مجموع الفتاوى جـ 17، وبحوث المحكم والمتشابه (ص: 381-443) من هذا الجزء.

(3) ضمن مجموع الفتاوى (جـ 13 ص: 270-313). وضمن مجموع الرسائل الكبرى (2/5-36).

This file was downloaded from QuranicThought.com

مدخلا لتأويل نصوص الصفات وتحريفها لتوافق عقائدهم وأصولهم الفاسدة، ويمن تلخيص منهجه من خلال الأمور التالية:

الأمر الأول: تحقيق مسألة: هل يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يعلم معناه؟:

وهي مسألة مهمة تبني عليها مسألة المتشابه، ولذلك أطال شيخ الإسلام الكلام حولها، خاصة في تعليقه أو مناقشته للرازي، الذي ذكر هذه المسألة في أساسه قبل حديثه عن المتشابه فقال ذاكرا الخلاف فيها: "اعلم أن كثيرا من الفقهاء والمحدثين والصوفية يجوزون ذلك.والمتكلمون ينكرونه" [1]. ثم ذكر حجج المتكلمين الكثيرة، أعقبها بذكر حجج مخالفيهم، ثم قال: "هذا ما عندي من كلام الفريقين في هذا الباب وبالله التوفيق"[2].

وقد رجح شيخ الإسلام أدلة من يقول إنه لا يجوز أن يكون في القرآن مالا سبيل لنا إلى العلم به، وزاد على الأدلة التي أوردها الرازي أدلة أخرى كثيرة [3]، وإن كان قد تعقبه في بعض أدلته – مثل بعض الأدلة العقلية التي أوردها – لأنها لا تتفق مع أصوله الاشعرية [4]. وشيخ الإسلام هنا لا يعارض استدلاله وإنما يبين تناقضه.

يقول شيخ الإسلام بعد ذكره لهذه الحجج – ردا على الرازي –: "هذه الحجج كما أنها دالة على فساد قول من قال: إن في القرآن ما لا سبيل لأحد إلى فهمه، بل معرفة معناه، فهي أيضاً دالة على فساد قول هؤلاء المتكلمين، نفاة الصفات أو بعضها، فهي حجة على فساد قول الطائفتين، وذلك أن هؤلاء النفاة يقولون: إن التوحيد الحق الذي يستحقه الله تعالى ويجب أ، يعرف به ويمتنع وصفه بنقيضه ليس هو في القرآن، ولم يدل عليه القرآن. ودلالة الخطاب المعروفة، وهو كون الرب ليس بداخل العالم ولا خارجه، ولا يشار إليه ولا يقرب من شيء ولا يقرب من شيء، ولا يصعد إليه شيء، ولا ينزل منه شيء، ولا يحجب العباد عنه شيء، ولا عنده شيء دون شيء، بل جميع الأشياء سواء، ولا يحتجب عنهم بشيء، وأنواع ذلك، فمن المعلوم أن القرآن لم يدل على شيء من ذلك، ولا بينه، بل إنما دل

---

(1) أساس التقدير للرازي (ص: 173) ط الحلبي.
(2) المصدر السابق (ص: 177)، وانظر (ص: 173-177).
(3) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (2/200-214)، وانظر: أدلة أخرى عديدة في تفسير سورة الإخلاص – مجموع الفتاوى (17/395-414).
(4) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (2/213-214).

This file was downloaded from QuranicThought.com

على نقيضهن وهو إثبات الصفات [التي] [1] تدل على أنه يقرب من غيره ويدونه إليه، ويقرب العبد منه ويدنون إليه،، وعلا انه عالى على جميع الأشياء، فوقها، وأنه ينزل منه كلامه، وتنزل الملائكة من عنده وتعرج إليه، وأمثال ذلك، وهم متفقون على أن ظاهر القرآن إنما يدل على الإثبات الذي هو عندهم تجسيم باطل بل كفر. وغيرهم يقول: بل دلالة القرآن على ذلك نصوص صريحة، بل ذلك معلوم بالاضطرار من القرآن والرسول"[2].

وهؤلاء المتكلمون النفاة أرادوا أن يتوصلوا بقولهم الذي وافقهم عليه شيخ الإسلام – إلى تأويل النصوص إلى معان أخرى باطلة – وقد احتجوا بالآية [وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ] (آل عمران: من الآية7) على قراءة العطف وفسروا التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم بأنه صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح. وهذا خطأ عظيم لأن التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم – على قراءة الوصل – هو التفسير، وهذا قد لا يعلمه بعض الناس لكن الراسخين في العلم يعلمونه، "فمن قال إن القرآن يجوز أن يشتمل على ما لا سبيل لبعض الناس إلى العلم به فقد أصاب، وذلك لعجزه، لا عن نقص في دلالة القرآن، فكثير من الناس لا سبيل له إلى أن يعلم كثيرا من العلوم كالطب والنجوم والتفسير والحديث، وإن كان غيره يعلم ذلك، وإن أراد أنه لا سبيل لأحد إلى معرفة تفسيره فقط غلط.وإن قال: لا سبيل لأحد إلى معرفة حقيقته وكيفيته وهيئته ونحو ذلك فقد أصاب، فينبغي أن يعرف الفصل في هذا الباب حتى يظهر الخطأ من الصواب"[3].

وقد أوضح شيخ الإسلام قبل ذلك ما في قول القائل: ما لا سبيل لنا إلى العلم به من الإجمال [4].

بقى الكلام في أدلة الفريق الثاني المجوزين لوجود مالا سبيل لنا إلى العلم به، وقد ساق الرازي أدلتهم، ثم سكت عن الترجيح بين القولين، ولذلك رد عليه شيخ الإسلام قائلاً: "قلت: ذكر القولين ولم يرجح أحدهما، ولم يذكر جواب أحدهما عن حجة الآخرين فبقيت المسألة على الوقف والحيرة والشك. وكذلك لما ذكر بعد هذا تقرير قول من جزم بالتأويل،

(1) زيارة مني ليستقيم الكلام.
(2) نقض التأسيس – مخطوط – (215/2).
(3) نقض التأسيس – مخطوط – (200/2).
(4) انظر: المصدر السابق (199/2).

This file was downloaded from QuranicThought.com

فإنه هنا ذكر الخلاف في جواز ورود ما أمكن فهم معناه، وهناك ذكر قول من أوجب وقوع ذلك وجزم بالتأويل، وقد ذكر حجة كل قوم، ولم يذكر لهم جواباً عن حجة الآخرين [1] فبقيت المسألة مما تكافأت فيها الأدلة [عنده][2]، وأما في تفسيره فرجح المنع من التأويل، كما رجح أبو المعالي في آخر قوليه، وكما رجحه أبو حامد في آخر قوله"[3]، ثم نقل كلام الرازي في تفسيره [4] وسبب هذه الحيرة والتوقف عند الرازي –كما يرى شيخ الإسلام – "أن كلا القولين اللذين حكاهما عن المتكلمين والفيذ حكاه عن السلف قول باطل. والذي حكاه عن السلف ليس قولهم ولا قول أحد منهم، ولا يعرف عن أحد من الصحابة والتابعين"[5].

وبهذا يتبين أن خلاصة رأي شيخ الإسلام أنه لا بدل لكل ما أنزل الله تعالى من معنى يمكنه فهمه، وليس هناك فرق بين آيات الصفات وآيات الأحكام. وكثير من الصحابة والتابعين كانوا يعلمون تفسير القرآن، ولا توجد آية ليس لهم فيها تفسير يوضح معناها. وتفسيرهم وفهمهم للنصوص هو الذي يرجع إليه عند الاختلاف. أما ما يدعيه أصحاب التأويلات المحرفة من تأويلاتهم هي المعاني الصحيحة للآيات التي أولوها، فهذا خطأ منهم [6].

وفي رسالة الإكليل بين شيخ الإسلام "أن الصحابة والتابعين لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله، ولا قال هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه، وقال قط أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة المتبوعين: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها ولا يفهمها رسول الله ε ولا أهل العلم والإيمان جميعهم، وإنما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس، وهذا لا ريب فيه"، ثم بين سبب الكلام في هذه المسألة فقال: "وإنما وضع هذه المسألة المتأخرون من الطوائف بسبب الكلام في آيات الصفات وآيات القدر وغير ذلك، فلقبوها:

---

(1) انظر: حجة الفريقين حول جواز التأويل في أساس التقديس للرازي (ص: 182-187)، ومن المؤسف أن مخطوطة نقض هذا الفصل انتهت بعد صفحات يسيرة من بداية مناقشتها.
(2) في المخطوطة (عنه)، ولعل الصواب ما أثبت.
(3) نقض التأسيس – مخطوط – (221/2-222).
(4) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (222/2)، وقارن بتفسير الرازي (170/7).
(5) نقض التأسيس – مخطوط – (222/2).
(6) انظر: المصدر السابق (223/2).

This file was downloaded from QuranicThought.com

"هل يجوز أو يشتمل القرآن على مالا يعلم معناه، [وأنا][1] تعبدنا بتلاوة حروفه بلا فهم" فجوز ذكر طوائف متمسكين بظاهر الآية، وبأن الله يمتحن عباده بما شاء. ومنعها طوائف ليتوصلوا بذلك إلى تأويلاتهم الفاسدة التي هي تحريف الكلم عن مواضعه.

والغالب على كل الطائفتين الخطأ، أولئك يقصرون في فهم القرآن بمنزلة من قبل فيه: [وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ] (البقرة: من الآية78)، وهؤلاء معتدون بمنزلة الذين يحرفون الكلم عن مواضعه.."[2].

وهذه مشكلة المتكلمين دائما يظنون أن قول هذه الطائفة – وقد يكون لها وجود – هو مذهب السلف، وهو ما يعبرون عنه بالتفويض وهذا من الأخطاء الكبرى التي انتشرت وارتكب في حق السلف، وهم منها برآء.

بقيت الإشارة إلى أن الرازي لما لم يرجح بين القولين حول مسألة اشتمال القرآن على ما لا سبيل لنا إلى العلم به – انتقده شيخ الإسلام على توقفه وحيرته وشكه ثم رد على أدلة المجوزين التي أوردها الرازي وسكت عنها. وأهم هذه الأدلة:

أ- قوله تعالى: [وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ] (آل عمران: من الآية7) والوقف لازم.

ب- الحروف المقطعة المذكور أوائل السور.

ت- خبر: "أن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمها إلا العلماء بالله..."[3].

وخلاصة ردود شيخ الإسلام عليها كما يلي:

أ- أما الآية فقد بين أن فيها قراءتين مشهورتين، قال: "ونحن نسلم قراءة من قرأ [وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّه]، لكن من أين لهم أن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو المعنى الذي عني به المتكلم، وهو مدلول اللفظ الذي قصد المخاطب إفهام المخاطب إياه. وهو سبحانه وتعالى لم يقل وما يعلم معناه إلا الله، ولا قال وما يعلم تفسيره إلا الله، ولا قال وما يعلم مدلوله ومفهومه إلا الله، ولا

(1) في مجموع التاوى (285/13) [وأما] ولذلك جاء في أول السطر، وفي مجموعة الرسائل الكبرى (15/2) [وما]، ولعل الصواب ما أثبت.
(2) الأكليل في المتشابه والتأويل – مجموع الفتاوى (285/13-286).
(3) انظر: ساس التقديس للرازي (ص: 176) – ط الحلبي. والحديث سبق بيان حاله (ص: 749).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ما دل عليه إلا الله. قال: [وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ] ولفظ التأويل له في القرآن معنى، وفي عرف كثير من السلف وأهل التفسير معنى، وفي اصطلاح كثير من المتأخرين له معنى، وبسبب تعدد الإصطلاحات والأوضاع فيه حصل اشتراك غلط بسببه كثير من فهم القرآن وغيره"[1]، وبعد كلام طويل حول التأويل وأنواعه قال: "وإذا عرف معنى لفظ التأويل ظهر فساد احتجاج هؤلاء بقوله تعالى: [وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّه] فإن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله ليس هو أن لا يفهم أحد من اللفظ، بل يفهمونه وإن كان تأويله لا يعلمه إلا الله"[2]، ثم ذكر عددا من أقوال السلف في الآية تبطل حجة هؤلاء ثم قال: "فابن اسحاق ذكر مثل ابن عباس والضحاك وغيرهم الذين يقولون بالقراءتين.يقولون: له تأويل لا يعلمه إلا الله، وتأويل يعلمه الراسخون، وكذلك عامة أهل العربية الذين قالوا ما يعلم تأويله إلا الله،كالفراء وأبي عبيد وثعلب وابن الأنباري، هم يتكلمون في متشابه القرآن كله وفي تفسيره [و][3] معناه. [و][4] ليس في القرآن آية قالوا لا يعلم أحد تفسيرها ومعناها، فيجب أ، يكون التأويل الذي اختص الله به عندهم غير ما تكلموا فيه من تفسير الآيات المتشابهة. وقوله تعالى: [وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ] قد [5] يقال فيه إن المنفي هو عموم السلب لا سلب العموم، أي وما يعلم جميع التأويل إلا الله، وأما بعضه فيعلمه الراسخون كما قال ابن عباس: "وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله، من ادعى علمه فهو كاذب"[6]، فقول

---

(1) نقض التأسيس – مخطوط – (2/223-224).
(2) نقض التأسيس – مخطوط – (2/244-245).
(3) زيادة مني ليستقيم الكلام.
(4) زيادة مني ليستقيم الكلام.
(5) في المخطوطة [وقد] ولعل الواو زائدة.
(6) أثر مشهور عن ابن عباس وأوله "التفسير على أربعة أوجه..." رواه ابن جرير (1/75) ورقمه (71)، وذكر ابن جرير أنه روى نحوه مرفوعا، لكن بسند فيه نظر، وساقه بعد الأثر السابق، وذكر ابن كثير في آخر مقدمة تفسيره (1/18) – ط الشعب: أن ابن جرير قصد بذلك أن فيه الكلبي وهو ضعيف، وانظر: تعليق شاكر على هذا الحديث في تفسير الطبري (1/76).

This file was downloaded from QuranicThought.com

الجمهور هو القراءة الصحيحة، وهو أنه لا يعلم غير الله جميع التأويل، كقوله: [وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ](المدثر: من الآية31) أي مجموعهم، وإلا فكثير من الناس يعلم بعض جنود ربنا. وبكل حال تفسيره [و][1] معناه ليس داخلا في التأويل الذي اختص الله به سواء سمي تأويلاً أو لم يسم"[2].

والخلاصة أن قراءة الوقف على (إلا الله) لها وجهان:

- أما أن يكون المقصود بالتأويل الحقيقة التي تؤول إليها الأمور.
- أو يكون المقصود به جميع التأويل الذي هو التفسير، ويدل له قول ابن عباس حيث صرح بأن من التفسير ما لا يعلمه إلا الله، كما أوضح ذلك شيخ الإسلام، وبهذا – مع الكلام الذي سيأتي عن الحروف المقطعة أوائل السور – يظهر الجواب عما استشكله الشنقيطي في هذا المقام والله أعلم [3].

ب- أما الحروف المقطعة أوائل السبور فقد أجاب شيخ الإسلام عن دعوى أنه من المتشابه بعدة أجوبة:

أحدها: "أن هذه ليست كلاما منظوما فلا يدخل في مسمى الآيات، وعامة أهل مكة والمدينة والبصرة لا يعدون ذلك آية، ولكن الكوفيون يعدونها آية، وبكل حال فهي أسماء حروف ينطق بها غير معربة، مثل ما ينطق بألف، باء، تاء، وبأسماء العدد، واحد، اثنان، ثلاثة..."[4].

---

(1) زيادة مني ليستقيم الكلام.
(2) نقض التأسيس – مخطوط – (247/2).
(3) قال الشنقيطي في أضواء البيان (1م227): "وقال بعض العلماء: والتحقيق في هذا المقام..." وذكر الجمع المشهور في آية آل عمران، وأن من قال: الواو عاطفة جعل معنى التأويل التفسير ومن قال هي استئنافية جع التأويل هو حقيقة ما يؤول إليه الأمر، ثم قال الشنقيطي – رحمه الله – "وهو تفصيل جيد لكن يشكل عليه أمران، الأول قول ابن عباس: التفسير على أربعة أنحاء... والثاني الحروف المقطعة". وقارن ما نقله الشنقيطي بما في تفسير ابن كثير. سورة ىل عمران الآية (7)، (347/1) – ط الحلبي – ومطبعة الاستقامة، 1376هـ.
(4) نقض التأسيس – مخطوط – (248/2).

This file was downloaded from QuranicThought.com

الثاني: أن السلف قد تكلموا في معانيها، وكلامهم في ذلك كثير مشهور، وقد ساق شيخ الإسلام بعض أقوالهم [1].

الثالث: "أن يقال: نحن نسلم أن كثيراً من الناس وأكثرهم لا يعرفون معنى كثير من القرآن، فإذا قيل: إن أكثر الناس لا يعرفون معنى حروف الهجاء التي في أوائل السور فهذا صحيح، لا نزاع فيه، وإن قيل: إن أحدا من الناس لا يعرف ذلك وإن الرسول نفسه لم يكن يعرف ذلك، فمن أين لهم هذا؟ فهذا النفي لا بد له من دليل"[2].

ث- أما حديث "إن من العلم كهيئة المكنون..." فليس له إسناد يقوم به، وعلى تقدير صحته فهو حجة عليهم لأن فيه أن أهل العلم بالله يعلمونه [3].

وبهذا يتبين ضعف حجة هؤلاء الذين يجوزون أن يكون في كلام الله مالا سبيل لنا إلى العلم به، ولذلك قال شيخ الإسلام في تفسير سورة الإخلاص ما يعتبر تلخيصاً لما سبق: "والمقصود هنا أنه لا يجوز أن يكون الله أنزل كلاما لا معنى له، ولا يجوز أن يكون الرسول ε وجميع الأمة لا يعلمون معناه كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين، وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ، سواء كان مع هذا تأويل القرآن لا يعلمه الراسخون، أو كان للتأويل معنيان: يعلمون أحدهما، ولا يعلمون الآخر، وإذا دار الأمر بين القول بأن الرسول كان لا يعلم معنى المتشابه من القرآن، وبين أن يقال: الراسخون في العلم يعلمون، كان هذا الإثبات خيراً من ذلك النفي، فإن معنى الدلائل الكثيرة من الكتاب والسنة وأقوال السلف على أن جميع القرآن مما يمكن علمه وفهمه وتدبره، وهذا مما يجب القطع به..."[4] وقد قال كثير من السلف إنهم يعلمون تأويل القرآن، وهذا معروف مشهور [5].

---

(1) المصدر السابق (2/248-249). أما اختيار شيخ الإسلام وترجيحه فقد حكاه عنه ابن كثير في تفسيره – سورة البقرة. آية رقم (1) [الم] - انظره في طبعات هذا التفسير كلها – سوى طبعة الشعب المحققة، ذات الثامنية أجزاء – فإن ساقط منها. وهذا من عيوبها التي تجعلها لا يوثق بها.

(2) نقض التأسيس – مخطوط – (2/249-250).
(3) انظر: تفصيل قوله حول هذا الحديث في نقض التأسيس – مخطوط – (2/250-251)، وقارن بما سبق (ص:749).
(4) تفسير سورة الإخلاص – مجموع الفتاوى – (17/399،390).
(5) انظر: المصدر السابق (17/390-391).

This file was downloaded from QuranicThought.com

الأمر الثاني: من أمور بيان شيخ الإسلام في مسألة المحكم والمتشابه أنه إذا تبين رجحان قول من قال: إن كلام الله يمكن معرفة تفسيره والعلم به، وإنه ليس هناك في كلام الله ما لا سبيل لنا إلى العلم به – فما المقصود بالمتشابه المذكورة في آية آل عمران؟

يذكر شيخ الإسلام أن في ذلك قولين:

أحدهما: أنها آيات بعينها تتشابه على كل الناس.

والثاني: وهو الصحيح، أن التشابه أمر نسبي، فقد يتشابه عند هذا مالا يتشابه عند غيره، ولكن ثم آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد. وتلك المتشابهات إذا عرف معناها صارت غير متشابهة، بل القول كله محكم كما قال: [أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ] (هود: من الآية 1)[1].

وقد أطال شيخ الإسلام في تقرير هذا الذي رجحه وصححه، وذكر له أدلة كثيرة من الكتاب والسنة، مدللا على وقوعه ووجوده عند بعض الناس [2]، وهذا التشابه النسبي أو الإضافي ليس له ضابط فهو من جنس الاعتقادات الفاسدة، ولذلك تعددت التأويلات وتفاوتت فالفلاسفة والباطنية لهم تأويلات لنصوص الكتاب، والجهمية والمعتزلة يبطلون تأويلات الفلاسفة والباطنية ويجعلون الآيات التي أولوها تأويلات قرمطية وفلسفية – آيات محكمة، لكنهم يؤولون نصوصا أخرى يقولون إنها متشابهة، والأشاعرة يقولون إن هذه الآيات التي أولها المعتزلة هي آيات محكمة لا يجوز تأويلها، ثم يتأولون آيات أخرى. وهكذا. فكل طائفة تدعي أن المحكم ما وافق قولها والمتشابه ما خالفه [3].

والإمام أحمد – رحمه الله – ألف رسالته المشهورة في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله [4]، ثم إنه لما رد على هؤلاء في

(1) الفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى (144/13).
(2) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (260/2-267)، وانظر: الصواعق المرسلة (213/1) ت الدخيل الله.
(3) انظر: المصدر السابق (267/2-273، 305-307).
(4) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية – ضمن مجموع عقائد السلف – (ص:52).

This file was downloaded from QuranicThought.com

استدلالاتهم الباطلة، لم يقل هذه الآيات من المتشابه وسكت عنها، وإنما رد عليهم وبين أحكامها، وفسرها، وذمهم على أنهم تأولوها على غير تأويلها الصحيح [1].

وهذا الترجيح الذي رجحه شيخ الإسلام في المتشابه مبنى على الأمر السابق وهو أن القرآن مما يعلم معناه، وأن آياته ليس فيها ما لا سبيل إلى العلم به.

الأمر الثالث: هل ما خالف الدليل العقلي هو المتشابة؟:

سبق في بداية هذه المسألة – مسألة المحكم والمتشابه – ذكر أن من حجج الرازي الذي قصد بها دعم مذهب الأشاعرة، أنه لا يجوز ترك ظاهر النص إلا بدليل، ثم ذكر أن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية لأنها موقوفة على عشرة أمور. ولذلك عول على الدليل العقلي وأن ما خالفه فهو من المتشابه ويجب تأويله بما يوافقه.

ومسألة العقل والنقل سبق الحديث عنها، وتبين أن القول بتعارضهما، أو تقديم العقل عند توهم التعارض بينه وبين الشرع، من أعظم الباطل. وقد رد شيخ الإسلام على كلام الرازي السابق – حول التعويل على الدليل العقلي لتمييز المحكم من المتشابه وأن الأدلة اللفظية ليست قطعية – من وجوه عديدة [2]، تعقب فيها عبارات الرازي التي أوردها في أساسه وبين فيها خطأه وتناقضه، مبينا أن كلامه هذا يؤدي إلى عدم الاستدلال بالسمع أصلا – وهو ما صرح به في بعض كتبه – لأن الاحتجاج به موقوف عنده على نفي المعارض العقلي [3]، ولذلك يقول شيخ الإسلام في أحد الأوجه: "إنك صرحت هنا وفي غير هذا الموضع أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يفيد العلم، وحينئذ فالظاهر سواء عارضه دليل عقلي أو لم يعارضه لا يحصل به علم عندك، فإذا أقر الظاهر فإنما يفيد عندك الظن، [و][4] الظن لا يجوز التمثيل به في الأصول، فكل آية دلت على مسألة أصولية لا يجوز الاحتجاج بها عندك، بل يجب أن يكون من المتشابه، وعلى هذا فليس القرآن في هذا الباب منقسما

(1) انظر: الفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى (144/13)، وتفسير سورة الإخلاص – مجموع الفتاوى (280/17-383).
(2) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (303/2-357).
(3) انظر: المصدر السابق (308/2).
(4) في المخطوطة بالفاء، ولعل صوابها بالواو كما أثبت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

عندك إلى محكم ومتشابه، ومع هذا أنه [1] مناقض لما تقرره فهو مخالف لصريح القرآن والسنة والإجماع، وهو باطل عقلاً وشرعاً"[2].

على أن قول الرازي مناقض لنص آية المتشابه لأن الله سبحانه وتعالى أخبر أن من الكتاب آيات محكمات هن الأصل الذي يبنى ويرد إليه المتشابه، والرازي جعل الأصل الذي يرد إليه: العقل، بل إنه جعل القرآن كله محكمه ومتشابهه يرد إلى هذا الأصل وما خالفه فهو متشابه [3].

وهذه الأدلة العقلية التي يعول عليها الرازي وأصحابه، والتي أولوا من أجلها نصوص الصفات التي دل عليها القرآن هي "أقوال باطلة لا تفيد عند التحقيق لا علما ولا ظنا، بل جهلا مركباً"[4].

والقول بأن الدلائل اللفظية لا تفيد القطع هو من أعظم السفسطة، ولذلك لا يعرف هذا القول عن طائفة معينة معروفة من طوائف بني آدم لأنه يؤدي إلى القدح بلغة التخاطب بين الناس التي بها يكلم بعضهم بعضا ويفهم بعضهم عن بعض، وعامة أمور وأحوال بني آدم مبنية على هذا، من بداية تمييز الطفل وفهمه عن والديه، إلى آخر أمور البيع والشراء والنكاح والطلاق وقضاء مختلف الحوائج، ووصف بعضهم لما جرى لبعض... الخ"ثم إذا كان هذا البيان والدلالة موجوداً في كلام العامة الذين لا يعدون من أهل العلم، فأهل العلم أولى بأن يبينوا مرادهم، وبأن يفهم مرادهم من خطابهم، وإذا كان هذا في العلماء الذين ليسوا بأنبياء، والأنبياء أولى إذا كلموا الخلق وخاطبوهم أن يبينوا مرادهم، وأن يفهم الناس ما بينوه بكلامهم، ثم رب العالمين أولى أن يكون كلامه أحسن الكلام وأتمه بيانا، وقد قال تعالى: [وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ] (ابراهيم: من الآية4)[5].

---

(1) كذا في المخطوطة ولعل صحة العبارة: ومع أن هذا.
(2) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (309/2)، وانظر في الصفحة نفسها نموذجاً آخر لتناقض الرازي.
(3) انظر: المصدر السابق (309/2-310).
(4) انظر: المصدر نفسه (312/2).
(5) انظر: نقض التأسيس – مخطوط (317/2).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ودعوى الرازي أن دلائل القرآن موقوفة على عشرة مقدمات ظنية باطل من وجوه [1]، ولو كان كما زعم لما صار القرآن نورا وهدى وإذا كان بعض الناس قد يحتاج لبعض هذه المقدمات لفهم بعض الآيات – وهذا مما لا ينكر لأنه قد يوجد من هو حديث عهد بالإسلام أن نشأ ببادية بعيدة – إلا أن تعميم ذلك لجميع الناس ولعموم الآيات هو من أظهر البهتان [2].

وقول الرازي أن المعول عليه في تحديد المتشابه مخالفة دليل العقل أدى به إلى مقالته الأخرى الباطلة حين ذكر من حكم إنزال المتشابه مخاطبة العوام بما يناسبهم مما ظاهره التجسيم والتشبيه، ليناسب ما توهموه أو تخيلوه، وإنه يجب أن يكشف لهم في النهاية عن أحكام هذه الآيات بتأويلها بما يوافق العقول، يقول شيخ الإسلام عن الرازي، إنه "جعل هو المتشابه ما خالف الدليل العقلي، والمحكم ما لم يخالف الدليل العقلي، فجعل الإحكام هو عدم المعارض العقلي، لا صفة في الخطاب، وكونه في نفسه قد أحكم وبين وفصلن مع أنا لم عارض العقلي لا يمكن الجزم بنفيه إذا جوز وقوعه في الجملة، ولهذا استقر أمره على أن جميع الأدلة السمعية القولية متشابهة لا يحتج بشيء منها في العمليات، فلم يبق على قوله لنا آيات محكمات وهن أم الكتاب بحيث يرد المتشابه إليها ولكن المردود إليه هو العقلي، فما وافقه أو لم يخالفه فهو المحكم، وما خالفه فهو المتشابه، وهذا من أعظم الالحاد في أسماء الله تعالى وآياته، ولهذا استقر قوله في هذا الكتاب [3] على رأى الملاحدة الذين يقولون إنه أخبر العوام بما يعلم أنه باطل لكون عقولهم لا تقبل الحق، فخاطبهم بالتجسيم [4] مع علمه أنه باطل، وهذا مما احتج به الملاحدة على هؤلاء في المعاد، وقالوا خاطبهم أيضاً بالمعاد كما خاطبهم بالتجسيم، وهؤلاء جعلوا الفرق أن المعاد علم بالاضطرار من دين الرسول"[5].

وهذه المسألة الأخيرة هي مسألة تسلط الفلاسفة والقرامطة على المتكلمين وقد سبق توضيحها في المنهج العام [6].

---

(1) انظر: نقض التأسيس – مخطوط (321/2) وما بعدها.
(2) انظر: المصدر السابق (328/2-329).
(3) أي ساس التقديس.
(4) انظر: أساس التقديس للرازي (ص:192)، وقد سبق نقل كلامه في بداية هذه المسألة.
(5) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (2/ 274-275).
(6) (ص:891) وما بعدها.

This file was downloaded from QuranicThought.com

الأمر الرابع: أن الصفات ليست من المتشابه:

وهذا هو محك الخلاف ونتيجته، ولن أن الكلام في المحكم والمتشابه سلم من إقحام الصفات فيه وطلب تأويلها وتحريف نصوصا تذرعا بأنه من المتشابه، كما فعل أهل البدع والكلام – لبقي الخلاف فيه مثل غيره من مسائل علوم القرآن كأول ما نزل وآخر ما نزل، والمكي منه والمدني، وغيرها – قابلا لتعدد الآراء واختلافها.

ومع أن الكلام في الأمر الأول – المتعلق بمنع قول أن في القرآن ما لا سبيل لنا إلى العلم – شامل لموضوع الصفات، إلا أن شيخ الإسلام ناقش هذه المسألة – التي وقع فيها بعض الحنابلة أيضاً – حيث أدخلوا أسماء الله وصفاته – أو بعض ذلك في المتشابه، وبعضهم أعتقد أن ذلك هو المتشابه الذي استأثر الله بعلم تأويله – وقد جاءت مناقشة شيخ الإسلام لمن توهم ذلك من المتكلمين وغيرهم من خلال وجهين:

أحدهما: مناقضة من قال: إن الصفات من المتشابه، وإنه لا يفهم معناه، يقول شيخ الإسلام: "نقول: أما الدليل على بطلان ذلك فإن ما أعلم عن أ؛د من سلف الأمة ولا من الأئمة، لا أحمد بن حنبل ولا غيره أنه جعل ذلك من المتشابه الداخل في هذه الآية، ونفي أن يعلم أحد معناه وجعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم، ولا قالوا إن الله ينزل كلاما لا يفهم أحد معناه، وإنما قالوا كلمات لها معان صحيحة، قالوا في أحاديث الصفات: "تمر كما جاءت"، ونهوا عن تأويلات الجهمية – وردوها وأبطلوها – اتلي مضمونها تعطيل النصوص عما دلت عليه. ونصوص أحمد والأئمة قبله بينة في أنهم كانوا يبطلون تأويلات الجهمية ويقرون النصوص على ما دلت عليه من معناها، ويفهمون منها بعض ما دلت عليه، كما يفهمون ذلك في سائر نصوص الوعد والوعيد والفضائل وغير ذلك، وأحمد قد قال في غير أحاديث الصفات: تمر كما جاءت..."[1] وسيأتي مزيد إيضاح لكلام الإمام أحمد عن الحديث عن مسألة "التفويض".

(1) الأكليل في المتشابه والتأويل – مجموع الفتاوى – (13/294-295).

This file was downloaded from QuranicThought.com

والسلف رحمهم الله تواتر عنهم الرد في تأويلات أهل الكلام، التي هي صرف للنصوص عن ظاهرها إلى ما يخالف ظاهرها، ثم إنهم – رحمهم الله – أثبتوا هذه الصفات ولم يتوقفوا فيها. فكيف يقال إنها عندهم من المتشابه؟[1].

ومن أدلة شيخ الإسلام على أن الصفات ليست من المتشابه الذي لا يعلم معناه قوله بعد إيراد عدد كبير من نصوص الأسماء والصفات: "فيقال لمن ادعى هذه أنه متشابه لا يعلم معناه: أتقول هذا في جميع ما سمي الله ووصف به نفسه، أم في البعض؟ فإن قلت: هذا في الجميع كان هذا عنادا ظاهراً وجحداً لما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام، بل كفر صريح، فإنا نفهم من قوله: [إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ] (لأنفال: من الآية75) معنى، ونفهم من قوله: [إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ] (البقرة: من الآية20) معنى ليس هو الأول، ونفهم من قوله: [وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ] (لأعراف: من الآية156) معنى ونفهم من قوله: [إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ] (ابراهيم: من الآية47) معنى، وصبيان المسلمين، بل كل عاقل فيهم يفهم هذا"[2]، ثم رد على من زعم أن أسماء الله أعلام جامدة كبعض من ابتدع من أهل المغرب، ولعله يقصد ابن حزم [3]. وقد سبقت الإشارة إلى هذا في مبحث الأسماء في الفصل السابق.

والثاني: إنه لو قيل: إن الصفات من المتشابه، أو فيها ما هو من المتشابه، كما نقل عن الإمام أحمد تسمية ما استدل به الجهمية النفاة متشابها – فيقال "الذي في القرآن لأنه لا يعلم تأويله إلا الله، إما المتشابه، وإما الكتاب كله... ونفى علم تأويله ليس نفي علم معناه كما قدمناه [4] في القيامة وأمور القيامة، وهذا الوجه قوى إن ثبت حديث ابن إسحاق في وفد نجران أنهم احتجوا على النبي ε بقوله (إنا) و(نحن) ونحو ذلك [5]، ويؤيده أيضا أنه قد ثبت أن في القرآن متشابها وهو ما يحتمل معنيين، وفي مسائل الصفات ما هو من هذا

(1) انظر: المصدر السابق (296/13).
(2) انظر: المصدر السابق (297/13).
(3) انظر: المصدر نفسه (297/13-305).
(4) انظر: المصدر نفسه (280/13-281).
(5) انظر: سيرة ابن هشام (224/2)، والروض الأنف (10/5).

This file was downloaded from QuranicThought.com

الباب كما أن ذلك في مسائل المعاد وأولى، فإن نفي المتشابه بين الله وخلقه أعظم من نفي المتشابه بين موعود الجنة وموجود الدنيا.

وإنما نكتة الجواب هو ما قدمناه أولا أن نفي علم التأويل ليس نفيا لعلم المعنى"[1]، ثم زاده شيخ الإسلام تقريراً وشرحا بشواهد الكتاب والسنة وكلام الصحابة وسائر السلف والأئمة الذين تكلموا في نصوص الصفات وغيرها، وفسروها بما يوافق دلالاتها وبيانها، وحرص عبدالله بن مسعود على تعلم التفسير، ودعاء النبي ε لابن عباس، وتعلم جميع الصحابة التفسير مع التلاوة، وأقوال الأئمة، كل ذلك أدلة واضحة لمن هداه الله على إثباتهم للصفات التي دلت عليها النصوص، مع نفي العلم بالكيفية.

وبهذا يتبين أنه على القول بأن الصفات ليست من المتشابه مطلقا، أو القول بأنها من المتشابه – بالمعنى السابق – ليس لأهل الكلام ولا لغيرهم دليل على زعمهم أنه يلزم فها تفويض السلف للمعنى والكيفية، أو تأويلها بما يوافق عقولهم الفاسدة.

الفرع الثاني: التأويل والمجاز:

بين التأويل والمجاز علاقة واضحة [2]، ويجمعهما أنهما صارا مطية لكثير من الفرق الضالة في تعاملها مع النصوص لتوافق ما لديهما من اعتقادات فاسدة، والين بحثوا في هذين الموضعين – من منطلق لغوي – وجدوا أن الكلام فيهما نشأ وترعرع في أحضان أهل الكلام من المعتزلة والباطنية وغيرهم [3]، وفي العصر الحاضر كثيرا ما ينطلق دعاة الاستغراب والفكر العقلاني المتمرد على الإسلام وتراثه، باسم الحداثة أو غيرها، كثيرا ما ينطلق هؤلاء من مبدأ "التأويل"[4].

---

(1) الأكليل في المتشابه والتأويل – مجموع الفتاوى – (306/13)، وانظر ظاهرة التأويل وصلتها باللغة (ص:117-118).

(2) انظر: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة للسيد أحمد عبدالغفار (ص:166-174).

(3) انظر: المصدر السابق (ص: 47) وما بعدها، و(ص: 72) وما بعدها، وانظر أيضاً: فلسفة المجاز تأليف لطفي عبدالبديع (ص:22) وما بعدها، وانظر أيضاً: التصور اللغوي عند الإسماعيلية (ص:127) وما بعدها، وكتاب التأويل الإسماعيلي الباطني ومدى تحريفه للعقائد الإسلامية (ص:21) وما بعدها.

(4) مر دعاة التغريب بمرحلتين: إحداهما: رفض الإسلام والدين جملة وتفصيلا، والدعوة إلى التبعية لأفكار الغرب ومنطلقاتهم الإلحادية – شرقية أو غربية. والثانية: أ، هؤلاء لما وجدوا أن الشعوب الإسلامية – والطبقة الواعية بالذات – رافضة لمنهجهم وإلحادهم، متجهة نحو دينها وتراثها – أخذوا في مسايرة الموجه، فصاروا يبحثون عن منطلقات

This file was downloaded from QuranicThought.com

ولأهمية موضوع التأويل والمجاز في علاقتهما بالعقيدة اهتم شيه الإسلام في بيان القول فيهما، دفاعا عن عقيدة السلف، وردا على أهل البدع،وتبعه على ذلك تلميذه ابن القيم إلى أفرد لموضوع التأويل مباحث مطولة في مقدمة كتابه "الصواعق المرسلة"[1]، ثم لما ذكر الطواغيت الأربعة جعل منها طاغوت المجاز [2].

وقد سبق عند الكلام عن المحكم والمتشابه عرض بعض القضايا المتعلقة بالتأويل، وبقيت بعض المسائل التي تحتاج إلى بيان، ونقد عرض لها شيخ الإسلام ومنها:

- التأويل في مصطلح المتأخرين. وتعارض ذلك مع فهم السلف له.
- القرائن المتصلة بالخطاب التي توضح أن النص ليس على ظاهره هل هو تأويل؟.
- ما هو الذي يؤول والذي لا يؤول، وتناقض المتكلمين في ذلك.
- هل قال الإمام أحمد بالتأويل؟:
- الحقيقة والمجاز.

ويمكن مناقشتها من خلال الأمور التالية:

الأمر الأول: التأويل ومعانيه:

ابتدع المتأخرون معنى للتأويل لم يكن معروفاً عند السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم، وقالوا: هو صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، ثم فسروا التأويل الوارد في آية آل عمران: [وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ] (آل عمران:

تراثية لأفكارهم، فوجدوا في آراء الجهمية، والمعتزلة، والرافضة، والقرامطة، والباطنية، والصوفية، ما يعدونه تراثا له قيمة عظيمة ينبغي الرجوع إليه والانطلاق منه. وعلى سبيل المثال وجدوا3 في قضية "التأويل" عند الفرق مجالا خصبا لدعم توجهاتهم الفكرية. انظر مثلا: التأويل والحقيقة: قراءة تأويلية في الثقافة العربية، لأحد كتاب الحداثة وأسمه عليه حرب (ص:21) وما بعدها، و(ص:121) وما بعدها، و(ص:221) وما بعدها. وقد دعا (ص:231) إلى تجديد التأويل، تبعا لأستاذه محمد أركون، وانظر أيضا: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي تأليف: نصر حامد أبو زيد، (ص:11) وما بعدها، وقد نعى في (ص:12) على ابن تيمية وابن القيم لقولهما إن المعرفة الدينية لا تتطور.

(1) انظر: الصواعق المرسلة – الأصل – (ص:170-631) – ت الدخيل الله.

(2) انظر: المصدر السابق (ص:632،173)، أما تفصيل القول فيه ففي مختصر الصواعق (2/2) وما بعدها.

This file was downloaded from QuranicThought.com

من الآية7) بهذا المصطلح الذي أحدثوه، ومن ثم أضفوا الشرعية علىتأويلاتهم لنصوص الصفات أو بعضها.

وقد أولى شيخ الإسلام هذه المسألة اهتماما كبيراً، وعرض لها في مناسبات عديدة من كتبه، وانطلق في ذلك من بيان التأويل الواردة في الكتاب والسنة وأقوال السلف، حيث أوضح من خلال التتبع الدقيق لموارد لفظة "التأويل" في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، وأئمة السلف [1]، وانتهى من ذلك إلى أن التأويل ورد عندهم بمعنيين:

أحدهما: أنه بمعنى المرجع والمصير، والحقيقة التي تؤول إليها الشيء.

والثاني: أنه بمعنى التفسير [2].

أما المعنى الثالث الذي اصطلح عليه المتأخرون وهو صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، فليس معروفا عندهم، يقول شيخ الإسلام بعد ذكر المعاني السابقة: "والمقصود هنا أن السلف كان أكثرهم يقف عند قوله: [وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّه] بناء على أن التأويل هو الحقيقة التي استأثر الله بعلمها، لا يعلمها إلا هو، وطائفة كمجاهد وابن قتيبة [3] وغيرهما قالوا: بل الراسخون يعلمون التأويل، ومرادهم بالتأول المعنى الثاني وهو التفسير، فليس بين القولين تناقض في المعنى.

وأما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن مفهومه إلى غير مفهومه فهذا لم يكن هوالمراد بلفظ التأويل في كلام السلف، اللهم إلا أنه إذا علم أن المتكلم أراد المعنى الذي يقال إنه خلاف الظاهر جعلوه من التأويل الذي هو التفسير، لكونه تفسيراً للكلام وبيانا لمراد المتكلم به، أو جعلوه من النوع الآخر الذي هو الحقيقة الثابتة في نفس المر التي استأثر الله بعلمها لكونه مندرجاً في ذلك لا لكونه مخالفا للظاهر.

---

(1) انظر مثلا: تفسير سورة الإخلاص – مجموع الفتاوى – (17/364-372)، ونقض التأسيس – مخطوط – (2/241-247).

(2) انظر: شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى – (5/347-350)، والفتوى الحموية – مجموع الفتاوى (5/35-36)، ومجموع الفتاوى (4/68-69) والدرء (1/14-15)، والإكليل في المتشابه والتأويل – مجموع الفتاوى (13/288-289)، ونقض التأسيس – مخطوط – (3/2-4).

(3) انظر: تأويل مشكل القرآن (ص:98-101).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

وكان السلف ينكرون التأويلات التي تخرج الكلام عن مراد الله ورسوله التي هي من نوع تحريف الكلم عن مواضعه، فكانوا ينكرون التأويل الباطل الذي هو التفسير الباطل، كما ننكر قول من فسر كلام المتكلم بخلاف مراده..."[1].

وقد أراد شيخ الإسلام من هذا الكلام. تقرير عدة أمور:

1- أنه لا يجوز حمل النصوص على مصطلح حادث، بل لا بد من الرجوع أولا إلى الاستعمالات الواردة لهذا اللفظ وقت النزول. ولفظ التأويل لم يرد في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة إلا بهذين المعنيين، فحمل لفظ التأويل – في آية آل عمران – على غيرهما باطل.

2- أن القراءتين الواردتين في الآية صحيحتان [2]، ولا تعارض بينهما، وكل قراءة محمولة على معنى من معاني التأويل الوارد. ففي قراءة الوقف على لفظ الجلالة – وهي قراءة الجمهور – يكون معنى التأويل حقيقة الشيء في قراءة الوصل يكون معناه التفسير.

3- أن التأويل هو بيان مراد المتكلم، وليس هو بيان ما يحتمله اللفظ في اللغة [3]، ولذلك فقد يوجد في كلام السلف تفسير الآية على خلاف ظاهرها – مما قد يقال بأنه صرف للفظ عن ظاهره – ولكن هذا من باب بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه، بضم النظائر إلى بعضها، وتفسير بعض النصوص بنصوص أخرى، توضح المراد منها، وتزيل ما قد يشتبه منها على بعض الناس: وشيخ الإسلام كثيراً ما يركز على "أن الرسول بلغ البلاغ المبين، وبين مراده، وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فلا بد أن يكون الرسول قد بين مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد بالحق، ولا

---

(1) الصفدية (291/1).
(2) انظر: المكتفى في الوقف والابتداء لأبي عمرو الداني (ص:194-197)، ومنار الهدى في بيان الوقف والابتداء للأشموني (ص:70).
(3) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (172/2).

This file was downloaded from QuranicThought.com

يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه لا مكان معرفة ذلك بعقولهم، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين الذي هدى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور، وفرق الله به بين الحق والباطل، وبين الهدى والضلال، وبين الرشاد والغي، وبين أولياء الله وأعدائه، وبين ما يستحقه الرب من الأسماء والصفات وما ينزه عنه من ذلك. فمن زعم أنه تكلم بما لا يدل إلا على الباطل، لا على الحق ولم يبين مراده، وإنه أراد بذلك اللفظ المعنى الذي ليس بباطل، وأحال الناس في م عرفة المراد على ما يعلم من غير جهته بآرائهم فقد قدح بالرسول"[1].

وأهل الكلام الباطل ينظرون إلى النص بحد ذاته، ويعلمون فيه آراءهم واجتهاداتهم ومسلماتهم العقلية، دون أن ينظروا إلى مراد المتكلم وقصده من هذا الكلام، ودون أ، يرجعوا إلى النصوص الأخرى التي قد تكون نصا في بيان المراد.

ولذلك فإنهم حين يلحظون من كلامهم غلوا في صرف الألفاظ والنصوص عن معانيها، أو يوجه إليهم استشكال وتساؤل عن أسباب هذا التأويل – الذي هو في الحقيقة تحريف وتعطيل – يلجأون إلى جواب غير مقنع – وإخاله غير مقنع لهم أنفسهم لكنهم اضطروا إليه – وهو قولهم أن فائدة إنزال النصوص المثبتة للصفات اجتهاد أهل العلم في صرفها عن مقتضاها بالأدلة المعارضة لها، لتنال النفوس الثواب، وتنهض إلى التفكر والاستدلال بالأدلة العقلية، الموصلة إلى الحقد على حد زعمهم [2]. وعليه فالهدى والنور والبيان الذي جاء به الكتاب والسنة لا يتم إلا بتحريف نصوصهما بما يوافق معقولات الفلاسفة والجهمية وأهل البدع والكلام والباطل!، وقد ضرب شيخ الإسلام لذلك بمثال، أطال في شرحه [3].

---

(1) انظر: درء التعارض (1/22-23)، وانظر تفصيلا مهما لهذه المسألة في نقض التأسيس – مخطوط – (3/162-177)، ويلاحظ أ، هذا الجزء بدأه بالرد على ما زعمه الرازي من أن جميع الفرق مقرون بأنه لا بد من التأويل، ثم ذكر تسعة أمثلة من القرآن وعشرة من السنة، فعقب شيخ الإسلام – بعد مناقشة كل واحد منها – بقوله عن الرازي: "قلت قد ذكر تسعة عشر حرفا على عدد خزنة جهنم وليس فهيا ما يوجب التأويل..." (3/162).

(2) انظر: درء التعارض (5/365).

(3) انظر: المصدر السابق (5/36-368).

This file was downloaded from QuranicThought.com

والخلاصة أن الأقوال في التأويل، وفي تفسير آية آل عمران على كلا القراءتين، ليس في ذلك كله ما يبرر مذهب النفاة الذين حرفوا كثير من النصوص باسم "التأويل"[1].

الأمر الثاني: القرائن المتصلة بالخطاب التي تدل على أ، النص ليس على ظاهره هل يعتبر تأويلا؟ وما الشيء الذي يؤول والذي لا يؤول؟

هذه المسألة من المسائل التي كثر الخوض فيها دون ضابط أو منهج صحيح، ولذلك ضل فيها طائفتان:

طائفة: ظنت أنه إذا كان بعض نصوص الصفات ليس على ظاهره، مثل حديث: عبدي مرضت [2]، ونحوه، فهو دليل على جواز التأويل لكل نص وارد في الصات دل ظاهره على التشبيه أو خالف المعقول مثلا، ولو كان ثبوته ودلالته قطعيين – وهذا قول طوائف أهل الكلام – مع تفاوتهم في ذلك – .

وطائفة: عكست الأمر فظنت إنه إذا كان لا يجوز التأويل في نصوص الصفات، فكذلك النصوص الأخرى يجب حملها على ظاهرها، ولو دلت القرائن على أن هذا الظاهر الفاسد منتف،وهؤلاء كثيرا ما يخلطون بين الأحاديث الصحيحة والموضوعة.

وكل من الطائفتين لم يوفق إلى الحق والصواب، بل وقع في البدعة وخالف النصوص الدالة على إثبات الصفات لله من غير تمثيل ولا تعطيل. وسبب ذلك أنهم لم يفرقوا في النصوص بين ما هو من الصفات وما ليس منها، وإنما خلطوا الأمر إما إثباتاً أو نفياً وتعطيلاً.

وقد اهتم شيخ الإسلام بهذا الأمر، وميز تمييزا واضحا بين النصوص الدالة على الصفات، والنصوص التي ليست منها، إما لعدم ثبوتها، أو لأن القرائن دلت على أنها ليست من الصفات.

---

(1) من الدراسات الجيدة في هذا الموضوع، ما كتبه الدكتور محمد السيد الجليند بعنوان: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، انظر (ص:29) وما بعدها، وهي دراسة قائمة على فهم صحيح لمنهج شيخ الإسلام. والمشكلة أن كثير من الدارسين في أقسام الفلسفة قد يتعرضون في كتبهم وبحوثهم لآراء شيخ الإسلام ولكن بدون فهم لحقيقة مذهبه ومنهجه، ولذلك تأتي أقوالهم تحمل كثيراً من الأخطاء العلمية والمنهجية بحق مذهب السلف وبحق المدافعين عنه.

(2) سبق تخريجه (ص:836).

This file was downloaded from QuranicThought.com

بل قد قال شيخ الإسلام جازماً: "وأما الذي أقوله الآن وأكتبه – وإن كنت لم أكتبه فيما تقدم من أجوبتي، وإنما أقوله في كثير من المجالس – أن جميع ما في القرآن من آيات الصفات فليس عن الصحابة اختلاف في تأويلها. وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة وما رووه من الحديث، ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار أكثر من مئة تفسير، فلم أجد – إلى ساعتي هذه – عن أحد من الصحاب أنه تأول شيئاً من آيات الصفات أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف"[1].

فالشأن أن تكون من آيات الصفات أو أحاديث الصفات، أما النصوص الأخرى التي قد تدل على الصفة، لكن ليست نصا فيها، فخلاف علماء أهل السنة فيها لا يجعل قول من لم يثبت بها صفة دليلا على تأويل الصفات، لأن النص نفسه ليس صريحا في ذلك.

وقد أورد شيخ الإسلام عددا من الأمثلة على ذلك، وقبل إيراد نماذج منها يحسن ذكر ما قاله في مقدمة أحدها، فقد أورد – رحمه الله – مسألة قربه تعالى من عباده، والخلاف في ذلك، ثم قال: "وإذا كان قرب عباده من نفسه، وقربه منهم، ليس ممتنعا عند الجماهير من السلف وأتباعهم من أهل الحديث، والفقهاء، والصوفية، وأهل الكلام، لم يجب أ، يتأول كل نص فيه ذكر ربه من جهة امتناع القرب عليه، ولا يلزم من جواز القرب عليه أن يكون كل موضع ذكر فيه قربه يراد به قربه بنفسه، بل يبقى هذا من الأمور الجائزة، وينظر في النص الوارد، فإن دل على هذا حمل عليه، وإن دل على هذا حمل عليه، كما تقدم في لفظ الإتيان والمجيء: إن [2] كان في موضع قد دل عندهم على أنه هو يأتي، ففي موضع آخر دل على أنه يأتي بعذابه، كما في قوله تعالى: [فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ] (النحل: من الآية26) وقوله تعالى: [فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا] (الحشر: من الآية2).

فتدبر هذا؛ فإنه كثير ما يلغط الناس في هذا الموضع، إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة، ودلالة نص عليها: يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ – حيث ورد – دالا على الصفة وظاهرا فيها. ثم يقول النافي:وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا.وقد يقول بعضا لمثبتة: دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك، بل لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة، جعلوا كل آية

(1) مجموع الفتاوى (394/6).
(2) في مجموع الفتاوى [وإن] لعل الواو زائدة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

فهيا ما يتوهمون أنه يضاف إلى الله تعالى – إضافة صفة – من آيات الصفات، كقوله تعالى: [فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ] (الزمر: من الآية56).

وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، وهذا من أكبر الغلط؛ فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية، وهذا موجود في أمر المخلوقين، يراد بألفاظ الصفات منهم في مواضع كثيرة غير الصفات"[1]، ثم ذكر مثالين نافعين لذلك.

وبعد هذه المقدمة نعود إلى ما ذكره من أمثلة من الكتاب وأمثلة من السنة:

أولاً: أمثلة من الكتاب:

1- قال الله تعالى: [فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ] (البقرة: من الآية115)، ويقول شيخ الإسلام عن صفة الوجه: "لما كان إثبات هذه الصفة مذهب أهل الحديث، والمتكلمة الصفاتية: من الكلابية، والأشعرية، والكرامية، وكان نفيها مذهب الجهمية: من المعتزلة وغيرهم، ومذهب بعض الصفاتية من الأشعرية وغيرهم، صار بعض الناس من الطائفتين كلما قرأ آية فيها ذكر الوجه جعلها من موارد النزاع، فالمثبت يجعلها من الصفات التي لا تتأول بالصرف، والنافي يرى أنه إذا قام الدليل على أنه ليست صفة فكذلك غيرها، مثال ذلك قوله تعالى: [وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ] (البقرة: من الآية115) أدخلها في آيات الصفات طوائف من المثبتة والنفاة، حتى عدها أولئك –كابن خزيمة – مما يقرر إثبات الصفة [2]، وجعل [النفاة][3] تفسيرها بغير الصفة حجة لهم في موارد النزاع"[4].

ثم ذكر قصته في المناظرة التي عقدت له فقال: "ولهذا لما اجتمعنا في المجلس المعقود – وكنت قد قلت: أمهلت كل من خالفني ثلاث سنين إن جاء بحرف واحد عن السلف يخالف شيئاً مما ذكرته كانت له الحجة، وفعلت وفعلت، وجعل المعارضون يفتشون الكتب

(1) مجموع الفتاوى (6/13-15).
(2) انظر: التوحيد (1/25) – المحققة.
(3) في مجموع الفتاوى [المنافية] ولعل الصواب ما أثبت.
(4) مجموع الفتاوى (6/15).

This file was downloaded from QuranicThought.com

فظفروا بما ذكره البيهقي في كتاب "الأسماء والصفات" في قوله تعالى: [وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ] (البقرة: من الآية115)، فإنه ذكر عن مجاهد والشافعي أن المراد: قبلة الله [1] – فقال أ؛د كبرائهم – [2] في المجلس الثاني – قد أحضرت نقلا عن السلف بالتأويل، فوقع في قلبي ما أعد، فقلت: لعلك قد ذكرتما روى في قوله تعالى: [وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ] قال: نعم، قلت: المراد بها قبلة الله، فقال: قد تأولها مجاهد والشافعي وهما من السلف.ولم يكن هذا السؤال يرد علي، فإنه لم يكن شيء مما ناظروني فيه صفة الوجه، ولا أثبتها [3]، لكن طلبوها من حيث الجملة، وكلامي كان مقيداً كما في الأجوبة، فلم أر احقاقهم في هذا المقام، بل قلت: هذه الآية ليست من آيات الصفات أصلا، ولا تندرج في عموم قول من يقول: لا تؤول آيات الصفات. قال: أليس فيها ذكر الوجه؟ فلما قلت: المراد بها قبلة الله، قال: أليست هذه من آيات الصفات؟ قلت: لا، ليست من موارد النزاع، فإني إنما أسلم أن المراد بالوجه – هنا – القبلة، فإن الوجه هو الجهة في لغة العرب، يقال: قصدت هذا الوجه، وسافرت إلى هذا الوجه، أي: إلى هذه الجهة..." – وبعد أن زاد هذا شرحاً، قال: في كلام مهم جدا: "ولكن من الناس من يسلم أن المراد بذلك جهة الله، أي قبلة الله، ولكن يقول: هذه الآية تدل على الصفة وعلى أن العبد يستقبل ربه... ويقول: إن الآية دلت على المعنيين، فهذا شيء آخر ليس هذا موضعه. والغرض أنه إذا قيل: فثم قبلة الله، لم يكن هذا من التأويل المتنازع فيه الذي ينكره منكروا تأويل آيات الصفات، ولا هو مما يستدل به عليهم المثبتة، فإن هذا المعنى صحيح في نفسه، والآية دالة عليه، وإن كانت دالة على ثبوت صفة فذاك شيء آخر، ويبقى دلالة [قوله][4] [فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ] على فثم قبلة الله، هل هو من باب تسمية القبلة وجها باعتبار أن

(1) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي (ص:309).
(2) لعله صفي الدين الهندي.
(3) أي أنهم في المناظرة الأولى حول الواسطية لم يناظروه فيما ذكره من إثبات صفة الوجه حيث ذكر قوله تعالى: [كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهَ] (القصص: من الآية88) ضمن نصوص أخرى. وقوله هنا (ولا أثبتها) يحتمل أنه يقصد إنه لم ينص عليها – شرحا وبيانا في الواسطية ما فعل في العلو والكلام والرؤية، ويحتمل أ، يقصد آية [فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ] أي أنه لم يذكرها كدليل على صفة الوجه، و لعل هذا أرجح.
(4) في مجموع الفتاوى [قولهم]، ولعل المثبت هو الصواب.

This file was downloaded from QuranicThought.com

الوجه والجهة واحد؟ أو باعتبار أن من استقبل وجه الله فقد استقبل قبلة الله؟ فهذا فيه بحوث أخرى، ليس هذا موضعها"[1].

وفي نقض التأسيس أشار إلى ما ذكره هنا، مع زيادة في الشرح والتوضيح، وقال في أثناء ذلك: "فهذا القول ليس عندنا من باب التأويل الذي هو مخالفة الظاهر أصلاً، وليس المقصود نصر هذا القول، بل بيان توجيهه وأن قائليه من السلف لم يكونوا من نفاة الصفة، ولا ممن يقول: ظاهر الآية ممتنع..."[2]، ثم ذكر ثلاث احتمالات في هذه الآية:

أحدها: أنها دالة على الصفة، وحينئذ تقر على ظاهرها، ولا محذور فيه، ومن يقول بهذا لا يقول إن وجه الله هو نفسه في الأجسام المستقبلة ولا يقول هذا أحد من أهل السنة، و"ثم" إشارة إلى البعيد.

والثاني: أن ظاهرها أن الذي ثم هو القبلة المخلوقة فقط، وفي هذه لا تكون الآية مصروفة عن ظاهرها، وتوجيه ذلك أن "ثم" إشارة إلى مكان موجود، والله تعالى فوق العالم ليس هو في جوف الأمكنة.

والثالث: أن يقال ظاهرها يحتمل الأمرين، وحينئذ فقول مجاهد لا ينافي ذلك [3].

ولكن ما الذي يرجحه شيخ الإسلام – مع قوله إن قول مجاهد "فثم قبلة الله" ليس تأويلا ولا حجة فيه للنفاة؟، سبق قبل قليل نقل قوله في مجموع الفتاوى: "ولكن من الناس من يسلم أن المراد بذلك جهة الله أي قبلة الله، ولكن يقول: هذه الآية تدل على الصفة..."، وزاده في نقض التأسيس بيانا فقال في أحد وجوه الرد على الرازي: "الوجه الثالث: أن يقال: بل هذه الآية دلت على الصفة كغيرها، وذلك هو ظاهر الخطاب وليست مصروفة عن ظاهرها، وإن كانت مع ذلك دالة على استقبال قبلة مخلوقة، ونجزم بذلك فلا نسلم أنها مصروفة عن ظاهرها،ولفظ "الوجه" هو صفة الله، فما الدليل على وجوب تأويلها،

(1) مجموع الفتاوى (6/15-17)، وقارن بالمناظرة حول الواسطية – مجموع الفتاوى – (3/193).
(2) نقض التأسيس – مخطوط – (3/79).
(3) انظر: المصدر السابق (3/79).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقوله [فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ] فيه الإشارة إلى وجه الله بأنه ثم، والله تعالى يشار إليه كما تقدم تقرير هذا"[1].

ويجب أن لا يغيب عن البال – في خضم هذه المناقشات – أن الخلاف ليس في إثبات صفة "الوجه" لله تعالى، لأن هذه الصفة ثابتة بنصوص أخرى صريحة قطعية، لا مجال فيها لأي احتمال – وقد أثبتها متقدمو أئمة الأشاعرة – ولكن الكلام هنا يدور حول أحد النصوص الواردة وهو قوله تعالى: [فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ] هل هو دال على الصفة أم لا؟.

والخلاصة أن دلالة مثل هذه الآية محتملة، وهي لا تخالف النصوص الأخرىالمثبتة لصفة الوجه، وليس فيما قاله مجاهد – تفسيرا لها – حجة للنفاة على جواز التأويل، وسواء دلت على الصفة أو لم تدل فليس للنفاة فيها حجة أصلا.

2- ومن الأمثلة أيضاً قوله تعالى: [أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ] (الزمر: من الآية56)، يقول شيخ الإسلام في معرض رده على الرازي – الذي يذكر بعض النصوص التي تحتاج إلى تأويل، ويحتج بها على جواز التأويل : "يقال: من أين في ظاهر القرآن إثبات جنب واحد صفة لله، ومن المعلوم أن هذا لا يثبته جميع مثبتة الصفات الخبرية، بل كثير منهم ينفون ذلك، بل ينفون قول أحد منهم بذلك [2]"، ثم نقل كلام الدارمي في نقضه على المريسي – ورده عليه في احتجاجه بهذه الآية – وأنه قال: "وادعى المعارض زورا على قوم أنهم يقولون في تفسير قوله الله تعالى: [يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ] (الزمر: من الآية56) قال: يعنون بذلك الجنب [الذي][3] هو العضو، وليس على ما يتوهمونه، قال: فيقال لهذا المعارض: ما أرخص الكذب عندك، وأخفه على لسانك، فإن كنت صادقا في دعواك فأشر بها إلى أحد من بني آدم قاله، وإلا فلم تشنع بالكذب على قوم هم أعلم بالتفسير منك، وأبصر بتأويل كتاب الله منك ومن إمامك؟،

(1) نقض التأسيس – مخطوط – (86/3).
(2) انظر: المصدر السابق (11/3).
(3) زيادة من رد الدارمي على المريسي – وهي ليست في المخطوطة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

إنما تفسيرها عندهم: تحسر الكافرين على ما فرطوا في الإيمان والفضائل التي تدعو إلى ذات الله، واختاروا عليها الكفر والسخرية بأولياء الله فساماهم الساخرين [1]، فهذا تفسير الجنب عندهم، فمن أنبأك أنهم قالوا: جنب من الجنوب، فإنه لا يجهل [2] هذا المعنى كثير من عوام المسلمين فضلا عن علمائهم..."[3]، ثم عقب شيخ الإسلام بتوجيه آخر يدل على أنها ليست صفة، ونقل كلام ابن بطة والقاضي أبي يعلي [4].

وقد عقب شيخ الإسلام على ما مضى – رادا على الرازي الذي زعم أن ظاهر القرآن يلزم منه أن لله جنبا واحدا عليه أيد كثيرة... [5] فقال: "وأين في ظاهر القرآن أنه ليس لله جنب واحد بمعنى الشق، ولكن قد يقال: القرآن فيه إثبات جنب الله تعالى، وفيه إثبات التفريط فيه، فثبوت نوع من التوسع والتجوز فيما جعل فيه لا يوجب ثبوت التوسع والتجوز فيه كما في قوله تعالى: [بِيَدِهِ الْمُلْكُ] (الملك: من الآية1)، فإن هناك شيئين: اليد [6] وكون الملك فيها، ولهذا تنازعوا في إثبات ذلك صفة لله"[7].

وما أشار إليه شيخ الإسلام من صفة "اليد" أوضحه في مكان آخر فقال رادا على نفاة هذه الصفة: "ومن ذلك أنهم إذا قالوا: بيده الملك، أو عملته يداك، فهما شيئان، أحدهم: إثبات اليد، والثاني: إضافة الملك والعمل إليها. والثاني يقع فيه التجوز كثيراً، أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له "يد" حقيقة، ولا يقولون: يد الهوى، ولا يد الماء، فهب أن قوله: بيده الملك، قد علم منه أن المارد بقدرته، لكن لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة"[8].

---

(1) في المخطوطة (الساخرون) وهي على الصواب في الرد على المريسي.
(2) في الرد على المريسي: فإنه يجهل.
(3) نقض التأسيس – مخطوط – (11/3-12)، والنص في الرد على المريسي للدارمي (ص: 539-540) ضمن "عقائد السلف".
(4) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (12/3-14).
(5) انظر: المصدر السابق (8/3-11).
(6) في المخطوطة (إليه) وهو خطأ.
(7) نقض التأسيس – مخطوط – (11/3).
(8) الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز – مجموع الفتاوى – (370/6).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ولعله اتضح معنى قوله في نص – نقض التأسيس – عن قوله [بِيَدِهِ الْمُلْكُ] : "ولهذاتنازعوا في إثبات ذلك صفة لله" أن المقصود بذلك أن من قال إن المراد بذلك بقدرته قد لا يحتج بهذه الآية على إثبات هذه الصفة لله، ولكن ها هنا أمران:

أحدهما: أن إثبات صفة اليدين قد دلت عليه أدلة قطعية، لا مجال فيها لأي تأويل.

الثاني: أن قوله [بِيَدِهِ الْمُلْكُ] وإن قيل إن معناه بقدرته، إلا أن الآية تدل على إثبات اليد لله، لأنه لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة.

والخلاصة أن آية [عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ] من قال إن المقصود هو التحسر على التفريط في الإيمان والأعمال الصالحة، فليس قوله هذا تأويلاً لصفة من الصفات، حتى يكون حجة لنفاة الصفات. وكذلك من أثبت بهذه الآية الصفة، فإنه أثبت صفة الجنب لله، وأثبت التفريط فيه، مثل قوله: [بِيَدِهِ الْمُلْكُ]، وقال: إنه لا يتجوز بذلك إلا لمن له جنب. والله أعلم.

3- ومن الأمثلة قوله تعالى: [يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ] (القلم: من الآية42) فإن الصحابة والتابعين قد تنازعوا في هذه الآية، هل المقصود بها الكشف عن الشدة، أو المراد أن الرب تعالى يكشف عن ساقه، "ولم تتنازع الصحابة والتابعون فيما ذكر من آيات الصفات إلا في هذه الآية، بخلاف قوله [لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ] (صّ: من الآية75)، [وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ] (الرحمن: من الآية27) ونحو ذلك، فإنه لم يتنازع فيه الصحابة والتابعون، وذلك أنه ليس في ظاهر القرآن أن ذلك صفة لله تعالى لأنه قال [يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاق] ولم يقل عن ساق الله، ولا قال يكشف الرب عن ساقه، وإنما ذكر ساقا نكرة غير معرفة ولا مضافة، وهذا اللفظ بمجرده لا يدل على أنها ساق الله، والذين جعلوا ذلك من صفات الله تعالى أثبتوه بالحديث الصحيح المفسر للقرآن، وهو حديث أبي سعيد الخدري المخرج في الصحيحين الذي قال فيه: "فيكشف الرب عن ساقه"[1]، وقد يقال أن ظاهر القرآن يدل على ذلك

(1) متفق عليه من حديث طويل، البخاري، كتاب التوحيد، باب قوله الله تعالى: [وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] (القيامة: من الآية 22-23)، ورقمه (7439)، (فتح الباري

This file was downloaded from QuranicThought.com

من جهة أنه أخبر أنه يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود، والسجود لا يصلح إلا الله، فعلم أنه هو الكاشف عن ساقه، وأيضاً فحمل ذلك على الشدة لا يصح، لأن المستعمل في الشدة أن يقال: كشف الله الشدة، أي أزالها، كما قال [فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنْكُثُونَ] [1](الزخرف:50) وقال: [فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الرِّجْزَ [2] إِلَى أَجَلٍ هُمْ بَالِغُوه] (الأعراف: من الآية135) وقال: [وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ لَلَجُّوا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ] (المؤمنون:75)، وإذا كان المعروف من ذلك في اللغة أنه يقال: كشف الشدة: أي أزالها، فلفظ الآية [يُكْشَفُ عَنْ سَاق] وهذا يراد به الإظهار والإبانة"[3].

وشيخ الإسلام يرجح دلالة الآية على الصفة، خاصة مع دلالة الحديث الواضحة، ومع ذلك فمن قال من السلف إن المراد بها الكشف عن الشدة، فليس قولهم تأويلا، ثم إنهم يثبتون هذه الصفة بالحديث الصحيح، فلو كان قصدهم التأويل – لذات التأويل – كما يدعي النفاة، لكان تأويلهم للحديث أولى، لكن لما أنهم لم يفرقوا بين دلالة الكتاب والسنة الصحيحة على إثبات الصفات، أثبتوا هذه الصفة بالسنة مع ترجيحهم إن الآية لها معنى آخر. فالنتيجة واحدة.

ثانياً: أمثلة السنة:

من الأصول الفاسدة التي بنى عليها النفاة من أصحاب التأويل الذين أوجبوه وقالوا إنه صرف اللفظ من الإحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح – قولهم إنهم لا بد من تأويل بعض الظواهر، مثل قوله: عبدي مرضت فلم تعدني، ومثل الحجر الأسود يمين الله في

420/13-422)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، ورقمه (183)، وقد ورد في صحيح مسلم، كتاب الفتن واشتراط الساعة، باب خروج الدجال حديث رقم (2940) قال في آخره "قال فذاك يوم يجعل الولدان شيبا، وذلك يوم يكشف عن ساق".

(1) في المخطوطة (يمكثون)، وهو خطأ.
(2) في المخطوطة (العذاب)، وهو خطأ.
(3) نقض التأسيس – مخطوط – (3/15-16).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

الأرض، وغيرهما، ثم زعمهم أن أي نص خالف رأيهم أو مذهبهم هو من هذا الباب وإنه يحتاج إلى تأويل، فهم بين أمرين:

1- أما أن يجعلوا المعنى الفاسد ظاهر اللفظ.

2- أو يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ لاعتقادهم أنه باطل.

والثاني مثل تأويلهم لكثير من نصوص الصفات الصريحة، كقوله تعالى: [وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ] (الرحمن: من الآية27)، وقوله: [مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ] (صّ: من الآية75) وقوله ε "يضع عليها قدمه" [1] أي النار، حيث زعموا أن هذه النصوص الواضحة الصريحة القاطعة لا تدل على صفة، ويجب تأويلها.

أما الأول – وهو الشاهد هنا – فقد ذكر شيخ الإسلام عدة أمثلة يمكن الإشارة إلى بعضها باختصار:

1- حديث: عبدي مرضت فلم تعدني... جعت فلم تطعمني [2]، فظن هؤلاء النفاة أن ظاهر الحديث أن الله تعالى هو الذي مرض وهو الذي جاع فجعلوا هذا المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، وعلى كلامهم يكون ظاهر كلام الله ورسوله كفرا والحادا. ثم قالوا لا بد فيه من التأويل.

وقد بين شيخ الإسلام غلط هؤلاء وقال: "أما النصوص التي يزعمون أن ظاهرها كفر، فإذا تدبرت النصوص وجدتها قد بينت المراد، وأزالت الشبهة، فإن الحديث الصحيح لفظه: عبدي مرضت فلم تعدني، فيقول: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلو عدته لوجدتني عنده"، فنفس ألفاظ الحديث نصوص في أن الله لا يمرض وإنما الذي مرض عبده المؤمن. ومثل هذا لا يقال: ظاهره أن الله يمرض فيحتجا إلى تأويل؛ لأن اللفظ إذا قرن به ما يبين معناه، كان ذلك هو ظاهره، كاللفظ العام إذا قرن به استثناء أو غاية أو صفة كقوله: [فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا] (العنكبوت: من الآية14) وقوله: [فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ] (النساء: من الآية92) ونحو

(1) سبق تخريجه (ص:682).
(2) سبق تخريجه (ص:836).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ذلك، فإن الناس متفقون على أنه حينئذ ليس ظاهره ألفا كاملة، ولا شهرين سواء كانا متفرقين أو متتابعين"[1]"[2].

"فهذا الحديث قد قرن به الرسول بيانه، وفسر معناه، فلم يبق في ظاهره ما يدل على باطل، ولا يحتاج إلى معارضة بعقل ولا تأويل يصرف به ظاهره إلى باطنه بغير دليل شرعي، فأما أن يقال: إن في كلام الله ورسوله ما ظاهره كفر والحاد من غير بيان من الله ورسوله لما يزيل الفساد ويبين المراد، فهذا هو الذي تقول أعداء الرسل، الذين كفروا من المشركين وأهل الكتاب، وهو الذي لا يوجد في كلام الله أبداً"[3].

وكثيراً ما يورد شيخ الإسلام هذا المثال، ولذلك بين المراد منه في مناسبات متعددة [4].

2- قوله ε : "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"[5] – فقد زعم الغزالي والرازي أن هذا من الأحاديث التي تأولها الإمام أحمد [6]، – وسيأتي إن شاء الله مناقشة هذا –، وقد بين شيخ الإسلام أن هذا الحديث ليس فيه حجة لمن يدعي جواز التأويل، يقول: "أما قوله: الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فإن هذا ليس بثابت عن النبي ε بل قد روه عن ابن عباس، ولم يقل أحمد قط إن هذا الحديث عن النبي ε وإنه يتأول، بل هذا الحديث سواء كان عن ابن عباس أو كان مرفوعا فلفظه نص صريح لا يحتاج إلى تأويل، فإن لفظه: الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن استلمه وقبله، فكأنما صافح الله وقبل يده، وتسمية هذا تأويلا أبعد من تسميته الحديث الذي فيه: "جعت"،

---

(1) علق المحقق – رحمه الله – على الآيتين، فأصاب في تعليقه على الأولى، دون الثانية، لأن المقصود بها أ، الناس متفقون على وجوب التتابع في صوم هذين الشهرين، وأن الإنسان ليس م خيرا بين صيامهما متتابعين أو متفرقين.
(2) درء التعارض (5/235-236).
(3) انظر: المصدر السابق (5/233).
(4) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (3/88-91)، فقد أطال الكلام حوله، ورد على الرازي. وانظر أيضاً: درء التعارض (1/149-150)، ومجموع الفتاوى (6/28)، والاستغاثة (2/174، 356)، والمحقيقة والمجاز – مجموع الفتاوى (20/433)، والتدمرية (ص: 72-73) – المحققة.
(5) سبق تخريجه، والكلام في رفعه ووقفه (ص: 558).
(6) انظر: الأحياء للغزالي (1/103)، وأساس التقديس للرازي (ص:81).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وذلك أنه يمين في الأرض، فقوله: "في الأرض"، متصل بالكلام مظهر لمعناه، فدل بطريق النص أنه ليس هو يمين الله الذي هو صفة له حيث قال: في الأرض، كما لو قال الأمير مخاطبا للقوم في جاسوس له: هذا عيني عندكم، فإن هذا نص في أنه جاسوسه الذي هو بمنزلة عينه، ليس هو نفس عينه التي هي صفة، فكيف يجوز أن يقال إن هذا متأول مصروف عن ظاهره، وهو نص في المعنى الصحيح لا يحتمل الباطل، فضلا عن أ، يكون ظاهره باطلا.

وأيضا فإنه قال: من استلمه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يده، فجعل المستلم له كأنما صافح الله تعالى، ولم يقل فقد صافح الله، والمشبه ليس هو المشبه به، بل ذلك نص في المغايرة بينهما، فكيف يقال: إنه مصروف عن ظاهره،وهو نص في المعنى الصحيح، بل تأويل هذا الحديث – لو كان مما يقبل التأويل – أن يجعل الحجر عين يمين الله، وهو الكفر الصريح الذي فروا منه" [1]، ثم نقل شيخ الإسلام كلام الدارمي حوله [2]، وكلام القاضي أبي يعلي [3] – مع أنه انتقده فيما ذكره من تأويلات أخرى بعيدة، حيث أبطلها إلا واحدا [4].

فالحديث لا يحتاج إلى تأويل كما زعم النفاة، وقد بين ذلك شيخ الإسلام بوضوح [5].

3- حديث "إني لأجد نفس – بفتح الفاء – الرحمن من قبل اليمن"[6]، وهو أيضا من الأحاديث التي ذكر الغزالي والرازي أن الإمام أحمد تأولها، يقول شيخ الإسلام بعد نقله كلام القاضي أبي يعلي وغيره حول معنى هذا

---

(1) نقض التأسيس – مخطوط – (3/103-104).
(2) انظر: المصدر السابق (3/104-105، 109)، وهو في الرد على المريسي (ص:395-512) ضمن عقائد السلف.
(3) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (3/105-107)، وهو في أبطال التأويلات – مخطوط – (ص:99-100).
(4) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (3/107-109).
(5) انظر: درء التعارض (5/236-239)، والاستغاثة (2/355-356)، والرسالة العرشية – مجموع الفتاوى (6/580-581)، ومجموع الفتاوى (6/397-398)، والتدمرية (ص:71-72) – المحققة.
(6) رواه أحمد (2/541)، وقال العراقي في المغني – تخريج الأحياء (1/103) "رجاله ثقات".

This file was downloaded from QuranicThought.com

الحديث [1]، "فهذا كلام القاضي أبي يعلى، وما ذكره فيه من كلام غيره، وقد بين أنه إ نما تأول الخبر لأن في الخبر نفسه ما دل على صحة التأويل، ومثل هذا لا نزاع فيه، فإنه إذا كان في الحديث الواحد متصلا به ما يبين معناه فذلك مثل التخصيص المتصل، ومثل هذا لا يقال فيه إنه خلاف الظاهر، بل ذلك هو الظاهر بلا نزاع بين الناس، ولهذا يقبل مثل ذلك في الإقرار والطلاق والعتاق والنذر واليمين وغيره ذلك..."[2]، ومعنى الحديث إني أجد تفريج الله عن نبيه ما كان فيه من أذى المشركين، والرسول كثيراً ما يمدح أهل اليمن [3]. وقوله "من قبل اليمن" يبين مقصود الحديث، لأنه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى حتى يظن ذلك [4].

وقد ذكر شيخ الإسلام نماذج وأحاديث أخرى [5]، وهي أحاديث واضحة الدلالة، مفهومة المعنى، لا تحتاج إلى تأويل، لأنه لا يتبادر إلى الذهن فيها أي معنى من المعاني الفاسدة التي ظنها هؤلاء.

وأهل السنة والجماعة يثبتون الصفات الواردة التي دلت عليها عشرات النصوص من الكتاب والسنة، ولا يفرقون، بينها، وهذا معروف متواتر سطرته كتب أهل السنة المتعددة، وقد أثبتوا جميع الصفات ومنها ما نفاه متأخرو الأشعرية –كالاستواء، والعلو، والنزول،

---

(1) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (3/110-114)، وقارن بأبطال التأويلات – مخطوط – (ص:149-151).
(2) نقض التأسيس – مخطوط – (3/114-115).
(3) انظر: المصدر السابق (3/112-113)، وأبطال التأويلات (ص:149).
(4) انظر: مجموع الفتاوى (6/398).
(5) منها: حديث قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن، انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (3/142-144)، والتدمرية (ص: 73) – المحققة، والمقصود الكلام على المعنى الفاسد الذي توهموه وهو أن القلب متصلب بالأصابع مماس لها، وليس المقصود إثبات صفة الأصابع لأن هذا لهل باب آخر، والحديث لد عليه.
ومنها: حديث: إنا عند المنكسرة قلوبهم، انظر نقض التأسيس – مخطوط – (3/144-155).
ومنها: حديث: كنت سمعه الذي يسمع به. انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (3/ 155-157)، والاستغاثة (2/175-176).
ومنها: حديث: الكبرياء ردائي والعظمة أزاري. انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (3/157-160)، ومجموع الفتاوى (10/253).
ومنها: حديث: آية الكرسي لها لسان. انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (3/160-162).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

والمجيء، والإتيان، والوجه، واليدين، والعين، والقدم، واليمين، والأصابع، وغيرها مما ثبت بالنصوص الواردة.

أما تلك الأحاديث – التي ظن النفاة أن ظاهرها يدل على معنى فاسد ويجب تأويلها – فلم يفهم منها أهل السنة إلا المعنى الحق الذي دل عليه النص بقرائنه الواضحة، وما اختلف فيه أهل السنة فهو من هذا الباب لأن بعضهم يرى أن القرائن تدل على أن القصد الصفة، وبعضهم يرى أنها تدل على معنى آخر، ولذلك لما ثبتت صفة "الساق" في الحديث أثبتها أهل السنة، وإن كانوا مختلفين حول دلالة الآية عليها، وهذا هو الذي يوضح الفرق بين منهج السلف، ومنهج المبتدعة من أهل الكلام.

وقد بين شيخ الإسلام أن هؤلاء النفاة أدى بهم منهجهم إلى كثير من الاضطراب والتناقض، فقال: "ولهذا لما لم يكن لهم قانون قويم، وصراط مستقيم في النصوص، لم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل، والتي لا تحتاج إليه، إلا بما يرجع إلى نفس المتأول، المستمع للخطاب، لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب:

فنجد من ظهر له تناقض أقوال أهل الكلام والفلسفة –كأبي حامد وأمثاله، ممن يظنون أن في طريق التصفية نيل مطلوبهم – يعولون في هذا الباب على ذوقهم وكشفهم فيقولون: إن ما عرفته بنور بصيرتك فقرره، وما لم تعرفه فأوله [1].

ومن ظن أن في كلام المتكلمين ما يهدي إلى الحق، يقول: ما ناقض دلالة العقل وجب تأويله، وإلا فلا.

ثم المعتزلي – والمتفلسف الذي يوافقه – يقول: إن العقل يمنع إثبات الصفات، وإمكان الرؤية.

ويقول المتفلسف الدهري: إنه يمنع إثبات معاد الأبدان، وإثبات أكل وشرب في الآخرة، ونحو ذلك.

فهؤلاء، مع تناقضهم، لا يجعلون الرسول نصب نفسه في خطابه دليلا يفرق به بين الحق والباطل، والهدى والضلال، بل يجعلون الفارق هو ما يختلف باختلاف الناس من أذواقهم وعقولهم، ومعلوم أن هذا نسبة للرسول إلى التلبيس وعدم البيان، بل إلى كتمان الحق

(1) انظر: الأحياء للغزالي (103/1).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

وإضلال الخلق، بل إلى التكلم بكلام لا يعرف حقه من باطله، ولهذا كان حقيقة أمرهم الإعراض عن الكتاب والرسول، فلا يستفيدون من كتاب الله وسنة رسوله شيئا من معرفة صفات الله تعالى نفيا وإثباتا، وإنما دلالته عندهم في العمليات – أو بعضها – مع أنهم متفقون على أن مقصوده العدل بين الناس وإصلاح دنياهم"[1].

والغزالي ذكر تطور تأويل نصوص السمع عند المعتزلة والفلاسفة وغيرهم في أمور المعاد واليوم الآخر والصفات، وقد نقل شيخ الإسلام كلامه، وبين أنه حجة عليه، كما رد عليه تعويله على الكشف والمشاهدة [2].

الأمر الثالث: هل قال الإمام أحمد بالتأويل؟"

القول بأن الإمام أحمد قال بالتأويل تلقفته طائفتان:

إحداهما: طائفة من الحنابلة الذين مالوا إلى شيء من بدع أهل الكلام، حيث جعلوا مثل هذا النقل عن الإمام أحمد حجة لهم في مخالفتهم لما هو مشهور عن جمهور أصحابه المتبعين لمذهب السلف.

والأخرى: طائفة من الأشاعرة وغيرهم، ليستدلوا بمثل هذا النقل على صحة مذهبهم في تأويل بعض الصفات، وأنهم مخالفين لمذهب السلف. والذي روى عن الإمام أحمد في هذه المسألة لا يتعدى أحد نقلين:

أحدهما: ما نقله الغزالي – في معرض حديثه عن الإمام أحمد ومنعه من التأويل – قال الغزالي: "سمعت بعض أصحابه يقول: إنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ: قوله ε : الحجر الأسود يمين الله في أرضه [3]، وقوله ε : قلوب العباد بين أصبعين من أصابع

(1) انظر: درء التعارض (5/240-241).
(2) انظر: درء التعارض (5/347غ-357)، وانظر أيضاً: نقض التأسيس – مخطوط – (3/93-103).
(3) سبق تخريجه (ص:593).

This file was downloaded from QuranicThought.com

الرحمن"[1]، وقوله ε : إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن [2].."[3] وقد نقل الرازي هذا عن الغزالي مع تبديل في أحد الأحاديث [4].

الثاني: ما نقله حنبل في المحنة، عن الإمام أحمد، يقول: احتجوا علي يوم المناظرة، فقالوا: تجيء يوم القيامة سورة البقرة، وتجيء سورة تبارك؟

قال: فقلت لهم: إنما هو الثواب، قال الله جل ذكره: [وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً] (الفجر:22)، وإنما تأتي قدرته، القرآن أمثال ومواعظ، وأمر ونهي،وكذا وكذا"[5]، وأحال القاضي أبو يعلي في أبطال التأويلات على رواية حنبل فقال: "وقد قال أحمد في رواية حنبل في قوله [وَجَاءَ رَبُّكَ] قال قدرته"[6]. ونقل هذه الرواية عن القاضي أبي يعلي بعض الحنابلة، منهم ابن الجوزي في تفسيره [7]، وفي كتابه الباز الأشهب [8] – الذي نصر فيه مذهب أهل التعطيل – ، كما نسبه البيهقي إلى الإمام أحمد [9].

والعجيب أن هؤلاء المعطلة – يعظم عندهم مثل هذين النقلين – مع ما فيهما من كلام كما سيأتي – وأما النصوص المتواترة المشتهرة عن الإمام أحمد في إثبات الصفات، والرد على الجهمية وأتباعهم، والتحذير من الخوض في علم الكلام وتأويل الصفات – فهذه لا حجة فيها عندهم على مذهب هذا الإمام الموافق لمذهب السلف، وغاية ما يقولون فيها أن الإمام أحمد إنما أراد بها التفويض!.

---

(1) رواه مسلم، كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء، ورقمه (2654).
(2) سبق تخريجه قريبا (ص: 1154).
(3) أحياء علوم الدين (103/1).
(4) انظر: ساس التقديس للرازي (ص: 81) حيث أبدل حديث أنا جليس من ذكرني بحديث قلوب العبد الذي ذكره الغزالي.
(5) الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد (ص: 58)، وانظر (ص: 82)، وانظر: الاستقامة (74/1).
(6) أبطال التأويلات، (ص:61) – مخطوط.
(7) زاد المسير [البقرة: 21]، (225/1)، وفي سورة الفجر آية: 22 أحال على آية البقرة.
(8) (ص:61)، وهو نفسه "دفع شبه التشبيه" والنصف فيه (ص:45)، وإن كان الباز فيه بعض الزيادات. والعجيب أن محققي الكتابين – الكوثري، ومحمد منير – يشربان من عين واحدة، هي عين التعطيل وقد رد على ابن الجوزي في دعواته نسبة التأويل إلى الإمام أحمد صاحب رسالة: ابن الجوزي بين التفويض والتأويل (ص: 138-143) – ط على الآلة الكاتبة.
(9) كما ذكره ابن كثير في البداية والنهاية (327/10) – وقد سبقت الإشارة إلى ذلك (ص:584).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ومع ذلك فلا حجة لهم فيما نقلوه عن هذا الإمام، وبيان ذلك كما يلي: أما النقل الأول – الذي ذكره الغزالي والرازي – فقد قال فيه شيخ الإسلام "هذه الحكاية كذب على أحمد، لم ينقلها أحد عنه بإسناد، ولا يعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه، وهذا الحنبلي الذي ذكر عنه أبو حامد مجهول لا يعرف: لا علمه بما قال، ولا صدقه فيما قال"[1]، والدليل على ذلك اختلاف نقل الرازي عن نقل الغزالي، وله احتمالان: أن يكون الرازي غلط في النقل عن الغزالي، أو أن الغزالي نقل في كتاب آخر – غير الأحياء – خلاف ما ذكره في الإحياء، قال شيخ الإسلام: "وعلى التقديرين فيعلم أن هذا النقل الذي نقله غير مضبوط"[2]. وقال أيضاً عن الغزالي، وعدم علمه بالحديث وشهادته على نفسه بأن بضاعته فيه مزجاة: "ولهذا في كتبه من المنقولات المكذوبة الموضوعة ما شاء الله، مع أن تلك الأبواب يكون فيها من الأحاديث الصحيحة ما فيه كفاية وشفاء، ومن ذلك هذا لا نقل الذي نقله عن أحمد، فإنه نقله عن مجهول لا يعرف، وذلك المجهول أرسله إرسالا عن أحمد، ولا يتنازع من يعرف أحمد وكلامه أن هذا كذب مفتري عليه، ونصوصه المنقولة عنه بنقل الاثبات والمتواتر عنه يرد هذا الهذيان الذي نقله عنه..."[3].

ثم إن هذه الأحاديث التي أوردها الغزالي والرازي ليس فيها ما يوجب التأويل؛ لأن دلالتها واضحة، فزعمهم أنها – أو غيرها من الأحاديث – بحاجة إلى التأويل، أو أن الإمام أحمد قد تأولها، لا يفيدهم شيئاً في هذا الباب ولهذا ناقش شيخ الإسلام هذه الأحاديث وغيرها، وبينا ما فيها، وقد سبق قبل قليل نقل كلامه فيها.

وخلاصة القول:

1- أن هذا النقل غير صحيح، ولم يورده أحد في مسائل وكلام الإمام أحمد.
2- أن النقول الكثيرة عن الإمام أحمد تدل على إثباته ومنعه من التأويل.
3- أن هذه الأحاديث لا حجة فيها لهم، لأن ما فهموه من الظواهر الفاسدة، قد دلت النصوص نفسها على أنه غير وارد.

---

(1) شرح حديث النزول - مجموع الفتاوى (398/5)، وانظر: درء التعارض (149/7-150).
(2) نقض التأسيس – مخطوط – (94/3).
(3) المصدر السابق (100/3).

This file was downloaded from QuranicThought.com

أما النقل الثاني: الذي أورده حنبل في سياق المحنة، فقد ذكر شيخ الإسلام أن الحنابلة اختلفوا في هذه الرواية على خمس طرق:

1- "قال قو: غلط حنبل في نقل الرواية، وحنبل له مفاريد ينفرد بها من الروايات في الفقه، والجماهير يرون خلافه.

وقد اختلف الأصحاب في مفاريد حنل التي خالفه فيها الجمهور، هل تثبت روايته؟ على طريقين، فالخلال وصاحبه قد ينكرانها، ويثبتها غيرهما كابن حامد.

2- وقال قوم منهم: إنما قال ذلك إلزاماً للمنازعين له، فإنهم يتأولون مجيء الرب بمجيء أمره، قال: فكذلك قولوا: مجيء كلامه ثوابه. وهذا قريب.

3- وقال قوم منهم: بل هذه الرواية ثابتة في تأويل ما جاء من جنس الحركة والإتيان والنزول، فيتأول على هذه الرواية بالقصد والعمد لذلك، وهذه طريقة ابن الزاغزني وغيره.

4- وقال قوم: بل يتأول بمجيء ثوابه. وهؤلاء جعلوا الرواية في جنس الحركة، دون بقية الصفات.

5- وقال قوم منهم ابن عقيل وابن الجوزي: بل يتعدى الحكم من هذه الصفة إلى سائر الصفات التي تخالف ظاهرها، للدليل الموجب مخالف الظاهر"[1].

ويلاحظ أن الأقوال الثلاثة الأخيرة تصحح نسبة التأويل إلى الإمام أحمد، وتجعل ذلك حجة لها على مذهبها المائل إلى الأشاعرة كما هو قول ابن الزاغوني وغيره، أو ما هو أشد غلوا منهم في التعطيل والنفي كما هو المشهور من مذهب ابن عقيل وابن الجوزي.

وقد نفي شيخ الإسلام بشكل قاطع ما نسب إلى الإمام أحمد من التأويل وقال: "لا ريب أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية، ويبين إنه لا يقول إن الرب يجيء ويأتي وينزل أمره، بل هو ينكر على من يقول ذلك [2]" وقال: "والصواب أن جميع هذه التأويلات مبتدعة، لم يقل أحد من الصحابة شيئاً منها ولا أحد من التابعين لهم بإحسان، وهي خلاف المعروف المتواتر عن أئمة السنة والحديث، أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة"[3]. وهذه

(1) الاستقامة (1/75-76).
(2) شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى – (5/401).
(3) المصدر السابق (5/409).

This file was downloaded from QuranicThought.com

رسائل وأقوال الإمام أحمد مشهورة معروفة، وما من مسألة من مسائل أصول الدين إلا وله فيها كلام، ولم يرد فيها ما يخالف مذهب السلف، ولذلك عده الناس إماما لأهل السنة بسبب ما ابتلى به من المخالفين من أهل الأهواء الذين ناظرهم وبين بطلان أقوالهم، وهو في ذلك متبع لمن قبله من أئمة السلف [1].

وإذا كان هذا هو المتواتر عن الإمام أحمد فلا بد من النظر إلى رواية حنبل – في المحنة – على أنها رواية فردة خالفت المشهور عنه، ولهذا قال القاضي أبو يعلى بعد ذكره لرواية حنبل، وتغليط ابن شاقلا له: "وقد قال أحمد في رواية أبي طالب، [هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلائِكَةُ] (البقرة: من الآية210)، [وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً] (الفجر:22) من قال إن الله لا يرى فقد كفر، وظاهر هذا أن أحمد أثبت مجيء ذاته لأنه احتج بذلك على جوازه رؤيته، وإنما يحتج بذلك على جواز رؤيته إذا كان الإتيان والمجيء مضافا إلى الذات"[2].

وخلاصة الجواب عن رواية حنبل – في المحنة – :

1- أما أن يقال هذه من مفاريده وقد خالفت المتواتر والمشهور عنه.

2- وعلى فرض ثبوت هذه الرواية فيقال: أن الإمام قال هذا إلزاماً لخصومه وقد قال شيخ الإسلام على هذا الاحتمال: "وهذا قريب"[3].

وشرحه في موضع آخر فقال: "ومنهم من قال: بل أحمد قال ذلك على سبيل الإلزام لهم، يقول: إذا كان أخبر عن نفسه بالمجيء والإتيان، ولم يكن ذلك دليلا على أنه مخلوق، بل تأولتم ذلك على أنه جاء أمره، فكذلك قولوا: جاء ثواب القرآن، لا أنه نفسه هو الجائي، فإن التأويل هنا ألزم، فإن المراد هنا الإخبار بثواب قارئ القرآن، وثوابه عمل له، لم يقصد به الإخبار عن نفس القرآن.

فإذا كان الرب قد أخبر بمجيء نفسه، ثم تأولتم ذلك بأمره، فإذا أخبر بمجيء قراءة القرآن فلأن تتأولوا ذلك بمجيء ثوابه بطريق الأولى والأحرى.

---

(1) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (3/97-103).
(2) أبطال التأويلات – مخطوط – (ص: 61-62).
(3) سبق نقله قريباً من الاستقامة (1/75).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

وإذا قاله على سبيل الإلزام لم يلزم أ، يكون موافقا لهم عليه، وهو لا يحتاج إلى أ، يلتزم هذا؛ فإن هذا الحديث له نظائر كثيرة في مجيء أعمال العباد، والمراد مجيء قراءة القارئ التي هي عمله، وأعمال العباد مخلوقة، وثوابها مخلوق، ولهذا قال أحمد وغيره من السلف: إنه يجيء ثواب القرآن [1]، والثواب إنما يقع على أعمال العباد، لا على صفات الرب وأفعاله"[2].

والخلاصة:

1- أن هذا مخالف لما تواتر عن الإمام أحمد من المنع من التأويل.

2- أن حنبل تفرد بهذه الرواية.

3- وعلى فرض صحته فالإمام قالها إلزاما لخصومه المعتزلة [3].

هذه خلاصة مباحث "التأويل" تبين سلامة منهج أهل السنة في الصفات، كما شرحه شيخ الإسلام ورد على المجيزين للتأويل، ولا شك أن هذا الباب لما فتحه المتكلمون – وقد يكون عند بعضهم عن حسن نية – ولج منه أهل الإلحاد من القرامطة والباطنية والفلاسفة وغيرهم ليتواصلوا به إلى تعطيل الشرائع، والأمر والنهي، وإنكار المعاد وما فيه، وهذا وحده كاف لوجود سد هذا الباب الخطير.

ويمكن ذكر نموذج واحد لمقالات هؤلاء الذين فتحوا باب التأويل، يقول شيخ الإسلام: "ولهذا قال كثير منهم – كأبي الحسين البصري، ومن تبعه كالرازي والآمدي وابن الحاجب – أن الأمة إذا اختلفت في تأويل الآية على قولين، جاز لمن بعدهم أحداث قول ثالث، بخلاف ما إذا اختلفوا في الأحكام على قولين. فجوزوا أن تكون الأمة مجتمعة على الضلال في تفسير القرآن والحديث وأن يكون الله أنزل الآية، وأراد بها معنى لم يفهمه الصحابة والتابعون، ولكن قالوا: إن الله أراد معنى آخر.وهم لو تصوروا هذه المقالة لم يقولوا إن هذا فإن أصلهم أن الأمة لا تجتمع على ضلالة"[4].

ومن تدبر هذا وأمثاله عرف ما فيه وماله من آثار.

---

(1) انظر الكلام على مجيء سورة البقرة وآل عمران في نقض التأسيس – مخطوط – (3/116-1126).

(2) شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (5/400).

(3) انظر أيضاً: مجموع الفتاوى (16/404، 421-422)، حيث نقل كلام ابن الزاغوني، وانظر أيضاً (6/156-166).

(4) الفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى (13/59).

This file was downloaded from QuranicThought.com

الأمر الرابع: الحقيقة والمجاز:

يشبه هجوم شيخ الإسلام على "المجاز" هجومه على المطق اليوناني، من حيث الدوافع والأسباب وقوة الهجوم، ثم الأثر الذي ترتب عليه، خاصة أثره فيمن جاء بعده من الموافقين والمخالفين. وإذا كان أي باحث في المنطق والفلسفة – المسماة بالإسلامية – لا يمكن أن يغفل أثر ما كتبه شيخ الإسلام في ذلك دفاعا عن مذهب السلف، فكذلك أي باحث في باب المجاز وما يتعلق به لا يمكنه إلا أن يشير إلى مذهب شيخ الإسلام وموقفه منه.

وقد أشار إلى هذا أحد الباحثين، ممن أفرد للمجاز كتابا مطولا، بلغ جزأين كبيرين [1] – فقال في مقدمة كتابه بعد عرض مختصر لتاريخ القول بالمجاز بين مثبتيه ونفاته: "والمتابع لسير النزاع بين الفريقين يرى أن الخلاف بينهما كان هادئاً طوال القرون الأولى، حتى النصف الثاني من القرن السابع، والربع الأول من القرن الثامن، فقد اتجه الخلاف إلى الشدة والعنف – ولكن من جانب منكريه وحدهم، دون مجوزيه – فقد برز على الساحة الإمام أبو العباس أحمد ابن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية (661-728هـ) وقد وهبه الله ذاكرة واعية، وقلبا ذكيا، ولسانا فصيحاً، وقلما جريئا، وتبنى مذهب السلف من حيث الجملة [2]، وتصدي لأقاويل كثير من الفرق ولم يترك مجالا من مجالات الفكر الإسلامي إلا وكان له فيه

(1) اسمه: المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع، للدكتور عبدالعظيم المطعني، وقد استعرض تاريخ هذه المسألة بإسهاب، ولم كان ممن يرجح جواز المجاز في اللغة والقرآن فقد تصدى للدر على شيخ الإسلام وأطال في ذلك، انظر (2/639-903) من الكتاب السابق، وفي نقاشه لشيخ الإسلام يلاحظ أمران:

أحدهما: أنه كثيرا ما يصادر على المطلوب، فيحتج ببعض النصوص، وينقل كلام السابقين فيها، وأنهم قصدوا بذلك المجاز، وشيخ الإسلام يرى أن هذه النصوص حجة له، وكلام السابقين فيها يدل على سعة اللغة لا على المجاز، فشيخ الإسلام مثلا لا يشك في أن المقصود بسؤال القرية هم أهلها وليس البنيان، ولكن من قال إن هذا مجاز؟ بل القرية تطلق على هذا وهذا. فإذا جاء المؤلف أو غيره ليحتج على شيخ الإسلام بأن من السلف من قال المقصود: أهل القرية، وهذا مجاز، كان هذا مصادرة على المطلوب، لأنه هو موضع الخلاف.

والثاني: أن المؤلف مع أنه رجح إلى كتاب "الإيمان" والرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز، إلا أنه غفل عن بحث آخر مطول ومهم جدا عنوانه: "الحقيقة والمجاز" وهو ضمن مجموع الفتاوى (20/400-497) وقد أفرده للرد على الآمدي.

(2) هذا بحسب رأي المؤلف، لا بحسب الواقع.

This file was downloaded from QuranicThought.com

قصب السبق،وكان مما أدلى فيه بدلوه موضوع المجاز، فاختار مذهب المنع... ومن يقرأ كتابه: "الإيمان" يجد نفسه أمام صخرة عاتية، لا تعمل فيها المعاول إذا أريد النيل منها..."[1].

وعلى الرغم من أن المؤلف رد على شيخ الإسلام واشتد في الرد أحيانا إلا أنه ذكر السبب الصحيح لموقف شيخ الإسلام من المجاز، فقال "إن الضرورات والظروف التي جعلت الإمام يقف تلك الوقفة من المجاز في كتابه الإيمان، وفي رسالته المدنية، هي في الواقع ظروف جد خطيرة ومن يقف على خطورتها يسوغ للشيخ الإمام وقوفه ضدها، والعمل بكل طاقة على دفعها وكف شرها، ولو أدى ذلك إلى إنكار المجاز، إذ ليس هو عقيدة أو معلوما من الدين بالضرورة، وإنما هو مذهب قولي، وهو فن من فنون البيان لا يفسق منكره ولا يذم.

ومجمل ما يمكن تصوره هو كثرة التأويلات التي تعدى بها قائلوها على النصوص الشرعية، وتجاوزوا بها مرحلة المعقول المقبول، إلى المدخول المنحول، الذي يكاد يذهب بكل الحقائق التي جاء بها الإسلام وأقرها. فلم تكن المسألة مسألة تأويل مجازي، وإلا لهان الخطب، وإنما طم شرها وعم، وأغرب قائلوها كل الإغراب، حتى صارت بعض الألفاظ ليس لها مدلول محقق في خضم تلك التأويلات العمياء.

ومنشأ تلك التأويلات هو الفرق الكلامية والاعتقادية، والفلاسفة، وغلاة الصوفية، وقد وقف الإمام – رحمه الله – من تحريفات الفرق والمتكلمين وقفات جادة وطويلة وشاقة..."[2].

ولا شك أن شيخ الإسلام ما كان ليعترض على المجاز أو غيره من العلوم الحادثة لو أنها بقيت مثل كثير من العلوم والفنون التي أفردت بمؤلفات خاصة بها – وصار لأصحاب كل فن اصطلاح خاص بهم – ولكن لما أخذ المعتزلة وغيرهم – ومن عنى منهم باللغة وفنونها – يبتدعون هذا المصطلح ليتواصلوا به إلى تصحيح عقائدهم الفاسدة، ودعمها بما يدعونه من الأدلة، بناء على مصطلح المجاز أو غيره، كان لا بد من الوقوف أمام هذه المصطلحات وبيان فسادها أصلا وفرعا. وهذا ما فعله شيخ الإسلام بالنسبة لطاغوت المجاز.

---

(1) المجاز في اللغة والقرآن الكريم – المطعمني (1/ح – ط).
(2) المجاز في اللغة والقرآن الكريم (890/2).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ولهذا يقول شيخ الإسلام في معرض رده على الآمدي ودعواه أن الخلاف بين مثبتي المجاز ونفاته، نزاع لفظي: "يقال: هو قد سلم أن النزاع لفظي، فيقال: إذا كان النزاع لفظيا، وهذا التفريق اصطلاح حادث لم يتكلم به العرب، ولا أمة من الأمم، ولا الصحابة والتابعون، ولا السلف – كان المتكلم بالألفاظ الموجودة التي تكلموا بها ونزل بها القرآن أولى من التكلم باصطلاح حادث لو لم يكن فيه مفسدة، وإذا كان فيه مفاسد، كان ينبغي تركه لو كان الفرق معقولا، فكيف إذا كان الفرق غير معقول، وفيه مفاسد شرعية، وهو إحداث في اللغة – كان باطلا عقلا، وشرعا، ولغة. أما العقل فإنه لا يتميز فيه هذا عن هذا. وأما الشرع فإن فيه مفاسد يوجب الشرع إزالتها. وأما اللغة فلأن تغيير الأوضاع اللغوية غير مصلحة راجحة، بل مع وجود المفسدة [1].

فإن قيل: وما المفاسد؟ قيل: من المفاسد أن لفظ المجاز المقابل للحقيقة، سواء جعل من عوارض الألفاظ أو من عوارض الاستعمال، يفهم ويوهم نقص درجة المجاز عن درجة الحقيقة، لا سيما ومن علامات الجاز صحة إطلاق نفيه، فإذا قال القائل: إن الله تعالى ليس برحيم ولا رحمن، لا حقيقة، بل مجاز، إلى غير ذلك مما يطلقونه على كثير من أسمائه وصفاته وقال: "لا إله إلا الله" مجاز لا حقيقة، ما ذكره هذا الآمدي من أن العموم المخصوص مجاز.... ومعلوم أن هذا الكلام من أعظم المنكرات في الشرع، وقائله إلى أن يستتاب – فإن تاب وإلا قتل – أقرب منه إلى أن يجعل من علماء المسلمين..."[2].

ثم ذكر شيخ الإسلام أن من هذه المفاسد: "جعل عامة القرآن مجازا كما صنف بعضهم مجازات القراءات [3]، وكما يكثرون من تسمية آيات القرآن مجازا، وذلك يفهم ويوهمالمعاني الفاسدة، هذا إذا كان ما ذكروه من المعاني صحيحا، فكيف وأكثر هؤلاء يجعلون ما ليس بمجازا؟ وينفون ما أثبته الله من المعاني الثابتة، ويلحدون في أسماء الله وآياته، كما وجد ذلك للمتوسعين في المجاز من الملاحدة أهل البدع"[4].

---

(1) كذا في مجموع الفتاوى، ولعل صحة العبارة: "وأما اللغة فلأن تغيير الأوضاع اللغوية ليس فيه مصلحة راجحة، بل معه توجد المفسدة".
(2) الحقيقة والمجاز – مجموع الفتاوى (20/454-456).
(3) لعله يقصد مجاز القرآن لأبي عبيدة.
(4) الحقيقة والمجاز – مجموع الفتاوى (20/458).

This file was downloaded from QuranicThought.com

والخلاف في المجاز مشهورن وأشهر الأقوال فيه ثلاثة:

1- قيل بوجوده في اللغة والقرآن، وهو قول كثير من المتأخرين.

2- وقيل بوجوده في اللغة دون القرآن، وهذا قول داود الظاهري وابنه محمد، وابن حامد، وأبي الحسن الجزري، وأبي الفضل التميمي، ومحمد بن خويز منداد ومنذر بن سعيد البلوطي وغيرهم.

3- وقيل بعدم وجوده في اللغة والقرآن. وهو قول أبي إسحاق الاسفراييني وغيره [1].

وليس المقصود مناقشة هذه الأقوال واستقصاء أدلتها، والترجيح بينها، وإنما المقصود بيان منهج شيخ الإسلام في ذلك، ويمكن تلخيصه من خلال ما يلي:

1- الذي دفع شيخ الإسلام إلى بحث المجاز وإنكار وجوده في القرآن وفي اللغة، أمران:

أحدهما: القول بالمجاز في أسماء الله وصفاته، وما سببه ذلك من الإلحاد فيها كما سبق.

والثاني: قول المرجئة أن القول بأن الأعمال من الإيمان مجاز [2].

2- تقريره أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز حادث في كلام المتأخرين بعد القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين. لا الأئمة المشهورين. وأن الغالب أن هذا حادث من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين [3].

3- أن التقسيم إلى حقيقة ومجاز لا حقيقة له، إذ ليس لمن فرق بينهما فرق معقول يمكن التمييز به بين نوعين، والتعريفات التي ذكروها لكل منهما غير دقيقة [4].

---

(1) انظر: الإيمان (ص:85) – ط المكتب الإسلامي، ورسالة منع جواز المجاز للشنقيطي (ص:7-8).

(2) انظر: الإيمان (ص:83) – المكتب الإسلامي.

(3) انظر: المصدر السابق (ص: 83-84)، وانظر الحقيقة والمجاز – مجموع الفتاوى (454-451/20).

(4) انظر: الإيمان (ص:92-102).

This file was downloaded from QuranicThought.com

4- مناقشة الأمثلة والأدلة التي يذكرونها ويحتجون بها على وجود المجاز في القرآن، والكلام حول كل واحد منها وتوجيهه [1].

5- أن أخطر القضايا – في هذه المسألة – القول بأن بعض كلام الله تعالى مجاز، وقد بين شيخ الإسلام أن صرف الكلام عن حقيقته إلى المجاز لا بد فيه من أمور أربعة، يقول شيخ الإسلام في مناظرته لأحد الأشاعرة: "قلت له: إذا وصف الله نفسه بصفة، أو وصفه بها رسوله، أو وصفه بها المؤمنون – الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم – فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها، إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة، لا بد فيه من أربعة أشياء:

أحدها: أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي؛ لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، فلا أن يكون ذلك المعنى المجازي مما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء، ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلا بد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف، وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل مرجح للحمل على المجاز.

الثالث: أنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل – الصارف – عن معارض، وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصا قاطعا لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهرا فلا بد من الترجيح.

الرابع: أن الرسول ε إذا تكلم بكلام، وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه سواء عينه، أو لم يعينه، لا سيما في الخطاب

([1]) انظر: المصدر السابق (ص:103-107)، والحقيقة والمجاز – مجموع الفتاوى (467-462/20).

This file was downloaded from QuranicThought.com

العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، دون عمل الجوارح؛ فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نورا وهدى وبيانا للناس وشفاء لما في الصدور، وأرسل الرسل ليبين للناس ما نزل إليهم، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

ثم هذا الرسول الأمي العربي بعث بأفصح اللغات وأبين الألسنة والعبارات، ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علما، وأنصحهم للأمة، وأبينهم للسنة، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهرة إلا وقد نصب دليلا يمنع من حمله على ظاهره..."[1].

ثم طبق شيخ الإسلام هذه على صفة "اليد" لتكون انموذجا يحتذي عليه، وناقش ذلك مناقشة عظيمة ونافعة، بين في آخرها أن هذا الأشعري الذي ناقشه أظهر التوبة وتبين له الحق [2].

الفرع الثالث: هل مذهب السلف هو التفويض؟

سبق مناقشة الفرعين السابقين:

الفرع الأول: في معنى المتشابه، وهل الصفات أو بعضها منه؟

والفرع الثاني: في التأويل والمجاز.

وهذان الفرعان يتكئ عليهما نفاة الصفات أو بعضها، حيث إنهم يجعلونها من المتشابه، ثم يقولون لا بد من تأويل النصوص الدالة عليها وحملها على المجاز. وقد سبقت مناقشتهم في ذلك بالتفصيل.

أما هذا الفرع – الثالث – فهو مرتبط مما سبق من جهة أن هؤلاء المتكلمين يزعمون أن مذهب السلف في الصفات ليس إلا التفويض الكامل للنصوص – معنى، وكيفية..

وموضوع "التفويض" أفرد له أحد الباحثين كتابا مستقلا [3]، يبين فيه وجه الحق في هذه المسألة من خلال نقل أقوال ومذهب السلف، ومن خلال مناقشات شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وغيرهما.

---

(1) الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز – مجموع الفتاوى (6/360-361).
(2) انظر: المصدر السابق (6/362-372).
(3) اسمه: علاقة الاثبات والتفويض بصفات رب العالمين، تأليف رضا نعسان معطي. وانظر بالأخص (ص:30) وما بعدها و(ص:74).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقد اهتم شيخ الإسلام ببيان الحق في هذه المسألة، وذكر فيما ذكر – في مناسبات مختلفة – مجمل حجج الذين زعموا أن مذهبهم هو التفويض، وأهمها:

1- ما أثر عن كثير من السلف أنهم قالوا في الصفات: "أمروها كما جاءت"، قالوا: وهذا يدل على أن مذهبهم فيها الإيمان والتسليم وإمرارها كما جاءت وعدم الخوض في تأوليها، والوقوف عن تفسيرها.

2- قول الإمام مالك – وغيره: "الاستواء معلوم والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة"[1] قالوا: ومعنى قوله إنه معلوم أي إنه وارد في القرآن، ونفيه للكيف وإيجاب الإيمان به دليل على أنهم يسلمون ورود نصوص الصفات ويفوضون معانيها إلى الله تعالى.

3- أن السلف لم يكونوا يفهمون من النصوص ما يستلزم التجسيم وأن ذاته تعالى فوق العرش، قالوا فلما جاء المتأخرون وصاروا يفهمون منها مثل هذا وجب التأويل.

4- ثم إنهم احتجوا بالوقف على قوله تعالى: [وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ] (آل عمران: من الآية7). قالوا وهذا دليل على التفويض.

وقد رد شيخ الإسلام على ذلك كما يلي:

1- أما قول السلف في الصفات "أمروها كما جاءت" فمعناه عندهم الإيمان بها وإثباتها، والرد على المعطلة الذين أنكروها أو خاضوا في تأويلها، فقول السلف هذا "يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظ دالة على معان، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال: أمروا

([1]) هذا القول روى عن الإمام مالك: رواد الدارمي في الرد على الجهمية (ص:55-56) – ت البدر – واللالكاني في شرخ السنة (398/3)، ورقمه (664)، والصابوني في عقيدة السلف، رقم (24-26) – ت البدر، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص:408) من طريقين، وابن عبدالبر في التمهيد (151/7،138) وأبو نعيم في الحلية (325/6-326). وجود ابن حجر في الفتح (406/13-407) أحد اسنادي البيهقي.
كما روى هذا القول عن أم سلمة: رواه اللالكاني في شرح السنة (397/3) ورقمه (663)، والصابوني في عقيدة السلف رقم (23)، وابن قدامة في صفة العلو رقم (82)، والذهبي في العلو (ص:65)، وضعف رواية أم سلمة ابن تيمية في الفتاوى (365/5)، والذهبي في العلو (ص:65) وقال أنه محفوظ عن جماعة كربيعة ومالك.

This file was downloaded from QuranicThought.com

لفظها، مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد، أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت حقيقة، وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت، ولا يقال حينئذ: بلا كيف، إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول"[1].

والسلف من الصحابة والتابعين كان اهتمامهم الأول والأخير منصبا على القرآن والحديث، فهل كانوا عندما يتلون القرآن ويعلمونه، ويروون السنة ويتناقلونها ويحدثون بها، يفرقون بين آية وآية، وحديث وحديث؟ ويقولون للناس: هذه آمنوا بألفاظها مجردة، وهذه لا مانع من فهم معانيها؟ ومعلوم أنه كان يتلقى ذلك عنهم أصناف الناس وطبقاتهم. إن المتواتر عنهم – τ – أنهم لم يكونوا يفرقون بين نصوص الصفات وغيرها، بل كانوا يردون على المعطلة وأهل الكلام ما كانوا يخوضون فيه من ذلك، ولذلك قالوا: أمروها كما جاءت، وواضح أن قصدهم الرد على هؤلاء النفاة، ولو كان قصدهم التفويض الذي أراده المتأخرون النفاة لقالوا – موضحين – أمروا ألفاظها، مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد، ولو كان الأمر كذلك لكان نفي الكيف عنها مع مثل هذا القول لغو.

على أن شيخ الإسلام يشير في سياق مناقشته لهذه الدعوى إلى ناحية مهمة في منهج السلف وتعاملهم مع النصوص ربما غفل عنها من يتصدى لمثل هذا الموضوع – وهي تدل على ما حبا الله هذا الإمام من فهم قوي وبصر نافذ وإطلاع واسع – وذلك أنه ذكر أن عبارة: تمر كما جاءت، أو نحوها، قد قالها الإمام أحمد في غير أحاديث الصفات، وإذا ثبت هذا بطل احتجاج هؤلاء الذين يدعون أن قصد السلف من ثمل هذه العبارة: تفويض نصوص الصفات.

يقول شيخ الإسلام عن الإمام أحمد وغيره – بعد بيانه أنهم لم يقولوا بأن القرآن لا يفهم معناه، وإنما قالوا كلمات صحيحة، مثل: أمروها كما جاءت، ونهوا عن تأويلات الجهمية : "ونصوص أحمد والأئمة قبله بينة في أنهم كانوا يبطلون تأويلات الجهمية ويقرون النصوص على ما دلت عليه من معناها، ويفهمون منها بعض ما دلت عليه، كما يفهمون ذلك في سائر نصوص الوعد والوعيد والفضائل وغير ذلك. وأحمد قد قال في غير أحاديث

(1) الفتوى الحموية – مجموع الفتاوى (5/41-42).

This file was downloaded from QuranicThought.com

الصفات: تمر كما جاءت [1]، وفي أحاديث الوعيد مثل قوله: "من غشنا فليس منا"[2] وأحاديث الفضائل [3]، ومقصوده بذلك أن الحديث لا يحرف كلمة عن مواضعه كما يفعله من يحرفه، ويسمى تحريفه تأويلا بالعرف المتأخر"[4].

وهذا يدل على أن السلف كانوا يتعاملون مع النصوص على حد سواء لا يفرقون بين نصوص الصفات وغيرها، وحينما يأتي أحد من أهل الأهواء من المعطلة، أو الرافضة، أو المرجئة أو غيرهم يتأول بعض النصوص التي تخالف مذهبه، يكون جواب السلف أن هذه النصوص تروي كما جاءت، ولا يدخلون في تأويلات وانحرافات هؤلاء.

2- أما قول الإمام مالك في الاستواء فهو موافق لمذهب السلف – رحمهم الله تعالى، وهو حجة على أهل التفويض، يقول شيخ الإسلام: "فقول ربيعة ومالك: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، موافق لقول الباقين: أمروها كما جاءت بلا كيف، فإنما نفوا علم الكيفية، ولم ينفوا حقيقة الصفة، ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه – على ما يليق بالله – لما قالوا: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ولما قالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف؛ فإن الاستواء حينئذ لا يكون معلوما، بل مجهولا بمنزلة حروف المعجم.

وأيضاً: فإنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى، وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات.

---

(1) انظر مثلا قوله عن الحرورية والمارقة لما سئل عنهم هل يكفرون أو يرى قتالهم؟ قال: "اعفني من هذا، وقل كما جاء فيهم في الحديث". مسائل الإمام أحمد لابن هاني (158/2)، رقم (1884).

(2) انظر قول الإمام أحمد لما سئل عن هذا الحديث ما وجهه؟ قال: "لا أدري إلا على ما روى. السنة للخلال – رقم (999) (ص:674) – ط على الآلة الكاتبة. وحديث: من غشنا فليس منا، رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي ε من غشنا فليس منا، ورقمه (101-102).

(3) لما سئل الإمام أحمد عن أحاديث جاءت في علي في الفضائل. قال: على ما جاءت، لا نقول في أصحاب رسول الله ε إلا خيرا. مسائل ابن هاني (169/2) – رقم (193).

(4) الأكليل في المتشابه والتأويل – مجموع الفتاوى (295/13).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

وأيضاً: فإن من ينفي الصفات الخبرية – أو الصفات مطلقا – لا يحتاج إلى أن يقول: "بلا كيف"، فمن قال: إن الله ليس على العرش لا يحتاج أن يقول بلا كيف، فلو كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا: "بلا كيف"[1].

فالإمام مالك وشيخه ربيعة بينا أمرين: أن الاستواء معلوم وأن الكيف مجهول، وهذا حقيقة مذهب السلف، يؤمنون بالصفات الواردة، ويفهمون ما دلت عليه من المعاني اللائقة بالله تعالى، أما الكيفية فيفوضونها لعالمها.

ولهذا لما ذكر شيخ الإسلام تلقي الناس قوله الإمام مالك بالقبول، ذكر اعتراضا وأجاب عنه. قال: "فإن قيل: معنى قوله "الاستواء معلوم، أن ورود هذا اللفظ في القرآن معلوم، كما قاله بعض أصحابنا الذين يجعلون معرفة معانيها من التأويل الذي استأثر الله بعلمه.

قيل: هذا ضعيف، فإن هذا من باب تحصيل الحاصل، فإن السائل قد علم أن هذا موجود في القرآن، وقد تلا الآية. وأيضاً فلم يقل: ذكر الاستواء في القرآن، ولا أخبار الله بالاستواء، وإنما قال: الاستواء معلوم، فأخبر عن الاسم المفرد أنه معلوم، لم يخبر عن الجملة.

وأيضاً فقد قال: "والكيف مجهول" فلو أراد ذلك لقال: معنى الاستواء مجهول، أو تفسير الاستواء مجهول، أو بيان الاستواء غير معلوم، فلم ينف إلا العلم بكيفية الاستواء، لا العلم بنفس الاستواء، وهذا شأن جميع ما وصف الله به نفسه، لو قال في قوله: [إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى] (طه: من الآية46): كيف يسمع، وكيف يرى؟ لقلنا: السمع والرؤيا معلوم والكيف مجهول، ولو قال: كيف كلم موسى تكليما؟ لقلنا: التكليم معلوم والكيف غير معلوم.

وأيضاً فإن من قال هذا من أصحابنا وغيرهم من أهل السنة يقرون بأن الله فوق العرش حقيقة، وأن ذاته فوق ذات العرش، لا ينكرون معنى الاستواء، ولا يرون هذا من المتشابه الذي لا يعلم معناه بالكلية.

([1]) الحموية – مجموع الفتاوى (41/5).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ثم السلف متفقون على تفسيره بما هو مذهب أهل السنة، قال بعض: ارتفع على العرش، علا على العرش، وقال بعضهم عبارات أخرى، وهذه ثابتة عن السلف، قد ذكر البخاري في صحيحه بعضها في آخر كتاب الرد على الجهمية [1]"[2].

وتفاسير السلف لمعاني صفات الله تعالى يدل بشكل قاطع على أن ما يقصدونه بإمرار الصفات تفويض الكيفية التي لا يعلمها إلا الله تعالى، أما المعاني فإنهم كانوا يفهمونها [3].

3- أما قولهم إن السلف لم يكونوا يفهموه من النصوص ما يدل على التجسيمن ولا أن ذاته تعالى فوق العرش – وهذا في مسألة العلو والاستواء – فقد رد عليهم شيخ الإسلام من وجوه منها:

أ- "أحدها: أن يقال: فعلى هذا التقدير لا يكون المفهوم الظاهر من هذه النصوص إثبات العلو على العالم والصفات، ولا يجوز أن يقال: ظواهر هذه النصوص غير مراد، ولا أنه قد تعارضت الدلائل النقلية والعقلية، فإنه إذا قدر أنها لا تدل على الإثبات – لا دلالة قطعية ولا ظاهرة – بطل أن يكون في ظاهرها ما يفهم منه الإثبات.

ومن المعلوم أن هذه خلاف قول الطوائف كلها من المثبتة والنفاة حتى من الفلاسفة القائلين بقدم العالم وإنكار معاد الأبدان، فإنهم معترفون بما اعترف به سائر الخلق من أن الظاهر المفهوم منها هو إثبات الصفات..."[4].

ب- "الوجه الثاني: أن يقال: التفاسير الثابتة المتواترة عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان تبين أنهم إنما كانوا يفهمون منها الإثبات، بل والنقول المتواترة المستفيضة عن الصحابة والتابعين حرف واحد يوافق قول النفاة، ومن تدبر

---

(1) ذكر ابن حجر في الفتح (344/13) عند كلامه على عنوان "كتاب التوحيد" أن المستملى زاد: "الرد على الجهمية وغيرهم"، وأنه وقع لابن بطال وابن التين: "كتاب رد الجهمية"، وغيرهم: "التوحيد" وعبارات السلف في الاستواء ورد في باب (وكان عرشه على الماء) من هذا الكتاب. الفتح (403/13).

(2) الأكليل في المتشابه والتأويل – مجموع الفتاوى (309/5-310).

(3) انظر: شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (365/5-413)، وتفسير سورة الإخلاص – مجموع الفتاوى (373/17-3749)، ونقض التأسيس – مخطوط – (236/2).

(4) انظر: درء التعارض (107/7-108).

This file was downloaded from QuranicThought.com

الكتب المصنفة في آثار الصحابة والتابعين بل المصنفة في السنة، من: كتاب السنة والرد على الجهمية، للأثرم، ولعبدالله ابن أحمد، وعثمان بن سعيد الدارمي،ومحمد بن إسماعيل البخاري... [وذكر شيخ الإسلام عددا كبيراً من أئمة السنة وكتبهم].. رأى في ذلك من الآثار الثابتة المتواترة عن الصحابة والتابعين ما يعلم معه بالاضطرار أن الصحابة والتابعين كانوا يقولون بما يوافق مقتضى هذه النصوص ومدلولها، وأنهم كانوا على قول أهل الإثبات المثبتين لعلو الله نفسه على خلقه، المثبتين لرؤيته، القائلين بأن القرآن كلامه ليس بمخلوق بائن عنه.

وهذا يصير دليلا من وجهين:

أحدهما: من جهة إجماع السلف، فإنه يمتنع أن يجمعوا في الفروع على خطأن فكيف في الأصول.

الثاني: من جهة أنهم كانوا يقولون بما يوافق مدول النصوص ومفهومها، لا يفهمون منها ما يناقض ذلك..[1].

ومما سبق يتبين أن السلف فهموا من نصوص العلو والاستواء الأثبات، وهذا يبطل قول القائلين بأنهم كانوا مفوضة.

4- أما احتجاجهم بآية آل عمران والوقف على قوله: [إِلَّا اللَّه] - فمعلوم أ، هؤلاء المتكلمين رجحوا القراءة الأخرى بالوصل ليجيزوا لأنفسهم التأويل باصطلاحهم المتأخر، ومعلوم أن من وقف على لفظ الجلالة فإنهم قصدوا التأويل الذي هو الحقيقة والمآل، ومعلوم أن كيفية أسماء الله وصفاته هي من ذاته لا يعلمها إلا الله، وهو من باب تفويض الكيفية التي هي جزء من مذهب السلف في الصفات [2]، وقد سبق – في الفرع السابق – تفصيل القول في مسألة التأويل -.

(1) انظر: درء التعارض (7/108-109).
(2) انظر: درء التعارض (1/205-206).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ومسألة التفويض مبنية على مسألة المتشابه، وما يتعلق بها مثل ما سبق تفصيل القول فيه من أنه لا يجوز أن يكون في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به.

والتفويض الذي زعمه هؤلاء يؤدي إلى أن لا نفهم كتاب الله ولا نفرق بين آية وآية، وإنما نتلوه كالأعاجم الذين لا يعرفون العربية مطلقا، وهذا مآله إلى الضلال والإلحاد.

ولشيخ الإسلام ردود أخرى – مجملة – على أهل التفويض – ومن ذلك ما ذكره في أثناء ردوده على القائلين بتعارض العقل والنقل، وأن غاية ما ينتهون إليه في كلام الله ورسوله: هو التأويل أو التفويض، قال رادا عليهم:

"وأما التفويض: فإن من المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن، عن فهمه ومعرفته وعقله؟

وأيضاً: فالخطاب الذي أريد به هدانا والبيان لنا، وإخراجنا من الظلمات إلى النور، إذا كان ما ذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره، ولا باطنه، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك، فعلى التقديرين لم نخاطب بما يبين فيه الحق، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر.

وحقيقة قول هؤلاء في المخاطب لنا: أنه لم يبين الحق، ولا أوضحه، مع أمره لنا أن نعتقده، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه لم يبين له الحق، ولا كشفه، بل دل ظاهره على الكفر والباطل، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئاً، أو أنفهم منه ما لا دليل عليه فيه – وهذا كله مما يعلم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله عنه، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد"[1]، ثم ذكر أن هذا كان سببا في استطالة الملاحدة على هؤلاء في مسائل المعاد وغيرها.

والقائلون بالتفويض قسمان:

قسم يقول: إن الرسول كان يعلم معاني النصوص المتشابهة، ولكنه لم يبين للناس مراده منها، ولا أوضحه للناس.

وقسم يقول: وهؤلاء هم أكابر أهل الكلام الذين يميلون لأقوال الفلاسفة – يقولون: إن معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة لا يعلمه إلا الله، وأن معناها الذي أراده الله بها هو

([1]) درء التعارض (1/201-202).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ما يوجب صرفها عن ظواهرها، وعلى قول هؤلاء فالأنبياء والرسل لم يكونوا يعلمون معاني ما أنزل الله إليهم.

ولا شك أن هذا ضلال مبين وقدح في القرآن وفي الأنبياء [1].

المسألة الثانية: القواعد العامة في ردود شيخ الإسلام على الأشاعرة فيما نفوه من الصفات:

سبق في المسألة الأولى مناقشة حجج الأشاعرة على ما نفوه من الصفات، وشبههم التي أوردوها في ذلك، ومن ذلك:

1- أدلتهم وحججهم العقلية، مثل: دليل الأعراض، وحجة التجسيم والتركيب، وحجة الاختصاص.

2- موقفهم من أدلة السمع التي دلت على إثبات الصفات، ومن خلال ذلك تم عرض مسائل: مثل مسألة أخبار الآحاد وحجيتها في العقيدة، ومسألة المتشابه وهل الصفات منها، ومسألة التأويل والمجاز، ومسألة التفويض والرد على زعمهم أنه حقيقة مذهب السلف.

والمناقشة التفصيلية السابقة لهذه الأمور تدل على أن ما اعتمد عليه هؤلاء الأشاعرة – وغيرهم – من أدلة عقلية وغيرها على ما خطوه لأنفسهم من منهج في باب الأسماء والصفات – كان باطلا مخالفا لأدلة الكتاب والسنة وأقوال السلف. وهذا وحده كاف في الرد عليهم وبيان تناقضهم وبطلان أقوالهم المخالفة لمذهب السلف.

وهذه الشبه – أو الحجج – التي تناقلها الأشاعرة بعضهم عن بعض وزادها متأخروهم تقريراً وتفصيلا – قد بذل شيخ الإسلام – رحمه الله وأجزل له المثوبة – جهدا كبيرا في تفتيتها، وكشف حقائقها وخفاياها.

ومع أن شيخ الإسلام قد رد على تلك الأدلة – أو الشبه – إلا أنه زاد الأمر بيانا بتقرير بعض الأصول المهمة والقواعد النافعة التي تبين صحة مذهب السلف، وبطلان مذاهب هؤلاء المتكلمين.. ومن أهم هذه القواعد التي قررها:

1- أن مذهب السلف أسلم وأعلم وأحكم.

([1]) انظر: المصدر السابق (1/204-205).

This file was downloaded from QuranicThought.com

2- أن الكتاب والسنة فيهما ما يغني عما ابتدعه هؤلاء من علم الكلام المذموم.

3- أنه لا تعارض بين العقل والنقل.

4- أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

وقد سبق تفصيل القول في الثلاث الأولى [1]، وبقي الكلام في القاعدة الرابعة، وهي متعلقة بموضوع هذا البحث. ولذلك سيتم توضيح القول فيها بعون الله.

قاعدة: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر:

هذا الأصل أو هذه القاعدة – من أعظم الأصول والقواعد في باب الأسماء والصفات، ومن أهمها في بيان تناقض الخصوم من أهل الكلام – على مختلف طبقاتهم ودرجاتهم في هذا الباب – كما أنها مشتملة على جوانب عظيمة في إقناع من يتردد في صحة مذهب السلف، أو يخالطه شك أو شبهة مما ينثره أهل الكلام في كتبهم ومقالاتهم.

وهذه القاعدة لم يفصل القول فيها أحد – فيما أعلم – قبل شيخ الإسلام، وإن كان قد ألمح إليها بعض الأشاعرة – إحساساً منه بالتناقض [2] – أو بعض أهل السنة اقتناعا منه بتناقض خصومه – [3]، أما الكلام فيها بهذه القوة والوضوح والإقناع فقد كان مما وفق الله هذا الإمام إليه، وهو سبحانه وتعالى المتفضل على عباده بما يشاء، فله الحمد والمنة.

---

(1) الأولى (ص:756) وما بعدها، والثانية (ص:727) وما بعدها، والثالثة (ص:819) وما بعدها.

(2) مثل ما فعله الجويني في الإرشاد (ص:157-158)، حين ألزم من يثبت الوجه واليدين بظواهر النصوص، أن يثبت الاستواء والمجيء والجنب وأن يجعلها من الصفات. كما ألزم من يسوغ تأويل الاستواء والجنب أ، يجيز تأويل الوجه واليدين. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك (ص:640-641).

(3) مثل ما فعله ابن قدامة في كتابه: "تحريم النظر في كتب أهل الكلام" – الذي هو رد على أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي – انظر (ص:1) وما بعدها. فإن ابن قدامة لما رد عليه وعلى غيره في مسألة كلام الله، وأن القول: إنه بصوت يلزم منه التشبيه، لأن الصوت في المشاهدات يكون من اصطكاك الأجرام، فرد عليهم ابن قدامة من وجوه ثلاثة: وذكر منها: "الثالث: أن هذا باطل بسائر صفات الله تعالى التي سلتموها من السمع والبصر والعلم والحياة، فإنها لا تكون في حقنا إلا من أدوات، فالسمع من انخراق، والبصر من حدقة، والعلم من قلب، والحياة في جسم. ثم جميع الصفات لا تكون إلا في جسم، فإن قلتم: إنها في حق البارئ كذلك فقد جسمتم وشبهتم وكفرتم، وإن قلتم لا تفتقر إلى ذلك فلم احتج إليها ههنا؟" تحرم النظر في كتب أهل الكلام (ص:51)، صححه ونشره جورج المقدسي.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقبل الدخول في تفاصيل هذا الأصل – أو هذه القاعدة – يمكن إجمال ما اشتملت عليه من الأصول والقواعد بما يلي:

1- أن من نفي بعض الصفات وأثبت البعض الآخر، لزمه فيما أثبته نظير ما يلزمه فيما نفاه.

2- أن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، لأنه قد يكون ثبت بدليل آخر غير هذا الدليل.

3- أن كل من أول صفة لزمه فيما أوله نظير ما أظن أنه يلزمه فيما فر منه.

4- أن دلالة السمع والعقل على الصفات واحدة:

أ- فإذا كان السمع قد دل على الصفات السبع، فقد دل أيضا على غيرها، ووجه الدلالة وقوة النص واحدة.

ب- وإذا دل العقل على الصفات السبع، فيمكن أن يدل العقل على غيرها، مما ينفيه هؤلاء.

5- أنه يقال للأشعري نظير ما يقوله هو للمعتزلي في مسألة الأسماء.

6- أن هذا الأصل يمكن أن يرد به على جميع النفاة:

أ- الأشعري الذي يثبت بعض الصفات دون بعض.

ب- والمعتزلي الذي يثبت الأسماء وينفي الصفات.

ت- والجهمي الذي ينفي الأسماء والصفات ولكن يقر بأن الله شيء وأنه موجود.

ث- والغلاة: الذين يسلبون النقيضين.

وقد استخدم شيخ الإسلام هذا الأصل في الرد على هؤلاء جميعا، وبين تناقضهم. وبالنسبة للأشاعرة – الذين هم مدار هذا البحث – فيمكن بيان منهجه في تقرير هذا الأصل بذكر أحد ردوده العامة، ثم ذكر عدد من الأمثلة التي أوردها شيخ الإسلام في مناقشته لهم معتمداً على الأصل:

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

سبق – في مبحث الأسماء – أن الأشاعرة وإن أثبتوا أسماء الله بإجمال، إلا أنهم يتأولون – في بعض هذه الأسماء – ما تدل عليه من الصفات، فمثلا يثبتون من أسماء تعالى: الرحيم، والعلي، والودود، ولكنهم حينما يفسرونها يتأولونها كما يتأولون صفة الرحمة، والعلو، والمحبة، وغيرها. أما العليم والقدير فلا يتأولونه، كذلك هم في الصفات يثبتون السمع والبصر والكلام والإرادة، ويتأولون غيرها كالرحمة والرضا والغضب وغيرها.

فشيخ الإسلام بين تناقضهم في ذلك كله فقال: "من أقر بفهم بعض معنى الأسماء والصفات دون بعض، فيقال له: ما الفرق بين ما أثبته وبين ما نفيته، أو أمسكت عن إثباته ونفيه؟ فإن الفرق:

- أما أن يكون من جهة السمع.
- أو من جهة العقل بأن أحد المعنيين يجوز أو يجب إثباته دون الآخر. وكلا الوجهين باطل بأكثر المواضع:

أما الأول: فدلالة القرآن على أنه: رحمن، رحيم، ودود، سميع، بصير، علي، عظيم، كدلالته على أنه: عليم، قدير، ليس بينهما فرق من جهة النص، وكذلك ذكره لرحمته،ومحبته، وعلوه، مثل ذكره لمشيئته وإرادته.

وأما الثاني: فيقال من أثبت شيئا ونفى آخر: لم نفيت مثلا حقيقة رحمته، ومحبته، وأعدت ذلك إلى إرادته؟.

فإن قال: لأن المفهوم من الرحمة رقة تمتنع على الله.

قيل له: والمعنى المفهوم من الإرادة في حقنا هي ميل يمتنع على الله.

فإن قال: إرادته ليست من جنس إرادة خلقه.

قيل له: ورحمته ليست من جنس رحمة خلقه، وكذلك محبته.

وإن قال – وهو حقيقة قوله – : لم أثبت الإرادة وغيرها بالسمع، وإنما أثبت العلم والقدرة والإرادة بالعقل، وكذلك السمع والبصر والكلام – على أحد الطريقتين – ؛ لأن العقل دل على القدرة، والإحكام دل على العلم، والتخصيص دل على الإرادة.

قيل له: الجواب من ثلاثة أوجه:

This file was downloaded from QuranicThought.com

أحدها: أن الأنعام، والإحسان، وكشف الضر، دل أيضا على الرحمة، كدلالة التخصيص على الإرادة. والتقريب والإدناء وأنواع التخصيص التي لا تكون إلا من المحب، تدل على المحبة، ومطلق التخصيص يدل على الإرادة، وأما التخصيص بالإنعام فتخصيص خاص، والتخصيص بالتقريب والاصطفاء تقريب خاص. وما سلكه في مسلك الإرادة يسلك في مثل هذا.

الثاني: يقال له: هب أن العقل لا يدل على هذا، فإنه لا ينفيه إلا بمثل ما ينفي به الإرادة. والسمع دليل مستقل بنفسه، بل الطمأنينة إليه في هذه المضايق أعظم، ودلالته أتم. فلأي شيء نفيت مدلوله، أو توقفت، وأعدت هذه الصفات كلها إلا الإرادة، مع أن النصوص لم تفرق؟ فلا يذكر حجة إلا عورض بمثلها في إثباته الإرادة زيادة على الفعل"[1].

ثم ذكر شيخ الإسلام نموذجاً لما يمكن أن يكون من مناقشة بين الأشعرين والجهمي المعتزلي الذي ينكر صفة الإرادة فقال:

"الثالث: يقل له [أي للأشعري][2] إذا قال الجهمي [والمعتزلي]: الإرادة لا معنى لها إلا عدم الإكراه، أو نفس الفعل والأمر به، وزعم أن إثبات إرادة تقتضي محذورا – إن قال بقدمها، ومحذورا إن قال بحدوثها [3]...

كان جوابه [أي جواب الأشعري للمعتزلي الجهمي]: أن ما ادعى إحالته من ثبوت الصفات ليس بمحال، والنص قد دل عليها، والعقل أيضا. فإذا أخذ الخصم [أي المعتزلي] ينازع في دلالة النص أو العقل جعله مسفسطا أو مقرمطا [أي حكم الأشعري على المعتزلي بذلك]. [فيقول أهل السنة للأشعري:] وهذا بعينه موجود في الرحمة، والمحبة،..."[4].

وقد أكمل شيخ الإسلام المناقشة لبيان بطلان مذهب المعتزلة والجهمية وغيرهم، ثم ذكر كلاما مجملا مهما، فقال:

---

(1) الأكليل في المتشابه والتأويل – مجموع الفتاوى (13/298-300).
(2) ما بين المعكوفتين زيادة مني لتوضيح الكلام.
(3) أي المعتزلي، لأن القول بقدم الصفة – كالإرادة – يلزم منه تعدد القدماء، والقول بحدوثها يلزم منه حلول الحوادث، وكلاهما ممتنع عندهم، انظر الأكليل – مجموع الفتاوى (13/300).
(4) الأكليل في المتشابه والتأويل – مجموع الفتاوى (13/300-301).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

"ونكتة هذا الكلام: أن غالب من نفي وأثبت شيئا مما دل عليه الكتاب والسنة، لابد أن يثبت الشيء لقيام المقتضي وانتفاء المانع، وينفي الشيء لوجود المانع، أو لعدم المقتضى، أو يتوقف إذا لم يكن له عنده مقتض ولا مانع:

فبين له أن المقتضى فيما نفاه قائم، كما أنه فيما أثبته قائم، إما من كل وجه، أو من وجه يجب به الإثبات، فإن كان المقتضى هناك حقا فكذلك هنا، وإلا فدرء ذاك المقتضى من جنس درء هذا.

وأما المانع فيبين أن المانع الذي تخيله فيما نفاه من جنس المانع الذي تخيله فيما أثبته؛ فإذا كان ذلك المانع المستحيل موجودا على التقديرين لم ينج من محذوره بإثبات أحدهما ونفي الآخر، فإنه إن كان حقا نفاهما، وإن كان باطلا لم ينف واحد منهما، فعليه أن يسوي بين الأمرين في الإثبات والنفي، ولا سبيل إلى النفي فتعين الإثبات.

فهذه نكتة الإلزام لمن أثبت شيئاً وما من أحد إلا ولا بد أن يثبت شيئاً، أو يجب عليه إثباته"[1].

ثم ضرب شيخ الإسلام مثالا في الرد على متأخري الأشعرية – سبق نقله عند الكلام على شبهة التركيب –.

وبعد هذه المقدمة العامة يمكن ذكر نماذج من تطبيق شيخ الإسلام لهذا الأصل في ردوده ومناقشاته للأشاعرة، ومنها:

1- إذا كان التجسيم لازما لبعض الصفات فهو لازم للصفات التي أثبتموها، وبالعكس، أي إذا لم يكن التجسيم لازما للصفات التي أثبتموها، فلا يلزم في الصفات التي نفيتموها، وهكذا. والنتيجة أنكم إما أن تثبتوا جميع الصفات لأنها لا تستلزم التجسيم، أو تنفوها كلها لا ستلزامها التجسيم.

وهذا وارد في جميع الصفات التي نفاها متأخرو الأشاعرة كصفة الرضا، والغضب، والرحمة، والوجه، واليد، والاستواء، والمجيء وغير ذلك.

وقد بدأ شيخ الإسلام في تقرير هذا بأن الصفات من المعتزلة والجهمية والقرامطة والباطنية ومن وافقهم من الفلاسفة، يقولون: "إذا قلتم: إن القرآن غير مخلوق، وإن الله تعالى

(1) الأكليل في المتشابه والتأويل – مجموع الفتاوى (302/13).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

علماً، وقدرة، وإرادة، فقد قلتم بالتجسيم؛ فإنه قد قاد دليل العقل على أن هذا يدل على التجسيم؛ لأن هذه معاني لا تقوم بنفسها، لا تقوم إلا بغيرها، سواء سميت صفاتا أو أعراضا، أو غير ذلك، قالوا: ونحن لا نعقل قيام المعنى إلا بجسم، فإثبات معنى يقوم بغير جسم غير معقول"[1].

هذه خلاصة شبهة واستدلال نفاة جميع الصفات، دون تفريق بين صفات المعاني وغيرها.

وحينئذ فإن الأشعري سيد عليهم بإثباتهم لأسماء الله وعدم استلزامها للتجسيم، فكذلك هذه الصفات التي أثبتها. فهو يقولك "بل هذه المعاني يمكن قيامها بغير جسم، ما أن عندنا وعندكم إثبات عالم، قادر، ليس بجسم"[2].

وهذا جواب صحيح، ولذلك فالمثبت لجميع الصفات الواردة سيقول للأشعري معلقا على جوابه السابق لنفاة جميع الصفات: "الرضا، الغضب، والوجه، واليد، والاستواء والمجيء [وغيرها كذلك][3]، فأثبتوا هذه الصفات أيضا، وقولوا: إنها تقوم بغير جسم"[4].

وحينئذ سيعترض الأشاعرة قائلين: "لا يعقل رضا وغضب إلا ما يقوم بقلب هو جسم، ولا نعقل وجها ويدا إلا ما هو بعض من جسم"[5].

حينئذ فيجيبهم أهل السنة بقوله: "ولا نعقل علما إلا ما هو قائم بجسم، ولا قدرة إلا ما هو قائم بجسم، ولا نعقل سمعا وبصرا وكلاما إلا ما هو قائم بجسم، فلو فرقتم بي المتماثلين؟ وقلتم: إن هذه يمكن قيامها بغير جسم، وهذه لا يمكن قيامها إلا بجسم، وهما في المعقول سواء"[6].

وهذا مما لا محيد للأشاعرة عنه، لأنه لا فرق بينه ما نفوه وما أثبتوه، وقد صاغها شيخ الإسلام في مكان آخر بعبارة أخرى فقال: "إن من نفى شيئاً من الصفات لكون إثباته تجسميا وتشبيها، يقول له المثبت: قولي فيما أثبته من الصفات والأسماء كقولك فيما أثبته من

---

(1) مجموع الفتاوى (6/44-45).
(2) المصدر السابق (6/45).
(3) في مجموع الفتاوى [وغير ذلك] ولعل ما أثبت يناسب سياق الكلام.
(4) مجموع الفتاوى (6/45).
(5) المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.
(6) المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

ذلك، فإن تنازعا في الصفات الخبرية، أو العلو، أو الرؤية أو نحو ذلك وقال له النافي: هذا يستلزم التجسيم والتشبيه؛ لأنه لا يعقل ما هو كذلك إلا الجسم، قال المثبت: لا يعقل ما له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام وإرادة إلا ما هو جسم، فإذا جاز لك أ، تثبت هذه الصفات وتقول:الموصوف بها ليس بجسم، جاء لي مثل ما جاز لك من إثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم، فإذن جاز أن يثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم. فإن قال له: هذه معان وتلك أبعاض. قال له: الرضا والغضب والحب والبغض معا، واليد والوجه – وإن كان بعضا – فالسمع والبصر والكلام أعراض لا تقوم إلا بجسم، فإن جاز لك إثباتها مع أنها ليست أعراضها ومحلها ليس بجسم، جاز لي أ، أثبت هذه مع أنها ليست أبعاضا"[1].

ولن الأشاعرية يعترضون ويقولون: الغضب هو غليان دم القلب لطلب الإنتقام، والوجه هو ذو الأنف والشفتين واللسان والخد، أو نحو ذلك"[2].

فيجيبهم المثبتة بقولهم: "إن كنتم تريدون غضب العبد ووجه العبد، فوزانه أن يقال لكم: ولا يعقل بصر إلا ما كان بشحمه، ولا سمع إلا ما كان بصماخ، ولا كلاما إلا ما كان بشفتين ولسان، ولا إرادة إلا ما كان لاجتلاب منفعة أو استدفاع مضرة، وأنتم تثبتون لله السمع والبصر والكلام والإرادة على خلاف صفات العبد، فإن كان ما تثبتونه مماثلا لصفات العبد لزمكم التمثيل في الجميع، وإن كنتم تثبتونه على الوجه اللائق بجلال الله تعال من غير مماثلة بصفات المخلوقات، فأثبتوا الجميع على هذا الوجه المحدود، ولا فرق بين صفة وصفة، فإن ما نفيتموه من الصفات فيه نظير ما أثبتموه.

فإما أن تعطلوا الجميع، وهو ممتنع، وإما أ، تمثلوه بالمخلوقات وهو ممتنع، وأما أ، تثبتوا الجميع على وجه يختص به لا يماثله فيه غيره، وحينئذ فلا فرق بين صفة وصفة، فالفرق بينهما بإثبات أحدهما ونفي الآخر فرارا من التشبيه والتجسيم قول باطل، يتضمن الفرق بين المتماثلين، والتناقض في المقالتين"[3].

---

(1) درء التعارض (1/127-128).
(2) مجموع الفتاوى (6/45).
(3) مجموع الفتاوى (6/45-46).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ولا تحتاج هذه المناقشة إلى تعليق، لأن التناقض واضح في تفريقهم بين ما يلزم منه تجسيم وتشبيه وبين ما لا يلزم منه ذلك، لأن هذه الصفات كلها يتصف بها المخلوق، فإن لزم في بعضها التشبيه لزم في الباقي، وإن لم يلزم في بعضها لم يلزم في الباقي.

ولذلك فإن الأشاعرة يرجعون في التفريق إلى دليل العقل، فيقولون: ما دل عليه العقل وجب إثباته، وما لم يدل عليه العقل فيجب نفيه، أو على الأقل التوقف فيه.

يقول الأشعري – معللا تفريقه بين إثبات الصفات السبع ونفي ما عداها – : "تلك الصفات أثبتها بالعقل، لأن الفعل الحادث دل على القدرة، والتخصيص دل على الإرادة، والإحكام دل على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام، أو ضد ذلك"[1].

وهناك يذكر شيخ الإسلام أن لسائر أهل الإثبات أجوبة:

أحدها: أن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، وهذا مبني على مسالة واضحة جدا يقر بها كل عاقل، وهي أن عدم العلم ليس علما بالعدم [2]، فعدم علمي بوجود كتاب، أو مدينة من المدن المغمورة، أو وجود شخص ما – لا يعني أ، هذه الأمور غير موجودة، بل قد تكون موجودة وقد يكون علمها غيري، فعدم علمي بها ليس علما بعدمها، وهذا لو أنكره إنسان لعد من أجهل الناس.

ولذلك فإنه يقال لهؤلاء الأشاعرة: عدم الدليل المعين، الذي هو دليل العقل،والذي قلتم إنه لم يدل على ما عدا الصفات السبع، لا يستلزم عدم المدلول المعين الذي هو باقي الصفات، "فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل، لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت"[3].

---

(1) التدمرية (ص:33) – المحققة.
(2) انظر: الرد على المنطقيين (ص:100).
(3) التدمرية (ص:33-34) – المحققة، وانظر في تقرير هذا الوجه: شرح الأصفهانية (ص:9) – ت مخلوف – ودرء التعارض (4/59-60)، التسعينية (1:242-243، 258).

This file was downloaded from QuranicThought.com

الثاني: أن يقال: إذا كان دليل العقل لم يثبت هذه الصفات، – وعدم إثباته لها ليس دليلاً على نفيها — فإن هناك دليلاً آخر دل عليها، وهو دليل السمع "ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم"[1].

وهذا الوجه الثاني مترتب على الوجه الأول، ولذلك جمع بينهما في وجه واحد في التدمرية، وأفردهما عن بعض في مجموع الفتاوى [2].

الثالث: "أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكافرين يدل على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه، والغايات المحمودة في معقولاته ومأموراته — وهي ما تنتهي إليه معقولاته ومأموراته من العواقب الحميدة — تدل على حكمته البالغة كما يدل التخصيص على المشيئة وأولى، لقوة العلة الغائبة، ولهذا كان ما في القرآن من بيان ما في مخلوقاته من النعم والحكم وأعظم مما في القرآن من بيان ما فيها من الدلالة على محض المشيئة"[3].

لا فرق بين استدلالهم بالعقل على الإرادة والعلم، وبين الاستدلال غيرهم به على الحب والبغض، والحكمة والرحمة وغيرها.

وهذه الوجوه الثلاثة مبينة أن احتجاجهم بدليل العقل على الصفات السبع لا يدل على نفي ما عداها من الصفات الثابتة. ولكن لو عاد الأشعري وقال:

صحيح أنني أثبت هذه الصفات بالعقل، ولكني أيضاً نفيت ما عداها بالعقل لأنها تستلزم التجسيم. وحينئذ يعود الكلام إلى ما ذكر أولا في بداية هذه المناقشة ويقال له: "القول في هذه الصفات التي تنفيها كالقول في الصفات التي أثبتها، فإن كن هذا مستلزما للتجسيم فكذلك الآخر، وإن لم يكن مستلزما للتجسيم فكذلك الآخر"[4]، فدعواه التفريق بينهما باطل وهو متناقض كما تقدم.

---

(1) التدمرية (ص:34) المحققة.
(2) قارن التدمرية (ص:33-34)- المحققة، بمجموع الفتاوى (46/6).
(3) التدمرية (ص:34-35) – المحققة.
(4) مجموع الفتاوى (46/6-47).

This file was downloaded from QuranicThought.com

هذا هو أهم الأمثلة التي ذكرها شيخ الإسلام، وهو مثال شامل لجميع الصفات التي نفاها الأشاعرة [1]. وهناك أمثلة أخرى ترجع إلى ما سبق ومنها:

2- تطبيقه في صفة النزول:

يقول شيخ الإسلام في شرح حديث النزول بعد تقريره لهذا الأصل وهو أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر: "ومثل ذلك أنه إذا قال: النزول والاستواء ونحو ذلك، من صفات الأجسام؛ فإنه لا يعقل النزول والاستواء إلا لجسم مركب، والله سبحانه منزه عن هذه اللوازم، فيلزم تنزيهه عن الملزوم، أو قال: هذه حادثة، والحوادث لا تقوم إلا بجسم مركب، وكذلك إذا قال: الرضا والغضب والفرح والمحبة ونحو ذلك من صفات الأجسام.

فإنه يقال له: وكذلك الإرادة، والسمع، والبصر، والعلم، والقدرة، من صفات الأجسام، فإنا كما لا نعقل ما ينزل، ويستوى، ويغضب، ويرضي، إلا جسما، لم نعقل ما يسمع، ويبصر، ويريد، ويعلم، ويقدر، إلا جسما.

فإذا قيل: سمعه ليس كسمعنا، وبصره ليس كبصرنا، وإرادته ليست كإرادتنا، وكذلك علمه وقدرته. قيل له: وكذلك رضاه ليس كرضانا، وغضبه ليش كغضبنا، وفرحه ليس كفرحنا، ونزوله واستواؤه ليس كنزولنا واستوائنا..."[2] ثم أكمل الكلام بمثل ما سبق [3].

3- في نفيهم العلو:

من شبه الأشاعرة في نفي العلو أنه يلزم منه أن يكون الله مركبا، منقسما، ذا قدر:

وكان من مناقشة شيخ الإسلام أن ألزمهم ذلك بإثباتهم للصفات فقال: "وإذا جاز أن يقولوا: إن الموصوف الذي له صفات متعددة هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم،

---

(1) انظر أيضاً في تقرير هذا الأصل: درء التعارض (1/99-100)، الرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى (6/75)، شرح الأصفهانية (ص:27-28،384) – ت السعوي، والفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى (13/165)، ومنهاج السنة (2/84) – ط دار العروبة المحققة، ومجموع الفتاوى (6/40-41).

(2) شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (5/352).

(3) انظر: المصدر السابق (5/353).

This file was downloaded from QuranicThought.com

جاز أيضا أن يقال: إن الذي له قدر هو واحد غير متكثر ولا مركب ولا ينقسم، وإن كان في الموضعين يمكن أن يشار إلى شيء منه، ولا يكون المشار إليه هو عين الآخر"[1].

ثم إن شيخ الإسلام ألزم الأشاعرة في إثبات علو الله وقيامه بنفسه بما أثبتوه أيضا من الصفات التي لا يجعلونها أعراضا وينكرون على من ألزمهم بذلك فكذلك يقال لهم: إذا ثبت أن الله تعالى بائن من خلقه قائم بنفسه لا يلزم أن يكون جسما مركبا، يقول شيخ الإسلام: "فيقال إذا كان القائم بغيره من الحياة والعلم و القدرة وإن شارك سائر الصفات في هذه الخصائص "ولم يكن عندك عرضا، فكذلك القائم بنفسه وإن شارك غيره من القائمين بأنفسهم فيما ذكرته، لم يجب أن يكون جسما مركبا منقسما، ولا فرق بين البابين بحال؛ فإن المعلوم من القائم بنفسه أنه جسم، ومن القائم بغيره أنه عرض، وأن القائم بنفسه لا بد ا، يتميز منه شيء عن شيء، والقائم بغيره لا بد أن يحتاج إلى محله، فإذا أثبت اقئما بغيره يخالف ما علم من حال القائم بنفسه [2] في ذلك، فكذلك لزمه أن يثبت قائما بنفس يخالف ما علم من حال القائمين بأنفسهم"[3].

ومثل ذلك ما يقال من أن اختصاص الله تعالى بالوصف كاختصاصه بالقدر، فكيفي فرق بينهما من ينكر العلو والاستواء لاستلزامه القدر [4] وقد سبق توضيح هذا عند الكلام على شبهة "الاختصاص" ضمن حجج الأشاعرة العقلية على نفي ما نفوه من الصفات.

4- في حديث الصورة: "خلق الله آدم على صورته"[5].

ذكر شيخ الإسلام في رده على من تأوله فقال: "المحذرو الذي فروا منه لتأويل الحديث على أن الصورة بمعنى الصفة، أو الصورة المعنوية، أو الروحانية، ونحو ذلك، يلزمهم

(1) نقض التأسيس – مطبوع – (66/2).
(2) كذا ولعل الصواب [بغيره].
(3) نقض التأسيس – مطبوع – (67/2).
(4) انظر: المصدر السابق (199/2)، وانظر: درء التعارض (372/3-385).
(5) متفق عليه: البخاري، كتاب الاستئذان، باب بدا السلام، ورقمه (6227)، فتح الباري (3/11)، ومسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب يدخل الجنة أقوا أفئدتهم مثل أفئدة الطير. ورقمه (2841).

This file was downloaded from QuranicThought.com

فيما أثبتوه نظير ما فورا منهن وإذا كان مثل هذا لازما على التقديرين لم يجز ترك مقتضى الحديث ومفهومه لأجله،ولم يكن أيضا محذورا بالإتفاق..."[1].

5- القول في نصوص الصفات كالقول في نصوص المعاد:

أي أن النصوص التي ثبتت بها الصفات هي مثل النصوص التي ثبت بها المعاد، فتفريق الأشاعرة – وغيرهم – بينهما بإثبات هذا ونفي هذه تناقض، بل يلزمهم أن يقروا بك لما ورد من الصفات كإقرارهم بنصوص المعاد، خاصة وأن نصوص الصفات أكثر [2].وهذا وضح جداً.

هذه أهم الأمثلة، وقد ذكر شيخ الإسلام – في معرض مناقشاته – للاشاعرة في ردودهم على الكرامية، أنه يمكن للكرامية أن يردوا على الأشاعرة بهذا الأصل. وهو يدل على تناقض الأشاعرة في مذهبهم وفي ردودهم على خصومهم من أهل الإثبات [3].

وبعد هذه المناقشات الإجمالية في ذكر شبه الأشاعرة والرد عليها، وبيان الأصول والقواعد التي تنقض مذهبهم، ننتقل إلى بعض المناقشات المفصلة في بعض الصفات، مثل: الصفات الاختيارية، والخبرية، وكلام الله، والعلو.

المسألة الثانية: الرد عليهم في نفيهم للصفات الاختيارية:

من بداية هذه المسألة وإلى نهاية مباحث الرسالة يكون البحث قد دخل مرحلة المناقشات المفصلة لكل صفة، ولكل جانب من جوانب العقيدة.

ولا بد من الإشارة هنا إلى طول المباحث والمناقشات الواردة في كل مسألة من هذه المسائل، ومن خلال جمع المادة العلمية لكل واحدة منها، وهي طويلة جدا، وقف البحث على مفترق طرق:

- إما تتبع الفروع والمسائل المتفرقة، والأدلة والمناقشات المتعددة. وذلك لكل جانب من جوانب الصفات وقضايا العقيدة الأخرى.
- وإما الاقتصار على بيان الخطوط المجملة، التي توضح منهج شيخ الإسلام في كل واحدة منها.وتأجيل المناقشات التفصيلية إلى بحوث لاحقة.

---

(1) نقض التأسيس – مخطوط – (273/3).
(2) انظر: الفتوى الحموية – مجموع الفتاوى (33/5).
(3) انظر: درء التعارض (204/2-205)، 102/4-103).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ولما كان الأمر الأول – على فائدته وأهميته – يقتضي طولا غير عادي في هذه الرسالة، إضافة إلى ضيق الوقت وقصر المدة – فإني رأيت أن أسلك الأمر الثاني. ولعل مما يبرر ذلك أن الفصول السابقة اشتملت على أهم القضايا المتعلقة بموضوع الرسالة، ومنها: منهجه العام في الرد على الأشاعرة، ومنهجه في الرد عليهم في توحيد الألوهية والربوبية، وفي الأسماء، وفي الصفات التي أثبتوها، ثم في حججهم العامة على ما نفوه من الصفات والعلو ومناقشتها، وهذه تحتوي على كثير من المسائل الدقيقة، التي قد لا يفطن لها بعض الناس.

ولذلك كان من الضروري تفصيل القول فيها، أما المسائل الأخرى مثل مسألة: الصفات الاختيارية، والخبرية، وكلام الله ، والعلو، والقدر، والإيمان، فهذه واضحة بشكل مجمل، وخلاف الأشاعرة فيها لأهل السنة مما لا يجهله كثير من طلبة العلم، وإن كانت لا تخلو من التفاصيل والدقائق التي يهتم بها من يعني بهذا الشأن [1].

هذه تقدمة ضرورية بين يدي ما يأتي من بحوث ومناقشات والله المستعان.

ومسألة الصفات الاختيارية، أو الفعلية، هي التي يسميها المعتزلة والأشاعرة مسألة حلول الحوادث [2]، وأهم ما يميزها بالنسبة للمذهب الأشعري إجماع متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم عليها، لأنا كانت الأساس الذي قام عليه المذهب الكلابي، ثم الاشعري. وهذا بخلاف الصفات الخبرية، أو العلو، فإن الخلاف فيها قائم بين المتقدمين والمتأخرين.

والصفات الاختيارية هي –كما يقو شيخ الإسلام – "الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته، مثل كلامه، وسمعه وبصره، وإرادته، ومحبته، ورضاه، ورحمته، وغضبه، وسخطه، ومثل خلقه، وإحسانه، وعدلة، ومثل استوائه، ومجيئه، وإتيانه، ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة"[3].

ويمكن عرض منهج شيخ الإسلام في إثباتها والرد على الأشاعرة الذين نفوها من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: مقدمات في بيان الخلاف حول الصفات الاختيارية ومنشئه:

---

(1) ولعل الله أن ييسر إبراز كل مسألة من هذه المسئل في بحوث مستقلة، خاصة وأن مادتها العلمية موجودة ومصنفة. والله هو الموفق والمعين.
(2) انظر: درء التعارض (10/2).
(3) مجموع الفتاوى (217/6).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

ذكر شيخ الإسلام خلاصة أقوال الطوائف في هذه المسألة فقال: "وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به: فإن ابن كلاب والأشعري وغيرهما ينفونها، وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن، وبسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم في هذا بما هو معروف في كتب أهل العلم، ونسبوهم إلى البدعة وبقايا بعض الإعتزال فيهم.

وشارع النزاع في ذلك بين عامة المنتسبين إلى السنة من أصحاب أحمد وغيرهم. وقد ذكر أبو بكر عبدالعزيز في كتاب "الشافي" عن أصحاب أحمد في معنى أن القرآن غير مخلوق قولين، مبنيين على هذا الأصل:

أحدهما: أنه قديم، لا يتعلق بمشيئته وقدرته.

والثاني: أنه لم يزل متكلما إذا شاء.

وكذلك ذكر أبو عبدالله بن حامد قولين.

وممن كان يوافق على نفي ما يقوم به من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته –كقول ابن كلاب – أبو الحسن التميمي وأتباعه، والقاضي أبو يعلي وأتباعه، كابن عقيل، وأبي والحسن بن الزاغوني وأمثالهم، وإن كان في كلام القاضي ما يوافق هذا تارة، وهذا تارة.

وممن كان يخالفهم في ذلك أبو عبدالله بن حامد، وأبو بكر عبدالعزيز وأبو عبدالله بن بطه، وأبو عبدالله بن منده، وأبو نصر السجزي، ويحي ابن عمار السجستاني، وأبو إسماعيل الأنصاري وأمثالهم.

والنزاع في هذا الأصل بين أصحاب مالك، وبين أصحاب الشافعي، وبين أصحاب أبي حنيفة، وبين أهل الظاهر أيضاً: فداود بن علي صاحب المذهب وأئمتهم على إثبات ذلك، وأبو محمد بن حزم على المبالغة في إنكار ذلك.

وكذلك أهل الكلام: فالهشامية والكرامية على إثبات ذلك، والمعتزلة على نفي ذلك...

وكذلك المتفلسفة: فحكوا عن أساطينهم – الذين كانوا قبل أرسطو – أنهم كانوا يثبتون ذلك، وهو قول أبي البركات صاحب "المعتبر"، وغيره من متأخريهم، وأما أرسطو وأتباعه –كالفارابي وابن سينا – فينفون ذلك، وقد ذكر أبو عبدالله الرازي عن بعضهم أن إثبات ذلك يلزم جميع الطوائف وإن أنكروه، وقرر ذلك.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وكلام السلف والأئمة، ومن نقل مذهبهم، في هذا الأصل كثير، يوجد في كتب التفسير والأصول..."[1].

ومن خلال هذا العرض المفصل لأقوال الطوائف في هذه المسألة يتبين أن الخلاف فيها ليس مع الأشاعرة فقط، كما أن القائلين بها ليسوا أهل السنة فقط، وإنما وافقهم عليها – ولو بشكل مجمل – كثير من أتباع الطوائف المختلفة.

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة من جهتين:

الجهة الأولى: المضافات إلى الله وأنواعها، وقد ذكر شيخ الإسلام أن المضافات إلى الله في الكتاب والسنة ثلاثة أقسام:

أحدها: إضافة الصفة إلى الموصوف، مثل علم الله، وقدرة الله سواء كان إضافة اسمية مثل استخيرك بعلمك، أو بصيغة الفعل مثل [عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُم] (البقرة: من الآية187)، أو الخبر الذي هو جملة أسمية مثل: [وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ] (البقرة: من الآية282).

الثاني: إضافة المخلوقات، مثل: بيت الله، ناقة الله، رسول الله.

الثالث: ما فيه معنى الصفة والفعل، مثل قوله: [وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً] (النساء: من الآية164) وقوله: [إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ] (يّس:82) وقوله: [فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَب] (البقرة: من الآية90) وغيرها.

فالقسم الأول: لم يختلف أهل السنة والجماعة في إنه قديم غير مخلوق، وقد خالفهم بعض أهل الكلام في ثبوت الصفات لا في أحكامها.

والقسم الثاني: لا خلاف بين المسلمين في أنه مخلوق.

أما القسم الثالث: وهو ما فيه معنى الصفة والفعل – فالناس فيه على قولين:

القول الأول: قول المعتزلة، والكلابية، والأشعرية، وغيرهم، أن هذا القسم لا بد أن يلحق بأحد القسمين قبله، فيكون: إما قديما به أزليا، وإما مخلوقا منفصلا عنه. ثم هؤلاء فريقان:

([1]) انظر: درء التعارض (2/18-20).

This file was downloaded from QuranicThought.com

فريق: يرى امتناع قيام الصفات به، وهؤلاء هم المعتزلة، قالوا: القرآن مخلوق، وليس لله مشيئة ولا حب ولا بغض.

وفريق: وهم الصفاتية الذين يرون قيام الصفات به، ويقولون: له مشيئة، وكلام قديم، واختلفوا في حبه وبغضه، وأسفه ورحمته وسخطه ونحو ذلك هل هو بمعنى المشيئة أو صفات أخرى غير المشيئة؟ على قولين.

ثم هؤلاء اختلفوا في الاستواء والنزول والمجيء وغير ذلك من أنواع الأفعال التي هي أنواع جنس الحركة على أحد قولين:

أ- إما أن يجعلوها من باب النسب والإضافات المحضة، بمعنى أن الله خلق العرش بصفة النحت فصار مستويا عليه، وأنه يكشف الحجب التي بينه وبين خلقه فيصير جائيا إليهم... مثل قول الأشعري عن الاستواء إنه فعل فعله في العرش سماه استواء.

ب- أو يقول هذه أفعال محضة في المخلوقات من غير إضافة ولا نسبة.

القول الثاني: وهو قول الكرامية وكثير من الحنبلية وأكثر أهل الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء والصوفية وجمهور المسلمين وأكثر كلام السلف يدل على هذا القول، وهو: أ، هذه الصفات الفعلية ونحوها، المضافة إلى الله تعالى، قسم ثالث، ليست من المخلوقات المنفصلة عنه، وليست بمنزلة الذات والصفات القديمة الواجبة التي لا تتعلق بها مشيئته لا بأنواعها، ولا بأعيانها.

وقد يقول هؤلاء: إنه يتكلم إذا شاء، ويسكت إذا شاء، ولم يزل متكلما بمعنى إنه لم يزل يتكلم إذا شاء، ويسكت إذا شاء، وكلامه منه ليس مخلوقا، وكذلك يقولون: وإن كان له مشيئة قديمة فهو يريد إذا شاء، ويغضب ويمقت ويقر هؤلاء – أو أكثرهم – بما جاء من النصوص على ظاهره مثله قوله: [ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ] (لأعراف: من الآية54) إنه استوى عليه بعد أن لم يكن مستويا عليه، وإنه يدنو إلى عباده ويقرب منهم، وينزل إلى سماء الدنيا ويجيء يوم القيامة بعد أن لم يكن جائياً.

This file was downloaded from QuranicThought.com

ثم هؤلاء اختلفوا: هل يقال: تحل الحوادث بذاته؟ فمنهم من يطلقه، ومنهم من لا يطلق ذلك إما لعدم ورود الأثر به، أو لا يهام معنى فاسد...[1].

وببيان هذه المسألة العظيمة، مسألة المضاف إلى الله تعالى يتبين كيف وقع كثير من الطوائف في الانحراف في هذا الباب [2].

الجهة الثانية: التي نشأ بسببها الخلاف في الصفات الفعلية أو الاختيارية هي: أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره؟ وبيان ذلك أنه إذا كان من المتفق بين جميع الطوائف أن الله تعالى هو الذي خلق السموات والأرض، كما اتفقوا على أن هذه المخلوقات وجدت مخلوقة منفصلة عنه. إلا أنهم اختلفوا في أنه تعالى لما خلقها هل قامت به صفة الخلق، أو أن الخلق هو نفس المخلوق من غير أن تقوم به صفة؟

وارتباط هذه المسألة بحلول الحوادث أو الصفات الاختيارية واضح جدا؛ لأن من المعلوم أن السموات والأرض أو غيرها من المخلوقات ليست مخلوقة منذ الأزل، بل هي حادثة، فحين خلقها الله لا بد أن تكون قد تجددت له صفة لم تكن موجودة من قبل، فبخلقه للسماء قامت به صفة الخلق لها لأن السماء لم تكن مخلوقة من قبل، ومعنى ذلك حسب تعبير أهل الكلام أن الله حلت به الحوادث التي لم تكن موجودة من قبل.

فالذين يقولون بنفي الصفات الاختيارية ومنع حلول الحوادث أجابوا عن ذلك بأن قالوا إن الخلق هو المخلوق،والفعل هو المفعول، ومعنى ذلك أن صفة الخلق أو الفعل لا تقوم بالله تعالى ويفسرون أفعاله المتعدية مثل قوله: [خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ] (الأنعام: من الآية1) وأمثاله أ، ذلك وجد بقدرته من غير أن يكون منه فعل قام بذاتهن بل حاله قبل أن يخلق وبعد ما خلق سواء، لم يتجدد عندهم إلا إضافة نسبة وهي أمر عدمي لا وجودي، كما يقولون في كلامه واستوائه. وهذا قول الأشاعرة [3].

---

(1) انظر فيما سبق مجموع الفتاوى (6/144-151).
(2) انظر في مسألة المضافات إلى الله. الجواب الصحيح (1/241-245)، ودرء التعارض (7/263-266)، وشرح الأصفهانية (ص:66-67) – ت مخلوف، وجواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى – (17/150-152)، ومجموع الفتاوى (9/290-291).
(3) انظر: شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (5/378-379، 528-529).

This file was downloaded from QuranicThought.com

أما جمهور أهل السنة فيفرقون بينهما ويقولون: الخلق غير المخلوق والفعل غير المفعول، فيثبتون صفة الخلق والفعل قائمة بالله، ويقولون بوجود المخلوق والمفعول المنفصل عن الله تعالى، ويقولون بإثبات الصفات الاختيارية التي تقوم بالله وتتعلق بمشيئته.

وهذا مع أن النصوص المتواترة من الكتاب والسنة قد دلت عليه فقد دل عليه صريح المعقول، "فإنه قد ثبت بالأدلة السمعية والعقلية أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق، محدث، كائن بعد أن لم يكن ، وأن الله انفرد بالقدم والأزلية، وقد قال تعالى: [خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ] (الفرقان: الآية59، والسجدة: الآية4)، فهو حين خلق السموات ابتداء: إما أن يحصل منه فعل يكون خلقا للسموات والأرض، وأما أن لا يحصل منه فعل، بل وجدت المخلوقات بلا فعل،ومعلوم أنه إذا كان الخالق قبل خلقها، ومع خلقها سواء، وبعده سواء لم يجز تخصي خلقها بوقت دون بلا سبب يوجب التخصيص.

وأيضاً: فحدوث المخلوق بلا سبب حادث ممتنع في بادية العقول،وإذا قيل الإرادة والقدرة خصصت قيل: نسبة الإرادة القديمة إلى جميع الأوقات سواء، وأيضا فلا تعقل إرادة تخصص أ؛د المتماثلين إلا بسبب يوجب التخصيص، وأيضا فلا بد عند وجود المراد من سبب يقتضي حدوثه، وإلا فلو كان مجرد ما تقدم من الإرادة والقدرة كافيا للزم وجوده قبل ذلك، لأنه مع الإرادة التامة والقدرة التامة يجب وجود المقدور"[1].

وقد سبق تقرير هذا عند الكلام عن مسألة دليل حدوث الأجسام والتسلسل ومسألة حوادث لا أول لها.

والذين قالوا بأن الخلق هو المخلوق من الأشاعرة وغيرهم – عمدتهم في ذلك: أنه لو كان الخلق غير المخلوق: لكان إما قديما وإما حادثا: فإن كان قديما لزم قدوم المخلوق، وهو محال، وإن كان حادثا لزم أن تقوم به الحوادث، ثم ذلك الخلق يفتقر إلى خلق آخر ويلزم التسلسل وهو باطل.

فأجابهم الجمهور –كل طائفة بحسب أصلها – :

([1]) مجموع الفتاوى (6/230-231).

This file was downloaded from QuranicThought.com

فطائفة قالت: الخلق قديم، وإن كان المخلوق حادثا، وهذه مسألة التكوين التي قال بها الأحناف والماتريدية، وهؤلاء يقولون القول في الخلق كالقول في الإرادة، فإذا كنتم تسلمون أن الإرادة قديمة أزلية، والمراد حادث، فكذلك نحن نقول في الخلق.

وطائفة قالت: بل الخلق حادث في ذاته، ولا يفتقر إلى خلق آخر، بل يحدث بقدرته،وهؤلاء يقولون: إذاكان المخلوق يحصل بقدرته بعد أن لم يكن، والمخلوق منفصل فالمتصل به أولى. وهذا قول الكرامية والهشامية.

وطائفة قالت: هب أنه يفتقر إلى فعل قلبه فلم قلتم إن ذلك ممتنع، وقولكم: هذا تسلسل، ياقل: ليس هذا تسلسلا في الفاعلين والعلل الفاعلة، وإنما هو تسلسل في الآثار، وهو حصول شيء بعد شيء، والسلف على إثباته، فإنهم يقولون إن الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء، وقد قال تعالى: [قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً] (الكهف:109) فكلمات الله لا نهاية لها، وهذا تسلسل جائز كالتسلسل في المستقبل لأن نعيم الجنة لا نفاد له [1]. وقد سبق توضيح هذا في مسألة التسلسل،

وأهل السنة يقولون: الخلق والتكوين حادث إذا أراد الله خلق شيء وتكوينه، والله تعالى ذكر وجود أفعاله شيئاً بعد شيء، فهو خلق السموات والأرض، ثم استوى على العرش، وكذا رضاه ومحبته وكلامه وغيرها من الصفات المتعلقة بمشيئته وإرادته [2].

فهذه الطوائف الثلاث ردت على ما يقوله الأشاعرة من أن الخلق هو المخلوق، وقول الطائفة الثالثة هو قول أهل السنة الموافق للمع والعقل.

الفرع الثاني: الأدلة على إثبات الصفات الاختيارية:

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (6/231-232)، ومنهاج السنة (2/306) – ط دار العروبة المحققة.

(2) انظر: منهاج السنة – ط دار العروبة – المحققة (2/306-307)، و انظر في موضوع هل الخلق هو المخلوق أو غيره مع بيان الراجح: درء التعارض (1/238-239، 2/264، 4/60، 9/579، 10/22)، ونقض التأسيس – مخطوط – (3/380)، ومجموع الفتاوى (6/148-149، 229-230، 16/376-377)، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى – (5/528-536).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وهي أدلة كثيرة جداً من الكتاب والسنة وأقوال السلف، تدل على اتصاف الله تعالى بهذه الصفات. وقد أفرد لذلك شيخ الإسلام قرابة مجلد كامل من مجلدات درء تعارض العقل والنقل [1] ، واشتمل ذلك على:

أ- أدلة كثيرة من كتاب الله تعالى [2].

ب- وأدلة من الأحاديث الصحيحة [3].

ت- وأدلة من أقوال أئمة السلف وغيرهم [4].

وهذه الأدلة صريحة في إثبات الصفات الاختيارية القائمة به "كالاستواء إلى السماء، والاستواء على العرش، والقبض،والطي، والإتيان، والمجيء، والنزول،ونحو ذلك، بل والخلق، والإحياء، والإماتة، فإن الله تعالى و صف نفسه بالأفعال اللازمة كالاستواء، وبالأفعال المتعدية كالخلق، والفعل المتعدي مستلزم للفعل اللازم، فإن الفعل لا بد له من فاعل، سواء كان متعديا إلى مفعول، أو لم يكن، والفاعل لا بد له من فعل، سواء كان فعله مقتصرا عليه أو معتديا إلى غيره، والفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله، إذ كان لا بد له من الفاعل، وهذا معلوم سمعا وعقلا:

أما السمع فإن أهل العربية التي نزل بها القرآن، بل وغيرها من اللغات متفقون على أن الإنسان إذا قال: "قام فلان وقعد" وقال: "أكل فلان الطعام وشرب الشراب"، فإنه لا بد أن يكون في الفعل المتعدي إلى المفعول به ما في الفعل اللازم وزيادة، إذ كلتا الجملتين فعلية، وكلاهما فيه فعل وفاعل، والثانية امتازت بزيادة المفعول...

فقوله تعالى: [هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ] (الحديد: من الآية4) تضمن فعلين: أولهما متعد إلى المفعول به، والثاني مقتصر لا يتعدى، فإذا كان الثاني – وهو قوله تعالى: [ثُمَّ اسْتَوَى] – فعلا متعلقا بالفاعل، فقوله: [خَلَقَ] كذلك بلا نزاع بين أهل العربية...

---

(1) من بداية الجزء الثاني إلى ص:342.
(2) درء التعارض (115/2) وما بعدها، وانظر: مجموع الفتاوى (222/6-224).
(3) المصدر السابق (124/2) وما بعدها.
(4) المصدر نفسه (20/2-115).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وأما من جهة العقل: فمن جوز أن يقوم بذات الله تعالى فعل لازم له كالمجيء والاستواء، ونحو ذلك، لم يمكنه أن يمنع قيام فعل يتعلق بالمخلوق كالخلق والبعث والإماته والاحياء، كما أ، من جوز أن تقوم به صفة لا تتعلق بالغير كالحياة، لم يمكنه أ، يمنع قيام الصفة المتعلقة بالغير كالعلم والقدرة والسمع والبصر، ولهذا لم يقل أ؛د من العقلاء بإثبات أحد الضربين دون الآخر...

وإذا كان كذلك كان حدوث ما يحدثه الله تعالى من المخلوقات تابعا لما يفعل من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه، وهذه سبب الحدوث، والله تعالى حي قيوم لم يزل موصوفا بأنه يتكلم بما شاء، فعال لما يشاء، وهذا قد قاله العلماء الأكابر من أهل السنة والحديث، ونقلوه عن السلف والأئمة وهو قول طوائف كثيرة من أهل الكلام والفلسفة المتقدمين والمتأخرين، بل هو قول جمهور المتقدمين من الفلاسفة"[1].

ولعل هذا النص المطول يوضح خلاصة مذهب السلف، ومنهج شيخ الإسلام في تقريره، ومن أنكره من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم فقولهم متناقض، ولهذا ذكر الرازي أن القول به – وهو ما يسمى بحلول الحوادث – لازم لجميع الطوائف [2].

الفرع الثالث: أدلة نفاة الصفات الاختيارية ومناقشتها:

لما كان متأخرو الأشعرية حاولوا استقصاء أدلة من سبقهم من نفاة الصفات الاختيارية القائمة بالله تعالى، جعل شيخ الإسلام ردوده منصبة على ما كتبه هؤلاء المتأخرون، مستخدماً منهجه من أدلة أخرى تثبت بطلان مذهب النفاة.

ولما كان الآمدي والرازي هما أبرز المتأخرين الذين كتبوا كتبا مطولة في عقائد الأشاعرة، وصار من بعدهما يعتمد على أقوالهم – ذكر شيخ الإسلام – في مناقشة هذه المسألة – ما ذكراه أبطالا لحجج من سبقهما، أو حججا جديدة أتوا بها.

ويلاحظ هنا أن هذه المسألة قد اتفق على نفيها متقدموا الأشعرية ومتأخروهم، ولكن لما أن المتأخرين أبطلوا أدلة المتقدمين وزيفوها أورد ذلك شيخ الإسلام، فيكون من

---

(1) درء التعارض (2/5-3).

(2) انظر: المصدر السابق (2/256-242،237)، وانظر في أدلة السلف على إثبات ذلك غير ما سبق: شرح الأصهانية (ص:182-238) – ت العودة، ومجموع الفتاوى (6/225-238، 259-268)، ودرء التعارض (2/220-222، 291-301).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

باب رد المتأخرين على المتقدمين. كما أن شيخ الإسلام في مسألة العلو والاستواء والصفات الخبرية لما كان المتقدمون يثبتونها وينكرها المتأخرون، رد على هؤلاء المتأخرين بأقوال شيوخهم المتقدمين. عكس المسألة التي معنا.

ويمكن ذكر نماذج من ردود المتأخرين على نفاة حلول الحوادث. يقول شيخ الإسلام: "وفحول النظار كأبي عبدالله الرازي، وأبي الحسن الآمدي وغيرهما ذكروا حجج النفاة لحلول الحوادث وبينوا فسادها. فذكروا لهم أربع حجج.

إحداها: الحجة المشهورة وهي: أنها لو قامت به لم يخل منها ومن أضدادها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث.

ومنعوا المقدمة الأولى. والمقدمة الثانية. ذكر الرازي وغيره فسادها"[1]، كما أن الآمدي قال: "وقد احتج أهل الحق على امتناع قيام الحوادث به بحجج ضعيفة: الأولى..."[2]، وذكر الحجة السابقة ثم زيفها وذكر الاعتراضات عليها، وانظر تعليقات شيخ الإسلام على كلام الآمدي [3]، حيث قال في آخرها: "وهذه الحجة التي صدر بها الآمدي وزيفها هي الحجة التي اعتمد عليها الكلابية والأشعرية ومن وافقهم من السالمية..."[4].

الثانية: من حجج النفاة "أنه لو كان قابلا لها في الأزل لكان القبول من لوازم ذاته، فكان القبول يستدعي إمكان القبول، ووجود الحوادث في الأزل محال.

وهذه أبطلوها هم بالمعارضة بالقدرة: بأنه قادر على إحداث الحوادث، والقدرة تستدعي إمكان المقدور، ووجود المقدور وهو الحوادث في الأزل محال"[5].

وقد أورد هذه الحجة الآمدي، وزيفها [6]، وعلق على ذلك شيخ الإسلام [7]، كما أوردها الرازي، ورد عليه الأرموي [8]، كما نقضها شيخ الإسلام من وجوه [9].

---

(1) انظر: /جموع الفتاوى (247/6).
(2) انظر: درء التعارض (27/4).
(3) انظر: المصدر السابق (27/4-40).
(4) انظر: درء التعارض (40/4)، وانظر أيضاً: مجموع الفتاوى (238/6-239).
(5) انظر: مجموع الفتاوى (247/6).
(6) انظر: درء التعارض (62/4-63).
(7) النظر: المصدر السابق (71/63).
(8) انظر: المصدر نفسه (212/2-216) مع تعليق شيخ الإسلام.
(9) انظر: مجموع الفتاوى (247/6-249).

This file was downloaded from QuranicThought.com

الحجة الثالثة: للنفاة: "أنهم قالوا: لو قامت به الحوادث للزم تغيره والتغير على الله محال.

وأبطلوا هم هذه الحجة – الرازي وغيره – بأن قالوا: ما تريدون بقولكم: لو قامت به تغيرن أتريدون بالتغير نفس قيامها به أم شيئاً آخر؟ فإن أردتم الأول كان المقدم هو الثاني، والملزوم هو اللازم، وهذا لا فائدة منه، فإنه يكون تقدير الكلام: لو قامت به الحوادث لقامت به الحوادث، وهذا كلام لا يفيد، وإن أردتم بالتغير معنى غير ذلك فهو ممنوع، فلا نسلم أنها لو قامت به لزم "تغير" غير حلول الحوادث. فهذا جوابهم"[1].

وقد أوضح شيخ الإسلام وجه الرد على النفاة ببيان ما في لفظ "التغير" من الإجمال، وأن التغير المعروف في اللغة العربية لا يراد به مجرد كون المحل قامت به الحوادث، ولذلك فالناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب إذا تحركت: إنها تغيرت، ولا يقولون للإنسان إذا تكلم ومشى تغير... وإنما يقولون لمن استحال من صفة إلى صفة، كالشمس إذا زال نورها ظاهرا لا يقال تغيرت، فإذا أصفرت قبل تغيرت...[2].

الحجة الرابعة: – للنفاة – وهي مرتبطة بالحجة السابقة، حيث قالوا: حلول الحوادث أفول والخليل قد قال [لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ] (الأنعام: من الآية76)، والآفل هو المتحرك، أو المتغير [3].

وقد ذكر هذه الحجة – مع التي قبلها – الآمدي وزيفها، انظر كلامه مع تعليق شيخ الإسلام [4]، كما أن شيخ الإسلام بين الحق في الآية التي استدلوا بها [5] – وقد سبق الكلام حولها عند بحث موضوع دليل حدوث الأجسام – .

فهذه أهم حجج النفاة لحلول الحوادث بين الأشاعرة أنفسهم فسادها وهي فاسدة في نفس الأمر، لأنها مصادمة لأدلة الكتاب والسنة والمعقول.

---

(1) مجموع الفتاوى (249/6).
(2) انظر: مجموع الفتاوى (249/6-250).
(3) انظر: المصدر السابق (252/6).
(4) انظر: درء التعارض (71/4-82).
(5) انظر: مجموع الفتاوى (253/6-257)، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (542/5-551)، ودرء التعارض (216/2-222).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

ولكن إذا كان كل من الرازي والآمدي قد أبطلا حجج النفاة فهل رجعا إلى الحق وقالا بقول أهل السنة الذي قال فيه الرازي: إنه لازم لجميع الطوائف؟.

والجواب أنهما لما أبطلا الحجج كلها اعتمدا على حجة واحدة وهي "حجة الكمال والنقصان"، وخلاصتها: أن هذه الصفات "إن كانت صفات نقص وجب تنزيه الرب عنها، وإن كانت صفات كمال فقد كان فاقدا لها قبل حدوثها وعدم الكمال نقص، فيلزم أن يكون ناقصا، وتنزيهه عن النقص واجب الإجماع"[1].

وقد رد شيخ الإسلام على هذه الحجة – في أماكن متعددة من كتبه – من وجوه عديدة: ومنها:

1- "أن يقال القول في أفعاله القائمة به الحادثة بمشيئته وقدرته كالقول في أفعاله التي هي المفعولات المنفصلة التي يحدثها بمشيئته وقدرته، فإن القائلين بقدم العالم أوردوا عليهم هذا السؤال فقالوا: الفعل إن كان صفة كمال لزم عدم الكمال له في الأزل، وإن كان صفة نقص لزم اتصافه بالنقائض. فأجابوهم بأنه ليس صفة نقص ولا كمال"[2].

وهذا نقض لحجتهم وإلزام لا محيد لهم عنه، لأن كلا من الأمرين حادث بقدرته ومشيئته، فحكمها بالنسبة للكمال والنقصان واحد.

2- أن يقال: "إذا عرض على العقل الصريح ذات يمكنها أن تتكلم بقدرتها وتفعل ما تشاء بنفسها، وذات لا يمكنها أن تتكلم بمشيئتها ولا تتصرف بنفسها البتة، بل هي بمنزلة الزمن الذي لا يمكنه فعل يقوم به باختياره، قضى العقل الصريح أن هذه الذات أكمل، وحينئذ فأنتم الذين وصفتم الرب بصفة النقص، والكمال في اتصافه بهذه الصفات، لا في نفي اتصافه بها"[3].

---

(1) مجموع الفتاوى (241/6)، وانظر: درء التعارض (210/2-211، 3/4، 82)، والرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى (105/6).

(2) درء التعارض (3/4)، وانظر أيضاً: الأكملية – مجموع الفتاوى (105/6)، ومجموع الفتاوى (242/6).

(3) مجموع الفتاوى (242/6)، وانظر: درء التعارض (7/4-10).

This file was downloaded from QuranicThought.com

3- أن يقال: "الأفعال التي حدثت بعد أن لم تكن، لم يكن وجودها قبل وجوده كمالا، ولا عدمها نقصا، فإن النقص إنما يكون إذا عدم ما يصلح وجوده،وما به يحصل الكمال، وينبغي وجوده، ونحو ذلك، والرب تعالى حكيم في أفعاله، وهو المقدم والمؤخر، فما قدمه كان الكمال في تقديمه، وما أخره كان الكمال في تأخيره، كما أن ما خصصه بما خصصه به من الصفات فقد فعله على وجه الحكمة وإن لم نعلم نحن تفاصيل ذلك، واعتبر ذلك بما يحدثه من المحدثات"[1]. ومثال ذلك تكليم الله لموسى عليه السلام ونداؤه له: "فنداؤه حين ناداه صفة كمال ولو ناداه قبل أن يجيئ لكان ذلك نقصا، فكل منها كمال حين وجوده ليس بكمال قبل وجوده..."[2].

وقد ذكر شيخ الإسلام أوجها أخرى عديدة [3].

الفرع الرابع: الصفات الاختيارية تفصيلا:

لم يكتف شيخ الإسلام بالمناقشات المجملة حول الصفات الاختيارية القائمة بالله تعالى [4]، وإنما ناقشها صفة، صفة، ويمكن الإشارة إلى بعض هذه الصفات، ومجمل منجهه فيها.

وأهم هذه الصفات:

أولا: صفة الاستواء:

هذه الصفة يرد بحثها في موضعين:

---

(1) درء التعارض (10/4).
(2) مجموع الفتاوى (241/6).
(3) انظر: درء التعارض (3/4-18، 84-96)، ومجموع الفتاوى (241/6-242).
(4) انظر في مسألة الصفات الفعلية القائمة بالله – المسماة حلول الحوادث – غير ما سبق: منهاج السنة (298/1) – وما بعدها (195/2-197، 298) وما بعدها ط دار العروبة المحققة، ونقض التأسيس – مطبوع – (303/1)، وجامع الرسائل (159/1-160)، والتسعينية (ص:97، 198-201)، والصفدية (128/1-130)، والرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى (86/6)، وشرح الأصفهانية (ص:62-63، 68) ت مخلوف، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (537/5-539)، والرد على المنطقيين (ص:231-232)، والاستقامة (183/1)، ودرء التعارض (310/6-311، 286/8، 253/9-254)، ومجموع الفتاوى (194/5-217، 229/6،18،8، 233، 250-251، 268-283، 315/12-319، 372/16-374، 393، 406-407)، ومسألة الأحرف – مجموع الفتاوى (94/12).

This file was downloaded from QuranicThought.com

أ- في هذا الموضع، وهو الصفات الاختيارية القائمة بالله تعالى، لأنه تعالى استوى على العرش بعد خلقه، فهو متعلق بمشيئته وإرادته.

ب- وفي موضوع "العلو"، لأن من أهم أدلة العلو الاستواء على العرش. ويلاحظ أن العلو من الصفات العقلية المعلومة بالعقل والسمع. أما الاستواء فهو من الصفات المعلومة بالسمع فقط [1].وبهذا يكون الاستواء جزءا من أدلة العلو السمعية.

ولذلك فإن الأشاعرة تأولوا الاستواء بأحد تأويلين:

أ) بالاستيلاء، وهذا تأويل نفاة العلو من متأخري الأشاعرة.

ب)أو بأنه فعل فعله الله في العرش سماه استواء، وهذا قول الأشعري وكثير من أصحابه الذين يثبتون العلو ولكن ينفون قيام الصفات الفعلية به. وقولهم هذا ليس خاصا بالاستواء، بل يشمل جميع الصفات الدالة على هذا المعنى كالنزول والمجيء والإتيان. ومعنى الاستواء عند هؤلاء أن الله "يحدث في العرض قربا فيصير مستويا عليه من غير أن يقوم به نفسه فعل اختياري، سواء قالوا: الفعل هو المفعول أو لم يقولوا، وكذلك النزول..."[2]. وهذا سبب أصلهم في منع حلول الحوادث، ومعنى هذا القول أن الاستواء أو النزول أو المجيء ليس إلا نسبة وإضافة بين المخلوق والخالق من غير صفة فعل تقوم بالخالق نفسه [3].

ومذهب السلف وأئمة السنة أن هذه الصفات الفعلية تقوم بذات الله تعالى كما دلت عليها النصوص.

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (5/121-122)، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (5/523)، ونقض التأسيس – مخطوط – (1/29، 3/271).

(2) شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (5/437).

(3) انظر في مذهب الأشاعرة ومخالفتهم لمذهب السلف في ذلك: التبيان في نزول القرآن – مجموع الفتاوى (12/250-251)، ودرء التعارض (6/321-322)، ومجموع الفتاوى (16/393-395)، ومنهاج السنة (2/513) ط دار العروبة المحققة والاستقامة (1/162)، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (5/386)، ونقض التأسيس – مطبوع (1/565، 2/206، 316).

This file was downloaded from QuranicThought.com

فمتقدموا الأشاعرة أثبتوا الاستواء دالا على العلو فقط ولذا جعلوه من صفات الذات. ولم يثبتوه صفة فعل تقوم بالله. أما متأخروهم فقد نفوا دلالته على الأمرين [1].

ومنهج شيخ الإسلام في تقرير هذه الصفة – الاستواء – والرد على متأوليها، وهو كما يلي – باختصار – :

1- بين أدلة إثبات صفة الاستواء لله وأقوال السلف في معناه، وأنه مخالف لأقوال هؤلاء المتأولين. وقد أكثر شيخ الإسلام من النقول عن الأئمة – على اختلاف طبقاتهم وبلدانهم – التي يثبتون فيها صفة الاستواء لله تعالى ويردوهن على من تأوله بالاستيلاء أو غيره.

وغالب هذه النقول ذكرها شيخ الإسلام في إثبات صفة العلو لله تعالى ولعل الإشارة إليها هنا – مع ذكر مصادرها – يغني عن إعادته هناك [2].

2- الرد على من أول استوى بمعنى استولى من عدة وجوه [3].

3- الرد على متأخري الأشعرية بأقوال متقدميهم الذين أثبتوا الاستواء وردوا على من تأوله بالاستيلاء [4].

4- بقي مما يتعلق بالاستواء مسألتان:

إحداهما: هل يلزم من إثبات الاستواء على العرش أن يكون الله جسما؟ وقد أجاب شيخ الإسلام عن ذلك بأن مثبتي الاستواء اختلفوا:

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (16/395-397).

(2) أهم هذه النقول ما ذكره في نقض التأسيس – مخطوط – (1/102،15-121)، ودرء التعارض (6/191-267)، وانظر أيضاً: الدرء (2/20-21، 6/115-119)، مجموع الفتاوى (5/310-314، 6/398-399)، والتسعينية (ص:127،122-131)، شرح حديثا لنزول (5/518-522).

(3) انظر: مجموع الفتاوى (5/144-149) حيث أبطل تأويله من اثني عشر وجها، وانظر أيضا: التدمرية (ص:81-84) – المحققة، ودرء التعارض (1/278-279)، ونقض التأسيس – مخطوط – (2/238-240)، والفتوى الحموية – مجموع الفتاوى (5/29-41)، ومجموع الفتاوى (16/395-403)، وتفسير سورة الاخلاص – مجموع الفتاوى – (17/347-379).

(4) انظر: مجموع الفتاوى (5/317-320، 16/91)، ونقض التأسيس – مخطوط – (1/82-84، 2/102-103، 182-184)، ونقض التأسيس – مطبوع – (2/9-10)، ودرء التعارض (6/193-207).

This file was downloaded from QuranicThought.com

- فمنهم من يقول: هو فوق العرش وليس بجسم، وهذا قول بن كلام والأشعرية القدماء.
- ومنهم من يقول: هو فوق العرش ولا أقول هو جسم ولا ليس بجسم، ثم من هؤلاء من يسكت عن هذا النفي والإثبات، ومنهم من يستفصل عن المراد بالجسم، فإن فسر بما ينزه الرب عنه نفاه، وإن فسر بما يتصف الرب به أثبته [1].

وشيخ الإسلام يرجح هذا القول الأخير الذي هو الاستفصال ما هو منهجه عموما مثل هذه المسائل.

والمسألة الثانية: مسألة "الحد"، وهل يقال إن استواء الله تعالى على العرشي بحد، أو بغير حد، وهذه مرتبطة بالمسألة السابقة، وقد أورد شيخ الإسلام الخلاف في ذلك بين مثبتي الاستواء؛ وأن منهم من قال بالحد، ومنهم من منع إطلاقه. وإن كان الذي ورد في عامة كتب السلف إطلاق الحد لبيان بينونة الله عن خلقه والرد على الجهمية والحلولية وغيرهم.

وقد ذكر شيخ الإسلام في معرض رده على الرازي لما اعترض بأنه يلزم من إثبات العلو والاستواء لله إثبات الحد والنهاية وأن هذا تجسيم – ذكر أن الكلام في هذه الحجة في مقامين:

المقام الأول: "قول من يقول: هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم، كما يقول ذلك كثير من الصفاتية، من الكلابية، وأئمة الأشعرية وقدمائهم، ومن وافقهم من الفقهاء والطوائف الأربعة وغيرهم، وأهل الحديث والصوفية، وغير هؤلاء. وهم أمم لا يحصيهم إلا الله، ومن هؤلاء أبو حاتم ابن حبان، وأبو سفيان الخطابي، البستيان..."[2] والقاضي أبو يعلي كان ينكر الحد ثم رجع إلى الإقرار به [3]. وممن نفي الحد أبو نصر السجزي [4].

---

(1) انظر: شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (5/418-419)، ونقض التأسيس – مطبوع – (1/396-397، 2/62-63، 106-111)، ودرء التعـــارض (4/209-211، 6/289-290).
(2) نقض التأسيس – مطبوع – (2/169).
(3) انظر: المصدر السابق (2/171) وما بعدها وقارن بإبطال التأويلات للقاضي أبي يعلى – مخطوط – (ص:315) وما بعدها.
(4) انظر: نقض التأسيس – مطبوع – (1/446)، وكلام السجزي في كتاب الرد على من أنكر من الحرف والصوت – (ص:157-158) ط على الآلة الكاتبة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

فهؤلاء الذين ينفون الحد والمقدار والجسم ونحو ذلك من الصفاتية الذين يثبتون الاستواء على العرش يقولون إذا كان هو نفسه فوق العرش لا يلزم أن يوصف بالحد أو تناهي المقدار [1].

والمقام الثاني: "كلام من لا ينفي هذه الأمور التي يحتج بها عليه نفاة العلو على العرش.. بل قد يثبتها أو يثبت بعضها لفظا أو معنى، أو لا يتعرض لها بنفي ولا إثبات، وهذا المقام هو الذي يتكلم فيه سلف الأمة وأئمتها، وجماهير أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام والصوفية وغيرهم. وكلام هؤلاء أسد في العقل والدين، حيث ائتموا بما في الكتاب والسنة، وأقروا بفطرة الله التي فطر عليها عباده، فلم يغيروا، وجعلوا كتب الله التي بعث بها رسله هي الأصل في الكلام، وأما الكلام في المجمل والمتشابه الذي يتكلم فيه النفاة، ففصلوا مجمله، ولم يوافقوهم على لفظ مجمل قد يتضمن نفي معنى حق، ولا وافقوهم أيضاً على نفي المعاني التي دل عليها القرآن والعقل، وإن شنع النفاة على من يثبت ذلك، أو زعموا أن ذلك يقدح في أدلتهم وأصولهم"[2].

وقد أثبت الحد الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة كما ذكر ذلك الدارمي في نقضه على المريسي، والقاضي أبو يعلي في إبطال التأويلات، والخلال في كتاب السنة، والهروي في ذم الكلام. وغيرهم [3].

وهم لما أثبتوا "الحد" قالوا: له حد لا يعلمه إلا هو، كما بينوا مع ذلك أن العباد لا يحدونه ولا يدركونه، وهذا الذي قصده الإمام أحمد لما قال: "نحن نؤمن بالله عز وجل على عرشه كيف شاء، وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد..."[4] وإلا فهو قد قال في رواية أخرى عنه: لله تعالى حد لا يعلمه إلا هو [5]. فما نفاه الإمام أحمد قصد به الصفة التي يعلمها الخلق، وما أثبته قصد به ما يتميز به عن عباده، ويبين به عنهم، وهذا هو

---

(1) انظر: نقض التأسيس – مطبوع – (2/174-175).
(2) نقض التأسيس – مطبوع – (2/180).
(3) انظر: نقض التأسيس – مطبوع – (1/426-440)، حيث نقل نصوص كلامهم، وقارن بالنقض على المريسي للدارمي (ص:381) وما بعدها – ضمن عقائد السلف، وإبطال التأويلات (316-317).
(4) نقض التأسيس – مخطوط – (2/163).
(5) انظر: نقض التأسيس – مطبوع – (1/430) وما بعدها.

This file was downloaded from QuranicThought.com

الذي قصده بقوله: له حد لا يعلمه إلا الله وهو الذي قصده من أطلق هذا من السلف. وقد أخطأ من ظن من الحنابلة أو غيرهم أن للإمام أحمد في ذلك روايتين، بل كلامه متسق غير متناقض وكل رواية موافقة للأخرى [1].

وقد اعترض "الخطابي" على إثبات "الحد" بأن صفة "الحد" لم ترد في الكتاب والسنة، ولكن شيخ الإسلام رد عليه من وجوه وبين أن السلف لم يقصدوا بذلك الصفة مطلقا، ولم يقولوا: له صفة هي "الحد"، والحد إنما هو ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدره، والسلف قصدوا بذلك الرد على الجهمية الذين قالوا: ليس له حد، وقصدوا بذلك أنه لا يبياين المخلوقات ولا يكون فوق العالم لأن ذلك مستلزم للحد، فلم استفصل الأمر على أئمة السلف بذكر هذا اللازم وقيل لهم: بحد قالوا: بحد. ومقصودهم واضح جداً [2].

هذه ملامح من منهج شيخ الإسلام في تقرير هذه الصفة والرد على من تأولها.

ثانياً: صفة "النزل":

القول في هذه الصفة كالقول في صفة الاستواء وغيرها من الصفات الفعلية، ومذهب الأشاعرة فيها واحد، ومعنى النزول عندهم: أن الله يخلق أعراضا في بعض المخلوقات يسميها نزولا، وهذا بناء على أصلهم في نفي قيام الحوادث به [3]، وبعضهم يقول في النزول إنه من صفات الذات وإنه أزلي كما يقولون أيضا مثل ذلك في الاستواء والمجيء والغضب والفرح والضحك ونحوها [4]. فالقول في صفة النزول كالقول في صفة الاستواء.

السلف رحمهم الله تعالى أثبتوا هذه الصفة كما وردت، وردوا على من تأولها بنزول أمره أو رحمته أو ملك أو غير ذلك. وأقوالهم في ذلك مشهورة متواترة [5].

ومن الأمور المتعلقة بصفة النزول:

1- بطلان قول من تأوله بنزول رحمته أو أمره أو ملك أو غير ذلك، وقد ذكر شيخ الإسلام في إبطال هذه التأويلات وجوها عديدة [1].

---

(1) انظر: المصدر السابق (433/1-438، 163/2، 174).
(2) انظر نقض التأسيس – مطبوع – (441/1-446).
(3) انظر: شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى – (386/5).
(4) انظر: المصدر السابق (410/5-411).
(5) انظر: المصدر نفسه (374/5، 322-378، 375-395)، ومنهاج السنة (511/2-513) ط دار العروبة المحققة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

2- ومما يتعلق بالنزول والمجيء والإتيان وغيرها مسألة "الحركة" وهل يوصف الله بها أم لا؟، وقد ساق شيخ الإسلام الخلاف في ذلك فقال: "واختلف أصحاب أحمد وغيرهم من المنتسبين إلى السنة والحديث في النزول والإتيان والمجيء وغير ذلك، هل يقال: إنه بحركة وانتقال، أم يقال: بغير حركة وانتقال، أم يمسك عن الإثبات والنفي؟ على ثلاثة أقوال ذكرها القاضي أبو يعلى في كتاب: اختلاف الروايتين والوجهين:

فالأول: قول أبي عبدالله بن حامد وغيره.

والثاني: قول أبي الحسن التميمي وأهل بيته.

والثالث: قول أبي عبدالله بن بطة وغيره.

ثم هؤلاء فيهم من يقف عن إثبات اللفظ مع الموافقة على المعنى وهو قول كثير منهم كما ذكر ذلك أبو عمر بن [عبدالبر][2] وغيره.

ومنهم من يمسك عن إثبات المعنى مع اللفظ، وهم في المعنى منهم من يتصوره مجملا، ومنهم من يتصوره مفصلا إما مع الإصابة أو مع الخطأ..."[3].

وخلاصة مذهب أئمة السلف في إطلاق لفظ "الحركة"، مع اتفاق الجميع على إثبات المعنى الذي دلت عليه هذه النصوص – أنهم على ثلاثة أقوال:

- منهم من يصرح بلفظ الحركة.وممن نقل مذهب الأئمة المتقدمين والمتأخرين حرب الكرماني، والدارمي الذي قال: إن الحركة من لوازم الحياة، وذكر حرب أنه قول من لقيه من أئمة السنة كأحمد بن حنبل، وإسحاق ابن راهويه، وعبدالله بن الزبير الحميدي، وسعيد بن منصور.
- وطائفة أخرى من أئمة السلف كنعيم بن حماد، والبخاري، وأبي بكر ابن خزيمة، وابن عبدالبر، وغيرهم، يثبتون المعنى الذي يثبته هؤلاء، ويسمعون ذلك فعلا، ولكن من هؤلاء من يمنع إطلاق لفظ الحركة لكونه لم يؤثر [1].

---

(1) انظر: شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى – (5/369-373، 415-418).
(2) في المطبوعة من شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى [عبدالرحمن] ولعل الصواب ما أثبت، و انظر: ما يرجع هذا في (5/575، وكلام ابن عبدالبر في التمهيد (7/136-137).
(3) شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى – (5/402).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقد رجح شيخ الإسلام أن المأثور عن الإمام أحمد "إنكار نفي ذلك ولم يثبت عنه إثبات لفظ الحركة، وإن أ ثبت أنواعا قد يدرجها المثبت من جنس الحركة، فإنه لما سمع شخصا يروي حديث النزول، ويقول: ينزل بغير حركة ولا انتقال، ولا بغير حال، أنكر أحمد ذلك، وقال: قل كما قال رسول الله ε ، فهو كان أغير على ربه منك"[2].

أما العقيدة التي كتبها حرب بن إسماعيل – وفيها تصريحه بالحركة – فقد قال عنها شيخ الإسلام: "ليست هذه العقيدة ثابتة عن الإمام أحمد بألفاظها، فإني تأملت لها ثلاثة أسانيد مظلمة برجال مجاهيل، والألفاظ هي ألفاظ حرب ابن إسماعيل، لا ألفاظ الإمام أحمد..."[3].

ولعل ما يرجحه شيخ الإسلام في ذلك ما قاله في مثل هذه الألفاظ: "والأحسن في هذا الباب مراعاة ألفاظ النصوص"[4].

3- ومن المسائل المتعلقة بالنزول: هل يخلو من العرش أم لا؟ وقد ذكر شيخ الإسلام أن في ذلك ثلاثة أقوال:

- طائفة ممن يدعي السنة يظن خلو العرش منه، وقد صنف أبو القاسم عبدالرحمن ابن أبي عبدالله بن محمد ابن منده [5] في ذلك كتابا.
- وطائفة تقف، لا تقول يخلو، ولا لا يخلو، وتنكر على من يقول ذلك.

وهذا قول الحافظ عبدالغني المقدسي.

- والصواب: قول جمهور السلف إنه ينزل ولا يخلو منه العرش [6]. وقد رد شيخ الإسلام على قول عبدالرحمن ابن منده وأطال في ذلك [1]. كما أبطل قول من زعم أنه يكون تحت العرش [2].

---

(1) انظر: درء التعارض (2/7-8).
(2) الاستقامة (1/72-73).
(3) المصدر السابق (1/73).
(4) مجموع الفتاوى (16/423)، وانظر في موضوع "الحركة" والأقوال فيه – شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى – (5/565،426-575)، ومجموع الفتاوى (6/8،11/21-29)، والدرء (4/25).
(5) والده أبو عبدالله ابن منده الإمام المشهور.
(6) مجموع الفتاوى (5/31-132).

This file was downloaded from QuranicThought.com

4- كما أجاب شيخ الإسلام على اعتراض من اعترض على النزول باختلاف الليل والنهار والبلدان والفصول في التقدم والتأخر والطول والقصر، وبين أن الكلام في ذلك وفي غيره – مثل مسألة خلو العرش منه – مبنية على قياس خاطيء وهو تشبيه الله بخلقه، وهذا باطل لأن القول في الصفات كالقول في الذات فكما أنه لله ذاتا لا تشبه ذوات المخلوقين فكذلك له صفات لا تشبه صفات المخلوقين [3].

ثالثا: الإتيان والمجيء:

وهذا أيضاً من الصفات الثابتة لله تعالى كما يليق بجلاله، وقد رد شيخ الإسلام على الرازي الذي تأولهما بإتيان أمره أو إتيان ملك، أو غير ذلك من التأويلات [4].

كما سبق – في مبحث التأويل – بيان بطلان ما نسب إلى الإمام أحمد من تأويل هذه الصفة.

رابعاً: اللقاء والقرب والدنو:

والمقصود قرب العبد من ربه، أو قرب الله من عباده ودنوه منهم، وهذه الصفات حكمها حكم ما سبق من صفات النزول والمجيء والإتيان فمن يثبت هذه أثبت تلك، ومن يتأول هذه يتأول تلك كما هو مذهب جمهور الأشاعرة. وقد رد شيخ الإسلام على الرازي وغيره في تأويلهم لهذه الصفات [5].

---

(1) انظر: شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى (5/380-396)، وانظر أيضا (5/366-375،368-414،385-459،415-460).

(2) انظر: درء التعارض (7/7)، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى – (5/418) وما بعدها، (467-480)، ونقض التأسيس – مطبوع – (2/228-230).

(3) انظر: شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى – (5/418) وما بعدها، (467-480)، ونقض التأسيس – مطبوع – (2/228-230).

(4) انظر نقض التأسيس – مخطوط – (3/86-87، 177-188)، ومجموع الفتاوى (16/409)، وفي "الهرولة" انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (3/91-93).

(5) انظر في ذلك: نقض التأسيس – مخطوط – (2/170-197، 3/52-77)، ومجموع الفتاوى (5/134، 6/7-21)، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى – (5/460-467،510)، وفي اللقاء انظر نقض التأسيس – مخطوط – (2/100-127)، ومجموع الفتاوى (6/471-475).

This file was downloaded from QuranicThought.com

خامساً: الغضب، والضحك، والغيرة، والجود، والفرح، والبغض، والسخط، والمقت، والحب والرضا، والرحمة:

والأشاعرة يتأولون هذه الصفات: إما بالإرادة، أو بقولهم إنها أزلية، وكل ذلك بناء على أصلهم في مسألة حلول الحوادث، ومذهب السلف أن هذه الصفات كغيرها من الصفات يثبت ما ورد منها، ولا يجوز تأويل شيء منها، وأهل السنة يثبتونها كما يليق بجلال الله وعظمته من غير تشبيه بصفات المخلوقين ومن غير تكييف ولا تحريف ولا تعطيل.

وقد رد شيخ الإسلام على من تأول هذه الصفات من الأشاعرة وغيرهم [1].

المسألة الرابعة: الصفات الخبرية:

ويقصد بها الصفات التي ثبتت عن طريق الخبر من الكتاب والسنة كالوجه واليدين والعين، وغيرها كاليمين والقبضة، والأصابع، والحقو والساق.

والملاحظ في مذهب الأشاعرة تفريقهم بين الصفات السمعية القرآنية والحديثية، فأكثر متقدميهم أو كلهم يثبت الصفات الواردة في القرآن كالوجه واليدين والعين. أا ما لم يرد إلا فأكثرهم لا يثبتها، ثم منهم من يؤولها ومنهم من يفوض معناها [2].

أما متأخروا الأشاعرة فأكثرهم يتأول جميع الصفات الخبرية، ومن أثبتها منهم – سواء كانت عنده قولا واحدا، أو قولا ثانيا – فوض معناها.

---

(1) انظر: العقيدة الواسطية – مجموع الفتاوى (3/138-139)، وجواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى – (17/158)، ومجموع الفتاوى (5/134)، ونقض التأسيس – مخطوط – (2/14-15)، وانظر: حول صفة "الغضب" الرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى (6/119)، ودرء التعارض (4/92)، وفي صفة "الضحك" نقض التأسيس – مخطوط – (3/188-192)، والرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى – (6/121-122)، وفي صفة "العجب" الرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى – (6/123-124)، ونقض التأسيس – مخطوط – (3/192)، وفي صفة "الغيرة" نقض التأسيس – مخطوط – (2/11-20)، وفي صفة "الجود" نقض التأسيس – مطبوع – (1/186-197)، وفي صفة "الرحمة" الرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى (6/117-118)، وفي صفة "المحبة" درء التعارض (6/62-72،66-77)، منهاج السنة (2/35-42،37) ط مكتبة الرياض الحديثة، (3/98) طبولاق، الاستقامة (1/431،215)، جامع الرسائل (2/237)، النبوات (ص:68-105،97-109،69) ط دار الكتب العلمية، شرح الأصفهانية (ص:11-12) – ت مخلوف، التحفة العراقية – مجموع الفتاوى – (10/66-75)، قاعدة في المعجزات والكرامات – مجموع الفتاوى – (11/357-362)، جواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى – (17/51).

(2) انظر: مجموع الفتاوى (12/32).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

وبعض الأشاعرة يجعل هذه الصفات معنوية كصفات العلم والحياة والقدرة، ولا يفرقون بينهما إلا أن هذه ثبتت بالعقل والسمع، وتلك طريقها السمع فقط.

وأهل السنة لا يلتزمون هذا الاصطلاح فلا يسمون هذه بالصفات الخبرية لأن من الصفات المعنوية ما لا يعمل إلا بالخبر [1].

وقد سبق مناقشة متأخري الأشعرية الذين تأولوا الصفات الخبرية من خلال بعض القضايا ومنها:

1- الرد على متأخري الأشعرية بأقوال متقدميهم الذين أثبتوا ومنعوا من تأويلها [2].وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

2- مناقشة شبهة "التركيب" و"التجسيم" التي نفوا لأجلها العلو والصفات الخبرية. وقد سبق بيانها [3].

3- كما سبق في "المسألة الثانية" مناقشة أقوالهم من خلال قاعدة أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

وبقي من ذلك أن الرازي استدل على وجوب تأويل الصفات الخبرية لاختلاف النصوص حيث ورد فيها: (بيده)، (أيدينا)، (بيدي)، (بأعيننا)، (على عيني)، وقد رد عليه شيخ الإسلام بقوله: "إن دعواه أن لله أعينا كثيرة وأيديا كثيرة باطل، وذلك وإن كان قد قال: [تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا] (القمر: من الآية14) وقال: [وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا] (هود: من الآية37) وقال: [وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا] (الطور: من الآية48) وقال: [أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا] (يّس: من الآية71)وقد قال في قصة موسى: [وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي * إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ] (طه: من الآية 39-40) فقد جاء هذا بلفظ المفرد في الموضعين، فلم يكن دعواه الظهور في معنى الكثرة لكونه جاء بلفظ الجمع بأولى من دعوى غيره الظهور في معنى الإفراد لكونه قد جاء بلفظ المفرد في موضعين،

---

(1) انظر: نقض التأسيس – مطبوع – (76/1).
(2) انظر: مجموع الفتاوى (174/4، 89/16-90)، والتسعينية (ص:241-288،243)، والمسألة المصرية في القرآن – مجموع الفتاوى (203/12)، ونقض التأسيس – مخطوط – (135/3-137)، ومن المطبوع (64/1-65).
(3) وانظر أيضاً: نقض التأسيس – مطبوع – (79/1-107).

This file was downloaded from QuranicThought.com

بل قد ادعى الأشعري فيما اختاره ونقله عن أهل السنة والحديث هو وطوائف معه إثبات العينين لأن الحديث ورد بذلك~، وفيه جمع بين النصين، ما في لفظ اليد بل [لو][1] قال القائل: الظاهر في العين للمفرد أو المثنى دون المجموع لتوجيه قوله، وذلك أن قوله (بأعيننا) في الموضعين مضاف إلى ضمير الجمع والمراد به الله وحده بلا نزاع، ومثل هذا كثير في القرآن يسمى الرب نفسه من الأسماء المضمرة بصفة الجمع على سبيل التعظيم لنفسه كقوله تعالى: [إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً] (الفتح:1) وقوله: [نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا] (الزخرف: من الآية32) فلما كان المضاف إليه لفظه لفظ الجمع جاء المضاف كذلك فقيل: بأعيننا، وفي قصة موسى لما أفرد المضاف إليه أفرد المضاف فقال (ولتصنع على عيني)، وجعلوا أن هذا هو الأصل والحقيقة، فإن الله واحد، سبحانه، ومن احتج بما ذكره الله عن نفسه بلفظ الجمع على العدد، فهو ممن تمسك بالمتشابه وترك المحكم، كما فعل نصارى نجران...

وهذا الكلام يقال في لفظ "أيدينا" مع قوله: [مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ] (صّ: من الآية75) وقوله: [بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ] (المائدة: من الآية64)، فإن صيغة المضاف إليه هناك صيغة جمع بخلاف صيغة المضاف إليه في بقية الآيات، فجاء على لفظ المضاف إليه.

ومما يوضح الأمر في ذلك أن من لغة العرب الظاهرة التي نزل بها القرآن استعمال لفظ الجمع في موضع التثنية في المضاف إذا كان متصلا بالمضاف إليه، والمعنى ظاهر، كقوله تعالى: [إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا] (التحريم: من الآية4)، وليس لكل منهما إلا قلب، فالمعنى قلباكما، لكن النطق بلفظ الجمع أسهل، والمعنى معروف أنه ليس لكل منهما إلا قلب، وكذلك قوله: [وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا] (المائدة: من الآية38) والمعنى فاقطعوا أيمانهما، إذ لا يقطع من كل واحد إلا يده اليمنى، لكن وضع الجمع موضع التثنية لسهولة الخطاب وظهور المراد...

وإذا كان كذلك قيل: لفظ (أعيننا) ولفظ (أيدينا) مع كون المضاف إليه ضمير جمع أولى بالحسن مما إذا كان المضاف ضمير تثنية، فإذا كان من لغتهم ترك استحسان "قلباكما"

([1]) زيادة مني ليستقيم الكلام.

This file was downloaded from QuranicThought.com

و"يديهما" فلأن يكون في لغتهم ترك استحسان "بعيننا" أو"بعيننا"، ومما عملت يدنا، أو يدانا أولى وأحرى..."[1].

ثم إن شيخ الإسلام بين أن التثنية وردت في القرآن في صفة اليدين بشكل صريح لا يحتمل المجاز مطلقا، وهو قوله تعالى: [مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيّ] (صّ: من الآية75) فدلالة هذه الآية على الصفة أصرح من دلالة الآية الأخرى وهي قوله تعالى: [مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا] (يّس: من الآية71) وقد عقد مقارنة بين الآيتين، بين فيها – من وجوه عديدة – أنه لا يصح تأويل آية سورة "ص" بحال [2].

أما لفظ التثنية في العين فلم يرد في القرآن، ولكن جاء في الحديث ما يدل عليه [3]، ونسبه الأشعري إلى أهل السنة، ولكن هذه الصفة ثابتة قد دلت عليه النصوص [4].

وكذلك صفة الوجه ثابتة دلت عليها نصوص الكتاب والسنة [5].

ومثلها كل صفة وردت في الكتاب والسنة الصحيحة، مثل: الأصابع [6]، والقدم [1]، والساق [2]، والحقو [3]، والصورة [4]، وغيرها.

---

(1) نقض التأسيس – مخطوط – (3/16-19).

(2) انظر: المصدر السابق (3/20-22)، وانظر أيضاً: التدمرية (ص:73-76)، والرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز – مجموع الفتاوى – (6/362-3729)، ودرء التعارض (7/267)، والرسالة الأكملية – مجموع الفتاوى – (6/92).

(3) من ذلك الحديث الذي بوب له البخاري بقوله "باب قوله الله تعالى: [وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي]. ثم ذكر حديث عبدالله بن عمر قال: ذكر الدجال عند النبي ε فقال: "إن الله لا يخفى عليكم إن الله ليس بأعور، وأشار بيده إلى عينه – وإن المسيح الدجال أعور عين اليمنى، كأن عينه عنية طافية" [البخاري – كتاب التوحيد – حديث رقم 4707].
قال ابن قتيبة في الرد على المريسي [ص406 ضمن عقائد السلف]: "ففي تأويل قول رسول الله ε : "إن الله ليس بأعور" بيان أنه بصير ذو عينين خلاف الأعور". وحديث عقبة بن عامر: "سمعت رسول الله ε يقول على المنبر: إن ربنا سميع بصير وأشار إلى عينه" [قال ابن حجر: وسنده حسن [الفتح شرح باب (وكان الله سميعاً بصيراً). حديث رقم 7376). وممن قال بذلك غير ابن قتيبه ابن خزيمة والأشعري وغيرهم.

(4) انظر: الجواب الصحيح (3/144)، والواسطية – مجموع الفتاوى – (3/133)، والحموية – مجموع الفتاوى – (5/90-91)، وانظر مقالات الإسلاميين للأشعري (ص:290) – ت ريتر، والأبانة (ص:18) ت فوقية.

(5) انظر: الواسطية – مجموع الفتاوى – (3/133)، والحموية – مجموع الفتاوى – (5/98-99)، والرد الأقوم على ما في نصوص الحكم – مجموع الفتاوى – (2/433)، ونقض التأسيس – مطبوع – (1/35-39).

(6) انظر: ،قض التأسيس – مخطوط – (3/115-116، 142).

This file was downloaded from QuranicThought.com

المسألة الخامسة: العلو:

هذه الصفة من أظهر الصفات التي جاءت بها النصوص مستفيضة متواترة من الكاب والسنة، كما دلت عليها العقول والفطر السليمة، وقد أجمع على إثباتها سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين وتابعيهم، وسطر أئمة السلف – في كتبهم وردودهم على الجهمية المعطلة – ما فيه بيان الحق من الضلال في هذا الباب. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

وليس العجب في أن يوجد من ينكر هذه الصفة من الجهمية أو المعتزلة أو غيرهم ممن عرفوا بالزيغ والإلحاد في أسماء الله وصفاته وآياته، ولكن العجب أن يقلدهم في ذلك جماعات من العلماء الفضلاء، الذين يعتبرون من أئمة الفقهاء والعلماء والقضاة. ولو كانت أدلة العلو دليلين أو ثلاثة أو خمسة أو لو كان القائل به عددا محدودا من علماء السلف، لكان هؤلاء بعض العذر في موقفهم مما قد يقال فيه: إن الأمر التبس عليهم. أما أن تكون أدلة العلو بهذه الكثرة والوضوح والقعطية في الثبوت والدلالة، وأن تتوافق الأدلة النقلية – التي زادت على ألف دليل – مع أدلة العقل والفطرة، ثم بعد ذلك يأتي إجماع السلف على إثباتها، ويوافقهم على ذلك أئمة أهل الكلام المتقدمين من الكلابية والأشعرية وغيرهم – فهذا ما لا يجد له المسلم المنصف أي تفسير أو تبرير إلا أن باعثه التقليد والتعصب الأعمى لشيوخهم النفاة.

وقد أولى شيخ الإسلام ابن تيمية هذه المسألة اهتماماً كبيراً، وأطال النفس جدا في بيان أدلته والرد على نفاتها ومناقشتهم، ولا يكاد يخلو كتاب من كتبه العقدية من عرض لها إثباتا أو ردا على الخصوم فيها. وقد وصل إلينا – والحمد لله – قسط كبير منها، بلغ مئات الصفحات، خاصة في كتابين من أهم كتبه، وهما:

---

(1) انظر: الواسطية – مجموع التفاوى – (139/3)، والحموية – مجموع الفتاوى – (44،75/5).

(2) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (15/3-16).

(3) أطال شيخ الإسلام في مناقشة الرازي حول هذه الصفة، وبين أنها مثل غيرها من الصفات تثبت كما وردت. انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (127/3-142).

(4) وقد أطال في الكلام على حديث الصورة، نقض التأسيس – مخطوط – (202/3-514).

This file was downloaded from QuranicThought.com

1- درء تعارض العقل والنقل، حيث أفرد المسألة العلو الجزء السادس بأكمله وجزءا من الجزء السابع [1].

2- نقض تأسيس الجهمية، والذي يسمى أحيانا نقض أساس التقديس، أو بيان تلبيس الجهمية، وقد شمل البحث في العلو جزءا من الجزء الأول المطبوع، والجزء الثاني – المطبوع أيضاً – بكامله.

إضافة إلى مواضع أخرى عديدة في منهاج السنة، ومجموع الفتاوى وغيرها.

واستقصاء كلام شيخ الإسلام ومناقشاته في ذلك مما يصعب الإلمام به هنا في هذا المبحث الذي هو ضمن بحوث ومسائل أخرى، ويمكن الإشارة بإجمال إلى منهجه في معالجة هذه المسألة، وذلك من خلال الأمور التالية:

أولاً: الأقوال في العلو:

يطلق كثير من أهل الكلام على مسألة العلو والفوقية: الجهة، حتى صارت شبه علم عليها، مع أن "العلو" و"الفوقية" مصطلح شرعي وردت به النصوص، و"الجهة" اصطلاح حادث، ولفظ مجمل، قد يراد بنفيه أو إثباته ما هو حق وما هو باطل.

أما الأقوال في "العلو" فذات شقين:

أ- الأقوال في علو الرب تبارك وتعالى وفوقيته، وبينونته عن خلقه.

ب- الأقوال في ما يعتبره أهل الكلام من لوازم القول بالعلو مثل "الجهة" و"التحيز" و"الجسم" ونحوه.

أما الأول: فقد وقع الخلاف فيه بين الطوائف على أقوال:

1- قول من ينكر العلو مطلقا، ويقول: ليس فوق العالم شيء أصلا ولا فوق العرش شيء، وهذا قول الجهمية والمعتزلة وطوائف من متأخري الأشعرية، والفلاسفة النفاة، والقرامطة الباطنية وغيرهم.

وهؤلاء قسمان:

([1]) من أوله إلى ص:140.

This file was downloaded from QuranicThought.com

قسم يقول: ليس داخل العالم ولا خارجا عنه، ولا حالا فيه وليس في مكان من الأمكنة. فهؤلاء ينفون عنه الوصفين المتقابلين. وهذا قول طوائف من متكلميهم ونظارهم.

وقسم منهم يقول: إنه في كل مكان بذاته، كما يقول ذلك طوائف من عبادهم ومتكلميهم، وصوفيتهم وعامتهم [1].

"وكثير منهم يجمع بين القولين: ففي حال نظره وبحثه يقول بسلب الوصفين المتقابلين فيقول: لا هو داخل العالم ولا خارجه، وفي حال تعبده وتألهه يقول بأنه في كل مكان، ولا يخلو منه شيء حتى يصرحون بالحلول في كل موجود – من البهائم وغيرها – بل بالاتحاد بكل شيء، بل يقولون بالوحدة التي معناها أنه عين وجود الموجودات، ثم يعلل شيخ الإسلام سبب هذا التناقض فيقول: "وسبب ذلك أن الدعاء والعبادة والقصد والإرادة والتوجه يطلب موجودا، بخلاف النظر والبحث والكلام؛ فإن العلم والكلام والبحث والقياس والنظر يتعلق بالموجود والمعدوم، فإذا لم يكن القلب في عبادة وتوجه ودعاء سهل عليه النفي والسلب، وأعرض عن الإثبات، بخلاف ما إذا كان في حال الدعاء والعبادة فإنه يطلب موجودا يقصده، ويسأله ويعبده، والسلب لا يقتضي إلا النفي والعدم، فلا ينفي في السلب ما يكون مقصودا معبودا" [2]

وهذا تحليل دقيق جداً، غاص شيخ الإسلام من خلاله في الثنايا النفس البشرية وطبيعتها، وهو يفسر ما يلاحظه المطع والباحث في كتب العقائد الكلامية من وجود أنواع من التناقض عند كثيرة من هؤلاء المتكلمين والفلاسفة، ومن أمثلة ذلك:

- جمعهم بين علم الكلام الفلسفي، والتصوف.
- تعويلهم على العقل في كثير من مباحث أصول الدين، حتى أنهم يقدمونه على النصوص، ثم في الوقت نفسه يعولون على الكشوفات والمشاهدات الصوفية عندهم أو عند أشياخهم.

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (5/122-272، 123).

(2) مجموع الفتاوى (5/272-273)، وانظر: درء (5/169)، ونقض التأسيس - مطبوع - (2/5-6، 505، 512).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

ثالثاً- وفي العلو قد يقولون لا داخل العالم ولا خارجه، ثم يقولون هو في كل مكان.

رابعاً- وفي توحيد الربوبية قد يبالغ في إثباته إلى حد نفي كثيرمن الصفات الثابتة لله لأجل تحقيقه كما يزعم، ثم هو يناقض هذا التوحيد حين يرد في خاطره أو يعتقد أن النجوم أو القبور أو غيرها لها تأثير في الضر والنفع والرزق وغيرها.

إلى غير ذلك من أنواع التناقض الذي يصعب أن يجد له الإنسان تفسيراً، فرحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية وغفر له على ما أوضح وبين.

وإنما طال القول في بيان مذهب هؤلاء لدخول كثير من متأخري الأشعرية النفاة فيهم. فهذان قولان، قد يجمع بينهما بعض.

2- قول من يقول: "هو فوق العرش، وهو في كل مكان ويقول: أنا أقر بهذه النصوص وهذه، لا أصر واحدا منها عن ظاهره وهذا قول طوائف ذكرهم الأشعري في المقالات الإسلامية [1] ، وهو موجود في كلام طائفة من السالمية والصوفية، ويشبه هذا ما في كلام أبي طالب المكي..."[2] ، وهؤلاء غالطون وإن زعموا أنهم جمعوا بين نصوص العلو والمعية.

3- قول سلف الأمة وأئمتها، أئمة أهل العلم والدين، وهؤلاء آمنوا بجميع ما جاء في الكتاب والسنة، وأثبتوا علو الله تعالى وفوقيته، وأنه تعالى فوق سماواته على عرشه، بائن من خلقه، وهم بائنون منه، وهو أيضاً مع العباد بعلمه، ومع أوليائه وأنبيائه بالنصر والتأييد [3] .

والخلاصة أن الأقوال في مباينة الله لخلقه أربعة:

1- منهم من يقول بالحلول والإتحاد فقط، كقول ابن عربي وأمثاله.

2- ومنهم من يثبت العلو ونوعا من الحلول وهو الذي يضاف إلى السالمية أو بعضهم، وفي كلام أبي طالب وغيره ما قد يقال إنه يدل على ذلك.

---

(1) انظر: مقالات الإسلاميين (ص:215-299) - ت ريتر.
(2) مجموع التفاوى (124/5).
(3) انظر: المصدر السابق (126/5).

This file was downloaded from QuranicThought.com

3- ومنهم من لا يثبت لا مباينة ولا حلولا ولا إتحادا، كقول المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم.

4- والقول الرابع إثبات مباينة [الخالق][1] للمخلوق بلا حلول، وهذا قول سلف الأمة وأئمتها..."[2] .

ويمكن أن يضاف إلى ذلك قولان آخران:

أحدهما: قول من يجمع بين قول الصوفية الحلولية، وقول المعتزلة بأنه لا داخل العالم ولا خارجه -كما سبق-.

والثاني: قول من يتوقف في هذا الأمر، فلا يقول بإثبات علوه على العرش ولا نفيه، بل يقول إن الله تعالى واحد في ملكه وهو رب كل شيء ويسكت عما سوى ذلك. وقد رد شيخ الإسلام على هؤلاء [3] .

وأما الثاني: وهو في إطلاق الجهة والتحيز، والجسم ففيه أقوال:

1- قول مني قول: "لا أقول إ،هـ متحيز ولا غير متحيز، ولا في هة ولا غاير جهة، بل أعلم أنه مباين للعالم وأنه يمتنع أن يكون لا مباينا ولا مداخلا"[4] ، وهذا قول كثير من أهل الكلام والحديث.

2- "قول من يقول: بل أقول: إنه ليس بمتحيز ولا في جهة، وأقول مع ذلك: إنه مباين للعالم. وهذا قول من يقول: إنه فوق العالم وليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز، كما يقول ذلك من يقوله من الكلابية والأشعرية والكرامية ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة وأهل الحديث والصوفية.

فإذا قيل هؤلاء: إثبات مباين ليس بمتحيز مخالف لضرورة العقل قالوا: إثبات موجود ولا محايث ولا مباين أظهر فسادا في ضرورة العقل من هذا..."[5] .

---

(1) في درء التعارض [الخلق] وهو خطأ.
(2) درء التعارض (287/10).
(3) انظر: القاعدة المراكشية (ص:23-24) ما بعدها، ط دار طيبة.
(4) مجموع الفتاوى (302/5).
(5) مجموع الفتاوى (303/5)، وانظر بقية الإجابة والمناقشة إلى ص: 304، وانظر أيضاً: (ص:272) من هذا الجزء.

This file was downloaded from QuranicThought.com

3- "قول م يتلزم أنه متحيز، أو في جهة، أو أنه جسم، ويقول: لا دلالة على نفي شيء من ذلك، وأدلة النفاة لذلك أدلة فاسدة، فإنهم متفقون على أن نفي ذلك ليس معلوما بالضرورة، وإنما يدعون النظر، ونفاة ذلك لم يتفقوا على دليل واحد، بل كل واحد منهم يطعن في دليل الآخر..."[1] ، وهذا قول الكرامية وبعض أهل الحديث ومن وافقهم.

4- "جواب أهل الاستفصال: وهم الذين يقولون: لفظ "التحيز" و"الجهة" و"الجوهر" ونحو ذلك، ألفاظ مجملة، ليس لها أصل في كتاب الله ولا سنة رسول الله، ولا قالها أحد من سلف الأمة وأئمتها في حق الله تعالى، لا نافيا ولا إثباتا، وحينئذ فإطلاق القول بنفيها أو إثباتها ليس من مذهب أهل السنة والجماعة بلا ريب، ولا عليه دليل شرعي، بل الإطلاق من الطرفين مما ابتدعه أهل الكلام الخائضون في ذلك. فإذا تكلمنا معهم بالبحث العقي استفصلناهم عما أرادوه بهذه الألفاظ..."[2] فإن كان حقا قبل – ولا يمنع من قبوله تسميته بهذه المصطلحات الحادثة – وإن كان باطلا رد.

ومن خلال ما سبق من عرض الخلاف حول المسألتين يتبين مذهب الأشاعرة، القدماء منهم والمتأخرين، كما يتبين مذهب السلف رحمهم الله تعالى.

ثانياً: أدلة أهل السنة على أثبات العلو.

إثبات علو الله تعالى معلوم بالاضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، ولهذا كان السلف مطبقين على تكفير من أنكر ذلك لأنه عندهم معلوم بالاضطرار من الدين [3] .

وسياق الأدلة مما يصعب حصره، وقد ذكر شيخ الإسلام أنها تبلغ مئين، وأن الأحاديث عن النبي ρ والصحابة والتابعين متواترة موافقة لذلك [4] .

---

(1) المصدر السابق (304/5).
(2) المصدر نفسه (305/5)، وانظر: نقض التأسيس - مطبوع - (13/2-14).
(3) انظر: درء التعارض (27/7).
(4) انظر: درء التعارض (26/2)، وانظر: القاعدة المراكشية (ص:35) - ط دار طيبة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

ونقل شيخ الإسلام عن بعض أكابر أصحاب الشافعية أنه قال: "في القرآن ألف دليل أو أزيد تدل على الله تعالى عال على الخلق، وأنه فوق عباده، وقال غيره: فيه ثلاثمائة دليل تدل على ذلك..."[1] .

وقد ذكر ابن القيم في نونيته أكثر من عشرين نوعا من الأدلة، وكل نوع تحت عدد من الأدلة [2] ، كما ذكر في الصواعق ثلاثين دليل من أدلة العقل والفطرة [3] وهي كلها ملخصة مما ذكره شيخه في مناقشاته.

وخلاصة هذه الأدلة:

- أما أدلة الكتاب والسنة، فمنها نصوص: الاستواء، والنزول، والرؤية [4] ، وصعود الأعمال إليه، وعروج الملائكة إليه، وأنه في السماء، ونزول القرآن، وتنزل الملائكة، والمعراج، والسؤال عنه بالأين، والتصريح بالفوق، وغيرها كثير جداً.
- أما أدلة العقل والفطرة، فقد ذكر شيخ الإسلام الخلاف في العلو هل يعلم بالعقل أو بالسمع، وذكر أن قول الجماهير أنه يعلم بالعقل وبالسمع. وهذا قول الكلابية وطريقة أكثر أهل الحديث. وممن قال إنه يعلم بالسمع أبو الحسن الأشعري وبعض أصحابه، ولكن هؤلاء يثبتون العلو بالسمع ويبطلون أدلة نفاته.

يقول شيخ لاإسلام: "والعقل دل على أن الله تعالى فوق العالم، وهذه طريقة حذاق أهل النظر من أهل الإثبات، كما هو طريق السلف والأئمة، يجعلون العلو من الصفات المعلومة بالعقل، وهذه طريقة أبي محمد بن كلاب وأتباعه، كأبي العباس الفلانسي، والحارث

---

(1) مجموع الفتاوى (121/5)، وانظر: الصواعق المرسلة - الأصل - (1279/4)، والنونية لابن القيم (486/1)، مع شرح ابن عيسى.
(2) انظر: النونية (396/1) وما بعدها، مع شرح ابن عيسى.
(3) انظر: الصواعق المرسلة - الأصل - (1279/4-1340).
(4) انظر: جانبا من الرد على الرازي وتناقضه حول الرؤية والعلو في نقض التأسيس - مطبوع - (77/2-90).

This file was downloaded from QuranicThought.com

المحاسبي، وأشباههما من أئمة الأشعرية، وهي طريقة محمد بن كرام وأتباعه، وطريقة أكثر أهل الحديث والفقه والتصوف، وإليها رجع القاضي أبو يعلي، وأمثاله.

ولكن طائفة من الصفاتية من أصحاب الأشعري ومن وافقهم من أصحاب أحمد وغيرهم، يظنون أن العلو من الصفات الخبرية كالوجه واليدين ونحو ذلك، وأنهم إذا أثبتوا ذلك أثبتوه لمجيء السمع به فقط، ولهذا كان من هؤلاء من ينفي ذلك ويتأول نصوصه، أو يعرض عنها، كما يفعل ذلك في نصوص الوجه واليد.

ومن سلك هذه الطريقة فإنه يبطل الأدلة التي يقال: إنها نافية لهذه الصفة، كما يبطل ما به ينفون صفة الاستواء والوجه واليد، ويبن أنه لا محذور في إثباتها، كما يقول مثل ذلك في الاستواء والوجه واليد، ونحو ذلك من الصفات الخبرية. وهؤلاء كلامهم أمتن من كلام نفاة لاصفات الخبرية نقلا وعقلاً..."[1] .

ولا شك أن الراجح أن العلو معلوم بدليل العقل والفطرة، وقد قرر ذلك شيخ الإسلام بطرق منها: [2]

1- أن هذا أمر مستقر في فطر بني آدم، معلوم لهم بالضرورة.

2- أن قصدهم لربهم عند الحاجات التي لا يقضيها إلا هو، وذلك في دعاء العبادة ودعاء المسألة – إنما يكون إلى جهة العلو، فهو كما أنهم مضطرون إلى دعائه ومسألته هم مضطرون إلى أن يوجهوا قلوبهم إلى العلو إليه، لا يتوجهون إلى غيره من الجهات.

3- وهذا أيضاً متفق عليه بين العقلاء السليمي الفطرة، وكل منهم بخير عن فطرته من غير مواطأة من بعضهم لبعض، ويمتنع في مثل هؤلاء أن يتفقوا على تعمد الكذب عادة.

---

(1) درء التعارض (7/131-132)، وانظر أيضا: درء التعارض (6/208-209، 9/16)، ومجموع الفتاوى (16/407)، وجواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى - (17/51-52)، ونقض التأسيس - مخطوط - (1/29، 3/271).

(2) انظر: قواعد مهمة وبراهين قوية لأهل الإثبات في نقض التأسيس - مطبوع - (1/317-369).

This file was downloaded from QuranicThought.com

4- ومنها الطرق النظرية مثل قولهم: كل موجودين فإما أن يكون أحدهما مباينا للآخر أو مداخلا له، وإذا ثبت أنه ليس مداخلا له فلا بد أن يكون مباينا له، وهكذا.

5- ومنها أنه إذا ثبت أن العالم كرى، وأن الله لا بد أن يكون مباينا لخلقه، والعلو المطلق فوق الكرة، فيلزم أن يكون في العلو [1] .

وكثيرا ما يربط شيخ الإسلام مناقشاته بأمور عمليةواقعية، ولذلك فهو يورد قصة أبي المعالي الجويني مع أبي جعفر الهمذاني لم اعترض عليه وهو يقرر نفي العلو، فقال له الهمذاني: دعنا مما تقول، ما هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا، ما ال عارف قط يا الله إلا وجد من قلبه معنى يطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة من قلوبنا. فصرح أبو المعالي، ووضع يده على رأسه وقالك حيرني الهمذاني، أو كما قال، ونزل [2] .

ومن عجيب ما جرى لشيخ الإسلام ابن تيمية نفيه مع هؤلاء النفاة ما حكاه بقوله: ولقد كان عندي من هؤلاء النافين لهذا من هو من مشايخهم، وهو يطلب مني حاجة، وأنا أخاطبه في هذا المذهب كأني منكر له، وأخرت قضاء حاجته حتى ضاق صدره، فرفع رأسه إلى السماء، وقال: يا الله، فقلت له: أنت محقق، لمن ترفع طرفك؟ وهل فوق عندك أحد؟ فقال: استغفر الله، ورجع عن ذلك لما تبين له أن اعتقاده يخالف فطرته، ثم بينت له فساد هذا القول، فتاب من ذلك، ورجع إلى قول المسلمين المستقر في فطرهم"[3] .

أما أقوال السلف في هذا الباب فكثيرة جدا، وسترد الإشارة إليها عند الرد على زعم الرازي أنه لم يقل بالجهة سوى الحنابلة والكرامية.

ثالثاً: حج النفاة واعتراضاتهم، والرد عليها:

---

(1) انظر: درء التعارض (3/7-5، 132-134)، ونقض التأسيس - مطبوع - (2/1،110/21-22، 78، 103-104، 480-481)، ومن المخطوط (1/26-27)، ومجموع الفتاوى (5/275،152-276)، ودرء التعارض (6/11-13)، ومنهاج السنة (2/517) ط دار العروبة - المحققة.

(2) انظر: مجموع الفتاوى (4/61،44، 5/259)، والاستقامة (1/167)، ومنهاج السنة (2/515-517) - ط دار العروبة - المحققة، ونقض التأسيس - مخطوط - (1/27-28). وقد سبقت الإشارة إلى قصة الجويني والهمذاني - مع بعض مصادرها - في ترجمة الجويني (ص:619).

(3) درء التعارض (6/243-244).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ليس النفاة العلو دليل نقلي واحد على ما يدعونه، سوى أثر مكذوب رواه ابن عساكر فيما أملاه في نفي الجهة عن شيخه ابن عبدالله العوسجي عن النبي ρ قال: "الذي أين الأين فلا يقال له: أين"، وقد حكم شيخ الإسلام بأنه مكذوب، وكثيرا ما يشير إليه باسم: حديث عوسجة [1] .

ولما لم يكن للنفادة دليل من الكتاب والسنة عولوا على ما زعموه من أدلة العقل، والاعتراض على أدلة السلف المثبتة له.

ومجمل أدلة النفاة هي:

1- حججهم العقلية المعروفة مثل: التجسيم، والتركيب، والانقسام، والتجزء والتناهي، والتحيز، حيث قالوا: هذه لازمة لمن قال بالجهة والله منزه عنها.

2- اعترضوا على أدلة السمع كلها بأنها معارضة بالعقل، والعقل عندهم مقدم على النقل عند التعارض.

3- أما دليل أن كل موجودين لا بد أ، يكون أحدهما داخلا في الآخر أو بائنه منه، وأنه لا يجوز أن يكون لا داخلا ولا بائنا – فقد اعترضوا عليه بأن هذا من حكم الوهم والخيال، وإلا فالقسم الثالث صحيح في القسمة العقلية، واستدلوا عليه بوجود العقول والكليات المطلقة.

4- أنه لو كان بدهياً لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره وهم من سوى الحنابلة والكرامية.

5- أما التوجه عند الدعاء إلى العلو فلأن السماء قبلة الدعاء وهو منقوض بوضع الجبهة على الأرض.

6- كما اعترضوا بكون العالم كرة، ولا فرق بين الفوق والتحت.

وقد ناقش شيخ الإسلام ذلك كما يلي:

---

(1) انظر: درء التعارض (5/225،6/5)، والتسعينية (ص:263)، ونقض التأسيس - مطبوع - (571/1)، ولم أجد هذا الحديث الموضوع، ولعله لم يرد إلا في كتاب ابن عساكر في نفي الجهة كما أشار شيخ الإسلام.

This file was downloaded from QuranicThought.com

1- أما حججهم التي ذكروها من لزوم التجسيم والتركيب والتناهي والتحيز وغيرها فقد سبق الجواب عنها، وبيان ما فيها من الإجمال وذلك في المسألة الأول ضمن مسائل هذا المبحث، وقد استقصى شيخ الإسلام حججهم هذه كما ذكرها الرازي في كتابين من كتبه هما: الأربعين، وأساس التقديس ورد عليها كلها في منهجه المعروف من حكاية الأقوال، ثم مناقشتها وبيان تناقض الخصوم، وردود بعضهم على بعض.

وإذا تبين بطلان هذه الحجج – التي سموها براهين – وجب الرجوع إلى ما يدل عليه السمع والعقل [1] .

2- أما اعتراضه على أدلة السمع المثبتة بأنها معارضة بالأدلة العقلية، فهذه أيضاً سبق تفصيلها في المنهج العام في الرد عى الأشاعرة وقد أفرد شيخ الإسلام مسألة العلو – وبين كيف عارض الرازي أدلتها النقلية بأدلة العقول – ثم رد عليه من وجوه عديدة منها:

- أن القول بأن الله فوق العالم معلوم بالإضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، كالعلم بالأكل والشرب في الجنة، والعلم بإرسال الرسل وإنزال الكتب، ونصوص العلو متواترة مستفيضة وثبتها أعظم من ثبوت كثير مما يقر به هؤلاء كأحاديث الرجم، والشفاعة، الحوض، والميزان، والشفاع، وسجود السهود وغيرها [2] .

---

(1) انظر: أساس التقديس للرازي (ص:45-61) ط الحلبي، والأربعين للرازي (ص:106-113)، وانظر: الرد على هذه الحجج مستوفي في درء التعارض (6/289-344)، ونقض التأسيس - مطبوع - (2/45-319). وقد ذكر في الأرعين ست حجج، وفي أساس التقديس ثمانية براهين، وقد رد شيخ الإسلام على كل واحد منها من وجوه عديدة.

(2) انظر: ردء التعارض (7/26-27).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

ب- أن نصوص العلو صريحة لا تقبل التأويل، بل التأويلات في ذلك من جنس تأويلات القرامطة والباطنية وهي معلومة الفساد ضرورة [1].

ج- "أن يقال: لا نسلم أنه عارض ذلك عقلي أصلا، بل العقليات التي عارضتها هذه السمعيات هي من جنس شبه السوفسطائية التي هي أوهام وخيالات غير مطابقة، وكل من قالها لم يخل من أن يكون مقلدا لغيره، أو ظانا ي نفسه، وإلا فمن رجع في مقدماتها إلى الفطر السليمة واعتبر تأليفها، لم يجد فيما يعارض السمعيات برهانا مؤلفا من مقدمات يقينية تأليفا صحيحاً.

جمهور من تجده يعارض با أو يعتمد عليها، إذا بينت له فسادها وما فيها من الاشتباه والإلتباس، قال: هذه قالها فلان وفلان، وكانوا فضلاء، فكيف خفى عليهم مثل هذا؟ فينتهون بعد إعراضهم عن كلام المعصوم الذي لا ينطبق عن الهوى، وإجماع السلف الذين لا يجتمعون على ضلالة، ومخالفة عقول بني آدم التي فطرهم الله عليها – إلى تقليد رجال يقولون: إن هذه القضايا عقلية برهانية، وقد خالفهم في ذلك رجال آخرون من جنسهم، مثلهم وأكثر منهم..."[2] .

ثم ذكر بقية الأوجه [3] .

والقول بتقديم العقل على السمع من أصول البلاي التي بلي بها أهل الكلام، حيث أصبحت عندهم كالخرج عندما يضايقهم أئمة السنة بالنصوص.

3- أما زعمهم أن دليل العقل والفطرة إنما هو من حكم الوهم والخيال وأن حكم الوهم والخيال إنما يقبل في الحسيات لا في العقليات ثم

---

(1) انظر: المصدر السابق (37/7).
(2) انظر: درء التعارض (37/7-38)، وانظر: بقية المناقشة وهي مهمة جداًز
(3) انظر: المصدر السابق (39/7، 41، 130، 131، 134، 137). وانظر أيضاً: القاعدة المراكشية (ص:43-44) ط دار طيبة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

استشهادهم بالكليات والبنفوس – فقد أجاب عنه شيخ الإسلام في مناسبات مختلفة، ومن دوده عليهم قوله بأن هذا باطل من وجوه:

أحدها: أنه إذا جاز أن يكون في الفطرة حكمان بديهان، أحدهما مقبول والآخر مردود، كان هذا قدحا في مبادي العلوم كلها، وحينئذ لا يوثق بحكم البديهة.

الثاني: أنه إذا جوز ذلك، فالتمييز بني النوعين: إما أن يكون بقضايا بديهية، أو نظرية مبنية على البديهة، وكلاهما باطل... فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة: فيها حق وباطل، كانت النظريات المبنية عليها أولى بذلك، وحينئذ فلا يبقى علم يعرف به حق وباطل، وهذا جامع كل سفسطة...

الثالث: أن قول القائل: إن الوهم يسلم للعقل قضايا بديهية تستلزم إثبات وجود موجود،تمتنع الإشارة الحسية إليه – ممنوع.

الرابع: أنه بتقدير التسليم تكون المقدمة جدية؛ فإن الوهم إذا سلم للعقل مقدمة، لم ينتفع العقل بتلك القضية، إلا أن تكون معلومة له بالبديهية الصحيحة، فإذا لم يكن له سبيل إلى هذا انسدت المعارف على العقل، وكان تسليما لوهم إنما يجعل القضية جدلية لا برهانية. وهذا وحده لا ينفع في العلوم البرهانية العقلية.

الخامس: أن قول القائل: إن حكم الوهم والخيال إنما يقبل في الحسيات دون العقليات، إنما يصح إذا ثبت أن في الخارج موجودات لا يمكن أن تعرف بالحس بوجه من الوجوه، وهذا إنما يثبت إذا ثبت أن في الوجود الخارجي مالا يمكن الإشارة الحسية إليه. وهذا أول المسألة فإن المثبتين يقولون: ليس في الوجود الخارجي إلا ما يمكن الإشارة الحسية إليه، أو لا يعقل موجود في الخارج إلا كذلك...

السادس: أن يقال: إن أردتم بالعقليات ما يقوم بالقلب منا لعلوم العقلية الكلية ونحوها، فليس الكلام هنا في هذه، ونحن لا نقبل مجرد حكم الحس ولا الخيال في مثل هذه العلوم الكلية العقلية، وأن أردتم بالعقليات موجودات خارجة، لا يمكن الإشارة الحسية إليها،

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

فلم قلتم: إن هذا موجود؟ فالنزاع في هذا، ونحن نقول: إن بطلان هذا معلوم بالبديهة"[1]... إلى آخر الأوجه [2].

ويلاحظ أن شيخ الإسلام بدأ من الوجه الخامس يناقش المسألة التي اعتم عليها الرازي – ومن وافقه – في هذا الباب، حيث اتبعوا ابن سينا وغيره من الفلاسفة في مسألة الكليات الذهنية التي زعموا أنها موجودة في الخارج.

وهذه من المسائل التي تخبط بسببها المتكلمون في كثير من قضايا العقيدة ودلائلها. وهي من الباطل الذي لا حقيقة له، إذ ليس ما في الأذهان يكون موجودا في الأعيان، وهذه الكليات المطلقة توجد مطلقة في الأذهان فقط، أما في الأعيان فلا توجد إلا مقيدة، وقد سبقت الإشارة إلى هذا.

ولما تكلم شيخ الإسلام عن هذه المسألة – في موضع آخر – ضرب مثالا عليه في مسألة العلو عند هؤلاء النفاة، فقال: "ولكن طائفة من أهل الجدل والحكمة السوفسطائية، يستدلون على إمكان الشيء في الخارج بإمكانه في الذهن، كما يوجد مثل ذلك في كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة.والرازي والآمدي ونحوهما يستعملون ذلك كثيراً، كاستدلال الرازي وغيره على إمكان وجود موجود لا مباين للعالم ولا مجانب بأن يقولوا: القسمة العقلية تقتضي أن كل موجود فإما مباين لغيره أو مجانب له، وإما لا مباين ولا مجانب، أو كل موجود فإما داخل في غيره وإما خارج عنه وإما لا داخل ولا خارج.

ويجعلون مثل هذا التقسيم دليلا على إمكان كل من الأقسام في الخارج، وقد يسمون ذلك برهانا عقليا، وهو من أفسد الكلام..."[3].

ومثل هذا احتجاجهم بأن الفلاسفة وطائفة من المتكلمين من المعتزلة والشيعة والأشعرية – أثبتوا النفس، وقالوا: إنها لا داخل البدن ولا خارجه، ولا مباينة له ولا حالة فيه. وبطلان هذا مثل بطلان وجود الكليات في الخارج [4].

---

(1) درء التعارض (6/15-17).
(2) انظر: المصدر السابق (6/17-18).
(3) المصدر نفسه (3/365-366).
(4) انظر: درء التعارض (6/161)، وانظر: مجموع الفتاوى (5/292-295).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

وكثيرا ما يختلط الأمر عند هؤلاء فيظنون أن الفرق بين الغيب والشهادة هو الفرق بين المحسوس وبينا لمعقول، وهذا أحد مداخل ملاحدة الباطنية والصوفية وغيرهم. والحق أن الغيب ليس غير المحسوس بل الغيب يمكن إحساسهس، والله تعالى أعظم الغيب وهو يرى [1].

وأكبر دليل على فساد ما زعمه هؤلاء من صحة قولهم بإمكان موجود لا مباين ولا محايث، أو لا داخل العالم ولا خارجه – أنهم عجزوا عن الرد على الحلولية من النصارى والصوفية، وقد أفرد شيخ الإسلام لبيان ذلك فضلا طويلا [2]، ومما قاله: "ولهذا كان الحلولية والإتحادية منهم، الذين يقولون: إنه في كل مكان، يحتجون على النفاة منهم الذين يقولون: ليس مباينا للعالم ولا مداخلا له، بأن قد اتفقنا على أنه ليس فوق العالم، وإذا ثبت ذلك تعين مداخلته للعالم: إما أن يكون وجوده وجود العالم، أو يحل في العالم، أو يتحد به، كما قد عرف من مقالاتهم.

والذين أنكروا الحلول والاتحاد من الجهمية، ليست لهم على هؤلاء حجة إلا من جنس حجة المثبة عليهم، وهو قول المثبتة: إن ما لا يكون لا مداخلا ولا مباينا، غير موجود، فإن أقروا بصحة هذه الحجة بطل قولهم، وإن لم يقروا بصحتها أمكن إخوانهم الجهمية الحلولية أن لا يقروا بصحة حجتهم، إذ هما من جنس واحد"[3]، ثم ذكر شيخ الإسلام نموذجا على ذلك، وهو رد الرازي على حلولية النصارى، حيث علق شيخ الإسلام بعد نقل كلام الرازي في الرد عليهم [4] بقوله: "قلت ما ذكره الرازي من إبطال الحلو بإلزام النصارى كلام صحيح، لكن هذا إنما يستقيم على قول أهل الإثبات المثبتين لمباينته للعالم، فأما على قول الجهمية للنفاة فلا تستقيم هذه الحجة..."[5].ط

(1) انظر: المصدر السابق (5/171-173)، وانظر: مناقشة أخرى مطولة ومهمة في نقض التأسيس – مطبوع – (2/502-588).
(2) انظر: درء التعارض (6/137-186).
(3) المصدر السابق (6/148-149).
(4) انظر: المصدر السابق (6/149-151).
(5) المصدر نفسه (6/151).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

وذلك أنه يلزم من تجويز إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه تجويز قول الحلولية، ولا يمكن أن يوجد في النفاة من يرد على الحلولية ردا مستقيما، بل إن لم يوافقهم كان معهم بمنزلة المخنث –كما يعبر شيخ الإسلام [1].

وقد سبقت الإشارة إلى ما بين هذين المذهبين – النفاة والحلولية – من توافق، إلى حد أن الواحد منهم قد يتلبس بالمذهبين في وقت واحد، حسب حالته. وكثير من النفاة يعظم ملاحدة الصوفية كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض، بل إن أحد أفضل المتكلمين من نفاة العلو "يعتقد في مثل هذا أنه كان من أفضل أهل الأرض، أو أفضلهم ويأخذ ورقة فيها سر مذهبه، يرقي بها المرضي، كما يرقي المسلمون بفاتحة الكتاب،كما أخبرنا بذلك الثقاة، وهم يقدمون تلك الرقية على فاتحة الكتاب..."[2].

ويركز شيخ الإسلام على أن هؤلاء جميعا ينطلقون من تلك المناظرة المشهورة التي جرت بين الجهموالسمنية وقد ذكرها الإمام أحمد [3]، فالجهم لما احتج عليهم بالروح أن الروح لا ترى ولا تسمع ولا تحس ولا تجس، طبق ذلك على الله تعالى، فقال: وكذلك هو موجود ولا يرى ولا يسمع ولا يوصف بصفة.

ومن هذه المناظرة انطق المبطلون:

- نفاة الأسماء والصفات من الجهمية وغيرهم.
- ونفاة العلو القائلون بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه.
- والحلولية بأن الله في كل مكن.

فصاروا ينطلقون مما انطلق منهم الجهم، والذين تفلسفوا كالرازي وغيره اعتمدوا على مثل هذا تماما وذلك حين احتجوا بالكليات التي لا توجد إلا في الأذهان، وبالنفوس المفارقة

(1) انظر: المصدر نفسه (173/6).
(2) المصدر نفسه (170/6).
(3) الرد على الزنادقة (ص:64-67) – ضمن عقائد السلف، وخلاصتها أن جماعة من السمنية أرادوا أن يناظروا الجهم – وكان مشهورا بالخصومات والكلام – فاحتجوا عليه بأنه إذا لم يرد إلهه ولم يسمعه ولم يشمه ولم يسحه – فهو غير موجود. فتحير الجهم وبقي أربعين يوما لا يدري من يعبد، ثم استدرك حجة النصارى في عيسى فأخذها، ورد على السمنية بالروح وأنها لا ترى ولا تسمع ولا تشم...

This file was downloaded from QuranicThought.com

التي قال بها الفلاسفة وغيرهم. وهذا يبين ما بين أهل الباطل من ترابط، وكيف يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا.

وقد بين شيخ الإسلام الجواب الصحيح لهؤلاء السمنية، وكيف عدل الجهم عن ذلك، وشبه حجته بحجة الرازي على نفي العلو واحتجاجه بما يقوله الفلاسفة في المعقول والنفوس [1].

وكثيرا ما يعتمد هؤلاء المتكلمون على شبه الفلاسفة [2].

4- أما دعوى أنه لو كان بديهيا لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره، وهم من سوى الحنابلة والكرامية، فجابه من وجوه:

أحدها: أن العكس هو الصحيح، فإن أمم الأرض جميعا يقولون بأن الله فوق العالم، والذين خالفوا ذلك فئات قليلة من الفلاسفة والجهمية والمعتزلة والأشاعرة، تلقاه بعضهم عن بعض تقليداً.

ومسألة العلو ليست من المسائل الصغيرة – التي قد تعرفها أمة أو أتباع نبي دون غيرهم – بل هي من المسائل الكبار المتعلقة بأصل التوحيد وهي مما ينفصل فيه أهل الإيمان عن الإلحاد، ولذلك اتفق الأنبياء جميعا عليها كما اتفقوا على التوحيد [3].

ولتواتر النصوص الواردة في إثبات العلو لم يستطع – الأشاعرة المتأخرون – ولا غيرهم – إنكارها أو معارضتها، وإنما صاروا يعبرون عن المعاني التي يريدونها من نفي العلو بعبارات ابتدعوها، ويكون فيها اشتباه وإجمال، مثل أن يقولوا: إن الله ليس بمتحيز ولا في جهة، وغيرها من العبارات المحتملة للحق والباطل، وهم قصدوا بها رد الحق [4]. ولو كانت دعواهم كما صورها الرازي أنه لم يخالف فيها إلا الحنابلة والكرامية لما تدسسوا إلى آرائهم وأقوالهم بمثل هذه الأساليب حين يتعاملون مع مئات النصوص الواردة المثبتة للعلو.

---

(1) انظر: نقض التأسيس – مطبوع – (1/318-325)، ودرء التعارض (5/165-175)، والتسعينية (ص:32-39).
(2) انظر: مثالا على ذلك في نقض التأسيس – مطبوع – (1/103-121).
(3) انظر: المصدر السابق (2/9).
(4) انظر: المصدر السابق (2/12-13).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقد رد شيخ الإسلام على هذه الدعوى بنقل النصوص العديدة لعشرات الأئمة والعلماء من السلف وممن جاء بعدهم من مختلف الطوائف" من الفقهاء: المالكية، والشافعية، والحنفية، والحنبلية، والظاهرية، وأهل الحديث، والصوفية والشيعة وأهل الكلام والفلسفة غيرهم. فكيف يقال مع هذا إنه لم يقل بالعلو إلا الحنابلة والكرامية؟.

ومن هؤلاء الأئمة الذين أثبتوا العلو ونقلت أقوالهم: عبدالله بن المبارك، وربيعة، والإمام مالك، والشافعي، وأحمد، وأبو حنيفة، والبخاري، والفضيل ابن عياض، وسليمان بن حرب، وابن خزيمة، والصابوني، والحاكم، وابن عبدالبر، وابن أبي زمنين، وأبو نصر السجزي، وأبو عمر الطلمنكي، ونصر المقدسي، وأبو نعيم الأصبهاني، وأبو أحمد الكرخي، وأبو محمد المقدسي، وابن أبي حاتم، والخلال، وعبدالله بن الإمام أحمد، والقرطبي، والبيهقي، وابن رشد، وغيرهم كثير جداً، وأقوالهم ونصوصهم مدونة يثبتون فيها هذه الصفة ويردون على من تأولها [1].

فكيف يدعي الرازي أنه لم يثبت العلو سوى الحنابلة والكرامية؟.

الثاني: أن من المخالفين للرازي – ولمتأخري الأشعرية كالجويني والغزالي، والآمدي – شيوخهم المتقدمين من أئمة الأشاعرة، كابن كلاب، والقلانسي، والمحاسبي، وأبي الحسن الأشعري، وتلاميذه كابن مجاهد، وأبي الحسن الطبري، والباقلاني، وابن فورك – في أحد قوليه – والقاضي أبي يعلي، والقرطبي، والخطابي، وغيرهم ممن جاءت نصوصهم صريحة واضحة في إثبات العلو والرد على الجهمية [2].

فهؤلاء المتأخرون النفاة من الأشاعرة مخالفون لأقوال شيوخهم، وقد علق شيخ الإسلام على ذلك – بعد نقله أقوال أولئك في إثبات العلو وغيره من الصفات – بقوله:

---

(1) انظر: أقوال هؤلاء في درء التعارض (6/78-82، 212-226، 250-267)، ومجموع الفتاوى (5/136-143، 175-183، 256-261، 314-317)، والقاعدة المراكشية (ص:55-57، 62-79) ط دار طيبة، ونقض التأسيس – مطبوع – (2/35-45) – مخطوط – (1/61-65).

(2) انظر نصوص أقوالهم في : درء التعارض (2/12-13، 6/119-134، 193-212، 242-243)، ومجموع الفتاوى (5/152، 13/174، ذ6/89-91)، ومنهاج السنة (2/251-252) ط دار العروبة – المحققة – ونقض التأسيس – مطبوع – (1/127، 2/14-35، 433-439)، - مخطوط – (1/55-82، 2/109-111، 181-182)، وغيرها كثير جداً.

This file was downloaded from QuranicThought.com

"فإذا كان قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه، وهو الذي ذكروا أنه اتفق عليه سلف الأمة وأهل السنة، أن الله فوق العرش، وأن له وجها ويدين، وتقرير ما ورد في النصوص الدالة على أنه فوق العرش، وأ، تأويل (استوى) بمعنى استولى هو تأويل المطلين ونحو ذلك – علم أن هذا الرازي ونحوه هم مخالفون لأئمتهم في ذلك، وأن الذي نصره ليس هو قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه، وإنما هو صريح قول الجهمية والمعتزلة ونحوهم، وإن كن قد قاله بعض متأخري الأشعرية كأبي المعالي ونحوه"[1].

الثالث: "أن يقال حول قوله باتفاق الجمع العظيم على إنكار العلو – "لم يطبق على ذلك إلا من أخذه بعضهم عن بعض، كما أخذ النصارى دينهم بعضهم عن بعض، وكذلك اليهود والرافضة وغيرهم.

فأما أهل الفطر التي لم تغير فلا ينكرون هذا العلم، وإذا كان كذلك فأهل المذاهب الموروثة لا يمتنع أطباقهم على جحد العلوم البديهية، فإنه ما من طائفة من طوائف الضلال – وإن كثرت – إلا وهي مجتمعة على جحد بعض العلوم الضرورية"[2].

أم دعوى التواطؤ فمردودة بأن الفطر التي لم تتواطأ يمتنع اتفاقها على جحد ما يعلم بالبديهة، قد يوافق بعض الناس – أو بعض عامتهم – على إنكار الجهة والتحيز والمكان، حين يقصد بنفيها ما هو معنى صحيح مثل نفي أن الله محصور في خلقه، أو مفتقر إلى مخلوق، إلى غير ذلك من المعاني التي يجب نفيها عن الله تعالى. أما لو قصد بذلك أن الله ليس فوق السموات، وأنه ليس وراء العالم إله موجود، فهذا لا يوافق عليه أحد بفطرته، وإنما يوافق عليه من قامت عنده شبهة من شبه النفاة [3].

5- أما الاعتراض على رفع الأيدي، وأن القلوب مفطورة – عند دعائها ومسألتها – على التوجه إلى الله في العلو – بأن ذلك لأن السماء قبلة للدعاء وأن هذا منقوض بوضع الجبهة على الأرض، أو غير ذلك من

(1) نقض التأسيس – مطبوع – (35/2).
(2) درء التعارض (267/6-268).
(3) انظر: درء التعارض (271/6-272)، وانظر أيضاً (191/6-193).

This file was downloaded from QuranicThought.com

التعليلات الهزيلة [1] – فقد أجاب عنه شيخ الإسلام بجواب مفصل، اشتمل على أربعين وجها – وصلت إلينا في الجزء المطبوع من نقض التأسيس – [2] والحمد لله.

وقد ركز شيخ الإسلام في هذه الأوجه على بيان أن الاستدلال برفع الأيدي والأبصار إلى السماء عند الدعاء، إنما هو حجة أهل الإثبات من السف والخلف، وأن هؤلاء الأشعري وأئمة أصحابه، وقد نقل شيخ الإسلام كلامهم في ذلك [3]، فالرازي في الحقيقة إنما يعترض على شيوخه الأشاعرة، وهم باستدلالهم يردون عليه. والإشارة إلى الله في العلو باليد والأصابع أو العين أو الرأس، قد تواترت به السنن عن الرسول ε [4]. والنهي عن رفع البصر في الصلاة لأنه من باب الخشوع الذي أثنى الله على أهله، ولو كان الله ليس فوق، بل هو في السفل كما هو في الفوق لم يكن رفع البصر إلى السماء ينافي الخشوع، بل كان يكون بمنزلة خفضها [5].

والناس على اختلاف عقائدهم وأديانهم يشيرون عند الدعاء إلى السماء لأن هذا شيء يجدونه في فطرهم [6].

ودعوى أن السماء قبلة للدعاء كالكعبة قبلة للصلاة، باطل معلوم بالاضطرار بطلانه من وجوه: منها أن المسلمين مجمعون على أن قبلة الداعي هي قبلة الصلاة، ومنها: أن كون السماء أو العرش قبلة لا يثبت بغير الشرع، وليس في النصوص أي دليل على ذلك، ومنها أن القبلة أمر يدخله النسخ، ولذلك تحولت القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، ولو كانت القبلة هي العرش أو السماء لجاز تغييرها وتبديلها، ولجاز أن يدعو الإنسان ربه إلى سائر

---

(1) من ذلك ما زعمه الرازي من الرفع إلى السماء لأن الأنوار تنبعث من جانب السموات، أو لأن الحياة متوقفة على الهواء وهو دائما فوق الأرض. أو لأن الغيث ينزل من السماء. انظر: أساس التقديس (ص:76-77). وهي تعليلات هزيلة جداً ومع ذلك فقد ناقشها شيخ الإسلام ضمن غيرها في الأوجه الأربعين التي ذكرها.

(2) (2/431-502).

(3) انظر: نقض التأسيس – مطبوع – (2/433-439).

(4) انظر: المصدر السابق (2/439-445).

(5) انظر: نقض التأسيس – مطبوع – (3/445)، وانظر الرسالة العرشية – مجموع الفتاوى – (5/576-580).

(6) انظر: نقض التأسيس – مطبوع – (2/446-447).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

الجهات، وهذا فضلا عن أنه باطل، فإن العباد مفطورون على أن لا يتوجهوا إلا إلى جهة العلو. ومنها: أن القبلة ما يستقبله الإنسان بوجهه، أما ما يرفع الإنسان إليه يده أو رأسه أو بصره، فهذا باتفاق الناس لا يسمى قبلة، ومعلوم أن مستقبل القبلة يستدبر ما يقابلها، أما الداعي فإنه لا يكون مستقبلا للسماء مستدبرا للأرض، بل يكون مستقبلا لبعض الجهات. إلى غيرها من الأوجه [1].

ووضع الجبهة على الأرض يفعله الناس لكل ما يعظمونه، ولهذا يسجد المشركون لأصنامهم.وهذا بين [2].

فتبين من هذه الأوجه وغيرها سلامة احتجاج السلف على العلو بما فطر الناس عليه من رفع أيديهم إلى السماء عند الدعاء والحاجة.

6- أما اعتراضهم بأن العالم كرة، وأن الله إذا كان في جهة فوق لكان أسفل بالنسبة لسكان الوجه الآخر.

فشيخ الإسلام لا ينازع في استدارة الفلك –كما قد ينازع فيه بعض الجهال [3] –، وقد أجاب عن هذا الاعتراض بعدة أوجه:

منها: أن القائلين بأن العالم كرة يقولون أن السماء عالية على الأرض من جميع الجهات، والأرض تحتها من جميع الجهات.

والجهات قسمان:

حقيقية: ولها جهتان العلو والسفل فقط، فالأفلاك وما فوقها هو العالي مطلقا، وما في جوفها هو السافل مطلقا.

وإضافية: وهي الجهات الست بالنسبة للحيوان، فما حاذى رأسه كان فوقه وما حاذى رجليه فهو تحته، وما حاذى جهته اليمنى كان عن يمينه. وهكذا.

ويتضح الفرق بينهما فيما لو علق رجل، فجعلت رجلاه إلى أعلى، ورأسه إلى أسفل، فبالنسبة للجهة الحقيقية لم يتغير عليه شيء إذ لا تزال السماء فوقه والأرض تحته، أما بالنسبة للإضافية فإن الأرض فوق رأسه [1].

---

(1) انظر: المصدر السابق (2/452-464).
(2) انظر مناقشة ذلك من خمسة أوجه في الدرء (7/21-25).
(3) انظر: نقض التأسيس – مطبوع – (2/215).

This file was downloaded from QuranicThought.com

"وإذا كان كذلك فالملائكة الذين في الأفلاك من جميع الجوانب، هم باعتبار الحقيقة، كلهم فوق الأرض، وليس بعضهم تحت بعض، ولا هم تحت شيء من الأرض، أي الذين في ناحية الشمال ليسوا تحت الذين في ناحية الجنوب وكذلك من كان في ناحية برج السرطان ليس تحت من كان في ناحية برج العقرب وإن كان بعض جوانب السماء تلي رؤوسنا تارة وأرجلنا أخرى، وإن كان فلك الشمس فوق القمر، وكذلك السحاب، وطير الهواء، هو مع جميع الجوانب فوق الأرض وتحت السماء، ليس شيء منه تحت الأرض، ولا من في هذا الجانب تحت من في هذا الجانب... [ف] علم أنه لا يلزم من كون الخالق فوق السماوات، أن يكون تحت شيء من المخلوقات، وكأن من احتج بمثل هذه الحجة إنما احتج بالخيال الباطل الذي لا حقيقة له..."[2].

"وإذا كانت المخلوقات التي في الأفلاك والهواء والأرض لا يلزم من علوها على ما تحتها أن تكون تحت ما في الجانب الآخر من العالم، فالعلي – سبحانه – أولى أن لا يلزم من علوه على العالم أن يكون تحت شيء منه"[3].

وقد سبق – عند ذكر أدلة أهل السنة العقلية على العلو – أن كون العالم كرة من أدلة العلو.

ومنها: أنه لا يسلم لزوم السفول، وإن سلم لزومه فلا بد من دليل ينفي به ذلك، ولا يلزم من ذلك نقص، لأن الأفلاك موصوفة بالعلو على الأرض – مع لزوم ما ذكر من السفول تحت سكان الوجه الآخر – وليس ذلك نقصا فيها. وإذا كان هذا في المخلوقات فالخالق أولى أن يتنزه عنه حين يوصف بالعلو عليها كلها [4].

أما دعوى أنه يلزم أن يكون الله فلكا محيطا بالعالم حتى يكون عاليا عليه فيقال: "على هذا التقدير إذا كان محيطا لم يكن سافلا البتة، بل يكون عاليا، وعلى هذا فإذا كان هوا لظاهر الذي ليس فوقه شيء، وهو الباطن الذي ليس دونه شيء، ولو أدلى المدلي بحبل لهبط عليه – كان محيطا بالعالم عاليا عليه مطلقا ولم يلزم من ذلك أن يكون فلكا ولا مشابها

---

(1) انظر: درء التعارض (6/327-328).
(2) درء التعارض (6/328-329) بتصرف يسير.
(3) المصدر السابق (6/330).
(4) انظر: المصدر نفسه (6/330-333).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

للفلك، فإن الواحد من المخلوقات تحيط قبضته بما في يده من جميع جوانبها،وليس شكلها شكل يده، بل ولا شكل يده شكلها"[1].

ثم إن العلو لا يشترط فيه الإحاطة، وإن كانت الإحاطة لا تناقضه والناس يعلمون أن الله فوق العالم، وإن لم يعلموا أنه محيط به، وإذا علموا أنه محيط به لم يكن ذلك ممتنعاً عندهم.

و"الله تعالى ليس مثل فلك من الأفلاك، ولا يلزم إذا كان فوق العالم ومحيطا به أ، يكون مثل فلك، فإنه العظيم الذي لا أعظم منه"[2].

"والمقصود: أنه إذا كان الله أعظم وأكبر وأجل من أن يقدر العباد قدره، أو تدركه أبصارهم، أو يحيطون به علما، وأمكن أن تكون السموات والأرض في قبضته لم يجب – والحال هذه – أن يكون تحت العالم، أو تحت شيء منه، فإن الواحد من الآدميين إذا قبض قبضة أو بندقة أو حمصة أو حبة خردل وأحاط بها يغر ذلك، لم يجز أن يقال: إن أحد جانبيها فوقه، لكون يده لما أحاطت بها كان منها الجانب الأسفل يلي يده من جهة سفلها،ولو قدر من جعلها فوق بعضه بهذا الاعتبار، لم يكن هذا صفة نقص، بل صفة كمال.

وكذلك أمثال ذلك من إحاطة المخلوق ببعض المخلوقات، كإحاطة الإنسان بما في جوفه، وإحاطة البيت بما فيه، وإحاطة السماء فيها من الشمس والقمر والكواكب، فإذا كانت هذه المحيطات لا يجوز أن يقال: إنها تحت المحاط وإن ذلك نقص،مع كون المحيط يحيط به غيره – فالعلي الأعلى المحيط بكل شيء، الذي تكون الأرض جميعا قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه، كيف يجب أن يكون تحت شيء مما هو عال عليه أو محيط به، ويكون ذلك نقصا ممتنعا؟"[3].

والخلاصة:

(1) المصدر نفسه (335/6).
(2) درء التعارض (339/6).
(3) المصدر السابق (39/6-340).

This file was downloaded from QuranicThought.com

1- أن كون العالم كرة دليل على العلو، لأنه ليس هناك إلا علو مطلق أو سفل، وهو مركز الأرض، وهذا بالنسبة لجميع سكن الأرض، وإذا ثبت أن الله بائن من خلقه فهو في جهة العلو مطلقا.

2- أن الأرض والسموات إذا كان الله يقبضها بيده، فتصور أن يكون تحت شيء منها تصور فاسد، لم يقدر صاحبه ربه حق قدره. فكل ما يفترضه المفترض من لزوم أ، يكون الله محيطا بالمخلوقات، أو أنه فلك، أو غير ذلك من التصورات فهي إما تصورات فاسدة، كتصور أنه فلك أو أنه لا يلزم منها نقض ينافي مال ربوبية الله تعالى ككون الله تعالى محيطا بخلقه.

ولشيخ الإسلام في ذلك مناقشات مطولة بين من خلالها أن ثبوت العلو الذي جاءت به النصوص وفطرت عليه العقول – لا يلزم منه شيء من هذه اللوازم التي ذكرها نفاته [1].

ومن ذلك أن لقائل أن يقول: ما فائدة أن يتوجه الإنسان عند الدعاء إلى العلو، ولما لا يتجه إلى إحدى الجهات الأخرى من يمين أو شمال ما دامت نهايتها العلو نفسه؟ يقول شيخ الإسلام – بعد توضيحه لبعض الأمور : "وإذا كان مطلوب أحدهما ما فوق الفلك لم يطلبه إلا من الجهة العليا، لم يطلبه من جهة رجليه أو يمينه أو يساره لوجهين:

أحدهما: أن مطلوبه من الجهة العليا أقرب إليه من جميع الجهات، فلو قدر رجل أو ملك يصعد إلى السماء أو إلى ما فوق، كان صعوده مما يلي رأسه أقرب إذا أمكنه ذلك، ولا يقول عاقل: إنه يخرق الأرض ثم يصعد من تلك الناحية،...

الوجه الثاني: أنه إذا قصد السفل بلا علو كان ينتهي قصده إلى المركز، وإن قصده أمامه أو وراءه أو يمينه أو يساره من غير قصد العلو كان منتهى قصده أجزاء الهواء، فلا بد له من قصد العلو ضرورة، سواء قصد مع ذلك هذه الجهات أو لم يقصدها، ولو فرض أنه قال: أقصده من اليمين مع العلو، أو من السفل مع العلو، كان هذا بمنزلة من يقول: أريد أن أحج من المغرب، فأذهب إلى خراسان ثم أذهب إلى مكة..."[2].

---

(1) انظر: درء التعارض (6/326-340)، ونقض التأسيس – مطبوع – (2/211-230)، ورسالة في الهلال – مجموع الفتاوى – (25/196-197).

(2) الرسالة العرشية، مجموع الفتاوى (6/568-569).

This file was downloaded from QuranicThought.com

المسألة السادسة: كلام الله:

يعتبر مذهب ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأتباعهم في كلام الله من المذاهب الجديدة التي لم يسبقوا إليها، ولذلك أصبحت هذه المسألة هي أخص مذهب الأشعري التي يكون الرجل بها مختصا بكونه أشعريا، أما سائر المسائل فليس لابن كلاب أو الأشعري بها اختصاص "بل ما قالا، قاله غيرهما، إما من أهل السنة والحديث، وإما من غيرهم، بخلاف ما قاله ابن كلاب في مسألة الكلام، وأتبعه عليه الأشعري، فإنه لم يسبق ابن كلاب إلى ذلك أحد، ولا وافقه عليه أحد من رؤوس الطوائف"[1].

وهي مسألة مرتبطة ارتباطا وثيقا بمسألة الصفات الاختيارية، وقيامها بالله تعالى، بل مسألة الكلام إحدى أصولها الكبار.

وقبل عرض مذهب الأشاعرة فيه [2]، ومنهج شيخ الإسلام في مناقشاته لهم، لا بد – لكي تتضح الصورة – من عرض خلاف الطوائف في مسألتين:

إحداهما: أقوالهم في مسمى "الكلام" ومن "المتكلم"؟

الثانية: أقوالهم في "كلام الله".

أولاً: الأقوال في مسمى "الكلام" و"المتكلم":

والمقصود مسمهما عند الإطلاق، ويلاحظ أن الخلاف في ذلك قد بنت عليه كل طائفة قولها في كلام الله تعالى.

---

(1) درء التعارض (99/2)، وانظر التسعينية (ص: 149-288).

(2) انظر في مذهب الأشاعرة في كلام الله ما سبق في فصل تطور المذهب الأشعري، وأقوال أعلامهم فيه، ويمكن الإشارة إلى بعض كتبهم وأقوالهم في كلام الله، انظر: اللمع للأشعري (ص:17-18) ت مكارثي، والرسالة إلى أهل الثغر (ص:70-72)، والتمهيد للباقلاني (ص:250-251) ت مكارثي، ورسالة الحرة – المطبوعة باسم الاتصاف (ص:80-143) حيث أطال جدا في شرح مذهب الأشاعرة، وانظر: مشكل الحديث لابن فورك (ص:169-192-194، 212-215)، ط المكتبة العصرية، وأصول الدين للبغدادي (ص:106-108)، والاعتقاد للبيهقي (ص:94-111)، والأسماء والصفات له (ص:181-276)، حيث شرح مذهب الأشاعرة وجمع في ذلك نصوصا كثيرة مع ذكر أقوال السلف، وحاول تأويلهابما لا يعارض مذهب الأشاعرة. وانظر: الإرشاد للجويني (ص:99-137)، ولمع الأدلة له (ص:89-93) ط الأولى، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص:73-83) ط دار الكتب العلمية، ونهاية الأقدام (ص: 268-317)، والأربعين للرازي (صك173-184)، وغاية المرام للآمدي (ص:88-120)، وطوالع الأنوار للبيضاوي (ص:78-79)، والمواقف للإيجي – مع شروحه – (91/8-104) وغيرها.

This file was downloaded from QuranicThought.com

والأقوال في مسمى "الكلام" أربعة:

1- قيل هو اسم لمجرد الحروف، ومسماه هو اللفظ، وأما المعنى فليس جزء مسماه؛ بل هو مدلول مسماه، وهذا قول المعتزلة وغيرهم، فعندهم أن الكلام اسم للفظ بشرط دلالته على المعنى. ولذلك قالوا في كلام الله إنه مخلوق منفصل عن الله، لأن الكلام هو الألفاظ والحروف، وهذه لا يجوز أن تقوم بالله فجعلوها مخلوقة منفصلة.

2- وقيل: هو اسم لمجرد المعنى، فمسماه هو المعنى، وإطلاق الكلام على اللفظ والحروف مجاز، لأنه دال عليه، وهذا قول الكلابيةوالأشعرية الذين يقولون إن الكلام هو المعنى المدلول عليه باللفظ.ولقولهم هذا قالوا في كلام الله إنه معنى قائم بالنفس، ليس بحروف ولا أصوات، ثم قالوا عن القرآن المتلو إنه ليس كلام الله، بل هو حكاية أو عبارة عن كلام الله، لأن الكلام عندهم هو المعنى فقط، أما إطلاق اللفظ عليه فمجاز.

3- وقيل: إن الكلام يطلق على كل من اللفظ والمعنى بطريق الاشتراك اللفظي.وهذا قول بعض متأخري الأشعرية لجأوا إليه كمخرج من التناقض الذي وقعوا فيه، ومن هؤلاء الجويني والرازي [1]. ويلاحظ أن التعبير بالمشترك اللفظي لا يقتضي أن يكون بينهما تقارب في المعنى، بل هما بمنزلة المشتري الذي يطلق على الكوكب وعلى المبتاع.

4- وقيل: إن الكلام يتناول اللفظ والمعنى جميعا، كم يتناول لفظ الإنسان للروح والبدن جميعا، وهذا قول السلف والفقهاء والجمهور الذين يقولون إن الكلام اسم عام لهما جميعا، يتناولها عند الإطلاق وإن كان مع التقييد يراد به هذا تارة، وهذا تارة.ولقول السلف هنا في الكلام قالوا في كلام الله تعالى – من القرآن

(1) هذا هو القول الثاني للأشاعرة بعد القول السابق، وقد ذكر شيخ الإسلام أن للأشاعرة قولا ثالثا يروى عن أبي الحسن وهو: أن اللفظ مجاز في كلام الله حقيقة في كلام الآدميين، لأن حروف الآدميين تقوم بهم، فلا يكون الكلام قائما بغير المتكلم، بخلاف الكلام القرآني فإنه لا يقوم عنده بالله، فيمتنع أ، يكون كلامه. الإيمان (ص:162).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وغيره مما تكلم به – إنه شامل للفظ والمعنى، وإن القرآن حروفه ومعانيه كلامه الله تعالى [1].

أما أهم الأقوال في من "المتكلم" فثلاثة:

1- أحدها أن المتكلم من فعل الكلام، ولو كان منفصلا عنه، فعله في غيره. وهذا قول المعتزلة والجهمية. وهؤلاء يقولون: هو صفة فعل منفصل عن الموصوف لا صفة ذات.ولذلك أنكروا صفة الكلام الثابتة لله، وقالوا إن كلام الله مخلوق.

2- الثاني: أن المتكلم هو من قام به الكلام، ولو لم يكن بفعله، ولا هو بمشيئته وقدرته، وهذا قول الكلابية والأشعرية والسالمية وغيرهم فهؤلاء يقولون: هو صفة ذات لازمة للموصوف لا تتعلق بمشيئته ولا قدرته.ولذلك قالوا في كلام الله إنه المعنى النفسي القائم بالله، وإن الله لا يتكلم إذا شاء متى شاء، بل كلامه أزلي قائم به كحياته وعلمه.

3- الثالث: أن المتكلم من جمع الوصفين، فقام به الكلام وقدر عليه. فهو من تكلم بفعله ومشيئته وقدرته، وقام به الكلام، وهذا قول السلف وأكثر أهل الحديث وطوائف من المرجئة والكرامية متعلق بمشيئته وقدرته. وهذا مطابق لمذهب السلف في كلام الله [2].

والخلاف في هاتين المسألتين: "الكلام" و"المتكلم" يوضح كيف وقع الخلاف في المسألة الأصل "مسألة كلام الله تعالى". التي وقع فيها خلاف عريض بين الطوائف.

ثانياً: الأقوال في "كلام الله":

---

(1) انظر في هذه الأقوال: الإيمان (ص:162) ط المكتب الإسلامي، ودرء التعارض (329/2، 222/10)، والاستقامة (211/1)، ومسألة الأحرف – مجموع الفتاوى – (67/12)، ومجموع الفتاوى (533/6).

(2) انظر: منهاج السنة (294/2) – ط دار العروبة المحققة، ودرء التعارض (222/10)، والتسعينية (ص:146)، وشرح الأصفهانية (ص:67-69) – ت مخلوف.

This file was downloaded from QuranicThought.com

الأقوال في كلام الله على وجه الإجمال ستة أو سبعة، وعلى وجه التفصيل عشرة أو تزيد، وأهم هذه الأقوال:

1- أن كلام الله ليس صفة قائمة به، ولا مخلوقا منفصلا عنه، بل هو ما يفيض على النفوس إما من العقل الفعال أو غيره، حسب نظريتهم في الخلق، حيث إنهم يزعمون أن الله لا تقوم به الصفات، وليس خالقا باختياره، وليس عالما بالجزيئات. وهذا قول الفلاسفة والصائبة ومن وافقهم.وهؤلاء ربما سموا هذا الفيض كلاما بلسان الحال، وربما قالوا: إن الله متكلم مجازا.

2- قول من قد يوافق الفلاسفة في أن كلام الله هو ما يفيض على النفوس من العقل الفعال أو غيره، لكن يقولون إن هذا الفيض يكون للأنبياء والأولياء، ثم إذا غلب عليهم القول بالإتحاد ووحدة الوجود قالوا: كل كلام في الوجود هو كلام الله، سواء نثره ونظامه، حسنه وقبيحه – تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا – وهذا قول غلاة الصوفية وفلاسفتهم [1].

3- إن كلام الله مخلوق منفصل عنه، خلقه في غيره، وهذا قول المعتزلة والجهمية الذين ينفون أن تقوم بالله صفة من الصفات، لا حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا كلام.

4- إن كلام الله معنى واحد قديم، قائم بذات الله أزلا وأبدا، هو الأمر بكر ما أمر الله به، والنهي عن كل ما نهي الله عنه، والخبر عن كل ما أخبر الله عنه، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا، والأمر والنهي والخبر عندهم ليست أنواعا ينقسم الكلام إليها، وإنما هي صفات إضافية، كما يوصف الشخص الواحد بأنه ابن لزيد، وعم لعمرو، وخال برك. ويقول هؤلاء إن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وكلامه بغير حرف وصوت. وهذا قول ابن كلاب والأشعري ومن اتبعهم. ثم هؤلاء افترقوا:

(1) لم يفرد شيخ الإسلام مذهب الطائفة بقول مستقل، وإنما جعل مذهبهم مع مذهب الفلاسفة، وكأنه اعتبره حالة تمر على بعض غلاتهم، ولكنه أشار إلى مذهبهم بوضوح في مجموع الفتاوى (316/6).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

أ- فمنهم من قال: إنه معنى واحد في الأزل، وإنه في الأزل أمر ونهي وخبر. وهذا قول الأشعري.

ب- ومنهم من قال: هو عدة معان: الأمر والنهي والخبر والاستخبار. وهذا قول ابن كلاب.

ت- ومنهم من قال: بل يصير أمراً ونهيا عند وجود المأمور والنهي. وهو قول بعضهم.

5- قول من يوافق الكلابية والأشعرية في أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته ولكنهم قالوا: القديم هو حروف، أو حروف وأصوات قديمة لازمة لذات الرب أزلا وأبدا، لا يتكلم بها بمشيئته وقدرته، ولا يتكلم بشيء بعد شيء.ولم يفرق هؤلاء بين جنس الحروف وجنس الكلام، وبين عين الحروف الأزلية، بل كله قديم أزلي، وليست الباء قبل السين ولا السين قبل الميم.

وهذا قول السالمية ومن اتبعهم كابن الزاغوني وبعض أهل الحديث وغيرهم. ومن هؤلاء من يقول في الحروف: إن الترتيب يكون في ماهيتها لا في وجودها، كما أن من هؤلاء من يقول: إن ما يسمع من أصوات العباد بالقرآن أو بعضه هو الكلام القديم، وقد يصرحون بأنه صوت الله. وهذا أقوال باطلة ظاهرة الفساد.

6- إن الله يتكلم بمشيئته وقدرته بالقرآن العربي وغيره، وكلامه قائم به،لكنه حادث بذات الله، تكلم به بعد أن لم يكن متكلما، قالوا: ولم يكن يمكنه أن يتكلم بمشيئته في الأزل لامتناع حوادث لا أول لها، فيمتنع أن يكون كلامه قديما لامتناع كون المقدور قديما. وهؤلاء يقولون: إن الله يتكلم بحروف وأصوات.وهذا قول الكرامية والهشامية ومن وافقهم.

7- "قول من يقولك كلامه يرجع إلى ما يحدثه من علمه وإرادته القائم بذاته. ثم من هؤلاء من يقول: لم يزل ذلك حادثا في ذاته، كما يقوله أبو البركات صاحب المعتبر، ومنهم من لا يقول بذلك. وأبو عبدالله الرازي يقول بهذا القول في مثل المطالب العالية".

This file was downloaded from QuranicThought.com

8- "قول من يقول: كلامه يتضمن معنى قائما بذاته، وهو ما خلقه في غيره، ثم من هؤلاء من يقول في ذلك المعنى بقول ابن كلاب، وهذا قول أبي مصنرو الماتريدي،متشيعهم ومتصوفهم".

9- "قول من يقول: كلام الله مشترك بين المعنى القديم بالذات، وبين ما يخلقه في غيره من الأصوات.وهذا قول أبي المعالي ومن اتبعه من متأخري الأشعرية"[1].

10- قول أهل السنة والجماعة: وهو أن الله "لم يزل متكلما إذا شاء ومتى شاء، وكيف شاء، بكلام يقوم به، وهو يتكلم بصوت يسمع، وإن نوع الكلام أزلي قديم، وإن لم يجعل نفس الصوت المعين قديما"[2]. فهم يقولون: "إن القرآن جميعه كلام الله، حروفه ومعانيه، ليس شيء من ذلك كلاما لغيره، ولكن أنزله على رسوله، وليس القرآن أسماً لمجرد المعنى، ولا لمجرد الحرف، بل لمجموعهما، وكذلك سائر الكلام ليس هو الحروف فقط، ولا المعاني فقط، كما أن الإنسان المتكلم الناطق ليس هو مجرد الروح، ولا مجرد الجسد، بل مجموعهما وإن الله تعالى يتكلم بصوت كما جاءت به الأحاديث الصحاح، وليس ذلك كأصوات العباد، لا صوت القارئ ولا غيره، وإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته،ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فما لا يشبه علمه وقدرته وحياته علم المخلوق وقدرته وحياته، فكذلك لا يشبه كلامه كلام المخلوق، ولا معانيه تشبه معانيه، ولا حروفه يشبه حروفه، ولا صوت الرب يشبه صوت العبد، فمن شبه الله بخلقه فقد ألحد في أسمائه وآياته، ومن جحد ما وصف به نفسه فقد ألحد في أسمائه وآياته"[3].

([1]) منهاج السنة (2/281-282) ط دار العروبة – المحققة.
([2]) المصدر السابق (2/281).
([3]) مجموع الفتاوى (12/243-244).

This file was downloaded from QuranicThought.com

هذه خلاصة الأقوال في كلام الله [1]،وبعضها –كما يلاحظ – قد يتشعب إلى أقوال أخرى، كما هي سنة الله في الاختلاف والافتراق أنه لا يقف عند حد معين.

والذي يهم من هذا الأقوال:

- قول الأشاعرة ومن تبهم.
- قول أهل السنة والجماعة، وموقفهم من مذهب الأشاعرة كما شرحه وأوضحه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى:

رد شيخ الإسلام على الأشاعرة في كلام الله:

يلاحظ أن مذهب الأشاعرة في كلام الله تعالى يقوم على عدة أمور – بعد إثباتهم لصفة الكلام بإجمال ضمن الصفات السبع – فهم يقولون:

1- إنه معنى قائم بالنفس، دون الحروف والألفاظ. وهذا ما يسمونه بالكلام النفسي، ومن ثم منعوا أن يكون كلام الله بحرف وصوت.

2- وإنه قديم أزلي قائم بذات الله تعالى كحياته وعلمه، ولذا فهو لا يتعلق بمشيئة الله وقدرته، ولا يتكلم إذا شاء متى شاء.

3- وإنه معنى واحد لا يتجزأ، هو الأمر بكل مأمور والنهي عن كل منهي عنه، والخبر عن كل مخبر عنه، إن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً.

4- إن القرآن العربي عبارة عن كلام الله، إن القرآن العربي عبارة عن كلام الله، وهو مخلوق، أتى به جبريل أو محمد ε ، أو أوجده الله في الهواء أو في اللوح المحفوظ. ودعموا مذهبهم هذا بمذهب اللفظية الذين قالوا: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، ولما كان الإمام أحمد وهو إمام أهل السنة قد أكر على الطائفتين

---

(1) انظر فيما سبق من الأقوال: الجواب الصحيح (2/162-163، 3/94-103)، مسألة الأحرف – مجموع الفتاوى – (12/42-52)، والمسألة المصرية – مجموع الفتاوى (12/163-173)، ومنهاج السنة (2/278-286) ط دار العروبة المحققة (3/104-107) ط بولاق، درء التعارض (2/255)، شرح الأصفهانية (ص:341) ت العودة، جواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى – (17/165-166)، والنبوات (ص:202) ط دار الكتب العلمية، ومجموع الفتاوى (9/283-285). وانظر: مختصر الصواعق (2/286-293)، وشرح الطحاوية (ص:179-180) ط المكتب الإسلامية الرابعة، وقد اعتمد شارح الطحاوية في نقل الأقوال على ما في منهاج السنة (2/278-286). ط در العروبة، ت رشاد سالم.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وبدعهم: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق، ومن قال لفظي به غير مخلوق، لما في ذلك من اللبس و خلط الحق بالباطل – قالت الأشعرية: إن الإمام قصد باللفظ: النبذ والطرح، ولم يقصد التلاوة، وإنه قصد إنكار هذا المعنى على من قال: لفظي بالقرآن مخلوق [1].

5- إن تكليم الله لملائكته وتكليمه لموسى، وتكليمه لعباده يوم القيامة، ومناداته لمن ناداه، إنما هو خلق إدراك في المستمع أدرك به ما لم يزل موجوداً [2].

وقد جاءت مناقشة شيخ الإسلام وردوده على الأشاعرة في هذه المسائل متنوعة وكثيرة، إما في رسائل مستقلة أو ضمن كتبه المطولة، وأهمها ما جاء في كتبه التالية:

1- قاعدة في القرآن وكلام الله.

2- مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم.

3- المسألة المصرية في القرآن.

4- الكيلانية.

وهذه – مع رسائل وفتاوى غيرها – موجودة ضمن الجزء الثاني عشر الخاص بالقرآن، من مجموع الفتاوى.

5- التسعينية.وقد اشتملت على مناقشة للأشاعرة من ثمانية وسبعين وجها [3]، كلها للرد عليهم حول كلام الله. وهي مناقشات فريدة في هذا الباب.

---

(1) انظر في مسألة "اللفظ" ومذهب الأشعرية فياه وفي المقصود بكلام الإمام أحمد: الكيلانية – مجموع الفتاوى – (12/359-364).

(2) انظر: درء التعارض (2/305-306).

(3) عرض شيخ الإسلام في بداية التسعينية لبعض المتعلقة بمحنته في مصر، وموقفه منها، وأهمها مسألة العلو والجهة ومسألة كلام الله، وبدأ في (_ص:30) مناقشة مسألة كلام الله والحرف والصوت، وفي (ص:138-143) نقل كلام الرازي في نهاية العقول، ثم رد عليه من ثمانية وسبعين وجها (ص:143-241).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

ويمكن ذكر منهجه في ذلك كما يلي:

أولاً: نشأة قول الأشاعرة في كلام الله، وأسبابه:

قلما يعرض شيخ الإسلام لمسألة كلام الله وأقوال الكلابية والأشاعرة فيه إلا ويعرض لنشأة مذهبهم في ذلك، تلك النشأة التي أصبحت تمثل مذهبا خاصا بهم، تميزوا به عن غيرهم.

وقد بين شيخ الإسلام أن قول الأشاعرة في كلام الله جزء من مذهبهم في الصفات الاختيارية القائمة بالله، والتي نفوها لأجل دليل حدوث الأجسام والأعراض الذي استدلوا به على حدوث العالم – وقد سبق شرحه عند الكلام على توحيد الربوبية، وعلى ما نفوه من الصفات – وأول من ابتدع مقالة نفي الصفات الفعلية القائمة بالله ومقالة القول بقدم كلام الله وأنه معنى واحد ليس بحرف ولا صوت ابن كلاب، وتبعه على ذلك الأشاعرة.

فإن الناس قبل ابن كلاب كانوا في الصفات على قولين:

- قول أهل السنة الذين يثبتون جميع الصفات، كالعلم والحياة والقدرة والإرادة والكلام والوجه واليدين والعين والمجيء والنزول والاستواء والغضب والمحبة وغيرها، دون أن يفرقوا بين صفات الذات، وصفات الفعل المتعلقة بمشيئته وقدرته.
- ولم يكن هناك قول ثالث غيرهما حتى جاء ابن كلاب فأثبت لله الصفات المعنوية والذاتية كالعلم والإرادة والكلام والوجه واليدين، ونفي ما يتعلق بمشيئته وإرادته مما يقوم بذاته، من الصفات الاختيارية.وتبعه على ذلك الأشعري وجمهور الأشاعرة.

وكذلك كانوا في كلام الله على قولين:

- قول المعتزلة والجهمية الذين يقولون إن كلام الله مخلوق خلقه في غيره. ولذلك قالوا بخلق القرآن.
- قول أهل السنة الذين يثبتون صفة الكلام وأن الله يتكلم إذا شاء متى شاء، وأنه كلم موسى، ويكلم عباده يوم القيامة، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وهذا شامل لحروفه ومعانيه، وأن نوع الكلام قديم وجنسه حادث بناء على أن الله يتكلم بمشيئته وإرادته.

This file was downloaded from QuranicThought.com

- ولم يكن هناك قول ثالث حتى جاء ابن كلاب فابتدع القول بأن كلام الله قديم، وأنه معنى واحد، وأنه لا يتعلق بمشيئة الله وإرادته.

يقول شيخ الإسلام في جواب سؤال عن أن القول بأن كلام الله قديم، لا بصوت ولا حرف إلا معنى قائم بذات الله، هو قول الأشعرية – فقال: "هذا صحيح ولكن هذا القول أول من قاله في الإسلام عبدالله بن كلاب، فإن السلف والأئمة، كانوا يثبتون لله تعالى ما يقوم به من الصفات، والأفعال المتعلقة بمشيئته وقدرته. والجهمية تنكر هذا وهذا، فوافق ابن كلاب السلف على القول بقيام الصفات القديمة، وأنكر أن يقوم به شيء يتعلق بمشيئته وقدرته..."[1]، ثم ذكر أن الأشعري وافق ابن كلاب على قوله.

وابن كلاب والأشعري إنما ابتدعا هذا القول – في كلام الله وفي الصفات الاختيارية – لتقصيرهما في علم السنة، وتسليمهما للمعتزلة أصولا فاسدة، فصارا يوافقان المعتزلة في بعض أصولهم وإن لم يكونا موافقين لهم بإطلاق [2].

وقد نقل شيخ الإسلام نصا لأبي نصر السجزي في رسالته المعروفة إلى أهل زبيد – والتي تسمى باسم: الرد على من أنكر الحرف والصوت – بين فيه نشأة قول ابن كلاب ومن اتبعه في كلام الله فقال: "اعلموا – أرشدنا الله وإياكم – أنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب والقلانسي والأشعري وأقرانهم – الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة، وهم معهم، بل أخس منهم في الباطن – من أن الكلام لا يكون إلا حرفا وصوتا، ذا تأليف واتساق، وإن اختلفت به اللغات، وعبر عن هذا المعنى الأوائل الذين تكلموا في العقليات وقالوا: الكلام حروف متسقة، وأصوات مقطعة، وقالت [العرب][3] – يعني علماء العربية [4] – : الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، فالاسم مثل زيد وعمرو، والفعل مثل جاء وذهب، والحرف الذي يجيء لمعنى مثل هل وبل وقد، وما شاكل ذلك، فالإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفا وصوتا.

---

(1) المسألة المصرية في القرآن – مجموع الفتاوى – (178/12).
(2) انظر: الاستقامة (212/1).
(3) ليست في درء التعارض، وهي في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص:89) – ط على الآلة الكاتبة.
(4) شرح من شيخ الإسلام.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه، وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل، وهم لا يخبرون أصول السنة، ولا ما كان السلف عليه، ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك، زعما منهم أنها أخبرا آحاد وهي لا توجب علما، وألزمتهم المعتزلة أن الإتفاق [1] حاصل على أن الكلام حرف وصوت، ويدخله التعاقب والتأليف... قالوا: فعلم بهذه الجمة أن الكلام المضاف إلى الله تعالى خلق له، أحدثه وأضافه إلى نفسه، كما نقول: خلق الله، وعبدالله، وفعل الله.

فضاق بابن كلاب وأضرابه النفس عند هذا الإلزام لقلة معرفتهم بالسنن، وتركهم قبولها، وتسليمهم العنان إلى مجرد العقل. فإلتزموا ما قالته المتزلة، وركبوا مكابرة العيان، وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة: المسلم والكافر، وقالوا للمعتزلة: الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنما سمى ذلك كلاما على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه، وحقيقة الكلام: معنى قائم بذات المتكلم، فمنهم من اقتصر على هذا القدر، ومنهم من احترز عما عمل دخوله على هذا الحد، فزاد فيه: "تنافي [2] السكوت والخرس والآفات المانعة فيه [3] من الكلام، ثم خرجوا من هذا إلى أن إثبات الحرف والصوت في كلام الله تجسيم، وإثبات اللغة تشبيه،وتعلقوا بشبه منها قول الأخطل:

إن البيان من الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا [4]

فغيروه وقالوا:

إن الكلام من الفؤاد [5]"[1].

---

(1) هكذا في الرد على من أ،كر الحرف والصوت (ص:90)، والذي في درء التعارض (84/2) [وألزمتهم المعتزلة الاتفاق على أن الاتفاق حاصل...].
(2) في الرد على من أنكر الحرف [ما ينافي].
(3) [فيه] ليست في الرد على من أنكر الحرف.
(4) لم أجده في ديوانه – صنعة السكري – وكثيرا ما يورده الأشاعرة في كتبهم. انظر التمهيد للباقلاني (ص:251) ت مكارني، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص:75)، وغاية المرام (ص:97)، وذكر المحقق في الحاشية أن بعض طابعي ديوان الأخطل أضافوا هذا البيت إلى ما نسب غليه.وانظر الرد على من أ،كر الحرف والصوت (ص:92-93) – حاشية المحقق. وقال شيخ الإسلام في الإيمان (ص:132) ط المكتب الإسلامي: "من الناس من أنكر أن يكون هذا من شعره، وقالوا: إنهم فتشوا دواوينه فلم يجدوه. وهذا يروى عن أبي محمد الخشاب. وقال بعضهم: لفظه: إن البيان لفي الفؤاد..."، وانظر: مجموع الفتاوى (296/6-297).
(5) في الرد على من أ،كر الحرف والصوت (ص:92):

This file was downloaded from QuranicThought.com

ثم نقل شيخ الإسلام نصوصا أخرى للسجزي وللكرجي، ولأبي حامد الإسفراييني الذي اشتهر عنه مخالفة ابن كلاب والأشاعرة في مسألة كلام الله، التي تطرق إليها في أصول الفقه عند الكلام على صيغ الألفاظ، وأن الأمر هل هو أمر لصيغته أو لقرينة تقترن به [2].

ثم قال شيخ الإسلام ابن تيمية معلقا على هذه النصوص التي نقلها، مبينا الأصل والسبب الذي حدا بابن كلاب والأشعري إلى أن يقولا في كلام الله ما قالا، – قال –: "وإنما اضطر ابن كلاب والأشعري ونحوهما إلى هذا الأصل، أنهم لما اعتقدوا أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، لا فعل ولا تكلم ولا غير ذلك، وقد تبين لهم فساد قول من يقولك القرآن مخلوق، ولا يجعل لله تعالى كلاما قائماً بنفسه، بل يجعل كلامه ما خلقه في غيره،وعرفوا أن الكلام لا يكون معقولا منفصلا عن المتكلم، ولا يتصف الموصوف بما هو منفصل عنه، بل إذا خلق الله شيئاً من الصفات والأفعال بمحل كان ذلك صفة لذلك المحل، لا لله،... وهذا التقرير مما اتفق عليه القائلون بأن القرآن غير مخلوق من جميع الطوائف، مثل أهل الحديث والسنة، ومثل الكرامية والكلابية وغيرهم، ولازم هذا أن من قال: القرآن العربي مخلوق، أن لا يكون القرآن العربي كلام الله، بل يكون كلاما للمحل الذي خلق فيه...

والمقصود هنا: أن عبدالله بن سعيد بن كلاب وأتباعه وافقوا سلف الأمة وسائر العقلاء على أن كلام المتكلم لا بد أن يقوم به، فما لا يكون إلا بائنا عنه لا يكون كلامه، كما قال الأئمة: كلام الله من الله ليس ببائن منه، وقالوا: إن القرآن كلام الله غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، فقالوا: "منه بدأ" ردا على الجهمية الذين يقولون: بدأ من غيره.ومقصودهم أنه هو المتكلم به كما قال تعالى: [تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ] (الزمر:1) وقال تعالى: [وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي] (السجدة: من الآية13) وأمثال ذلك.

ثم إنهم – مع موافقتهم للسلف والأئمة والجمهور على هذا – اعتقدوا هذا الأصل، وهو أنه لا يقوم به ما يكون مقدوراً له متعلقا بمشيئته، بناء على هذا الأصل الذي وافقوا فيه المعتزلة، فاحتاجوا حينئذ أن يثبتوا مالا يكون مقدوراً مرادا، قالوا: والحروف المنظومة

أن الكلام من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الكلام دليلا

(1) درء التعارض (2/83-86)، وقارن بالرد على من أنكر الحرف والصوت (ص:87-92). ط على الآلة الكاتبة.

(2) انظر: درء التعارض (2/95-108).

This file was downloaded from QuranicThought.com

والأصوات لا تكون إلا مقدورة مرادة، فأثبتوا معنى واحد، مل يمكنهم إثبات معان متعددة، خوفا من إثبات مالا نهاية له، فاحتاجوا أن يقولوا معنى واحدا، فقالوا القول الذي لزمته تلك اللوازم التي عظم فيها نكير جمهور المسلمين، بل جمهور العقلاء عليهم.

وأنكر الناس عليهم أمورا:

- إثبات معنى واحد، هو الأمر والخبر.
- وجعل القرآن العربي ليس من كلام الله الذي تكلم به، وأن الكلام المنزل ليس هو كلام اله.
- وإن التوراة والإنجيل والقرآن إنما تختلف عباراتها، فإذا عبر عن التوراة بالعربية كان هو القرآن.
- وإن الله لا يقدر أن يتكلم، ولا يتكلم بمشيئته وإختياره.
- وتكليمه لمن كلمه من خلقه –كموسى وآدم – ليس إلا خلق إدراك ذلك المعنى لهم، فالتكليم هو خلق الإدراك فقط.

ثم منهم من يقول: السمع يتعلق بذلك المعنى وبكل موجود، فكل موجود يمكن أن يرى ويسمع، كما يقوله أبو الحسن.

ومنهم من يقول: بل كلام الله لا يسمع بحال، لا منه ولا منه غيره؛ إذ هو معنى، والمعنى يفهم ولا يسمع، كما يقوله أبو بكر ونحوه.

ومنهم من يقول: إنه يسمع ذلك المعنى من القارئ مع صوته المسموع منه، كما يقول ذلك طائفة أخرى.

وجمهور العقلاء يقولون: إن هذه الأقوال معلومة الفساد بالضرورة، وإنما الجأ إليها القائلين بها ما تقدم من الأصول التي استلزمت هذه المحاذير، وإذا انتفى اللازم انتفي الملزوم..."[1].

فهذه الأصول الفاسدة – مع عدم المعرفة التامة بأصول السنة – هي التي أوقعت الكلابية والأشعرية في هذه البدعة الكبرى في كلام الله، كما شرحه قبل قليل السجزي المتوفي سنة 44هـ، ثم بينه وزاده تحقيقا شيخ الإسلام ابن تيمية.

([1]) درء التعارض (2/111-115).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ومما سبق يتبين أن هذا القول بقدم القرآن وأنه معنى واحد أول من ابتدعه ابن كلاب [1]، وأن الذين اتبعوه في أقواله في كلام الله – بناء على نفي الصفات الاختيارية القائمة بالله – طائفتان:

الطائفة الأولى: الأشارعة من اتبعهم، وهؤلاء قالوا بقول ابن كلاب تماماً، ولم يخالفوه إلا في ثلاث مسائل:

أ- إحداها: مسألة أزلية الأمر والنهي، أي هل كان في الأزل آمرا وناهيا؟ أو صار آمرا ناهيا بعد أ، لم يكن، أي عند وجود المأمور والمنهي.

الأول: وهو القول بأزلية الأمر والنهي هو قول الأشعري، والثاني قول ابن كلاب [2].

ب- والثانية: أن الكلام مع القول بقدمه وأزليته وأنه معنى واحد: هل هو صفة واحدة، أو خمس صفات، الأول هو قول الأشعري، والثاني قول ابن كلاب [3].

ت- والثالثة: أن القرآن حكاية عن كلام الله عند ابن كلاب، وعبارة عنه عند الأشعري.

والطائفة الثانية: السالمية ومن اتبعهم، جعلوا الأزلية للحروف والأصوات، ليجمعوا بين: موافقة ابن كلاب على نفي أن تقوم بالله الصفات الاختيارية، موافقة الجمهور على أن الكلام ألفاظ ومعاني [4].

وابن كلاب ومن اتبعه من هاتين الطائفتين مخالفون لأقوال جمهور السلف وأئمة الحديث والسنة، بل وجمهور العقلاء.

---

(1) انظر في ذلك: شرح الأصفهانية (ص:324-325) ت السعوي، ومجموع الفتاوى (12/301-302)، وشرح حديث النزول – مجموع الفتاوى – (5/552،533-553).

(2) انظر ما سبق (ص:450) في ترجمة ابن كلاب، وانظر الكيلانية – مجموع الفتاوى (12/376).

(3) انظر: الكيلانية – مجموع الفتاوى – (12/376)، وانظر أيضاً: في مذهب الكلابية والأشعرية في كلام الله: درء التعارض (2/172-173، 304-307)، شرح الأصفهانية (ص:27) ت مخلوف، التسعينية (ص:85-87)، مجموع الفتاوى (6/251، 7/662، 12/245-526)، جواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى – (17/53، 86-87)، الكيلانية – مجموع الفتاوى – (12/392).

(4) انظر في قول هذه الطائفة ومناقشتها: منهاج السنة (2/101-102) ط مكتبة الرياض الحديثة، والكيلانية – مجموع الفتاوى (12/370-371)، التسعينية (ص:96-101)، منهاج السنة (3/105) ط بولاق، شرح حديث النزول – مجموع الفتاوى – (5/556-557)، ومجموع الفتاوى (9/284).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ومما سبق من بيان نشأة قول الأشاعرة في كلام الله وأسبابه والأصول التي قادتهم إلى أقوالهم يتبين ما يلي:

1- أن قولهم هذا مبتدع في الإسلام، خالفوا فيه إجماع الناس.

2- أن ادعاء الأشاعرة أن قولهم موافق لقول السلف غير صحيح؛ لأن مذهب السلف كان معروفا قبل ابن كلاب، ولما ابتدع مقالته تلك اشتد نكير جماهير اسلف عليه وعلى أتباعه.

3- أن أتباع ابن كلاب انقسموا إلى طائفتين: الأشعرية، والسالمية، وكل طائفة تطعن في قول الطائفة الأخرى. وهذا يدل على بطلانهما جميعاً.

4- بطلان دعوى الإجماع التي ادعوها على صحة قولهم [1].

ثانياً: الرد عليهم في قولهم بالكلام النفسي:

أثبت الأشاعرة – بإجمال – صفة الكلام لله، وقالوا – خلافا للمعتزلة والجهمية وغيرهم من النفاة – إن هذه الصفة ثابتة، قائمة بالله تعالى، ولكنهم فسروها بأنها معنى يقوم بذات الله ، لازم له أزلا وأبدا، وسموا هذا المعنى بالكلام النفسي، وقالوا إن هذا المعنى القائم بالذات لا ينقسم إلى سر وعلانية، ولا يكون منه شيء في نفس الرب وشيء منه عند الملائكة، بل اسماع الملائكة أو غيرهم لكلامه إنما هو خلق إدراك لهم فقط [2].

فحصروا الكلام بما يقوم بالنفس، وأنه لازم للذات لا ينفك عنها، وأن الألفاظ والحروف ليست كلاما. وقد احتجوا لأقوالهم بعدة حجج منها:

1- قوله تعالى: [وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِم] (المجادلة: من الآية8).

2- وقوله تعالى: [وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً] (الأعراف: من الآية205).

3- قوله تعالى: [وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ] (الملك:13). فسمى الإسرار قولا.

---

(1) أطال شيخ الإسلام في مناقشة هذه الدعوى، فناقشها في التسعينية، الأوجه: (8-11، 26-29)، انظر الصفحات (147-151، 169-172). وهي مناقشات مهمة جدا ناقش فيها أيضاً منهج الأشاعرة وأهل الكلام في دعواهم الإجماع على أقوالهم.

(2) انظر: نقض التأسيس – مخطوط – (52/2).

This file was downloaded from QuranicThought.com

4- وقوله تعالى: [آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزاً] (آل عمران: من الآية41).

وقو عمر τ : "زورت في نفسي مقالة أردت أن أقولها"[1].

6- وقول الأخطل السابق:

إن الكلام لفي الفؤاد... ..

هذه أهم حججهم على الكلام النفسي، وقد ناقش شيخ الإسلام هذه الحجج، وبين أنه لا دليل لهم فيها:

1- أما قوله تعالى: [وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ] (المجادلة: من الآية8) فعنه جوابان:

أحدهما: أن المراد أنهم قالوه بألسنتهم سرا، وحينئذ فلا حجة لهم فيه. وهذا هو الذي ذكره المفسرون، حيث كانوا يقولون: سام عليك، فإذا خرجوا يقولون في أنفسهم، أي يقول بعضهم لبعض: لو كان نبيا عذبنا بقولنا له ما نقول [2].

والثاني: إنه قيده بالنفس، وهذا على أن المقصود أنهم قالوه بقلوبهم، وإذا قيد القول بالنفس كان دلالة المقيد خلاف دلالة المطلق، والدليل قول النبي ε : "إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها، ما لم تتكلم أو تعمل" [3]، وهذا رد عليهم مطلقاً لأنه قال "ما لم تتكلم" فدل على أن حديث النفس ليس هو الكلام المطلق.

2- وأما قوله تعالى: [وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً] (لأعراف: من الآية205) فالمقصود الذكر باللسان لأنه قال (تضرعا وخيفة ودون الجهر منالقول)، ومن استقراء النصوص يتبين أن الذي يقيد بالنفس لفظ "الحديث"،

---

(1) رواه البخاري، كتاب الحدود، باب رجم الحبلي من الزنا إذا أحصنت، حيث ساق حديث السقيفة بطوله، ورقمه (6830) (الفتح 12/144-145)، ورواه أ؛مد (1/55-56)، ورقمه عند أحمد شاكر (391).

(2) انظر: الإيمان (ص:129) ط المكتب الإسلامي، ومجموع الفتاوى (15/35).

(3) متفق عليه: البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب إذا خنث ناسيا في الأيمان ورقمه (6664) (الفتح 11/548-549)، ومسلم، كتاب الأيمان باب تجاوز الله عن حديث النفس ورقمه (127).

This file was downloaded from QuranicThought.com

مثل الحديث السابق: "وما حدثت به أنفسها"، أما لفظ "الكلام" فلم يعرف أنه أريد به ما في النفس فقط [1].

3- أما قوله: [وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ] (الملك: من الآية13) واحتجاجهم على أن القول المسر في القلب دون اللسان لقوله تعالى في آ×ر الآية [إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ]، فـ"هذه حجة ضعيفة جداً، لأن قوله [وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ] يبين أن القول يسر به تارة، ويجهر به أخرى، وهذا إنما هو فيما يكون في القول الذي هو بحروف مسموعة، وقوله بعد ذلك: [إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ] من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى، فإنه إذا كان عليما بذات الصدور فعلمه بالقول المسر والمجهور به أولى"[2].

4- أما قوله تعالى: [آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزاً] (آل عمران: من الآية41) فقد ذكر في مريم [ثَلاثَ لَيَالٍ سَوِيّاً] (مريم: من الآية10) والمعنى: آيتك ألا تكلم الناس، لكن ترمز لهم رمزاً"[3].

5- أما قول عمر في قصة السقيفة "زورت في نفسي مقالة" فهي حجة عليهم، لأن التزوير: إصلاح الكلام وتهيئته، "فلفظها يدل على أنه قدر في نفسه ما يريد أ، يقوله ولم يقله، فعلم أنه لا يكون قولا إلا إذا قيل باللسان، وقبل ذلك لم يكن قولا، لكن كان مقدرا في النفس، يراد أن يقال، كما يقدر الإنسان في نفسه أنه يحج وأنه يصلي، وأنه يسافر، إلى غير ذلك، فيكون لما يريده من القول والعمل صورة ذهنية مقدرة في النفس، ولكن لا يسمى قولا وعملا إلا إذا وجدت في الخارج..."[4] وهذا يدل عليه الحديث السابق: إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل.

6- أما البيت المنسوب للأخطل، ففيه ما فيه من ناحية صحة نسبته إليه، حتى ألفاظ البيت حرفت لتوافق مقصود من استشهد هب من أهل الكلام، وقد

---

(1) انظر: ألإيمان (ص:130).
(2) مجموع الفتاوى (36/15)، وانظر: الإيمان (ص:130).
(3) الإيمان (ص:131).
(4) الإيمان (ص:131-132) ط المكتب الإسلامي.

This file was downloaded from QuranicThought.com

تعجب شيخ الإسلام من هؤلاء الذين يحتجون بهذا البيت الذي قاله نصراني، ولم يثبت عنه – فقال: "ولو احتج محتج في مسألة بحديث أخرجاه في الصحيحين عن النبي ε لقالوا: هذا خبر واحد، ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول، وهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله بإسناد صحيح لا واحد وأكثر من واحد، ولا تلقاه أهل العربية بالقبول [1]، فكيف يثبت به أدنى شيء من اللغة، فضلا عن مسمى الكلام"[2]، وقد أطال شيخ الإسلام في المناقشة ما يشفي ويكفي [3].

هذه أدلة الأشاعرة النقلية واللغوية على قولهم بالكلام النفسي، مع بيان بطلان استدلالهم فيها، وبيان أنها في الرد عليهم أقرب من أن تكون دليل لهم.

وشيخ الإسلام لم يقتصر مثل هذه الردود، وإنما ناقش حقيقة مذهبهم في الكلام النفسي، وأن قولهم فيه باطل، وقد جاءت هذه المناقشة المهمة في التسعينية من خلال عدد من الأوجه [4]، ويمكن تلخيص مناقشاته هذه بما يلي:

اعترض على دعوى الأشاعرة بأن الكلام هو المعنى القائم بالنفس فقيل لهم: أنتم قتلم إن الكلام هو الخبر والأمر والنهي، وأن ذلك كله معنى يقوم بالنفس، فيقال لكم إذا كان الكلام عندكم لا صيغة له فما الفرق بين الخبر والعلم، وبين الأمر والنهي والإرادة؟ لأن الخبر – بدون صيغة وألفاظ – ليس غير العلم الذي يقوم بالنفس،وكذا الأمر والنهي – بغير صيغة ولفظ الأمر والنهي – ليس غير ا لإرادة التي تقوم بالنفس. وإذا صح هذا كان إثباتكم للكلام النفسي على أنه الخبر والأمر والنهي إنما يرجع إلى صفتي: العلم والإرادة، والنتيجة أن قولكم يؤدي إلى إنكار صفة الكلام، لأن ما أثبتموه من الكلام النفسي لم يكن غير العلم والإرادة.

أجاب الأشاعرة عن ذلك –كما يعبر عنهم الرازي – بما يلي:

---

(1) بحثت عن هذا البيت في لسان العرب – من خلال فهارسه المطولة التي بلغت سبعة مجلدات- فلم أجده، وكذا في كتب اللغة الأخرى.
(2) الإيمان (ص:132).
(3) انظر: المصدر السابق (ص:132-134).
(4) انظر: التسعينية الوجه الثاني عشر إلى الوجه الخامس والعشرين (ص:151-169).

This file was downloaded from QuranicThought.com

أ- بالنسبة للخبر أن قالوا بأن الإنسان قد يحكم بما لا يعتقده ولا يظنه، أي أنه قد يخبر بخبر هو فيه كاذب، مع علمه بخلاف الخبر، فيكون أ×بر بخلاف علمه. وهذا يدل على مغايرة الخبر للعم.

ب- وبالنسبة للأمر والنهي قالوا: إن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد، فالله أمر الكافر بالإيمان ولم يرده منه كونا، ونهاه عن الكفر، وأراده منه كونا، قاولا فهذا يدل على أن الأمر والنهي قد يكون مغايرا للإرادة [1].

وقد نوقش الأشاعرة في جوابهم بما يلي:

أ- أجاب بعضهم بأن الخبر يؤول إلى العلم، بناء على أن بعض الناس قال في الكلام إن الأمر والنهي يؤول إلى الخبر، وإذا كان كذلك فلم لا يؤول الخبر أيضاً إلى العلم. ولكن شيخ الإسلام ضعف هذا الجواب بناء على أن الإنسان يجد في نفسه فرقا بين الطلب والخبر [2].

ثم إنه أجاب عن ذلك بأن الرازي والأشاعرة إذا كانوا قد أجابوا عن مسألة الأمر والنهي بأن الله قد يأمر بما لا يريد – ومعهم في هذا حق بالنسبة للإرادة الكونية – إلا أنهم لم يمكنهم أن يقولوا: إن الله أخبر بما لا يعلمه، أو بما يعلم ضده، بل علمه من لوازم خبره ولهذا أخبر الله تعالى عن رسوله بأن القرآن لما جاءه، جاء العلم فقال تعالى: [فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ] (آل عمران: من الآية61) وقال: [وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ] (البقرة: من الآية120)، وهذا مما احتج به الأئمة على تكفير من قال بخلق القرآن، لأن الله أخبر أن هذا الذي جاءه من العلم، وقول المتعزلة يستلزم أن يكون علم الله مخلوقا [3].

أما دعوى أن الإنسان قد يحكم أو يخبر بخلاف علمه – وهي حجة الرازي التي سبقت – فإن شيخ الإسلام رد عليها من وجوه:

---

(1) انظر: التسعينية (ص:140-154).
(2) انظر: المصدر السابق (ص:152-154) الوجه الخامس عشر.
(3) انظر: التسعينية (ص:154).

This file was downloaded from QuranicThought.com

أحدها: أن الأشاعرة أنفسهم قد أقروا بفسادها؛ وذلك "أنهم يحتجون على وجوب الصدق لله بأن الكلام النفساني يمتنع فيه الكذب لوجوب العلم لله، وامتناع الجهل،وهذا الدليل قد ذكره جميع أئمتهم حتى الرازي ذكره – لكن قال: إنما يدل على صدق الكلام النفساني لا على صدق الحروف الدالة عليه – وإذا جاز أن يتصف الحي بحكم نفساني لا يعلمه ولا يعتقده ولا يظنه، بل يعلم خلافه، امتنع حينئذ أن يقال: الحكم النفساني مستلزم للعلم، أو أنه يمتنع أن يكون بخلاف العلم فيكون كذبا. وهذا الذي قالوه تناقض في عين الشيء، ليس تاقضا من جهة اللزوم..."[1]، ووجه التناقض واضح فإنهم لما أرادوا أن يقولوا أن الخبر قد يغاير العلم استدلوا بأن الإنسان قد يحكم ويخبر بخلاف علمه مما هو كذب، فيكون خبره مخالفا لعلمه، ثم قالوا في الاستدلال على أن الله صادق أن الكلام النفساني يمتنع فيه الكذب لوجوب اعلم لله وامتناع الجهل، وعليه فيمتنع أن يكون في خبر الله ما يخالف علمه، وهذا يناقض القول السابق بأن الإنسان قد يخبر بخلاف علمه، وإذا علم أن أصل المسألة إنما يتعلق بخبر الله وعلمه لا خبر الإنسان وعلمه بأن تناقضهم، ولم يدهم شيئاً كون ذلك قد يقع للإنسان، لأنهم إنما احتجوا بذلك ليتوصلوا به إلى صحة مغايرة الخبر للعلم بالنسبة لله، وهم يقولون إن خبر الله لا يخالف علمه.

الثاني – تناقضهم أيضاً في مسألة الإيمان، فإنهم يقولون –كما يقول الجويني – "إن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولا يثبت كلام النفس إلا مع العلم، فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد"[2]، قال شيخ الإسلام مبينا تناقضهم: "وهذا تصريح بأنه لا يكون [أي الإيمان والتصديق] مع عدم العلم، ولا يكون على خلاف المعتقد، وهذا يناقض ما أثبتوا به كلام النفس وادعوا أنه مغاير للعلم"[3]، ويلاحظ هنا أن الجويني صرح بأن التصديق – على التحقيق –كلام النفس، ثم صرح بأنه لا يكون النفس إلا مع العلم.وهذا مناقض تماما لما ذكروه في الكلام النفسي.

---

(1) التسعينية (ص:155)، وانظر: الفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى (129/13).
(2) الإرشاد للجويني (ص:397)، وهو في التسعينية (ص:157).
(3) التسعينية (ص:157)، وانظر بقية المناقشة إلى ص:162.

This file was downloaded from QuranicThought.com

ولبعض الأشاعرة تناقض آخر في مسألة الإيمان، حيث صرح أبو إسحاق بأن الإيمان هو التصديق، وأن ذلك لا يتحقق إلا بالمعرفة والإقرار، وإذا كان من المعلوم أن الإقرار إنما يكون باللسان، كن هذا مناقضا لما ادعوه من أن الكلام مجرد ما يقوم بالنفس [1].

الثالث: أن دعواهم – في مغايرة الخبر للعلم – بأن الإنسان قد يخبر بخلاف علمه مما هو كذب "يهدم عليهم إثبات العلم بصدق الكلام النفساني القائم بذات الله، وإذا فسد ذلك لم ينفعهم إثبات كلام له يجوز أن يكون صدقا أو كذبا، بل لم ينفعهم إثبات كلام لم يعلموا وجوده إلا وهو كذب؛ فإنهم لم يثبتوا الخبر النفساني إلا بتقدير الخبر الكذب، فهم لم يعلموا وجود خبر نفساني إلا ما كان كذبا، فإن أثبتوا لله ذلك كان كفرا باطلا خلاف مقصودهم، وخلاف إجماع الخلائق، إذ أحد لا يثبت لله كلاما لازما لذاته هو كذب، وإن لم يثبتوا ذلك لم يكن لهم طريق إلى إثبات الخبر النفساني بحال، لأنا حينئذ لم نلم وجود معنى نفسانيا صدقا غير العلم ونحوه لا شاهدا ولا غائبا"[2].

الرابع: أنه الله تعالى قال: [فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ] (الأنعام: من الآية33) "فنفي عنهم التكذيب وأثبت الجحود، ومعلوم أ التكذيب باللسان لم يكن منتفيا عنهم، فعلم أنه نفي عنهم تكذيب القلب، ولو كان المكذب الجاحد علمه يقوم خبر نفساني لكانوا مكذبين بقلوبهم، فلما نفي عنهم تكذيب القلوب علم أن الجحود الذي هو ضرب من الكذب، والتكذيب بالحق المعلوم – ليس هو كذبا في النفس ولا تكذيبا فيها، وذلك يوجب أن العالم بالشيء لا يكذب به ولا يخبر في نفسه بخلاف علمه"[3]، وقد اعترض على هذا باعتراض أجاب عنه شيخ الإسلام [4].

ولشيخ الإسلام مناقشات وأوجه أخرى في الرد [5]. وبهذه الأوجه يتبين أن ما ا دعاه الأشاعرة من أن الخبر يغاير العلم غير صحيح بالنسبة لله، وإذا ثبت هذا تبين أن إثباتهم

(1) انظر: التسعينية (ص:160-161).
(2) التسعينية (ص:162)، وانظر (صك163).
(3) المصدر السابق (ص:165).
(4) انظر: المصدر نفسه (ص:165-166).
(5) انظر: المصدر نفسه (ص:166-169).

This file was downloaded from QuranicThought.com

للكلام النفسي ليس شيئاً غير صفة العلم، فأين صفة الكلام التي أثبتوها مغايرة لصفة العلم؟.

ب- أما بالنسبة لقولهم في مغايرة الأمر و النهي للإرادة بأن الله قد يأمر بما لا يريد، فقد أجاب شيخ الإسلام عن ذلك بأجوبة منها:

الأول: أنه احتج بإرادة الكائنات، وهذا في الإرادة الشاملة لكل موجود المنتفية عن كل معدوم وهي الإرادة الكونية القدرية، وهذه ليست الإرادة التي هي مدلول الأمر والنهي، لأن هذه مستلزمة للمحبة الرضا. وقد جاءت النصوص بالتفريق بن الإرادتين، فالكونية مثل قوله تعالى: [فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ] (الأنعام: من الآية125) والثانية مثل قوله تعالى: [مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ] (المائدة: من الآية6)، وغيره كثير [1].

الثاني: أن احتجاج الرازي بإرادة الكائنات – وهي الإرادة الكونية – وأن الله قد يأمر بما لا يريد – معارض بأن النهي مستلزم لكراهة المنهي عنه، كما أن الأمر مستلزم لمحبة المأمور به، والمكروه لا يكون مرادا – شرعا -. والمنهي عنه إذا وقع – يعتوره أمران:

- أنه مراد إرادة كونية شاملة.
- وأنه غير مراد الإرادة الدينية، بل هو مكروه.

فالإرادة المنفية عن المكروه الواقع غير الإرادة اللازمة له، وكل منهي عنه وإن كان مرادا فهو مكروه والكراهة مستلزمة له، فإجابة الرازي بأن إرادة الكائنات فهيا ما هو منهي مردودة بأن ما كان منها منهيا عنه فهو مكروه، فزلمت الكراهية النهي وإن كان مرادا كونا وهذا يضعف احتجاجه بأن الله قد ينهي عما يريد. وقد أجاب الرازي بقوله: لا نسلم أنها مكروهة، بل هي منهي عنها. ولكن هذا الجواب مخالف لإجماع المسلمين بل لما علم

(1) انظر: التسعينية (ص:151).

This file was downloaded from QuranicThought.com

بالضرورة من الدين، والله تعالى يقول: [كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً] (الاسراء:38)[1].

الثالث: أن الرازي لما طولب بالفرق بين الطلب والإرادة ذكر وجهين ضعيفين، ذكرهما شيخ الإسلام وناقشهما [2].

ومع ذلك فإن شيخ الإسلام قد ذكر أن تفريق الأشاعرة بني الخبر والعلم ليس عندهم فيه أي دليل صحيح، بخلاف تفريقهم بين الأمر والنهي وبين الإرادة، بأن الله قد يأمر بما لا يريد، مع ما في هذا الدليل مما سبق بيانه [3].

وبما سبق من مناقشة أدلة الأشاعرة على الكلام النفسي، وما تلاه من اعترض عليهم بأنه لا فرق بين الخبر والعل، ولا بين الأمر والنهي و الإرادة، ما داموا حصر الكلام بأنه ما قام بالنفس فقط، فصفتا العلم والإرادة تقومان مقامه.

ثالثاً: الرد عليهم في قولهم بقدم الكلام وأن الله لا يتكلم بمشيئته:

وهذا مبني –كما سبق – على نفيهم لقيام الصفات الاختيارية بالله، فقالوا بقدم الكلام ومنعوا أن يكون الله يتكلم إذا شاء متى شاء، ومذهب أهل السنة والجماعة إن الله لم يزل مت كلما إذا شاء، وأن كلام اله لآدم أو لموسى أو للملائكة، كل في وقت تكليمه ومناداته، أي أنه تعالى لم يناد موسى قبل خلقه ومجيئه عند الشجرة، وإن كانت صفة الكلام أزلية، وقد بنى أهل السنة مذهبهم على مقدمتين:

- على أن الأمور الاختيارية تقوم بالله.
- وعلى أن كلام الله لا نهاية له كما قال تعالى: [قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً] (الكهف:109) وقوله: [وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ] (لقمان: من الآية27)[4].

---

(1) انظر: المصدر السابق (ص:152).
(2) انظر: المصدر نفسه (ص:151-152).
(3) انظر: التسعينية (ص:154-155).
(4) انظر: منهج السنة (98/2) ط مكتبة الرياض الحديثة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقد ذكر السلف – توضيحا لمذهبهم، وتميزاً له عن مذهب الكلابية والأشعرية ومن اتبعهم – أن الله يوصف بالسكوت، وأنه إذ اشاء تكلم وإذا شاء سكت، وكان من أشهر ما وقع في ذلك قصة ابن خزيمة مع الكلابية – وكان ممن اعتنق مذهبه بعض تلامذته – فجرت ذكرها الحاكم في تاريخ نيسابور، ونقلها وعلق عليها شيخ الإسلام [1]، وأشار أبو إسماعيل الأنصاري إلى هذه القصة في مناقب أحمد بن حنبل، ومما قاله فيها: "وجاءت طائفة فقالت: لا يتكلم بعد ما تكلم، فيكون كلامه حادثا"[2]، ثم قال بعد ذكره لموقف أبي بكر بن خزيمة من هؤلاء : "فطار لتلك الفتنة ذلك الإمام أبو بكر، فلم يزل يصيح بتشويهها، ويصنف في ردها كأنه منذر جيش، حتى دون في الدفاتر، وتمكن في السرائر ولقن في الكتاتيب، ونقض في المحاريب: إن الله متكلم، إن شاء الله تكلم وإن شاء سكت، فجزى الله ذلك الإمام وأولئك النفر الغر عن نصرة دينه وتوفير نبيه خيرا"[3].

ويلاحظ التنصيص على ألفاظ واضحة البيان في مخالفة مذهب الكلابية والأشعرية، ومن ذلك قول ابن خزيمة –كما قصته مع الكلابية – : "الذي أقول به إن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله غير مخلوق، ومن قال: إن القرآن شيئاً منه، ومن [4] وحيه وتنزيله مخلوق، أو يقول: إن الله لا يتكلم بعدما كان يتكلم به في الأزل...فهو عندي جهمي يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه"[5].

وذكر عن ابن خزيمة أيضاً أنه قال: "زعم بعض جهلة هؤلاء الذين نبغوا في سنتنا هذه أن الله لا يكرر الكلام فهم لا يفهمون كتاب الله..."[6].

ولهذا لما كان مذهب الأشاعرة نفي ما يقوم بالله من الصفات الاختيارية بناء على ني حلول الحوادث، ومن ثم منعوا أن يقال: إن الله يتكلم إذا شاء متى شاء كلاما قائما به، وإنه يتكلم شيئاً بعد شيء – أجابهم شيخ الإسلام بقوله: "قلنا من أنكر هذا قبلكم من السلف

---

(1) في درء التعارض (2/9-10، 78-83)، ومجموع الفتاوى (6/169-177).
(2) درء التعارض (2/76-77).
(3) عن درء التعارض (2/77-78)، وشرح الأصفهانية (ص:202-203) ت السعوي.
(4) كذا في درء التعارض وفي مجموع الفتاوى [وعن].
(5) درء التعارض (2/79)، ومجموع الفتاوى (6/170).
(6) نفس المصدر السابقين: درءا لتعارض (2/79)، ومجموع الفتاوى (6/171).

This file was downloaded from QuranicThought.com

والأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل، وهو قول لازم لجميع الطائف [1]..."[2].

والنصوص الدالة على إثبات صفة الكلام لله – على وفق مذهب السلف – كثيرة جدا، بل إن فيها أن الله يد يوصف بالسكوت، ومن هذه الأدلة:

1- قوله تعالى: [فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ] (النمل:8) وقوله: [فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِين] (القصص:30) وقوله: [هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى * إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً] (النازعات: من الآية 15-16) وقال: [فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى] (طه:11)، قال شيخ الإسلام معلقا على هذه النصوص: "وفي هذا دليل على أنه حينئذ نودي، ولم يناد قبل ذلك، ولما فيها من معنى الظرف"[3].

2- ومن ذلك قوله تعالى: [وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ] (القصص:65)، [وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ] (القصص:74) فإنه وقت النداء بظرف محدود، فدل على أن النداء يقع في ذلك الحين دون غيره من الظروف، وجعل الظرف للنداء لا يسمع النداء إلا فيه"[4].

3- "ومثل هذا قوله تعالى: [وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً] (البقرة: من الآية30) وقوله: [وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ] (البقرة: من الآية34) وأمثال ذلك مما فيه توقيت بعض أقوال الرب بوقت معين، فإن الكلابية ومن وافقهم من أصحاب الأئمة الأربعة يقولون: إنه لا يتكلم بمشيئته

(1) كما صرح بذلك الرازي نفسه، حيث ذكر أن القول بحلل الحوادث لازم لجميع الطوائف ومنهم الأشاعرة، انظر تصريحه بذلك واعترافه به في المطالب العالية (2/106-111) ت السقا ط 1407هـ.
(2) منهاج السنة (2/298) ط دار العروبة المحققة.
(3) مجموع الفتاوى (12/131).
(4) المصدر السابق – نفس الجزء والصفحة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقدرته، بل الكلام المعين لازم لذاته كلزوم الحياة لذاته"[1]. وهذه النصوص واضحة الدلالة في الرد عليهم، لأنه إذا كانت دالة على أن الله تكلم بالكلام المذكور، في ذلك الوقت، فكيف يقال إنه كان أزليا أبديا، وهل يمكن أن يقال أن لم يزل ولا يزال قائلاً [يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ]، [اسْجُدُوا لِآدَمَ]، [يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلامٍ مِنَّا] (هود: من الآية48)؟[2].

4- أما الأحاديث في ذلك فكثيرة، منها: قول النبي ε لما صلى بهم صلاة الصبح بالحديبية "أتدرون ماذا قال ربكم الليلة؟، قالوا الله ورسوله أعلم، قال أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر [3].."، وحديث "إذا قضى الأمر في السماء، ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله، كالسلسلة على صفوان، فإذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا للي قال الحق وهو العلي الكبير..."[4]، وفي لفظ آخر أكثر صراحة: "إذا تكلم بالوحي سمع أهل السماء كجر السلسلة على الصفا.."[5]، فكيف يفسرون مثل هذه النصوص من الكتاب والسنة بأن

---

(1) المصدر السابق – نفس الجزء والصفحة.
(2) انظر: منهاج السنة (3/104-105) ط بولاق.
(3) متفق عليه: البارين كتاب الأذان، باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم ورقمه (846) الفتح (2/333)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كفر من قال مطرنا بالنؤ، ورقمه (71).
(4) رواه البخاري، كتاب التفسير، سورة الحج، باب (إلا من استرق السمع)، ورقمه (4701) الفتح (8/380) وسورة سبأ، باب (حتى إذا فزع عن قلوبهم) ورقمه (4800) الفتح (8/8/537).
(5) روى عن عبدالله بن مسعود – مرفوعا وموقوفا – والموقوف في حكم المرفوع، رواه أبو داود – كتاب السنة، باب في القرآن، ورقمه (4738) – ت الدعاس، والبخاري تعليق، موقوفا – كتاب التوحيد، باب (ولا تنفع الشفاعة عنده غلا لمن أذن له) الفتح (13/452-453) [ووصله ابن حجر في التعليق (5/352-353)]، وف يخلق أفعال العباد رقم (465) ت البدر، وابن خزيمة في كتاب التوحيد (207-209) – مرفوعا وموقوفا – ت الشهوان وعبدالله بن الإمام أحمد في السنة رقم (536-540)، و البيهقي في لأسماء والصفات (ص:200-203)، والطبري في تفسيره – موقوفا – سورة سبأ، آية 23، (22/90) ط الحلبي، وابن حبان في صحيحه – الإحسان – رقم (37)، ت الأرناؤوط – أسد، والنجاد في الرد على من يقول القرآن مخلوق – موقوفا – رقم (5-6)، والخطيب في تاريخ بغداد – مرفوعا وموقوفا – (11/392-393). والحديث صحيح، وقد صححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة رقم (1293) وقال: "والموقوف وإن كان أصح من المرفوع، ولذلك علقه البخاري في صحيحه... فإنه لا يعل المرفوع؛ لأنه لا يقال من قبل الرأي كما هو ظاهر، لا سيما وله شاهد من حديث أبي هريرة مرفوعا نحوه أخرجه البخاري والترمذي..." سلسلة الصحيحة (3/283).

This file was downloaded from QuranicThought.com

المقصود من كلام الله لهم خلق إدراك لم يسمعون به الكلام القديم [1]؟، ولا شك إن ذلك تأويل وتحريف للنصوص مثل تأويل بقية الصفات التي أولها النفاة ومن يوافقهم من هؤلاء.

5- أما الأحاديث التي فيها ذكر السكوت، فمنها حديث: "ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو..."[2] وحديث: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها"[3].

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (180/6).

(2) رواه أبي الدرداء الحاكم (375/2) وقا لصحيح الإسناد ووافقه الذهبي، والبزار، كشف الأستار – رقم (123، 2231، 2855)، وقال إسناده صالح، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (55/7) "رواه البزار ورجال ثقات"، وقال أيضا (171/1): رواه البزار والطبراني في الكبير وإسناده حسن، ورجال موثقون. وحسنه الألباني في غاية المرام رقم (22)، أما من حديث سلمان، فرواه الترمذي، كتاب اللباس، باب ما جاء في ليس الفراء، ورقمه (1726) – ت عطوة – وابن ماجه في الأطعمة – رقم (3367)، والبيهقي (12/10)، والحاكم (115/4)، والعقيلي في الضعفاء الكبير – في ترجمة سيف ابن هارون البرجمي – (174/2)، رقم الترجمة (693)، والكامل لابن عدى – في نفس الترجمة – (1267/3). وقد رجح الألباني – تبعا للبخاري كما نقل عنه الترمذي – وقفه على سلمان، وضعفه، وهو في المعنى كالذي قبله فذال يغني عنه – انظر: غاية المرام (ص:17).

(3) رواه الدار قطني – آخر باب الرضاع، (183/4-184) مع التعليق المغني، والبيهقي (12/10-13)، و الحاكم (115/4) – بلفظ وترك أشياء – وغيرهم من حديث أبي ثعلبه الخشني. وله شاهدان من حديث أبي الدرداء: أحدهما روه الطبراني في الصغير رقم (111) ت محمد شكور وقال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد (171/1) "رواه الطبراني في الأوسط والصغير وفيه أصرم بن حوشب وهو متروك، ونسب إلى الوضع". والثاني رواه الدار قطني كتاب الصيد والذبائح – آخر حديث فيه – (297/4-298) مع التعليق المغنى وفي إسناده نهشل وهو كذاب.

وحديث أبي ثعلبة حسنه النووي في أربعينه رقم (30)، وفي رياض الصالحين – كتاب المنثورات والملح – رقم (1841) – ت الألباني، كما حسنه أبو بكر السمعاني في أماليه كما في جامع العلوم والحكم (ص:261) – ط الحلبي – الرابعة، وحسنه أ]ضاً أبو الفتوح الطائي في الأربعين – كما في غاية المرام للألباني (ص:18)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (171/1) – بعد أن ذكر رواية الطبراني في الكبير بلفظ "وغفل عن أشياء...": "رواه الطبراني في الكبير وهو هكذا في هذه الرواية، وكان بعض الرواة ظن أن هذه معنى: وسكت، فرواها كذلك، والله أعلم، ورجاله رجال الصحيح).

وقد تعقب النووي ابن رجب في جامع العلوم والحكم، وذكر له علتين، ما تعقب النووي وغيره الشيخ ناصر الدين الألباني في مقدمة تحقيق رياض الصالحين (ص:11)، وفي غاية المرام رقم (4) حيث قال – بعد ذكر من رواه - : "قلت وهذا إسناد رجاله ثقات رجال

This file was downloaded from QuranicThought.com

قال شيخ الإسلام معلقا على هذه الأحاديث: "فثبت بالسنة والإجماع أن الله يوصف بالسكوت. لكن السكوت يكون تارة عن التكلم، وتارة عن إظهار الكلام وإعلامه، كما قال في الصحيحين عن أبي هريرة : "يا رسول الله: أرأيتك سكوتك بين التكبير والقراءة ماذا تقول؟ قال أقول: اللهم باعد بيني وبين خطاياي، كما باعدت بين المشرق والمغرب..."[1] إلى آخر الحديث، فقد أخبره أنه ساكت، وسأله ماذا تقول؟ فأخبره أنه يقول في حال سكوته، أي سكوته عن الجهر والإعلان.

لكن هذان المعنيان المعروفان في السكوت، لا تصح على قول من يقول: إنه متكلم كما إنه عالم، لا يتكلم عند خطاب عباده بشيء، وإنما يخلق لهم إدراكا ليسمعوا كلامه القديم، سواء قيل: هو معنى مجرد، أو معنى وحروف، كما هو قول ابن كلاب والأشعري، ومن قال بذلك من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية من الحنبلية وغيرهم، فهؤلاء إما أن يمنعوا السكوت – وهو المشهور من قولهم – أو يطلقوا لفظه ويفسروه بعدم خلق إدراك للخلق يسمعون به الكلام القديم، والنصوص تبهرهم، مثل قوله: إذا تكلم الله بالوحي..."[2] والله تعالى فرق بين إيحائه وتكليمه كما في قوله تعالى: [وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ] (الشورى: من الآية51)، وغيرها، وكذا تكليم عباده يوم القيامة، وغير ذلك من النصوص، وكلها تدل على تجدد تكليم من جهته تعالى [3].

مسلم، لكن له علتان كما قال الحافظ ابن رجب..." ثم ذكر الألباني أن العلة الثانية ليست قادحة، أما الأولى وهي الانقطاع – حيث لم يسمع مكحول من أبي ثعلبة – فهي قادحة ولذلك حكم بضعفه، ثم ذكر – الشاهدين – للطبراني في الصغير، والدار قطني في كتاب الصيد – وقال إنهما واهيان جدا فلا يصلحان للشهادة. ولا شك أن الأحاديث الضعيفة – التي فيها كذاب أو من هو متهم بالوضع – لا تصلح لتقوية الأحاديث الضعيفة، ولكن يلاحظ أن من حسنه من المتأخرين كالأرناؤوط في تحقيقه لجامع الأصول (59/5)، ذكر أن من شواهده أيضا حديث أبي الدرداء السابق "ما أحل الله فهو حلال..." الذي حسنه الألباني وغيره. ولكن الشأن في صلاحية متنه أن يكون شاهدا. والله أعلم.

(1) متفق عليه: البخاري، كتاب الأذان، باب ما يقول بعد التكبير، ورقمه (744) الفتح (227/2) ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب ما يقال بين تكبيرة الإحرام والقراءة، ورقمه (598).

(2) مجموع الفتاوى (6/179-180)، وانظر: الفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى – (13/131).

(3) انظر: درء التعارض (4/128-129).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقد حاول بعض الحنابلة –كالقاضي أبي يعلي وابن الزاغوني – أن يفسروا قول الإمام أحمد: "لم يزل الله متكلما إذا شاء" بما يوافق مذهبهم الكلابي، وقد ناقش شيخ الإسلام هذه المسألة وبين خطأ هؤلاء في تفسيرهم لكلام الإمام أحمد، مبينا أن تفسير هؤلاء – وغيرهم – للسكوت بأنه عدم خلق إدراك لغيره – غير معقول [1].

وجمهور الأشاعرة يمنعون من أن يوصف الله بالسكوت ويجعلون ذلك من حججهم على قولهم بأن كلام الله قديم، فإن لهم في ذلك حجتين:

الحجة الأولى: أنه لو لم يكن الكلام قديما للزم أ، يتصف في الأزل بضد من أضداده، إما السكوت وإما الخرس، ولو كان أحدهما قديما لامتنع زواله وامتنع أن يكون متكلما فيما لا يزال، ولما ثبت أنه متكلم فيما لم يزل ثبت أنه لم يزل متكلما، وأيضاً فالخرس آفة ينزه الله عنها.

والحجة الثانية: أنه لو كان مخلوقا لكان قد خلق إما في نفسه، أو في غيره، أو قائما بنفسه، والأول ممتنع، لأنه يلزم أن يكون محلا للحوادث، والثاني باطل، لأنه يلزم أ، يكون كلاما للمحل الذي خلق فيه، والثالث باطل لأن الكلام صفة والصفة لا تقوم بنفسها، فلما بطلت الأقسام الثلاثة تعين أنه قديم"[2].

والحجة الثانية هي الحجة المشهورة التي بنوا عليها مذهبهم في كلام الله وفي الصفات الاختيارية وهي مسألة حلول الحوادث التي منعوها [3].

وهاتان الحجتان هما من حجج الأشاعرة القديمة جاءت على يد الأشعري [4]. ولقفها أتباعه من بعده.

وقد ناقش شيخ الإسلام هاتين الحجتين بتفصيل ووضوح، وبين ما فيهما من حق وهو الدلالة على إثبات صفة الكلام لله وقدم نوعه، وما فيهما من باطل وهو الزعم بأنها

---

(1) انظر: تفصيل ذلك في مجموع الفتاوى (6/157-163)، وشرح الأصفهانية (ص:204-205) – ت السعوي – ط على الآلة الكاتبة.
(2) مجموع الفتاوى (6/291).
(3) انظر: التسعينية (ص:101-102)، ومجموع الفتاوى (6/519).
(4) انظر: الإبانة (ص:66-67،72) – ت فوقية، واللمع (ص:17) – ت مكارثي.

This file was downloaded from QuranicThought.com

تدل أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته [1].ونقاش شيخ الإسلام لذلك طويل ومهم، ويمكن تلخيصه بما يلي:

أ- أما الحجة الأولى: للأشاعرة – وهي أن ضد الكلام الخرس والسكوت – وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده... فيقال فيها ما يلي:

1- أن أصحابهم المتأخرين –كالرازي والآمدي – خالفوهم في هذا [2].

2- أن القاعدة الكلية التي ذكروها، وهي "أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده – باطلة، لأن هذه لا يجوز أن تدعى إلا في حق الله خاصة، أما المخلوق فإنه إذا كان قابلا للشيء كان وجود القبول فيه غيره وهو الله تعالى، وإحداث الله لذلك القبول لا يجوز أن يكون مقارنا للقابل، بل يجوز أ، يتوقف على شروط يحدثها الله، وعلى موانع يزيلها، فوجود القبول هنا ليس منه [أي من المخلوق] فلم تكن ذاته كافية فيه، وأما الرب تعالى فلا يفتقر شيء من صفاته وأفعاله على غيره [3]، بل هو الأحد الصمد المستغنى عما سواه..."[4]، وقد شرح هذا بالنسبة لله فقال: "تقرير الحجة بأن يقال: لأن الرب تعالى إذا كان قابلا للاتصاف بشيء لم يخل منه أو من ضده، أو يقال: بأنه إذا كان قابلا للاتصاف بصفة كمال لزم وجودها له؛ لأن ما كان الرب قابلا له لم يتوقف وجوده له على غيره، فإن غيره لا يجعله متصفا ولا فاعلا، بل ذاته وحدها هي الموجبة لما كان قابلا له"[5].

وإذا تقررت هذه الحجة فإنها تكون دالة على قدم صفة الكلام، وأنه تعالى لم يزل متكلما، بل تكون دالة على قدم جميع صفاته، وأن ذاته مستلزمة لجميع صفات الكمال – مما لا نقص فيه بوجه من الوجوه – ومن ذلك صفة الكلام لأن من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم [6].

---

(1) انظر: هذه المناقشة في مجموع الفتاوى (6/292-329).
(2) انظر: المصدر السابق (6/293).
(3) كذا ولعل صوابها: إلى.
(4) مجموع الفتاوى (6/294).
(5) المصدر السابق (6/293).
(6) انظر: مجموع الفتاوى (6/294).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ويقرر شيخ الإسلام – هذه الحجة على وفق مذهب السلف فيقول: "يقال: إما أن يكون قادرا على الكلام أو غير قادر، فإن لم يكن قادرا فهو الأخرس، وإن كان قادرا ولم يتكلم فهو الساكت" ثم بين أن الكلابية لا يمكنهم أن يحتجوا بهذه الحجة لأن الكلام عندهم ليس بمقدور – ثم أكمل الحجة فقال: "لكن [هل][1] مدلولها قدم كلام معين بغير قدرته ومشيئته؟ أم مدلولها أنه لم يزل متكلما بمشيئته وقدرته؟ والأول قول الكلابية، والثاني قول السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة، فيقال: مدلولها الثاني لا الأول، لأن إثبات كلام يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته غير معقول ولا معلوم، والحكم على الشيء فرع عن تصوره. فيقال للمحتج بها: لا أنت ولا أحد من العقلاء يتصور كلاما يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته، فكيف تثبت بالدليل المعقول شيئاً لا يعقل؟"[2].

وبهذا تكون هذه الحجة دليل على إثبات صفة الكلام لله وقدم نوعه وأن الله يتكلم إذا شاء متى شاء خلافا للأشعرية.

3- أن دعوى أنه "لو لم يتصف بالكلام لا تصف بالخرس والسكوت إنما يعقل في الكلام بالحروف والأصوات، فإن الحي إذا فقدها لم يكن متكلما فإما أن يكون قادرا على الكلام ولم يتكلم، وهو الساكت، وإما أن لا يكون قادرا عليه، وهو الأخرس. وإما ما يدعونه من "الكلام النفساني" فذاك لا يعقل أن من خلا عنه كان ساكتا أو أخرسن فلا يدل بتقدير ثبوته [على] أن الخالي عنه يجب أن يكون ساكتا أو أخرس"[3]، وإذا كان الكلام النفساني الذي ادعوه غير متصور، فالسكوت والخرس إنما يتصور إذا تصور الكلام، وهؤلاء – في الكلام – يشبهون النصارى في الكلمة [4].

4- أن المعتزلة اعترضوا عليهم هنا ولم يستطيعوا أن يجيبوهم بجواب صحيح، وذلك أنهم قالوا للكلابية والأشعرية: القول في الكلام كالقول في الفعل، فإننا إذا كنا – نحن وأنتم – قد اتفقنا على أن الله تعالى لم يكن فاعلا في الأزل، ثم صار فاعلا،

---

(1) زيادة مني ليستقيم الكلام.
(2) مجموع الفتاوى (6/294-295).
(3) المصدر السابق (6/295).
(4) انظر: مجموع الفتاوى (6/296).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

ولم نقل – لا نحن ولا أنتم – إنه كان في الأزل عاجزا أو ساكتا، فإذا كان لا يلزم من عدم فعله في الأزل أن يوصف بضده من العجز والسكوت، فكذلك يقال في صفة الكلام، إذا قيل: لم يكن متكلما – على مذهب المعتزلة – لا يوصف بضد الكلام وهو السكوت أو الخرس.

ومناقشة الأشاعرة للمعتزلة هنا مناقشة ضعيفة ولهذا عدل بعض متأخري الأشعرية كالجويني إلى الحجة الثانية [1].

أما السلف فلا يلزمهم اعتراض المعتزلة لأنهم يقولون الكلام كالفعل، وإن الله لم يزل خالقا فاعلا كما أنه لم يزل متكلما [2]، كما سبق بيانه في مسألة حوادث لا أول لها.

ب- وأما الحجة الثانية: للأشاعرة وهي إنه لو كان مخلوقا لكان إما خلقه في نفسه أو في غيره أو لا في محل، والأول يلزم منه أن يكون محلا للحوادث وهو باطل، والثاني يلزم منه أن يكون صفة لذلك المحل وهو باطل، والثالث ممتنع لأن الصفة لا تقوم بنفسها – فشيخ الإسلام بين أن هذه الحجة – أيضاً – صحيحة، ولكنها تدل على صحة مذهب السلف وفساد مذهب الكلابية والأشعرية، والمعتزلة.

أما مذهب المعتزلة فواضح فساده من جهة أنه لو خلقه في محل لكان صفة لذلك المحل، وإن كان الأشاعرة متناقضين هنا، لأنهم لم يطردوها وذلك تسلط عليهم المعتزلة بأنهم يصفونه بأنه خالق ورازق ومحيي ومميت، وعادل محسن، من غير أن يقوم به شيء من هذه المعاني، بل يقوم بغيره، لأن الاشاعرة –كما سبق في مسألة حلول الحوادث – يقولون الخلق هو المخلوق، فكيف يقولون إن الله يوصف بأنه خالق ورازق من غير أن تقوم بالله صفة، وإنما المقصود ما يخلقه الله من الخلق والرزق – لا يقولون إن الله متكلم، من غير أن تقوم به صفة الكلام والمقصود الكلام الذي خلقه في غيره؟ ولماذا لم يجعلوا هذا مثل هذا. وليس للأشاعرة جواب صحيح على هذا الاعتراض، وهو من التناقضات العديدة التي يزخر بها مذهب الأشاعرة.

---

(1) انظر: المصدر السابق (297/6).
(2) انظر: المصدر نفسه (298/6-299).

This file was downloaded from QuranicThought.com

أما أهل السنة والسلف فإن الفعل عندهم غير المفعول، ويقولون إن الفعل يقوم به كالكلام. ومن ثم جعلوا هذه القاعدة حجة على الفريقين: المعتزلة والأشاعرة [1].

أما الاحتمال الأول – وهو أنه لو خلقه في نفسه لكان محلا للحوادث – فأهل السنة والجمهور يمنعون أن يسمى كل حادث مخلوقا، بل كلام الله المحدث كما قال تعالى: [مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ] (الانبياء: من الآية2)، لا يقال عنه إنه مخلوق، لأن الله يتكلم إذا شاء متى شاء بكلام بعد كلام، وكذا ما يقوم بذاته بقدرته ومشيئته، فهناك فرق بين هذه الصفات، وبين ما يكون بائنا عنه من المخلوقات، لأنها لا بد لها من خلق، أما صفة الخلق أو الكلام أو غيرهما، القائم بذاته فإنه لا يفتقر إلى خلق، بل هو حصل بمجرد قدرته ومشيئته [2].

ولذلك يرى شيخ الإسلام أن هذه الحجة لا داعي فيها لهذا الاحتمال – وهو أ،ه خلقه في نفسه – بل يقال: "لو خلقه لكان إما أن يخلقه في محل فيكون صفة له، أو يخلقه قائما بنفسه وكلاهما ممتنع، ولا يذكر فيها: إما خلقه في نفسه؛ لأن كونه مخلوقا يقتضي أن له خلقا، والخلق القائم به لو كان مخلوقا لكان له خلق، فيلزم أن يكون كل مخلق مخلوقا، فيكون الخلق مخلوقا بلا خلق وهو ممتنع"[3].

وهذا على أصل السلف والجمهور الذين لا يسمون كل محدث مخلوقا، وأما من يجعل كل حادث مخلوقا، فيمكن أ، يرد هذا الاحتمال – الأول – فيقال: إذا أحدثه فإما أن يحدثه في نفسه أو خارجا عن نفسه، أو لا في محل. والثاني والثالث ممتنعان بإطلاق. ويبقى الأول – وهو احتمال أن يحدثه في نفسه، والأشاعرة يمنعونه لبطلان حلول الحوادث عندهم، وأهل السنة يقولون به لأنهم يجوزون أن تقوم بالله الصفات الاختيارية، وإن سماها هؤلاء أو غيرهم حوادث – ومن ثم يرجع إلى الكلام إلى ما سبق تفصيله في مسألة "حلول الحوادث"[4].

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (6/317-318)، ونظر: الكيلانية – مجموع الفتاوى – (436)، والتسعينية (ص:102-105)، ومنهاج السنة (2/292) – ط دار العروبة المحققة.
(2) انظر: مجموع الفتاوى (6/320).
(3) مجموع الفتاوى (6/321).
(4) انظر: المصدر السابق (6/326) وما بعدها.

This file was downloaded from QuranicThought.com

ولو قالوا – كما سبق مثاله في حججهم على نفي حلول الحوادث، مع مناقشته – لو قالوا هنا: الفرد من أفراد الكلام هل هو نقص أو كمال؟ فإن كان نقصا فهو ممتنع، وإن كان كمالا فهو ناقص قبله – فيقال لهم: "هو كمال وقت وجوده، ونقص قبل وجوده، مثل مناداته لموسى كانت كمالا لما جاء موسى، ولو ناداه قبل ذلك لكان نقصا، والله منزه عنه..."[1].

وقد اعترف الرازي – أحد أئمة الاشاعرة – بأن حلول الحوادث لازم لجميع الطوائف فقال [2]: "هل يعقل أن يكون محلا للحوادث؟ قالوا: إن هذا قول لم يقل به أحد إلا الكرامية. وأنا أقول: إن هذا قول قال به أكثر أرباب أهل المذاهب، أما الاشعرية: فإنهم يدعون الفرار من هذا القول إلا أنه لازم عليهم من وجوه..."[3] ولما جاء إلى صفة الكلام، بين أنه ليس هناك فرق معقول بين الطب والإرادة – وهذا رد على مسألة الكلام النفسي – كما سبق – ثم بين أن الذين زعموا أن هذا الكلام – النفسي – قديم – هو قول بعيد، وذكر أدلة كون هذا القول بعيدا – وهي أدلة إلزامية قوية – ثم ذكر أدلة من قال بقدمه ورد عليها [4].

هذا هو الرازي الذي يعتبرونه أعظم أئمتهم ومحققيهم يقول بما يدل على بطلان مذهب الأشاعرة، وصحة مذهب أهل السنة، في مسألة من أهم المسائل وأعظمها، وبها تميز المذهب الاشعري عن غيره.

وإذا كان الرازي قد يتناقض في هذا الباب – فتارة يوافق الأشاعرة وتارة يرد عليهم – فإن غير الرازي كأبي حامد الاسفراييني، وأبي محمد الجويني – والد إمام الحرمين – وغيرهما كانوا يخالفون الأشاعرة ويقولون إن مذهب الشافعي والإمام أحمد وسائر علماء الأمصار مخالف لما عليه هؤلاء الأشاعرة في كلام الله [5].

---

(1) المصدر نفسه (326/6).
(2) سبقت الإشارة إلى هذا عند الكلام على مسألة حلول الحوادث – وإنما نقلت نص كلام الرازي هنا لأنه قد وصل إلى – حال كابة هذه المباحث – كتابه الكبير "المطالب العالمية" مطبوعا في تسعة أجزواء جاءت في خمسة مجلدات.
(3) المطالب العالية للرازي (106/2).
(4) انظر: المطالب العالية للرازي (204/3-207).
(5) انظر: مجموع الفتاوى (557/12-558).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

رابعاً: الرد على الأشاعرة في قولهم: إن كلام الله معنى واحد:

وقولهم: هو الأمر بكل مأمور والخبر عن كل مخبر، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، وقولهم إن الأمر والنهي صفات للكلام، لا أنواع له، ولذلك فلا فرق بين القرآن والتوراة، ولا بين آية وآلة أخرى دلت على معنى مختلف.

وهذا من أعجب ما في مذهب الأشاعرة وأشده غرابة، حيث إنه مخالف لبدائه العقول، ولواقع الأمر أيضاً، ولا شك أن أعلام الأشاعرة – وفيهم الأئمة والقضاة والفقهاء – لم يكونوا ليقبلوا الإقرار بمثل هذا لو لا أن هناك أصولا عقلية سلموها تسلطت على رؤوسهم ورقابهم لم يستطيعوا منها فكاكا ولا لها دفعا. فأصبحوا يسلمون بمثل هذه الأقوال المخالفة للعقل والنقل والفطر، ويبحثون لها عن تعليلات وتبريرات وتخريجات لا تغني شيئاً.

ولذلك اعترف بعض أعلامهم بما في المذهب الأشعري من إشكالات، حتى قال العز بن عبدالسلام لما سئل في مسألة القرآن: "كيف يعقل شيء واحد هو أمر ونهي وخبر واستخبار؟ فقال أبو محمد: ما هذا بأول إشكال ورد على مذهب الأشعري"[1]. وسترد أمثلة أخرى إن شاء الله تعالى.

ومناقشة قول الأشاعرة – في زعمهم أن كلام الله معنى واحد – واضحة جدا، ويمكن إجمال ردود شيخ الإسلام عليهم في ذلك بما يلي:

1- أن هذا القول انفردوا به عن سائر الفرق، كما ذكره الرازي [2]، سواء قالوا – كما هو قول جمهورهم – إنه معنى واحد، أو قالوا إنه خمسة معان، كما هو قول بعضهم.

فالذين قالوا هو معنى واحد قالوا: ذلك المعنى هو معنى كل أمر أمر الله به، سواء كان أمر تكوين، أو أمر تشريع، وسواء أمرا ورد في القرآن أو ورد في التوراة، وكذلك هو معنى كل نهي نهى الله عنه، وهو معنى كل خبر أخبر الله به.

---

(1) انظر: التسعينية (ص:261).
(2) انظر: المصدر السابق (ص:175).

This file was downloaded from QuranicThought.com

والذين قالوا إنه خمسة معان يقولون الأمر الواحد هو الأمر بالصالة والزكاة، والحج، والسبت – الذي لليهود – وهو الأمر بالناسخ والمنسوخ، وبالأقوال وبالأفعال، وبالعربي والعبراني، كل ذلك أمر واحد، ومثله النهي ومثله الخبر، حيث يقولون: إن ما أخبر الله به في آية الكرسي وسورة الإخلاص، وقصص الأنبياء والكفار، وصفة الجنة والنار، كل ذلك خبر واحد [1].

يقول شيخ الإسلام معلقا على هذا: "ومن المعلوم أن مجرد تصور تصور هذا القول يوجب العلم الضروري بفساده، كما اتفق على ذلك سائر العقلاء، فإن أظهر المعارف أن الأمر ليس هو الخبر، وأن الأمر بالسب ليس هو الأمر بالحج، وأن الخبر عن الله ليس هو الخبر عن الشيطان الرجيم"[2]، ولا شك أيضاً أن معنى آية الكرسي هو معنى آية الدين، كما أن معاني [قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ] (الاخلاص:1) ليس هي معاني [تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ] (المسد:1)[3].

وكذلك أيضاً فإن "المعاني التي أخبر الله بها في القرآن في قصة بدر وأحد والخندق، ونحو ذلك لم ينزلها الله على لسان موسى بن عمران، كما لم ينزل على محمد تحريم السبت، ولا الأمر بقتال عباد العجل فكيف يكون كلام الله معنى واحدا"[4].ومن المعلوم أن التوراة إذا عربت لم تكن هي القرآن، كما أن آية الكرسي ليست معنى آية الدين [5].وهذا واضح جدا، ويلاحظ أن الأشاعرة يلتزمون هذه اللوازم الفاسدة فيقولون: إن كلام الله معنى واحد، فلا يفرقون بين آية الدين وآية الكرسي، ولا بين القرآن والتوراة، بل كل ذلك معنى واحد لا يتبعض ولا يتجزأ، ولا يتكلم الله بشيء منه دون شيء إلا على معنى خلق إدراك للخلق فقط – كما سبق – .

---

(1) انظر:المصدر نفسه – نفس الصفحة.
(2) التسعينية (ص:177،175).
(3) انظر: مجموع الفتاوى (267/12،122)، ومنهاج السنة (104/3) – ط بولاق، وجواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى (71/17).
(4) منهاج السنة (104/3) ط بولاق.
(5) انظر: مجموع الفتاوى (558/12)، والدرء (267/1، 112-113).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

بل إن شيخ الإسلام يرى أنه يلزم على قولهم أن تكون الحقائق الموجودة كالملائكة والجن، والجنة والنار – شيئاً واحدا، لأن معاني الكلام تتبع الحقائق الخارجة، وهذا لازم لا محيد لهم عنه [1].

2- يقال للاشاعرة: موسى لما كلمه الله، أفهم كلامه كله أو بعضه؟ إن قلتم: كله، فقد صار موسى يعلم علم الله، وهذا من أعظم الباطل، وإن قلتم بعضه: فقد تبعض كلام الله وأنتم تقولون: إنه لا يتبعض.وفي هذا إبطال لقولكم [2]. وأيضاً فإن الله فضل موسى بالتكليم على غيره ممن أوحى إليهم، كما فرق تعالى بين التكليم والوحي، وهذا يدل على أن الكلام ليس معنى واحدا، لأنه – حينئذ – لا يكون هناك فرق بين التكليم الذي خص به موسى، والوحي العام الذي يكون لغيره. وهذا بين [3].

وكذلك قولهم إن القرآن، عبارة عن كلام الله، فإن كان عبارة عن كلام الله كله فهو باطل، وإن كان عبارة عن بعضه فهو مبطل لقولكم [4].

3- إلزامهم أن يقولوا في الصفات ما قالوه في الكلام، وبالعكس، وذلك أنه إذا جاز أ، يجعلوا الحقائق المتنوعة –كآية الدين، وآية الكرسي، وقصة موسى، وقصة نوح، والأمر بالصلاة، والأمر بالسبت، والنهي عن الزنا وعن الربا، والقرآن، والتوراة، والإنجيل – شيئاً واحدا، فيلزمهم أن يجوزوا أن يكون العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر والحياة والإرادة، صفة واحدة، أو أن يقولوا في الكلام ما يقولونه في الصفات من أن العلم غير القدرة والإرادة غير الحياة، وإن كانت صفات قائمة بالله تعالى.

وقد أسهب شيخ الإسلام في شرح هذا الإلزام وبين أنه لا محيد للاشاعرة عنه، وأن أئمتهم اعترفوا به [5].

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (558/12)، والدرء (112/1،267-113).
(2) انظر: التسعينية (ص:177).
(3) انظر: منهاج السنة (105/3) – ط بولاق، ومجموع الفتاوى (130/283،12/9)، وجواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى (153/17-154).
(4) انظر: منهاج السنة (105/3) ط بولاق.
(5) انظر: مجموع الفتاوى (122/12-123).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وممن اعترف بذلك الآمدي، حيث قال بعد أ، ذكر هذا الاعتراض – وهو الإلزام بالصفات – وذكر جواب أصحابه الأشاعرة عنه – قال معلقا على جواب شيوخه: "وفيه نظر"[1]، ثم قال: "والحق أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل، وعسى أن يكون عند غيري حله، ولعسر جوابه فر بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله القائم بذاته خمس صفات مختلفة، وهي الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء"[2].

وقد علق شيخ الإسلام على كلام الآمدي بأن القول بأن الكلام خمس صفات أو سبع أو تسع أو غير ذلك من العدد لا يزيل ما تقدم من الأمور الموجبة لتعدد الكلام [3].

ولشيخ الإسلام مناقشات متنوعة لهذا الإلزام وبيان تناقضهم من وجوه عديدة [4].وقياسهم لوحدة الكلام بوحدة المتكلم مردود أيضا من وجوه عديدة [5].

4- وهناك إلزام آخر لهم، وهو أنه يقال لهم ما يقولون هم لمن قال إن القرآن حروف وأصوات قديمة أزلية، وإن الباء ليست قبل السين، وهكذا، وقد نقل شيخ الإسلام نصا مهما للباقلاني من كتابه – النقض – رد فيه على هؤلاء [6]، ثم قال: "هذا بعينه وارد عليك فيما أثبته من المعاني، وهو المعنى القائم بالذات، فإن الذي نعلمه بالضرورة في الحروف نعلم نظيره بالضرورة في المعاني، فالمتكلم منا إذا تكلم ببسم الله الرحمن الرحيم، فهو بالضرورة ينطق بالاسم الأول لفظا ومعنى، قبل الثاني، فيقال في هذه المعاني نظير ما قاله في الحروف..."[7].

---

(1) انظر: درء التعارض (118/4).
(2) لدرء التعارض (119/4)، وهو في أبكار الأفكار (95/1-ب-96-أ). (وقد سبق نقله (ص:713-714).
(3) انظر: درء التعارض (119/4) وما بعدها.
(4) انظر: التسعينية (ص:176-177) (الوجه 33)، (ص:179) (الوجه 38)، و(ص:180-181) (الوجه 43)، و(ص:186) (الوجه 52)، من أوجه مناقشة الرازي وانظر مجموع الفتاوى (283/9)، والتسعينية أيضا (ص:191).
(5) انظر: ألمصدر السابق (ص:181-187) (الأوجه 44-53) من أوجه الرد على الرازي.
(6) انظر: التسعينية (ص:188).
(7) المصدر السابق، نفس الصفحة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

ولشيخ الإسلام في درء التعارض مناقشة أخرى مماثلة، فإن من قال باجتماع المعاني يلزمه ما يلزم من قال باجتماع الحروف وعدم تعاقبها [1].

5- أن النصوص قد وردت بما يدل على تعدد الكلام وبطلان قول من زعم أنه معنى واحد، ومنها:

أ- الآيات الواردة بأن لله كلمات، ومنه قوله تعالى: [وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ] (الأنعام: من الآية115) وقوله: [مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ] لا(لقمان: من الآية27) وقوله: [وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ] (الشورى: من الآية24) وغيرها كثير جداً.

ب- كما وردت أحاديث كثيرة، فيها الإستعاذة بكلمات الله التامات [2].

ت- ومنها ما ورد عن النبي ε أنه قال: إن الله جزأ القرآن ثلاثة أجزاء، فجعل [قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ] جزءا من القرآن"[3].

فكيف يقال – مع هذه النصوص – إن كلام الله لا يكون إلا معنى واحدا؟[4].

6- أن الأدلة دلت على أن القرآن بعضه أفضل من بعض وهذا أصح القولين لأهل السنة.وهذا يدل على أن كلام الله ليس معنى واحدا. ولشيخ الإسلام مناقشات مطولة في هذا الموضوع [5].

7- ما في كلام هؤلاء من شبه بأقوال النصارى. وهذا يدل على بطلانه [6].

8- أن أئمة الأشاعرة اعترفوا بفساد قول ابن كلاب والأشعري في كلام الله، ومن هؤلاء: أو حامد الإسفراييني، وأبو محمد الجويني، وأبو الحسن الكرجي، والعز بن

---

(1) انظر: درء التعارض (4/111-115).
(2) انظر: مثلا البخاري، كتاب الأنبياء باب رقم 10، ورقم الحديث 3371، الفتح (6/408)، ومسلم: كتاب الذكر والدعاء، باب التعوذ من سوء القضاء ورقمه (2708).
(3) روه مسلم، كتاب المسافرين باب فضل قراءة [قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ] ورقمه (811) مكرر.
(4) انظر: التسعينية (ص:210-217)، حيث أورد بعض الأشاعرة على الاستدلال بأن الكتاب والسنة نطقا بأن لله كلمات، كما أورد (ص:218) اعتراضا من الأشاعرة على حديث إن الله جزأ القرآن ثلاثة أجزاء وأجاب عنه.
(5) انظر: درء التعارض (7/271-273)، وجواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى (ص:10-147،74-172).
(6) انظر: التسعينية (ص:225، 331).

This file was downloaded from QuranicThought.com

عبدالسلام وغيرهم [1]، والإسفراييني كانت له مواقف مشهورة في الإنكار على البلاقلاني وأقواله في كلام الله [2].

وقد حاول الرازي أن يستدل لمذهب الاشاعرة في كلام الله وأنه بمعنى واحد بصفة العلم وأن علم الله لا نهاية له وهو واحد، ولكن شيخ الإسلام رد عليه من كلامه، وبين بطلان كلامه وتناقضه [3] .

وبما سبق من أوجه الرد والمناقشة والإلزام يتبين فساد مذهب الاشاعرة فيما أدعوه من أن كلام الله معنى واحد.

خامساً: هل كلام الله بحرف وصوت؟

سبق في فقرة – الرد على الاشاعرة في الكلام النفسي – ما يوضح مذهب الأشاعرة في هذا وأنهم لما قالوا إنه معنى قائم بالذات، قالوا إنه ليس بحرف ولا صوت، كما سبق – من خلال المناقشة – بيان أن الكلام هو ما كان مسموعا مفهوماً.

وقد سئل شيخ الإسلام عن القرآن: هل هو حرف وصوت؟ فأجاب بأن إطلاق هذا الجواب– نفيا وإثباتا – من البدع المولدة، الحادثة بعد المئة الثالثة، ثم قال: "والصواب الي عليه سلف الأمة، كالإمام أحمد والبخاري صاحب الصحيح في كتاب خلق أفعال العباد، وغيره، وسائر الأئمة قبلهم وبعدهم – اتباع النصوص الثابتة، وإجماع سلف الأمة وهو أن القرآن جميعه كلام الله، حروفه ومعانيه، ليس شيء من ذلك كلاما لغيره... وأن الله يتكلم بصوت كما جاءت به الأحاديث الصحاح..."[4] .

وهذا من دقة السلف رحمهم الله في مسائل العقيدة، وخاصة ما يتعلق منها بالله وصفاته. حيث إنهم لا يبتدعون كلاما جديدا، بل يصفون الله بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ρ ، ولما لم يرد إطلاق أن القرآن بحرف وصوت لم يطلقوه عليه كما يفعله البعض، وإنما يقولون: القرآن كله حروفه ومعانيه كلام الله، كما يقولون إن الله نادى موسى، والنداء لا

---

(1) انظر: التسعينية (ص:236-238).
(2) انظر: المصدر السابق (ص:238)، ودرء التعارض (2/95-99).
(3) انظر: المصدر نفسه (ص:219-223).
(4) مجموع الفتاوى (12/243-244).

This file was downloaded from QuranicThought.com

يكون إلا بصوت، والرسول ρ ذكر أن الله ينادي بصوت [1] . ومن المعلوم أن الكلام إذا أطلق فإنه يشمل الحروف والمعاني وهذا هو الذي فهمه السلف من صفة الكلام لله تعالى – على ما يليق بجلاله وعظمته – .

ولكن لما وجد – في أهل البدع – من ينكر الحرف والصوت لينكروا كلام الله، بين السلف أن كلام الله شامل للحروف والمعاني، وأنه تعالى يتكلم بصوت، كما يصفونه بما ورد من التكليم والمناداة والمناجاة [2] .

وقد وردت نصوص فيها ذكر الحرف في كلام الله، وهو القرآن، ومن ذلك حديث: "إن الله يأمرك أن تقرأ على أحرف"[3] ، وحديث "أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك، فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة، لن تقرأ بحرف منهما إلا أعطيته"[4] ، وحديث "اقرأني جبريل على حرف..."[5] وحديث: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف [6] و حديث: "من قرأ حرفا من كتاب الله..."[7] وغيرها.

وقد احتج شيخ الإسلام بحديث: إن الله ينادي بصوت، على إثبات أن الله يتكلم بصوت، ورد على من قال من الأشاعرة إنه حديث آحاد – من وجوه عديدة [8] . كما احتج بالآيات على ذلك مثل آيات النداء لموسى وغيره [9] .

سادساً: القرآن العربي كلام الله وغير مخلوق؟

مذهب السلف في كلام الله تعالى، وفي القرآن، وأنه كلام الله غير مخلوق، واضح تمام الوضوح، وردودهم على المعتزلة في ذلك مشهورة، أكثر من أن تحصر [10] . كما أنه قد اشتهر

---

(1) سبق تخريجه (ص:585).
(2) انظر: مجموع الفتاوى (518/6).
(3) رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، ورقمه (821).
(4) رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب فضل الفاتحة، ورقمه (806).
(5) رواه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب نزل القرآن على سبعة أحرف، ورقمه (4991) الفتح (23/9).
(6) رواه البخاري - بعد الحديث السابق مباشرة، ورقمه (4992).
(7) رواه الترمذي، كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء فيمن قرأ حرفاً من القرآن، ورقمه (2910) - ت إبراهيم عطوة. وهو حديث صحيح.
(8) انظر: مجموع الفتاوى (513/6، 530-544).
(9) انظر: مجموع الفتاوى (130/12).
(10) انظر: في مذهب السلف في كلام الله وفي القرآن: مجموع الفتاوى (153/6، 166-

This file was downloaded from QuranicThought.com

عنهم قولهم إن القرآن كلام الله، منه بدأ وإليه يعود، ومعناه أن الله هو المتكلم به، فمنه بدأ، لا من بعض المخلوقات، وإليه يعود في آخر الزمان حين يرفع من المصاحف والصدور [1] .

فلما جاءت الكلابية والأشعرية وابتدعوا في كلام الله ما ابتدعوا، كان مذهبهم الذي تمسكوا به: أن كلام الله إنما هو معنى قائم بذاته وأن حروف القرآن ليست من كلام الله.

ولكن الأئمة من هؤلاء كابن كلاب والأشعري كما يقولون – مع ذلك ومع قولهم إن القرآن حكاية أو عبارة عن كلام الله – : إن القرآن محفوظ بالقلوب حقيقة، متلو بالألسن حقيقة، مكتوب في المصاحف حقيقة [2] ، ومن ثم كانوا يعترفون بأن هذا القرآن كلام الله، ويحترمونه.

فجاء بعد ذلك أقوام – من أتباعهم – فقالوا – في القرآن إنه "معنى قائم بذات الله فقط، وأن الحروف ليست من كلام الله، بل خلقها الله في الهواء، أو صنفها جبريل، أو محمد، فضموا إلى ذلك، أن المصحف ليس فيه إلا مداد وورق، وأعرضوا عما قاله سلفهم من أن ذلك دليل على كلام الله فيجب احترامه – لما رأوا أن مجرد كونه دليلا لا يوجب الإحترام، كالدليل على الخالق المتكلم بالكلام؛ فإن الموجودات كلها أدلة عليه، ولا يجب احترامها، فصار هؤلاء يمتهنون المصحف حتى يدوسوه بأرجلهم، ومنه من يكتب أسماء الله بالعذرة، اسقاطا لحرمة ما كتب في المصاحف والورق من أسماء الله وآياته.

169، 177-178، 518)، التسعينية (ص:94-95، 131-138)، شرح الأصفهانية (ص:66) - ت مخلوف، مسألة الأحرف - مجموع الفتاوى (12/37-38)، المسألة المصرية في القرآن، مجموع الفتاوى (12/235-236)، جواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى (17/74-75)، درء التعارض (7/257-273).

(1) انظر: أقولا السلف في ذلك في محنة الإمام أحمد بن حنبل (ص:49)، والرد على الجهمية رقم (344) - البدر، وشرح السنة اللالكائي رقم (582-584) (2/348)، والنقض على المريسي للدارمي (ص:474) ضمن عقائد السلف، وانظر: العقيدة السلفية في كلام رب البرية تأليف عبدالله بن يوسف الجديع (ص:71-180).
وأما كلام شيخ الإسلام وشرحه لذلك فانظر: شرح الأصفهانية (ص:5-6) ت مخلوف، ومجموع الفتاوى (6/529، 12/40، 274)، وجواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى - (17/83).

(2) ومن زعم أن مقصودهم بذلك أن المعنى أن القرآن محفوظ بالقلوب كما أن الله معلوم بالقلوب، ومتلو بالألسن كما أن الله مذكور بالألسن، ومكتوب بالمصاحف كما أن الله مكتوب بالمصاحف، فقد غلط عليهم، لأن القرآن عندهم عبارة عنه. انظر: مجموع الفتاوى (8/424).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقد اتفق المسلمون على أن من استخف بالمصحف، مثل أن يلقيه في الحش أو يركضه برجله، إهانة له، أنه كافر مباح الدم.

فالبدع تكون في أولها شبرا، ثم تكثر في الأتباع حتى تصير أذرعا وأميالا وفراسخ"[1] .

ولا شك أن هذا الغلو والكفر الذي وقع فيه هؤلاء لا يرتضيه جمهور الأشاعرة، ولكن التعصب في بعض الأوقات قد يجر بعض الناس إلى مواقف وأقوال لا تليق، إظهارا لمذهبهم، وإبرازا لقناعتهم به.

والأشعري يطلق على القرآن أنه كلام الله، ولكنه يقول إنه القرآن العربي مخلوق، خلقه الله في الهواء أو الجسم. وأما إطلاق أن هذا القرآن العربي كلام جبري – عليه السلام – أو محمد ρ ، فقد جاء من المنتسبين إليه ولم يكن قولا للأشعري [2] .

ثم إن ابن كلاب كان يقول بأن القرآن حكاية عن كلام الله، فلما جاء الأشعري زاد فيه قليلا وقال: لا يجوز أن يقال إنه حكاية، لأن الحكاية قد تكون مطابقة للمحكي، كما يقال: حكى فلان الكلام بلفظه وهذا يناسب قول المعتزلة. والقرآن العربي ليس مطابقا لكلام الله القائم بنفسه، ومن ثم فالأولى عنده – أي عند الأشعري – أن يقال: هو عبارة عن كلام الله، لأن الكلام ليس من جنس العبارة [3] .

ويلاحظ مما سبق تطور أقوال الكلابية والأشعرية في القرآن:

- فالأولون كانوا يحترمونه، ثم خف احترامهم له إلى حد الامتهان، عند بعضهم.
- والأولون كانوا يطلقون أن القرآن كلام الله، وأنه مخلوق خلقه الله في الهواء أو في الجسم، فجاء المتأخرون ليقولوا – صراحة – هو كلام جبريل أو محمد.
- كما أن التطور من التعبير بالحكاية إلى العبارة، فيه ما فيه، وإن كان كل منهما باطلا.

---

(1) مجموع الفتاوى (425/8).
(2) انظر: المصدر السابق (557/12).
(3) انظر: مجموع الفتاوى (272/12)، والتسعينية (ص:87، 237-238، 266)، ودرء التعارض (107/2).

This file was downloaded from QuranicThought.com

والذي استقر عليه المذهب الأشعري، وقال به جمهورهم أن القرآن العربي مخلوق، وليس هو كلام الله – مع اختلاف فيما بينهم في بعض التفاصيل [1] – وهم قالوا هذا بناء على مذهبهم في الكلام النفسي الذي يقوم بالله ولا ينفصل عنه، بل هو – على زعمهم – لازم له أزلا وأبدا.

والأشاعرة – مع قولهم بالكلام النفسي – وإن كانوا يوافقون أهل السنة في الرد على المعتزلة، إلا أنهم يخالفون مذهب السلف – في مسألة القرآن – في أمرين مهمين:

أحدهما: قولهم إن نصف القرآن من كلام الله، والنصف الآخر ليس كلام الله عندهم، أي أن المعنى كلام الله أما القرآن العربي فليس كلام الله، وإنما خلقه الله في الهواء أو في اللوح المحفوظ، أو أحدثه جبريل، أو محمد ρ ومعنى ذلك أنهم في هذا النصف العربي موافقون لمذهب المعتزلة، لكن المعتزلة يقولون هو كلام الله، وهو مخلوق، وهؤلاء يقولون: هو مخلوق وليس كلام الله. وكل منهم وقع في البدعة.

والثاني: قولهم إن القرآن المنزل إلى الأرض ليس هو كلام الله، فما نزل به جبريل من المعنى واللفظ، وما بلغه محمد ε لأمته من المعنى واللفظ ليس هو كلام الله، لا حروفه ولا معانيه، بل هو مخلوق عندهم، وإنما يقولون: هو عبارة عن كلام الله القائم بالنفس، لأن العبارة لا تشبه المعبر عنه [2].

هذه خلاصة مذهب الأشاعرة في القرآن، كما عرضها شيخ الإسلام، ولعل تصورها، مع ما سبق من مناقشات لأقوالهم في الكلام النفسي، وفي قولهم إنه معنى واحد — كاف في بيان بطلانها، ومع ذلك فقد رد عليهم شيخ الإسلام، ويمكن بيان مناقشته لهم من خلال ما يلي:

1- لا شك أن قول الأشاعرة في القرآن قد بنوه على أن الكلام عندهم معنى قائم بالنفس، قديم أزلي، لا يتعلق بمشيئة الله وقدرته، وأنه ليس بحرف ولا صوت، لذلك قالوا في هذا القرآن الذي يتلى إنه مخلوق، خلقه الله في الهواء أو في اللوح المحفوظ،

(1) انظر: جواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى - (17/69-70).
(2) انظر: مجموع الفتاوى (12/272-273، 376-379).

This file was downloaded from QuranicThought.com

أو إنه أحدثه جبريل أو محمد ε ، وليس هو كلام الله. ولا شك أن الأساس الذي بنوا عليهم مذهبهم هذا باطل – كما سبق بيانه – :

- فالكلام هو اللفظ والمعنى، ولا يسمى كلاما ما دام قائما بالنفس.
- كما أن النصوص دلت على أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته، وأن كلامه مثل فعله، وهذا ثابت لله وإن سماه هؤلاء حلولا.

وإذا تبين بطلان هذه الأسس التي بنوا عليها مذهبهم، علم أن قولهم في القرآن مخالف لنصوص الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة.

2- أما احتجاجهم على أن القرآن من جبريل أو محمد بقوله تعالى: [إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ] (الحاقة:40) والرسول في آية الحاقة هو محمد ε ، وفي آية التكوير هو جبريل عليه السلام – فهو احتجاج غريب، خاصة وأن النصوص الأخرى واضحة الدلالة في أنه منزل من عند الله وأنه كلام الله. وقد رد عليهم شيخ الإسلام في استدلالهم بما يلي:

أ – أنه: "أضافة إلى الرسول من البشر تارة، وإلى الرسول من الملائكة تارة، باسم "الرسول"، ولم يقل: إنه لقول ملك، ولا نبي؛ لأن لفظ الرسول يبين أنه مبلغ عن غيره، لا منشى له من عنده [وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلاغُ الْمُبِينُ] (النور: من الآية54)، فكان قوله: [إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ] (الحاقة:40) بمنزلة قوله: لتبليغ رسول، أو مبلغ من رسول كريم، أو جاء به رسول كريم، وليس معناه أنه أنشأه أو أحدثه أو أنشأ شيئاً منه وأحدثه رسول كريم، إذ لو كان منشئا لم يكن رسولا فيما أنشأه وابتدأه، وإنما يكون رسولا فيما بلغه وأداه، ومعلوم أن الضمير عائد إلى القرآن مطلقا"[1].

ب- "وأيضاً فلو كان أحد الرسولين أنشأ حروفه ونظمه امتنع أن يكون الرسول الآخر هو المنشى المؤلف لها، فبطل أن تكون إضافته إلى الرسول لأجل إحداث لفظه ونظمه"[2].

(1) مجموع الفتاوى (12/265-266)، وانظر أيضاً: الكيلانية – مجموع الفتاوى – (12/377-378).
(2) المصدر السابق (12/266)، وانظر: المصدر نفسه (2/50، 12/308)، والكيلانية – مجموع الفتاوى (12/377).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ولو صح قول هؤلاء لجاز أن يقال إنه قول البشر، وهذا قول الوحيد الذي فضحه الله وأصلاه سقر، ولو قالوا: الوحيد جعل الجميع قول البشر، ونحن جعلنا الكلام العربي قول البشير، وأما معناه فهو كلام الله، فيقال لهم: هذا نصف قول الوحيد، والقرآن الذي يتلى هو الذي كان يفهم منه المشركون أنه كلام الله دون أن يفرقوا بين ألفاظه ومعانيه [1].

ج- ودلالة الآيتين واضحة، لأنه لما كان المبلغ للقرآن ملكا وليس شيطانا، أخبر تعالى أنه تبليغ ملك كريم، وكذلك الرسول محمد ε لأنه هو المبلغ لهذا القرآن للناس، وأن هذا الرسول ليس شاعرا ولا كاهنا وإنما هو رسول كريم [2].

وكثيرا ما يركز شيخ الإسلام على بيان أن الكلام كلام لمن اتصف به مبتدئا منشئا لا لمن تكلم به مبلغا مؤديا. وهذا واضح، فإن من قرأ حديثا للرسول ε ، أو قصدة لشاعر، فإنه لا يقول عاقل إن الحديث أو القصيدة هي من إنشاء راويها [3].

3- أن هناك أدلة تدل على نزول القرآن من ربه، والقرآن اسم للقرآن العربي لفظه ومعناه.

ومن هذه الأدلة قوله تعالى: [فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ * إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ * وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ * قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدىً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ * وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ] (النحل: من الآية 98-103).

فقوله [قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ] (النحل: من الآية102) يدل على نزول القرآن من ربه، والقرآن اسم للقرآن العربي لفظه ومعناه، كما أن قوله [وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ]، وهم كانوا يقولون إنما يعلمه بشر، ولم يكونوا يقصدون أنه يعلمه معانيه فقط،

(1) انظر: مجموع الفتاوى (12/266-267، 307)، ودرء التعارض (1/258).
(2) انظر: المصدر السابق (12/270).
(3) انظر: الكيلانية مجموع الفتاوى (12/378)، ودرء التعارض (1/256-257).

This file was downloaded from QuranicThought.com

لقوله بعد ذلك: [لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ] والله تعالى أبطل قول الكفار، لأن لسان الذي يضيفون إليه القرآن أعجمي، والقرآن بلسان عربي مبين [1].

ومن الأدلة – أيضاً – قوله تعالى: [وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً شَيَاطِينَ الْأِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً] (الأنعام: من الآية112) إلى قوله: [أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَماً وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ] (الأنعام:114) والكتاب اسم للقرآن العربي بالضرورة والاتفاق، وهذا يرد على الكلابية والأشعرية، وقوله: [وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً] يتناول نزول القرآن العربي على كل قول من الأقوال التي تفرق بين كتاب الله وكلام الله، أو بين القرآن (المعنى)، والقرآن (اللفظ). لأن الله سمى مجموع اللفظ والمعنى كتابا وقرآنا وكلاما [2].

والقرآن الكريم يجب أن يعلم فيه أصلان عظيمان:

أحدهما: "أن القرآن له بهذا اللفظ والنظم العربي اختصاص لا يمكن أن يماثله في ذلك شيء أصلا، أعني خاصة في اللفظ، وخاصة فيما دل عليه من المعنى، ولهذا لو فسر القرآن ولو ترجم، فالتفسير والترجمة قد يأتي أصل المعنى أن يقربه، وأما الإتيان بلفظ يبين المعنى كبيان لفظ القرآن فهذا غير ممكن أصلا، ولهذا كان أئمة الدين على أنه لا يقرأ بغير العربية، لا مع القدرة عليها، ولا مع العجز عنها...".

الأصل الثاني: أن القرآن إذا ترجم أو قرئ بالترجمة فله معنى يختص به لا يماثله فيه كلام أصلا، ومعناه أشد مباينة لفظه ونظمه لسائر اللفظ والنظم، والإعجاز في معناه أعظم بكثير كثير من الإعجاز في لفظه..."[3]. ومعلوم أن الإعجاز شامل للفظ والمعنى.

4- أن قول الأشاعرة في القرآن يقرب كثيرا من قول المعتزلة، وقد اعترف بذلك بعض علمائهم وذكروا أن بالنسبة للقرآن العربي لا فرق فيه بين القولين.

فالأشاعرة يوافقون المعتزلة في إثبات خلق القرآن العربي، ولكنهم يفارقونهم من وجهين:

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (12/123-124).
(2) انظر: المصدر السابق (12/124-126).
(3) التسعينية (ص:215).

This file was downloaded from QuranicThought.com

أحدهما: أن المعتزلة يقولون: المخلوق كلام الله، والأشاعرة يقولون: إنه ليس كلام الله، لكن يسمى كلام الله مجازا، وهذا قول جمهورهم، ومن قال من متأخريهم إنه يطلق على المعنى وعلى القرآن العربي بالاشتراك اللفظي فإنه ينتقض عليهم أصلهم في إبطال قيام الكلام بغير المتكلم به.

وعند المفاضلة بين قولي المعتزلة والأشاعرة هنا يلحظ أن الأشاعرة لا يقولون عن القرآن العربي هو كلام الله حقيقة، أما المعتزلة فيقولون هو كلام الله حقيقة – مع اتفاقهم على أنه مخلوق، فقول الأشاعرة شر من قول المعتزلة، لأنهم زادوا عليهم بالقول أن القرآن ليس كلام الله.

والثاني: أن الأشاعرة يثبتون لله كلاما هو معنى قائم بذاته، والمعتزلة يقولون: لا يقوم به كلام. ومن هذا الوجه فالأشاعرة خير من المعتزلة. وإن كان جمهور الناس يقولون: إن إثبات الأشاعرة للكلام النفسي، وقولهم إنه معنى واحد هو الأمر والنهي والخبر، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة – يؤدي في النهاية إلى أن لا يشبتوا لله كلاما حقيقة غير المخلوق [1].

وبهذا يصبح قول الأشاعرة في القرآن أشد بطلانا وفسادا من أقوال المعتزلة الذين أجمع السلف على تبديعهم والإنكار عليهم، وهذا ما يفسر هجوم أئمة السلف – في كل عصر – على الكلابية والأشعرية فإنهم كانوا يعرفون حقيقة مذهب هؤلاء، وما يؤدي إليه من انحراف.

5- بين اللفظ والأشاعرة:

والمقصود باللفظية الذين يقولون: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، وهذه الفئة نشأت قبل الأشاعرة. وقد كان موقف الإمام أحمد وغيره من أئمة السلف منهم أنهم جعلوهم جهمية، وجعلوا الجهمية ثلاث طوائف:

- من قال إن القرآن مخلوق.
- واللفظية الذين يقولون تلاوة القرآن، واللفظ بالقرآن مخلوق.
- والواقفة الذين لا يقولون القرآن مخلوق ولا غير مخلوق.

فلما انتشر هذا بين أهل السنة نشأ في مقابل "اللفظية" طائفة مقابلة لهم قالوا: لفظنا بالقرآن غير مخلوق، وتلاوتنا له غير مخلوقة، ولكن الإمام أحمد بدع هؤلاء وأمر بهجرهم.

([1]) انظر: مجموع الفتاوى (12/121-123، 132، 15/222)، والتسعينية (ص:235-236).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

واستقر مذهب السلف على تبديع الطائفتين، وصار من أصول مذهبهم في القرآن أنه كلام الله غير مخلوق، ومن قال لفظي بالقرآن مخلوق، أو قال غير مخلوق فهو مبتدع، وكذلك من وقف فيه فهو مبتدع.

وموقف السلف مبني على ما في مسألة "اللفظ" و"التلاوة" من الإجمال؛ إذ قد يراد به المقروء والمتلو، وقد يراد به صوت القارئ وفعله. فمنعوا من إطلاق الأمرين لذلك.

فلما جاء الأشعري ومن معه – بما معهم من المذهب في الكلام النفسي وأن القرآن العربي مخلوق – وأرادوا موافقة السلف في الإنكار على الطائفتين من طوائف "اللفظية"، ذكروا قول السلف هذا [1]، ولكنهم فسروا مقصودهم باللفظ تفسيرا آخر، وهو أنهم قالوا إن قصد السلف باللفظ: النبذ والطرح، ولم يكن قصدهم التلاوة، وهذا تفسير الأشاعري وابن الباقلاني، والقاضي أبي يعلى وابن الزاغوني وغيرهم [2].

والاشاعرة فسروا كلام السلف بهذا التفسير ليسلم لهم مذهبهم في القرآن العربي وأنه مخلوق، لأنهم بهذا موافقون لمن يقول لفظي بالقرآن مخلوق، ويقصد به التلاوة.

ولا شك أن هؤلاء مخطئون فيما ظنوه، والإمام أحمد وغيره لم ينكروا إطلاق اللفظ لأن المقصود به الطرح، وإنما لأن اللفظ يقصد به التلاوة والقراءة، والمسلمون يقولون تلوت القرآن وقرأته.

ثم إن اللفظ وارد في الكلام، فيقال: لفظت الكلام وتلفظت به كما قال تعالى: [مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ] (ق:18)، وأهل السنة ربطوا بين اللفظ والتلاوة فقالوا: من قال لفظي بالقرآن وتلاوتي أن قراءتي مخلوقة فهو جهمي، ومن قال: إنه غير مخلوق فهو مبتدع [3] .

---

(1) انظر: المقالات للأشعري (ص:292) – ت ريتر، والكيلانية – مجموع الفتاوى (362/12)، ومجموع الفتاوى (527/6).
(2) انظر: الكيلانية - مجموع الفتاوى - (362/12)، ودرء التعارض (268/1).
(3) انظر: المسألة المصرية في القرآن - مجموع الفتاوى - (210-209/12).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

ومسألة اللفظ شرحها شيخ الإسلام وبين ما فيها من اللبس، مع بيان ما جرى بين علماء السنة فيها، وفصل وجه الحق فيها، وبين وجه إنكار السلف على الطائفتين، وما في هذه الألفاظ من الإجمال [1] .

كما عرض شيخ الإسلام لمسألة أخرى متعلقة بذلك وهي مسألة الحروف عموما في كلام الله وكلام غيره – هل يقال إن الحروف مخلوقة لأنها من كلام الآدميين، أو يقال: إنها ليست مخلوقة لأنها من كلام الله، كل قول من هذين قال به طوائف.

والصواب في ذلك أن يقال ما قاله الأئمة كأحمد وغيره: "إن كلام الإنسان كله مخلوق حروفه ومعانيه، والقرآن غير مخلوق حروفه ومعانيه"[2] .

والخلاصة أن مذهب الأشاعرة في القرآن العربي موافق لأقوال اللفظية الذين يقولون ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، وهؤلاء عدهم أئمة السنة من الجهمية.

هذه أهم مباحث "كلام الله" عند الأشاعرة، ومن ذلك يتبين أن الأشاعرة وإن أثبتوا صفة الكلام بإجمال، إلا أنهم ضلوا فيه وخالفوا الكتاب والسنة وأقوال السلف – في أمور أهمها:

1- قولهم بالكلام النفسي، وأنه لازم لذات الله تعالى.
2- قولهم بأن كلام الله قديم وأن الله لا يتكلم إذا شاء متى شاء، وأن موسى لم يسمع كلام الله – وقت تكليمه – وإنما سمع الكلام الأزلي، أو أن الله خلق له الإدراك.
3- قولهم بأن كلام الله معنى واحد، لا يتجزأ ولا يتبعض، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة، وأن الخبر والأمر والنهي شيء واحد.
4- قولهم بأن القرآن العربي مخلوق، وما في هذا من موافقة للمعتزلة، واللفظية وغيرهم من الجهمية.

---

(1) انظر: في مسألة "اللفظ" درء التعارض (1/256-271)، والتسعينية (ص:234-235)، ومجموع الفتاوى (12/306-307، 573-574)، والمسألة المصرية - مجموع الفتاوى (12/206-210)، ومسألة الأحرف - مجموع الفتاوى (12/74-75)، والكيلانية - مجموع الفتاوى (12/359-364، 374، 408-433)، وجواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى (17/34-36).

(2) الكيلانية - مجموع الفتاوى - (12/450)، وانظر - مناظرة حول الواسطية - مجموع الفاوى (3/173)، ومسألة الأحرف - مجموع الفتاوى - (12/37-116)، والكيلانية - مجموع الفتاوى - (12/413-414، 441-453)، ومجموع الفتاوى (12/571-573).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ولا شك أن هذه المسائل المتعلقة بكلام الله عظيمة جدا، ومذهب الأشاعرة فيها كان ضلالاً وانحرافا واضحاً عن مذهب السلف والأئمة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

المبحث الثالث

"في القضاء والقدر"

مقدمة

موضوع "القضاء والقدر" من الموضوعات الكبرى التي خاض فيها جميع الناس، مؤمنهم وكافرهم، على مر العصور والأزمان، وقد تكلم فيها الجميع، وشغلت أذهان الفلاسفة والمتكلمين وأتباع الطوائف من أهل الملل ومن غيرهم. والسبب في ذلك واضح وهو ارتباط القدر بحياة الناس وأحوالهم اليومية وما فيها من أحداث وتقلبات ليس لهم في كثير منها أي إرادة أو تأثير، ولو لم يكن هناك إلا مسألة الحياة والموت – واختلاف الناس في الأعمار – ومسألة الغنى والفقر، والصحة والمرض وتفاوت الناس فيها – لكان كافيا في أن يفكر الإنسان في هذه الأحداث هل هي مقدرة أم لا؟ خاصة وأن الإيمان بالله وأن هذا لكون لا بد له من خالق، أم فطري، لا يكاد ينكره أحد. والأقوال في القدر – بإجمال – لم تتغير قبل الإسلام أو بعده، فهي ترجع دائما إلى ثلاثة أقوال:

1- قول أهل الجبر، الذين يقولون إن الإنسان مجبورا على أفعاله وليس له إرادة ولا قدرة، ويمثل هذا في الفرق الإسلامية مذهب الجهمية ومن وافقهم، وهو ما يسمى في العصور المتأخرة بالمذهب الحتمي.

2- ويقابلهم قول أهل حرية الإرادة، واستقلال الإنسان في أفعاله عن خالقه، وأن الإنسان له إرادة مستقلة عن إرادة الله، كما أنه هو الذي يخلق أفعاله، ويمثل هذا المذهب المعتزلة (القدرية)، ومن وافقهم.

3- وهناك قول وسط بين وهؤلاء، يثبتون القدر، وأن الله خالق كل شيء، ويقولون أيضاً إن للإنسان إرادة ومشيئة ولكنها خاضعة لمشيئة، كما أن له قدرة يفعل بها فعله، لكنه هو وأفعاله مخلوق لله تعالى. وهذا مذهب السلف وأتباع الأنبياء.

وبين هذه الطوائف – الثلاث – قد تنشأ فرق أخرى، تميل في بعض المسائل إلى طائفة، وفي المسائل الأخرى إلى طائفة ثانية، ويكون الحكم عليها حسب ما يغلب على مذهبها، فقد يقال إنها مائلة إلى مذهب الجبر، أو إلى مذهب القدرية، أو إلى مذهب السلف. ومن أشهر

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

هذه الطوائف طائفة الأشعرية، حيث يغلب عليهم مخالفة المعتزلة والميل إلى مذهب الجبرية، وإن لم يصلوا إلى حد موافقة الجهم في أقواله وفي غلوه.

وشيخ الإسلام ابن تيمية اهتم كثير بمسألة القدر، ورد على المنحرفين فيه من الجبرية والقدرية وغيرهم، وشرح مذهب السلف في ذلك وذكر أدلته وأصوله.

ومما يجب ملاحظته أن مذهب الأشاعرة في القدر لا يتمثل في مسألة "الكسب" فقط، كما هو مشهور عنهم، وإنما ارتبط بهذه المسأ – التي اشتهروا بها وصارت شه علم عليهم، لا يذكر الكسب إلا ويذكر مذهب الأشاعرة – مسائل أخرى مرتبطة بها لا تنفك عنها، ولها أثر كبير على مذهبهم في الكسب وأفعال العباد.

ويولي شيخ الإسلام – بمنهجه الدقيق، الشامل، وبطريقته الفريدة في تلك المسائل أهمية خاصة نظرا لأثرها الكبير على خلاف الطوائف – من الأشاعرة وغيرهم – في القر.

ولذلك سيكون – بعون الله – عرض مباحث القدر على أساس الفرعين التاليين:

الفرع الأول: المسائل المتعلقة بالقدر:

وأهم هذه المسائل:

1- تعليل أفعال الله.

2- هل الإرادة تقتضي المحبة أم لا؟.

3- التحسين والتقبيح.

4- معنى الظلم.

5- تكليف ما لا يطاق.

الفرع الثاني: أفعال العباد ومسألة "الكسب":

ومن خلال ذلك سيتم عرض الخلاف باختصار، وبيان مذهب الأشاعرة وخطئهم ومنهج شيخ الإسلام في الرد عليهم من خلال بيانه لمذهب السلف.

أما تعريف القدر اصطلاحا: فهو تقدير الله تعالى الأشياء في القدم، وعلمه سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة، وعلى صفات مخصوصة، وكتابته سبحانه لذلك ومشيئته له، ووقوعها على حسب ما قدرها، وخلقه لها.

This file was downloaded from QuranicThought.com

والإيمان بالقدر يشمل الإيمان بأربع مراتب:

الأولى: العلم، أي أن الله علم ما الخلق عاملون بعلمه الأزلي.

الثانية: الكتابة: وأن الله كتب مقادير الخلائق في اللوح المحفوظ.

الثالثة: المشيئة: وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأن ليس في السموات والأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئته – سبحانه – ، ولا يكون في ملكه إلا ما يريد.

الرابعة: الخلق: أي أن الله خالق كل شيء، ومن ذلك أفعال العباد. هذا هو مذهب السلف الذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة [1] .

وبعد بيان مذهب السلف بإجمال ننتقل إلى الكلام على الفرعين السابقين:

الفرع الأول: المسائل المتعلقة بالقدر:

وهذه المسائل: منها ما للخلاف فيه تأثير على مسألة القدر، حسب مذهب كل طائفة، ومنها ما له علاقة قوية بالقدر أو هي اثر من آثار الخلاف فيه. وأهم هذه المسائل:

أولاً: تعليل أفعال الله وإثبات الحكمة فيها:

كل ما خلقه الله تعالى فله فيه حكمة، والحكمة تتضمن شيئين:

أحدهما: حكمة تعود إليه تعالى، يحبها ويرضاها.

والثاني: حكمة تعود إلى عباده، هي نعمة عليهم، يفرحون بها، ويلتذون بها، وهذا يكو في المأرات وفي المخلوقات [2] .

فهو "سبحانه حكيم، لا يفعل شيئاً عبثا ولا بغير معنى ومصلحة وحكمة، هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل، وقد دل كلامه وكلام رسوله على هذا وهذا في مواضع لا تكاد تحصى"[3] ، وقد ذكر ابن القيم بعضها [4] .

---

(1) انظر: الواسطية - مجموع الفتاوى - (3/148-150)، وشفاء العليل لابن القيم (ص:66) ط دار التراث.
(2) انظر: مجموع الفتاوى (8/35-36).
(3) شفاء العليل لابن القيم (ص:400) - ط التراث.
(4) انظر: المصدر لاسابق (ص:400-434).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقد وقع الخلاف في مسألة تعليل أفعال الله على أقوال:

1- قول من نفى الحكمة وأنكر التلعيل، وهؤلاء يقولون: إن الله تعالى خلق المخلوقات، وأمر المأمورات، لا لعلة ولا لداع ولا باعث، بل فعل ذلك لمحض المشيئة، وصرف الإرادة، وهذا مذهب الجهمية والأشاعرة وهو قول ابن حزم وأمثاله [1] .

2- إن الله فعل المفعولات وخلق المخلوقات، وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة، ولكن هذه الحكمة مخلوقة، منفصلة عنه، لا ترجع إليه، وهذا قول المعتزلة ومن وافقهم [2] .

3- قول من يثبت حكمة وغاية قائمة بذاته تعالى، ولكن يجعلها قديمة غير مقارنة للمفعول.

4- إن الله فعل المفعولات وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة، وهذه الحكمة تعود إلى الرب تعالى، لكن بحسب علمه، والله تعالى خلق الخلق ليحمدوه ويثنوا عليه ويمجدوه، فهذه حكمة مقصودة واقعة، بخلاف قول المعتزلة فإنهم أثبتوا حكمة هي نفع العباد. وهذا قول الكرامية الذين يقولون: من وجد منه ذلك فهو مخلوق له وهم المؤمنون، ومن لم يوجد منه ذلك فليس مخوقه له [3] .

5- قول أهل السنة وجمهور السلف وهو أن الله حكمة في كل ما خلق، بل له في ذلك حكمة ورحمة – كما سبق بيانه في بداية هذه المسألة.

هذه خلاصة الأقوال في هذه المسألة، ويلاحظ أنها تنتهي إلى قولين أحدهما: نفاة الحكمة، وهو قول الأشاعرة ومن وافقهم.

---

(1) انظر: الإرشاد للجويني (ص:268) وما بعدها، ونهاية الأقدام (ص:297)، ومحصل أفكار المتقدمين للرازي (ص:205)، الفصل (174/3) - ط دار المعرفة. الأحكام لابن حزم (1110/8) وما بعدها.

(2) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل. لعبد الجبار الهمذاني (48/6، 92/11-93).

(3) انظر: مجموع الفتاوى (39/8).

This file was downloaded from QuranicThought.com

والثاني: قول الجمهور الذين يثبتون الحكمة. وهؤلاء على أقوال: أشهرها قول المعتزلة الذين يثبتون حكمة تعود إلى العباد ولا تعود إلى الرب، وقول جمهور السلف الذين يثبتون حكمة تعود إلى الرب تعالى [1] .

ويلاحظ أن من نفي الحكمة والتعليل – كالأشاعرة – دفعه إلى ذلك إلى الميل إلى الجبر وإثبات الكسب القدرة غير المؤثرة للعبد. ومن أثبت حكمة تعود إلى العباد، جعلوا هذه الحكمة لا تتم إلا بأن يكون العباد هم الخالقين لأفعالهم وهذا قول المعتزلة.

أما أهل السنة فلم يلزمهم لازم من هذه اللوازم الباطلة، ولذلك جاء مذهبهم وسطا في باب القدر – كما سيأتي أن شاء الله –.

والأشاعرة الذين نفوا الحكمة والتعليل، احتجوا على مذهبهم بعدة حجج أهمها:

- أن ذلك يستلزم التسلسل، فإنه إذا فعل لعلة، فتلك العلة أيضا حادثة فتفتقر إلعلة، وهكذا إلى غير نهاية وهو باطل.

وقد رد شيخ الإسلام على هذه الحجة من وجوه:

1- يقال لهم في الكمة ما يقولونه هم في "الفعل"، وذلك بأن يقال لهم: "لا يخلو إما أن يكون الفعل قديم العين أو قديم النوع، أو لا يمكن ذلك. فإن جاز أن يكون قديم العين أو قديم النوع، جاز في الحكمة التي يكون الفعل لأجلها أن تكون قيدمة العين أو قديمة النوع"[2] .ويلاحظ هنا أن القول بأن الفعل قديم "العين" هو قول الفلاسفة، ومعلوم أن الفلاسفة نفاة للحكمة – فهم موافقون للأشاعرة في هذا – فهذا الإلزام صالح لهم. ومن قال هذا ممتنع – أي قدم العين أو النوع في العقل – قيل وكذلك الحكمة يمتنع تسلسلها.

---

(1) انظر: أقوم ما قيل في القضاء والقدر - مجموع الفتاوى (8/83-93، 97-98)، منهاج السنة (1/97-98) ط دار العروبة المحققة، والاستغاثة (ص:27/2)، جواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى - (17/198-203)، درء التعارض (8/54)، مجموع الفتاوى (8/377-381)، ومنهاج السنة (1/94-95) ط دار العروبة المحققة.

(2) شرح الأصفهانية (ص:363-364) ت السعوي.

This file was downloaded from QuranicThought.com

"وإن لم يمكن أن يكون الفعل لا قديم العين ولا قديم النوع، فيقال إذا كان فعله حادث العين والنوع، كانت حكمته كذلك"[1] .

فتبين أن معنى كونه تعالى يفعل لحكمة "أنه يفعل مرادا لمراد آخر يحبه، فإذا كان الثاني محبوبا لنفسه، لم يجب أن يكون الأول كذلك، ولا يجب في هذا تسلسل"[2] .

2- يقال لهم في الحكمة ما يقال في الأسباب، فإذا كان تعالى خلق شيئاً بسبب، وخلق السبب بسبب آخر حتى ينتهي إلى أسباب لا أسباب فوقها فكذلك خلق لحكمة والحكمة لحكمة حتى ينتهي إلى حكمة لا حكمة فوقها [3] .

3- أن هذا التسلسل الذي يدعونه إنما هو تسلسل في الحوادث المستقبلة لا في الحوادث الماضية، فإنه إذا فعل فعلا لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد الفعل – والتسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين وغيرهم، والجنة أكلها دائم [4] .

ـــ- والحجة الثانية للأشعرة على نفي الحكمة والتعليل هي حجة الكمال والنقصان، ومعناها – عندهم – أن الله "لو خلق الخلق لعلة لكان ناقصا بدونها مستكملا بها، فإنه إما أن يكون وجود تلك العلة وعدما بالنسبة إليه سواء، أو يكون وجودها أولى به، فإن كا الأول امتنع أن يفعل لأجلها، وإن كان الثاني ثبت أن وجودهاأولى به، فيكون مستكملا بها، فيكون قبلها ناقصا"[5].

وهذه الحجة أصلها مبني على نفي حلول الحوادث.

---

(1) المصدر السابق (ص:364).
(2) المصدر نفسه، ونفس الصفحة.
(3) انظر: المصدر نفسه (ص:365).
(4) انظر: المصدر نفسه.
(5) مجموع الفتاوى (183/8)، وانظر الأربعين للرازي (ص:149-150).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقد سبق مناقشة هذه الحجة في مسألة الصفات، عند مناقشة الصفات الاختيارية القائمة بالله التي يسميها الأشاعرة وغيرهم حلول الحوادث.

وقد ناقش شيخ الإسلام هذه الحجة هنا – في مبحث التعليل – من وجوه:

1- "أن هذا منقوض بنفس ما يفعله من المفعولات، فما كان جوابا في المفعولات، كان جوابا عن هذا، ونحن لانعقل في الشاهد فاعلا إلا مستكملا بفعله"[1] .

2- أن قولهم "مستكمل بغيره" باطل، لأن هذا إنما حصل بقدرته ومشيئته، لا شريك له في ذلك، فلم يكن في ذلك محتاجا إلى غيره وإذا قيل: كمل بفعله الذي لا يحتاج فيه إلى غيره، كان كما لو قيل كمل بصفاته، وبذاته"[2] .

3- "أن العقل الصرحي يعلم أن من فعل فعلا لا لحكمة، فهول أولبالنقص ممن فعل لحكمة كانت معدومة، ثم صارت موجودة في الوقت الذي أحب كونها، فكيف يجوز أن يقال: فعله لحكمة يستلزم النقص، وفعله لا لحكمة لا نقص فيه"[3] .

4- "إنه ما من محذور يلزم بتجويز أن يفع للحكمة، إلا والمحاذير التي تلزم بكونه يفعل لا لحكمة أعظم وأعظم..."[4] .

وهناك أوجه أخرى في مناقشة هذه الحجة [5]، كما أن لشيخ الإسلام مناقشات عديدة للاشاعرة حول نفيهم للحكمة التي دلت عليها نصوص الكتاب والسنة [6] .

---

(1) مجموع الفتاوى (146/8)، وانظر: شرح الأصفهانية (ص:360) ت السعوي.
(2) مجموع الفتاوى (146/8).
(3) شرح الأصفهانية (ص:362) ت السعوي.
(4) انظر: شرخ الأصفهانية (ص:363) ت السعوي.
(5) انظر: المصدر السابق (ص:357-363)، ومجموع الفتاوى (146/8-147)، ودرء التعارض (203/4)، ومنهاج السنة (297/1-298) ط دار العروبة المحققة.
(6) انظر: شرح الأصفهانية (ص:354-379) - حيث استقصى حججهم كما ذكرها الرازي وناقشها، وانظر أيضاً: منهاج السنة (97/1-98، 398-301) - ط دار العروبة المحققة، ونقض ا لتأسيس - مطبوع - (199/1-217)، والنبوات (ص:131-134، 357-361) - ط دا رالكتب التعليمية، ومجموع الفتاوى (130/16-132)، والجواب الصحيح (257/4-259).

This file was downloaded from QuranicThought.com

كما أشار – أحياناً – إلى تناقضهم في هذا الباب [1] .

والأدلة على إثبات الحكمة والتعليل على وفق مذهب أهل السنة كثير جداً، ذكر طرقا منها شيخ الإسلام [2] ، وذكر جملة منها ابن القيم – كما سبق –.

ثانياً: هل الإرادة تقتضي المحبة أم لا؟

هذه المسألة مرتبطة بشكل قوي بالمسألة السابقة – مسألة تعليل أفعال الله – لأن حدا بالأشاعرة إلى أن ينكروا التعليل ما توهموه من وجود تعارض بين الأمر والقدر، وكيف يريد الله أمرا إرادة كونية كالكفر والمعاصي، ثم هو لا يحبها ولا يريدها دينا؟ فرأوا أن الخروج من هذا المأزق يكون بإنكار الحكمة والتعليل في أفعال الله وأوامره.

وموضوع الإرادة وهل هي مستلزمة للرضى والمحبة مما خاض فيه أهل الأهواء، وضلوا فيه عن الحق وأدى بهم ضلالهم إلى انحراف خطير جدا في مسألة القضاء والقدر وفي مسألة الأمر والنهي، وعلاقة هذه بتلك. وقد وصل الأمر بغلاة الصوفية إلى أن اعتقدوا "أنه ليس في مشهدهم لله محبوب مرضى مراد إلا ما يقع، فما وقع فالله يحبه ويرضاه، وما لم يقع فالله لا يحبه ولا يرضاه، والواقع هو تبع القدر لمشيئة الله وقدرته، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فهم من غلب كانوا معه، لأن من غلب كان القدر معه، والمقدور عندهم هو محبوب الحق، فإذا غلب الكفار كانوا معهم، وإذا غلب المسلمون كانوا معهم"[3] ، وعلى هذا فإبليس وجميع الكفار والملاحدة والعصاة مطيعون لله، لموافقتهم للقدر، ولعل هذا سر ما يؤثر عن غلاة الصوفية من انحرافات أخلاقية سافة، ومن أقوال كفرية لم تؤثر حتى عن الكافرين والملاحدة.

والخلاف في هل الإرادة تستلزم الرضى و المحبة وقع على قولن:

القول الأول: أن الإرادة تستلزم الرضى، وهذا قول المعتزلة والجهمية وأغلب الأشاعرة [4]

.

---

(1) انظر: أمثلة على ذلك في الاستغاثة (228/2)، ومجموع الفتاوى (183/14-184).

(2) انظر: شرح الأصفهانية (ص:157-159) - ت السعوي.

(3) رسالة الاحتجاج بالقدر (ص:80-81) - المكتب الإسلامي.

(4) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل (جـ6 - قسم 2- ص: 51-6)، والحر - المطبوعة باسم باسم الانصاف - للباقلاني (ص:44-45)، ولباب العقول للمكلاتي (ص:288).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

وبعض الأشاعرة لهمع بارات تخفف من هذه المقالة، مثل قول بعضهم يحمل المحبة والرضا على الإرادة، ولكنه يقول: إذا تعلقت الإرادة بنعيم ينال عبدا فإنها تسمى محبة ورضى، وإذا تعلقت بنقمة تنال عبدا فإنها تسمى سخطا"[1] ، فمن جوز إطلاق المحبة على الإرادة قالوا: إن الله يحب الكفر ويرضاه كفرا معاقبا عليه [2] .

ولكن هؤلاء الذين اتفقوا على أن الإرادة بمعنى الحبة والرضى – اختلفوا فيما بينهم على قولين جعلت أقوالهم تتباين كثيرا في مسألة القدر:

- فالمعتزلة القدرية قالوا: قد علم بالدليل أن الله يحب الإيمان والعمل الصالح، ولا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، ويكره الكفر والفسوق والعصيان، ولما كان هذا ثابتا لزم أن تكون المعاصي ليست مقدرة له ولا مقضية، فهي خارجة عن مشيئته وخلقه، قالوا: ولما كنا مأمورين بالرضى بالقضاء، ومأمورين بسخط هذه الأفعال وبغضها وكراهتها، فإذن يجب أن لا تكون واقعة بقضاء الله وقدره فأنكروا لذلك مرتبة المشيئة والخلق [3] .
- وأما الأشاعرة – ومن معهم – فقالوا قد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولما ثبت عندهم أن المشيئة والإرادة والمحبة والرضى كلها بمعنى واحد – قالوا: فالمعاصي والكفر كلها محبوبة لله لأن الله شاءها وخلقها [4] .

وهكذا انتهى الأمر بهاتين الطائفتين إلى قولين باطلين: إما إخراج بعض المقدورات أن تكون مقدرة ومرادة لله كما فعل المتزلة، وإما بالقول بأن الله يحب الكفر والمعاصي كما فعلت الأشعرية الذين خالفوا نصوص الكتاب والسنة [5] .

---

(1) الإرشاد للجويني (ص:239) وشرح المواقف (ص:288) - جزء مستقل محقق.
(2) انظر: لباب العقول (ص:288).
(3) انظر: الاحتجاج بالقدر (ص:66-67) - ط المكتب الإسلامي.
(4) انظر: الاحتجاج بالقدر (ص:67)، ومدارج السالكين لابن القيم (228/1، 251، 189/2).
(5) انظر: الرسالة الأكملية - مجموع الفتاوى - (115/6-116)، ومنهاج السنة (358/1-

This file was downloaded from QuranicThought.com

القول الثاني: أن الإرادة لا تستلزم الرضى والمحبة، بل بينهما فرق، وهذا قول عامة أهل السنة المثبتين للقدر، وهؤلاء يقولون إن قول المعتزلة والأشاعرة مخالف للكتاب والسنة والإجماع، فإنهم متفقون على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وعلى أن الله لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، وأن الكفار يبيتون مالا يرضى من القول. كما هو صريح النصوص.

ولكن هل بين النصوص تعارض كما توهمه أولئك؟ أهل السنة يرون أن النصوص الواردة في المشيئة والإرادة، وفي المحبة ليس بينهما تعارض مطلقا إذا أعطيت حقها من الفهم والتفسير الصحيح.

وذلك أن أهل السنة يقولون إن الخطأ الذي وقع فيه المخالفون لهم من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، هو ظنهم أن الإرادة في النصوص كلها بمعنى واحد.

والحق أن الإرادة نوعان:

أحدهما: نوع بمعنى المشيئة العامة، وهذه هي الإرادة الكونية القدرية، فهذه الإرادة كالمشيئة شاملة لكل ما يقع في هذا الكون، وأدلة هذا النوع كثيرة، منها قوله تعالى: [فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً] (الأنعام: من الآية125).

فهذه الإرادة لا تستلزم المحبة، وليست بمعناها.

والثاني: نوع بمعنى المحبة والرضى، كقوله تعالى: [يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ] (البقرة: من الآية185) وهذه هي الإرادة الدينية الشرعية.

وهذه الإرادة هي المستلزمة للمحبة والرضى، وهي المستلزمة للأمر [1] . وعلى هذا فبالنسبة لوقوع المراد، وفي أي النوعين يتعلق – تكون الأقسام أربعة:

أحدها: ما تعلقت بن الإرادتان الكونية والدينية، وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فهذه مرادة دينا لأنها أعمال صالحة مأمور بها، ومرادة كونا لأنها وقعت.

---

359) - ط مكتبة الرياض الحديثة.

(1) انظر: في ذلك مراتب الإرادة - مجموع الفتاوى - (8/88-190، 197)، ومجموع الفتاوى (8/22-23، 44، 474-476)، والرسالة الأكملية - مجموع الفتاوى - (6/115-116)، وجواب أهل العلم والإيمان - مجموع الفتاوى - (17/101)، ومنهاج السنة (1/360)، مكتبة الرياض الحديثة - (3/90، 102) ط بولاق ومجموع الفتاوى (18/132)، وما بعدها، والتسعينية (ص:270).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

الثاني: ما تعلقت به الإرادة الدينية فقط، وهو ما أمر الله به من الطاعات والأعمال الصالحة، فعصى ذلك الكفار ولم يأتوا به، فهذا مراد شرعا لأنها من الأعمال الصالحة، وغير مرادا كونا لأنه لم يقع م الكفار والعصاة.

الثالث: ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط، كالمباحات والمعاني التي لم يأمر بها الله إذا فعلها العصاة. فهي غير مرادة دينا، ولكنها مرادة كونا لأنها وقعت.

الرابع: ما لم تتعلق به الإرادتان، وذلك مما لم يقع ولم يوجد من أنواع المباحات والمعاصي [1].

وبهذا التفصيل [2] – الذي دلت عليه النصوص – يتبين رجحان مهب أهل السنة والجماعة.

أما محاولة بعض الأشاعرة أن يجيبوا عن النصوص التي دلت على أن الله لا يحب الكفر ولا الفساد – بأن هذا خاص بمن لم يقع منه الكفر والفساد، والمعنى أن الله لا يحب الفساد لعباده المؤمنين ولا يرضاه لهم – فهذا جواب فاسد لأن لازم هذا أن الله لا يحب الإيمان ولا يرضاه من الكفار، لأنه لم يقع منهم، لأن المحبة عندهم كالإرادة إنما تتعلق بما وقع دون ما لم يقع. وهذا من أعظم الباطل [3] .

ولا شك أن تخبط الأشاعرة ومعهم المعتزلة في هذه المسائل أدى بهم إلى الانحراف في مسألة القدر وأفعال العباد.

ثالثا: التحسين والتقبيح:

أول من اشتهر عنه بحث هذا الموضوع الجهم بن صفوان الذي وضع قاعدته المشهورة: "إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع"[4] ، وبنى على ذلك أن العقل يوبج ما في الأشياء من

---

(1) انظر: مراتب الإرادة - مجموع الفتاوى - (189/8).

(2) ومثل الإرادة ما ورد في القرآن من الأمر والحكم، والقضاء، والأذن، والكتاب، والكلمات، والبعث، والإرسال، والتحريم، والجعل، فإنها كلها تنقسم إلى كونية ودينية، انظر: مجموع الفتاوى (61/8)، التحفة العراقية في الأعمال القلبية - مجموع الفتاوى - (24/10-26)، والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان - مجموع الفتاوى - (265/11-270)، والحسينة والسيئة - مجموع الفتاوى (383/14-384)، ونقض التأسيس - مخطوط - (293/2-298).

(3) انظر: رسالة الاحتجاج بالقدر (ص:68) - ط المكتب الإسلامي.

(4) الملل والنحل (88/1) ت كيلاني.

This file was downloaded from QuranicThought.com

صلاح وفساد، وحسن وقبح، وهو يفعل هذا قبل نزول الوحي، وبعد ذلك يأتي الوحي مصدقا لما قال به العقل من حسن بعض الأشياء وقبح بعضها، وقد أخذ المعتزلة بهذا القول ووافقهم عليه الكرامية [1] .

ومن ثم وقع الخلاف حوله على ثلاث أقوال:

1- أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء، والحاكم بالحسن والقبح هو العقل، ولافعل حسن أو قبيح إما لذاته، وإما لصفة من صفاته لازمة له وإما لوجوه واعتبارات أخرى، والشرع كاشف ومبن لتلك الصفات فقط. وهذا هو مذهب المعتزلة والكرامية ومن قال بقولهم من الرافضة والزيدية وغيرهم [2] .

2- أنه لا يجب على الله شيء من قبل العقل، ولا يجب على العباد شيء قبل ورود السمع، فالعقل لا يدل على حسن شيء، ولا على قبحه قبل ورود الشرع، وفي حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع. قالوا: ولو عكس الشرع فحسن ما قبحه، وقبحا ما حسنه لم يكن ممتنعا. وها قول الأشاعرة ومن وافقهم [3] .

3- التفصيل، لأن إطلاق التحسين والتقبيح على كل فعل من جهة العقل وحده دون الشرع، أو نفي أي دور للعقل في تحسين الأفعال أو تقبيحها، غير صحيح، ويوضح شيخ الإسلام ابن تيمية مذهب أهل الحق في هذا توضيحاً كاملاً، فيقسم الأفعال إلى ثلاثة أنواع:

"أحدها: أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو

---

(1) انظر: نشأة الفكر الفلسفي للنشار (346/1)، والتجسيم عند المسلمين - مذهب الكرامية - سهير مختار - (ص:363).

(2) انظر المغني لعبدالجبار ج6 - القسم الأول - (ص:26-34، 59-60)، والمعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (363/1)، والبحر الزخار لابن المرتضى (59/1)، والعقل عند المعتزلة (ص:98-100)، والمعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية (ص:137).

(3) انظر الإرشد (ص:258) وما بعدها، والمحصل للرازي (ص:202)، وشرح المواقف (182-181/8).

This file was downloaded from QuranicThought.com

حسن أو قبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنه ثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبا في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا ما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث الله إليهم رسولا، وهذا خلاف النص، قال تعالى: [وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً] (الاسراء: من الآية15).

النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنا، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد، هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه [فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ] (الصافات:103) حصل المقصود، ففداه بالذبح وكذلك حديث أبرص وأقرع وأعمى، فلما أجاب الأعمى قال الملك: أمسك عليك مالك، فإنما ابتليتم، فرضي عنك وسخط على صاحبيك"[1] . فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس الأمور به.

وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك بدون أمر الشارع، والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع. وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب"[2] .

وشيخ الإسلام يزيد الأمر تحقيقاً فيبين أن التحسين والتقبيح قسمان:

أحدهما: كون الفعلا ملائما للفاعل نافعا له أو كونه ضارا له منافرا فهذا قد اتفق الجميع على أنه قد يعلم بالعقل [3] .

الثاني: كونه سببا للذم والعقاب، فهذا هو الذي وقع فيه الخلاف:

---

(1) متفق عليه البخاري كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث أبرص وأعمى وأقرع ورقمه (3464) الفتح (500/6)، ومسلم كتاب الزهد ورقمه (2964).

(2) مجموع الفتاوى (434/8-436).

(3) انظر: المصدر السابق (90/8، 309-301)، ومنهاج السنة (364/1) - مكتبة الرياض الحديثة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

- فالمعتزلة قالوا قبح الظلم والشرك والكذب والفواحش معلوم بالعقل، ويستحق عليها العذاب في الآخرة وإن لم يأت رسول.
- والأشاعرة قالوا: لا حسن ولا قبح ولا شر قبل مجيء الرسول، وإنما الحسن ما قييل فيه الفعل، والقبيح ما قيل فيه لا تفعل. ولم يجعلوا أحكام الشرع معللة، وهذا يوافق مذهبهم في التعليل.
- جمهور أهل السنة قالوا: الظلم والشرك والكذب والفواحش كل ذلك قبيح قبل مجيء الرسول، لكن العقوبة لا تستحق إلا بمجيء الرسول [1] .

وما فصله شيخ الإسلام هو الموافق لمذهب السلف، وهو الذي دلت عليه النصوص، أما الكلام في هذه المسألة كاصطلاح فإنما نشأ في المائة الثالثة من الهجرة [2] .

والأشاعرة لأنهم يميلون إلى "الجبر" في القدر، قالوا بالتحسين والتقبيح الشرعي فقد. ولذلك احتج الرازي صراحة عليه بالجبر، فإنه أثبت أن العبد مجبور على فعله القبيح، فلا يكون شيء من أفعال العباد قبيحا.

ويرى شيخ الإسلام أن هذه الحجة هي في الأصل حجة المشركين المكذبين بالرسول الذين قالوا: [لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ] (الأنعام: من الآية148)، فإنهم نفوا قبح الشرك وتحريم ما لا يحرمه الله من الطيبات بإثبات القدر، لكن شيخ الإسلام يستدرك – انصافا لخصومه – فيقول: "لكن هؤلاء الذين يحتجون بالجبر على نفي الأحكام إذا أقروا بالشرع لم يكونوا مثل المشركين من كل وجه، ولهذا لم يكن المتكلمون المقرون بالشريعة كالمشركين وإن كان فيهم جزء من باطل المشركين.

لكن يوجد في المتكلمين من المتصوفة طوائف يغلب عليهم الجبر حتى يكفروا حينئذ بالأمر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب، إما قولا وإما حالاً وعملا..."[3] .

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (8/677-686، 11/676-677).
(2) انظر: التسعينية (ص:347).
(3) انظر: مجموع الفتاوى (8/677-686، 11/676-677).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ولا شك أن الأشارعة – وكذلك المعتزلة – ليسهم له حجة على قولهم في التحسين والتقبيح، سوى أخذهم ببعض النصوص دون بعض، وشيخ الإسلام كثيرا ما يفصل الخلاف في ذلك مبينا المذهب الحق [1] .

رابعاً: معنى "الظلم":

القول في معنى "الظلم" مبنى على مسألة التحسين والتقبيح، وقد وقع الخلاف في معنى الظلم على ثلاثة أقوال:

1–قول الجهمية والأشاعرة، وهؤلاء قالوا في تعريف الظلم: إما أنه التصرف في ملك الغير، أو أنه مخالفة الآم الذي تجب طاعته، وهؤلاء يقولون: الظلم بالنسبة لله غير ممكن الوجود، بل كل ممكن إذا قدر وجوده فإنه عدل، والظلم منه ممتنع غير مقدور، وهو محال لذاته كالجمع بين الضدين، وكون الشيء موجوداً معدوماً.

وهؤلاء يقولون لو عذب الله المطيعين ونعم العاصين لم يكن ظالما، لأن الظلم عندهم إنما هو التصرف في ملك الغير، والله تعالى مالك الملك، فأي فعل فعله ولو كان تعذيب أنبيائه وملائكته وأهل طاعته، وتكريم أعدائه من الكفار والشياطين لم يكن ظالما، لأنه لم يتصرف إلا في ملكه، وكذلك فليس هناك آمر فوقه حتى يخالفه.

وهذا قول جمهور الأشاعرة، وهو قول كثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، كالقاضي أبي يعلي، وأتباعه، وأبي المعالي الجويني وأتباعه، وأبي الوليد الباجي وأتباعه وغيرهم [2] .

3– قول المعتزلة، وهؤلاء يقولون: إن الظلم مقدور لله تعالى، ولكنه منزه عنه، وهذا حق، ولكنهم يجعلن الظلم الذي حرمه الله وتنزه عنه

---

(1) انظر: أقوم ما قيل ي القضاء والقدر - مجموع الفتاوى - (90/8)، قاعدة في المعجزات والكرامات - مجموع الفتاوى - (347/11-355)، منهاج السنة (316/1-317)، ط دار العروبة المحققة، الدرء (22/8، 492، 49/9-62)، شرح الأصفهانية (ص:161) ت مخلوف، الرد على المنطقيين (ص:420-437)، النبوات (ص:139) وما بعدها، ط دار الكتب العلمية، الجواب الصحيح (314/1-315)، مجموع الفتاوى (498/16).

(2) انظر: منهاج السنة (90/1، 232/2) ط دار العروبة المحققة. وجامع الرسائل - رسالة في معنى كون الرب عادلا، وي تنزهه عن الظلم - (121/1-122)، ورسالة في شرح حديث أبي ذر - مجموعة الرسائل المنيرية (207/3).

This file was downloaded from QuranicThought.com

نظير الظلم من الآدميين بعضهم لبعض، وشبهوه في الأفعال ما يحسن منها وما لا يحسن بعباده، فضربوا له من أنفسهم الأمثار، ولذلك فهم يسمون مشبهة الأفعال.

وبناء على هذا قالوا: "إذا أمر العبد ولم يعنه بجميع ما يقدر عليه من وجوه الإعانة كان ظالما له، والتزموا أنه لا يقدر أن يهدي ضالا كما قالوا: إنه لا يقدر أن يضل مهتديا، وقالوا عن هذا: إذا أمر اثنين بأمر واحد، وخص أحدهما بإعانته على فعل المأمور كان ظالما إلى أمثال ذلك من الأمور التي هي من باب الفضل والإحسان، جعلوا تركه لها ظلما، وكذلك ظنوا أن التعذيب لمن كان فعله مقدرا ظلم له، ولم يفرقوا بين التعذيب لمن قام به سبب استحقاق ذلك ومن لم يقم"[1] .

فالله عند المعتزلة عدل لا يظلم لأنه لم يرد وجود شيء من الذنوب، لا الكفر ولا الفسوق ولا العصيان، بل العباد يفعلون ذلك بغير مشيئته، والله لم يخلق شيئاً من أفعال العباد لا خيراً ولا شراً، لأنه لو كان خالقا لها ثم عاقب العاصين لكان ظالما لهم [2] .

4- قول أهل السنة، قالوا: الظلم وضع الشيء في غير موضعه وهذا معناه في اللغة، يقال: من أشبه أباه فما ظلم، ومن استرعى الذئب فقد ظلم [3] ، وعلى هذا المعنى بنى أهل السنة تعريفهم للظلم الذي نزه الله نفسه عنه فقالوا: إن الله تعالى حكم عدل يضع الأشياء مواضعها، فلا يضع شيئاً إلا في موضعه الذي يناسبه، ولا يفرق بين متماثلين، ولا يسوي بين مختلفين [4] .

وعلى هذا فالظلم الذي حرمه الله على نفسه، وتنزه عنه فعلا وإرادة هو ما فسره به سلف الأمة وأئمتها أنه لا يحمل المرء سيئات غيره، ولا يعذب بما لم تكسب يداه، وأنه لاي نقص من حسناته فلا يجازي بها أو ببعضها، وهذا هو الظلم الذي نفي الله خوفه عن العبد بقوله: [وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلا يَخَافُ ظُلْماً وَلا هَضْماً] (طه:112)،

---

(1) شرح حديث أبي ذر - مجمو الرسائل المنيرية (206/3).
(2) انظر: جامع الرسائل (123/1).
(3) انظر: الصحاح، ولسان العرب مادة - ظلم - وانظر: تأويل مشكل القرن (ص: 467).
(4) انظر: جامع الرسائل (124/1).

This file was downloaded from QuranicThought.com

قال المفسرون لا يخاف أن يحمل عليه من سيئات غيره ولا ينقص من حسناته، وقيل: يظلم بأن يؤاخذ بما لم يعمل [1] .

والله تعالى قادر على الظلم، ولكنه تعالى نزه نفسه عنه، وحرمه على نفسه، كما ورد في ذلك الأدلة الكثيرة، وأشهرها حديث أبي ذر: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم مكرما فلا ظالموا"[2]. وغيره.

ويلاحظ أن الأشاعرة جاء تفسيرهم للظلم مواكبا لمذهبهم في القدر، فهم لميلهم إلى مذهب الجبرية، إذا قيل لهم إن قولكم إن للعبد قدة غير مؤثرة، نتيجته الجبر، فكيف يعذب الله العباد على ما جبرهم عليه، هذا ظلم، قالوا ليس هذا ظلماً لأن الظلم هو التصرف في ملك الغير أو مخالفة الآمر الذي تجب طاعته، وهذا منتفق بالنسبة لله.

ولا شك أن هذا التفسير للظلم مخالف للمعروف من لغة العرب، ولما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة التي ورد فيها هذا اللفظ، كما أن قولهم بأن الظلم ممتنع عليه ليسه فيه مدح ولا كمال، وإنما المدح والكمال أن يقال: إن الله سبحانه منزه عنه، لا يفعله لعدله، والمدح إنما يكون بترك المقدور عليه، لا بترك الممتنع [3] .

خامساً: تكليف ما لا يطاق:

الطاقة هي الإستطاعة، والخلاف بين الطوائف قائم حول تحديد المقصود با لا يطاق، هل هو الممتنع عادة، أو المستحيل كالجمع بين الضدين، أو هو كتكليف الكافر وهو لا يؤمن.

وشيخ الإسلام يبين أن هذا الخلاف ناتج عن عدم التفريق بين أمرين متعلقين بالنزاع في هذه المسألة:

1- ما يرجع إلى الفعل المأمور به، وهذا فيما يتعلق بالقضاء والقدر.

---

(1) انظر: زاد المسير - سورة ط آية: 112- شرح الطحاوية (ص:50) ط المكتب الإسلامي، ومنهاج السنة (1/90-92). ط دار العروبة المحققة.

(2) سبق تخريجه (ص:728).

(3) انظر: في مسألة الظلم والأقوال فيه: جامع الرسائل (1/27-129)، والجواب الصحيح، (1/219)، النبوات (ص:143) - ط دار الكتب العلمية، منهاج السنة (1/318) ط دار العروبة المحققة، (1/361) - مكتبة الرياض الحديثة، (3/23-26) - ط بولاق، مجموع الفتاوى (8/505-510، 11/675-676)، درء التعارض (10/28).

This file was downloaded from QuranicThought.com

2- وما يرجع إلى جواز الأمر بالشيء، وهذا فيما يتعلق بمسائل الأمر والنهي.

والذين خلطوا بين هذين القسمين وقعوا في المحذور، مثل قياس بعضهم أمر الله الكافر بالإيمان مع علمه تعالى أنه لا يفعل، بمسألة العاجز الذي لو أراد الفعل لم يقدر عليه، وجعلهم القسمين قسما واحداً وأنه تكليف بما لا يطاق.

فهذا جمع مخالف لما يعلم بالإضطرار من الفرق بينهما، وهو من مثارات الأهواء بين القدرية والجبرية [1] .

ولذى يرى شيخ الإسلام أن إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام [2] .

وقد وقع الخلاف في تكليف ما لا يطاق على أقوال:

1- جواز تكليف ما لا يطاق، ومنه تكليف الأعمى البصر، والزمن أن يسير إلى مكة. وهذا قول جهم بين صفوان [3] .

2- عدم جواز تكليف ما لا يطاق، وقد معونه لقبحه عقلا، وهذا مبني على مذهبهم في أن القدرة تكون قبل الفعل فقط، حتى يتحقق التكليف، ومن ثم يترتب عليه الثواب والعقاب، ولذلك منعوا أن تكون القدرة مقارنة لمقدورها، لأن معنى ذلك أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق؛ إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما يقع منه دلي على أنه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يطاق قبيح، وهذا قول المعتزلة ومن وافقهم [4] .

([1]) انظر: درء التعارض (1/64-65).
([2]) انظر: المصدر السابق (1/65).
([3]) انظر: مجموع الفتاوى (8/297).
([4]) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص:396)، والمختصر في أصول الدين لعبدالجبار الهمذاني (ص:218)، ونظرية التكليف، عبدالكريم عثمان (ص:301)، وشرح المواقف (ص:331) - الجزء المحقق.

This file was downloaded from QuranicThought.com

3- أن تكليف ما لا يطاق جائز، وهذا مذهب الأشاعرة، وبنوا ذلك على ما في مذهبهم من أنه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء. لكن الأشاعرة يقولون، إن ما لا يطاق أقسام:

ـــ- أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه، كتكليف الكافر الإيمان في حالة كفره،وهذا جائز عند جميع الأشاعرة، وهذا النوع هو مالا يستطيعه المكلف لاشتغاله بضده فقط وهو الذي منعه المعتزلة [1].

ـــ- أن يمتنع الفعل لنفسه، بكون محالا كالجمع بين الضدين. وهذا اختلف فيه الأشاعرة، منهم من أجازه كالرازي ومنهم من منعه [2].

ـــ- ألا تتعلق به القدرة الحادثة عادة، كحمل الجبل، والطيران، فهذا يجوزه بعض الأشاعرة وإن لم يقع من خلال الإستقراء، وبعض المجوزين يحتج لذلك بتكليف أبي لهب الإيمان مع ورود الخبر أنه لا يؤمن [3].

4- مذهب السلف، التفصيل، وذلك أن يقال: تكليف مالا يطاق على وجهين:

أحدهما: مالا يقدر على فعله لاستحالته، وهو نوعان:

أ- ما وقع ممتنع عادة كالمشي على الوجه والطيران، وكالمقعد الذي لا يقدر على القيام، والأخرس الذي لا يقدر على الكلام.

ب- وما هو ممتنع في نفسه كالجمع بين الضدين، وجعل المحدث قديما، والقديم محدثا، ونحو ذلك.

---

(1) انظر: شرح المواقف (ص:331-332) الجزء المحقق.

(2) انظر: الإرشاد (ص:226) ما بعدها، معالم أصول الدين للرازي (ص:85-86)، ط مكتبة الكليات الأزهرية، وشرح المواقف (ص:332) الجزء المحقق.

(3) انظر: مجموع الفتاوى (295/8)، وشرح المواقف (ص:333) الجزء المحقق.

This file was downloaded from QuranicThought.com

فهذا النوعان قد اتفق حملة الشريعة على أن مثل هذا ليس بواقع، وأنه لا يجوز تكليفه [1].

والثاني: ما لا يقدر عليه لإستحالته، ولا للعجز عنه، لكن لتركه والاشتغال بضده، مثل تكليف الكافر الإيمان في حال كفره، فهذا جائز خلافا للمعتزلة، لأنه من التكليف الذي اتفق المسلمون على وقوعه في الشريعة. ولكن إطلاق تكليف ما لا يطاق على هذا مما منعه جمهور أهل العلم، وإن كان بعض المنتسبين إلى السنة قد أطلقه في ردهم على القدرية [2].

بقي الكلام في احتج به بعض الأشاعرة من جواز تكليف الممتنع عادة، بقصة أبي لهب [3]، فشيخ الإسلام يرى أن هذا خطأ، لأن من أخبر الله أنه لا يؤمن وأنه يصلي النار، بعد دعاء النبي ε له إلى الإيمان، فهذا حق حققت عليه كلمة العذاب، فهو كالذي يعاين الملائكة وقت الموت، فلم يبق هذا مخاطباً من جهة الرسول بالأمرين المتناقضين. وهو أيضاً كقوم نوح حين أخبر الله نوحاً – عليه السلام – أنه لن يؤمن من قومه إلا من قد آمن، فلم يكن بعد هذا يأمرهم بالإيمان بهذا الخطاب [4].

"بل إذا قدر أنه أخبر بصليه النار المستلزم لموته على الكفر وأنه سمع هذا الخطاب ففي هذا الحال انقطع تكليفه، ولم ينفعه إيمانه حينئذ، كإيمان من يؤمن بعد معاينة العذاب، قال تعالى: [فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا] (غافر: من الآية85)[5].

فأبو لهب قد حقت عليه كلمة العذاب، فلا ينفعه الإيمان [6].

وهكذا فالقول الراجح هو التفصيل فيها. ومن ذلك يتبين خطأ المعتزلة والجهمية وبعض الأشاعرة علما بأن من الأشاعرة من ذلك القول الحق بتفصيله في هذه المسألة [1].

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (301/8).

(2) انظر: المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى (ص:46-147)، ومجموع الفتاوى (298/8-302)، ودرء التعارض (60/1).

(3) كالرازي في معالم أصول الدين (ص:85)، ط مكتبة الكليات الأزهرية، وانظر: مجموع الفتاوى (303/8).

(4) انظر: مجموع الفتاوى (302/8)، ودرء التعارض (63/1).

(5) انظر: درء التعارض (63/1-64).

(6) انظر: مجموع الفتاوى (438/8، 473-474).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

هذه أهم المسائل المتعلقة بالقدر، وهي وإن كانت مسائل فرعية إلا أنها ذات صلة قوية بموضوع القدر، أو هي جزء منه، ولا شك أن الأشاعرة لم يسلكوا فيها المسلك الصحيح الذي هو مسلك السلف – رحمهم الله – ولذلك جاء مذهبهم في القدر وفي أفعال العباد، منحرفا عن المذهب الحق.

الفرع الثاني: أفعال العباد ومسألة "الكسب":

هذه المسألة هي لب الخلاف في القدر، ولأجلها صار الناس فيه فرقا وأحزابا، ولكي تتضح الصورة، وتحديد موضع الخلاف، ينبغي أن يلاحظ ما يلي:

1- القدر له أربع مراتب هي: العلم، والكتابة، والمشيئة، والخلق، فأما مرتبنا العلم والكتابة فلم ينكرهما إلا غلاة القدرية الذين يقولون إن الأمر أنف، أي لم يسبق الله فيه علم، وقد تبرأ منهم الصحابة τ .

أما بقية الطوائف فهم مقرون بهاتين المرتبتين.

2- أما مرتبنا: المشيئة والإرادة، والخلق، فقد وقع فيهما الخلاف على قولين:

أحدهما: إنكار هاتين المرتبتين، وهذا مذهب المعتزلة – ومن وافقهم – الذين يقولون إن الله لا يريد الكفر والمعاصي، ويقولون إن الله لا يخلق أفعال العباد، وإنما هم الخالقون لأفعالهم.

والثاني: الإقرار بهاتين المرتبتين. بإثبات الإرادة والمشيئة الشاملة، والقول بأن الله خالق كل شيء ومن ذلك أفعال العباد. وهذا قول الجمهور من أهل السنة، والجهمية، والأشاعرة والماتريدية ومن وافق هؤلاء.

ولكن أفعال العباد لها متعلقان:

أحدهما: بالخالق تعالى، فهذا قد اتفق فيه أهل السنة والأشاعرة على أن الله خالق أفعال العباد.

والثاني: بالعبد، وله له قدرة أو لا، وهل قدرته مؤثرة أو غير مؤثرة. وهذه وقع فيها الخلاف بين الطوائف إلى حد كبير.

([1]) انظر: المعتمد في أصول الدين (ص:146)، والاقتصاد للغزالي (ص:112-114) ط دار الكتب العلمية، ومجموع الفتاوى (296/8، 469-470).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وهذه القدرة التي بها يتمكن العبد من الفعل، هي التي تسمى بالاستطاعة.

ولتوضيح هذه المسألة – مسألة علاقة أفعال العباد بهم – لا بد من عرض الخلاف من خلال أمرين:

أحدهما: الاستطاعة أو القدرة، وهل تكون قبل الفعل أو بعده.

والثاني: هل هذه القدرة موجودة أو معدومة، وهل هي مستقلة أو غير مستقلة، وهل إذا كانت غير مستقلة تكون مؤثرة أو غير مؤثرة.

أولاً: الاستطاعة:

الاستطاعة، والقدرة، والقوة، والوسع، والطاقة، كلها متقاربة المعنى. وقد عرف الجرجاني الاستطاعة بأنها: "هي عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية"[1]، وهي في عرف المتكلمين: عبارة عن صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك [2].

وقد وقع الخلاف فيها على أقوال:

1- قول الجهمية، وهو أنه ليس للعبد أي استطاعة، لا قبل الفعل ولا معه، بل له قدرة شكلية غير مؤثرة في الفعل أصلا، وتسمى فعلا له تجوزا [3].

2- قول المعتزلة ومن وافقهم: وهو أن الله تعالى قد مكن الإنسان من الاستطاعة، وهذه الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده، وهي غير موجبة للفعل [4].

3- قول الأشاعرة ومن وافقهم: وهو أن الاستطاعة مع الفعل لا يجوز أن تتقدمه ولا أن تتأخر عنه، بل هي مقارنة له، وهي من الله تعالى، وما يفعله الإنسان بها فهو كسب له [1].

---

(1) انظر: التعريفات (ص:12).

(2) انظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

(3) انظر: الملل والنحل (85/1)، والبحر الزخار (123/1)، والفرق بين الفرق (ص:211)، والإرشاد (ص:215).

(4) انظر: مقالات الإسلاميين (300/1) – ت عبدالحميد، والفرق بين الفرق (ص:116)، ونظرية التكليف (ص:317) ونما بعدها. وانظر: شرح الأصول الخمسة (ص:398)، وفي الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه (107-106/2).

This file was downloaded from QuranicThought.com

4- قول أهل السنة – وهو الذي عليه محققو المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم – وهو التفصيل:

أ- فهناك استطاعة للعبد بمعنى الصحة والوسع، والتمكن وسلامة الآلات، وهي التي تكون مناط الأمر والنهي، وهي المصححة للفعل، فهذه لا يجب أن تقارن الفعل، بل تكون قبله متقدمة عليه، وهذه الاستطاعة المتقدمة صالحة للضدين ومثالها قوله تعالى: [وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً] (آل عمران: من الآية97)، فهذه الاستطاعة قبل الفعل ولو لم تكن إلا مع الفعل لما وجب الحج إلا على من حج، ولما عصى أحد بترك الحج.

وهذه الاستطاعة هي مناط الأمر والنهي، وبه التي يتكلم فيها الفقهاء وهي الغالبة في عرف الناس.

ب- وهناك الاستطاعة التي يجب معها وجود الفعل، وهذه هي الاستطاعة المقارنة للفعل، الموجبة له، ومن أمثلتها قوله تعالى: [مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ] (هود: من الآية20) وقوله: [الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعاً] (الكهف:101) "فالمراد بعدم الاستطاعة مشقة ذلك عليهم وصعوبته على نفسوهم، فنفوسهم لا تستطيع إرادته وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه. وهذه حال من صده هواه أو رأيه الفاسد عن استماع كتب الله المنزلة واتباعها وقد أخبر أنه لا يستطيع ذلك، وهذه الاستطاعة هي المقارنة الموجبة له"[2]، وهي الاستطاعة الكونية التي هي مناط القضاء والقدر، وبها يتحقق وجود الفعل [3].

([1]) انظر: الإرشاد (ص:219-220)، والحرة – المطبوعة باسم الإنصاف (ص:46)، ومعالم أصول الدين للرازي (ص:83)، ط مكتبة الأزهرية، والمعتمد لأبي يعلى (ص:142).

([2]) درء التعارض (61/1).

([3]) انظر: مجموع الفتاوى (8/129-130، 290-292، 371-376، 441)، ومنهاج السنة (1/7-8، 369-373) مكتبة الرياض الحديثة، والتحفة العراقية – مجموع الفتاوى – (10/32)، وشرح حديث أني حرمت الظلم – مجموع الفتاوى – (18/172-173)، ودرء التعارض (9/241).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وبهذا التفصيل – الوسط – الذي شرحه شيخ الإسلام يحل الاشكال، ويتضح الأمر. والذين حاولوا أن يوجدوا حلا للخلاف القائم بين المعتزلة والأشاعرة لم يجدوه إلا بالرجوع إلى هذا التفصيل الموافق لمذهب أهل السنة [1].

أما من خالفهم فقد وقع في الانحراف، فالمعتزلة حصروا القدرة والاستطاعة عند الإنسان بأنها تكون قبل الفعل، وأنكروا الاستطاعة الكونية المقارنة. والأشاعرة جعلوا الاستطاعة كلها مقارنة للفعل فلم يجدوا حلا صحيحاً للاستطاعة والقدرة التي هي شرط للعمل والتي هي بمعنى الصحة وسلامة الآلات. أما أهل السنة فجعلوا الاستطاعة نوعين، نوعا قبل الفعل وهو سلامة الجوارح، ونوعا معه وهو ما يجب به وجود الفعل.

ثانياً: مدى قدرة العباد على أفعالهم:

وكثيرا ما يعرض الخلاف حولها باسم الأقوال في أفعال العباد، وهي أهم قضية وقع فيها الخلاف، ويمكن عرض الأقوال فيها – مع شرح واضح لمذهب الأشاعرة – كما يلي:

القول الأول: إن العباد مجبورون على أعمالهم، لا قدرة لهم ولا إرادة ولا اختيار، والله وحده هو خالق أفعال العباد، وأعمالهم إنما تنسب إليهم مجازاً وحركتهم واختيارهم كورق الشجر تحركه الرياح، وكحركة الشمس والقمر والأفلاك. وهذا هو مذهب الجبرية وأشهر فرقهم الجهمية [2].

القول الثاني: إن أفعال العباد ليست مخلوقة لله، وإنما العباد هم الخالقون لها، ولهم إرادة وقدرة مستقلة عن إرادة الله وقدرته، فأفعالهم لا فاعل لها ولا محدث سواهم، ومن قال: إن الله خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه – كما يقول عبدالجبار الهمذاني [3].

والمعتزلة قالوا إن العبد يخلق، فعله، ليصح ثوابه وعقابه على أعماله [1].

---

(1) انظر: محاولة الرازي في معالم أصول الدين (ص:83)، ط الأزهرية، وانظر: حاشية محقق رسالة الحرة – المطبوعة باسم الأنصاف (ص:46).

(2) انظر: الفرق بين الفرق (ص:211)، والملل والنحل للشهرستاني (87/1)، ومقالات الإسلاميين (238/1)، ت عبدالحميد، واعتقادات فرق المسلمين للرازي (ص:103)، وانظر "جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي" تأليف خالد العسلي، (ص:114-177).

(3) انظر: المغني لعبدالجبار (8/8، 16، 43، 95/9) وما بعدها، وشرح الأصول الخمسة (ص:336) وما بعدها، وإنقاذ البشر من الجبر والقدر (ص:49).

This file was downloaded from QuranicThought.com

القول الثالث: قول الماتريدية، وهم يقولون: إن الله تعالى خالق أفعال العباد كلها، ولا خالق إلا هو، كما يقول الأشاعرة وجميع أهل السنة [2]، يقول الماتريدي: – عند تفسيره لقوله تعالى: [وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ] (البقرة: من الآية15) رادا على المعتزلة: "وفي هذا أنه إذا كان هو الذي يمدهم في الطغيان قدر على ضده من فعل الإيمان، فدل أن الله خالق فعل العباد، إذ من قولهم: إن القدرة التامة هي التي إذا قدر على شيء قدر على ضده"[3]، ويقول عند تفسير قوله تعالى: [وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ] (البقرة: من الآية109) بعد رده على المعتزلة "ولكن نقول: خلق فعل الحسد من الخلق، وكذلك يقال في الأنجاس والأقذار والحيات والعقارب ونحوها: إنه لا يجوز أن تضاف إلى الله تعالى، فيقال يا خالق الأنجاس والحيات والعقارب، وإن كان ذلك كله خلقه، وهو خالق كل شيء"[4].

ويقول النسفي:

"والله سبحانه وتعالى خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله"[5].

فالماتريدية – وجمهور الحنفية منهم – موافقون لأهل السنة في أن الله سبحانه وتعالى خالق أفعال العباد، ولكن تعلق العباد بأفعالهم لهم فيه رأي خاص اشتهروا به وهو: أنهم يثبتون للعباد إرادة جزئية، ويه غير مخلوقة، وأمرها بأيديهم، فهم "جعلوا كسب العباد عبارة عن إرادتهم الجزئية... وربما عبروا عنها بالقصد وصرف الإرادة الكلية نحو الفعل، قالوا: إن

([1]) انظر: كتاب العدل والتوحيد للرسي – ضمن رسائل العدل والتوحيد (118/1).

([2]) انظر: شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة: أعداد عبدالكريم تتان (ص:28-29). نشر مكتبة الغزالي ومكتبة ابن الفارض – حماة، وانظر: شرح الفقه الأكبر ملا علي قاري (ص:44)، والوصية لأبي حنيفة (ص:74)، بقلم فؤاد علي رضا، مكتبة الجماهير – بيروت، مكتبة مدبولي – القاهرة، ط الأولى 1970م.

([3]) تفسير الماتريدي: المسمى: تأويلات أهل السنة ج1 (ص:51-52) طبعة 1391هـ.

([4]) تفسير الماتريدية (249/1).

([5]) شرح العقائد النسفية: سعد الدين التفتازاني (ص:77-78)، تحقيق: كلود سلامة ط دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي 1974م. وانظر: كتاب بحر الكلام في علم التوحيد" تأليف: أبي المعين النسفي (ص:41).

This file was downloaded from QuranicThought.com

هذه الإرادة الجزئية صادرة من العباد، وهي لا موجودة ولا معدومة، وإما من قبيل الحال المتوسط بينهما أو من الأمور الاعتبارية، فلا يتضمن صدورها منهم معنى الخلق، إذ الخلق يتعلق بالموجود"[1]، فالعبد عند الماتريدية له قدرة يخلقها الله تعالى فيه عنده قصده الفاعل قصداً مصمما، طاعة كان أو معصية، وإن لم تؤثر قدرته في وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله التي لا يقاومها شيء في إيجاد ذلك [2].

ويلاحظ أن مذهب الماتريدية هذا قربهم قليلاً من مذهب المعتزلة، كما أن مذهب جمهور الأشاعرة قريب من قول الجهمية، فكلا قولي الأشاعرة والماتريدية متفق على أن الله هو الخالق والعبد كاسب، بمعنى أنه متسبب بعزمه في أن يخلق الله الفعل ويجريه على يديه، لكن اختلفوا في هذا العزم، أمن عمل العبد هو أم من عمل الرب؟ بمعنى: هل العبد هو الذي يوه إرادة نفسه مختارا في هذا التوجيه؟ أم الله هو الذي يوجه إرادة العبد إلى الشيء أو ضده ولا يملك العبد لذلك نقضا ولا تحويلا؟ قال بالأول الماتريدية، وبالثاني الأشاعرة [3].

القول الرابع: قول الأشاعرة وأتباعهم:

وهؤلاء يقولون: إن الله – سبحانه وتعالى – خالق أفعال العباد، وبهذا الأصل خالفوا المعتزلة القائلين بأن الله لا يخلق أفعال العباد بل هم الخالقون لها، وبتميز هذا الجانب عند الأشاعرة والماتريدية صار مذهبهم مشهوراً بأنه مذهب أهل السنة والجماعة، وهذا حق.

ولكن عند عرض مذهبهم في الجاني الثاني من قضية خلق أفعال العباد وهو جانب تعلق أفعال العباد بهم، وهل هم الفاعلون لها؟ أم هي كسب لهم، وما مدى تعلق قدرة العباد بأفعالهم...الخ.

---

(1) موقف البشر تحت سلطان القدر: مصطفى صبري (ص:69)، وانظر الإنسان هل مسير أم مخير؟ الدكتور فؤاد العقلي (ص:50) – طبعة أولى 1980م.

(2) انظر: شرح الفقه الأكبر: علي قاري (ص:46 – وانظر: شرح العقائد النسفية (ص:86-87-88)، تحقيق كلود سلامة.

(3) انظر: المختار من كنوز السنة النبوية: الدكتور: محمد عبدالله دراز (ص:247)، وانظر أيضاً: "شيخ الإسلام الهروي" للدكتور محمد سعيد الأفغاني (ص:154-155).
وانظر في مذهب الماتريدية: في الفلسفة الإسلامية (2/123-124).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

أقول: عند عرض مذهبهم في هذا يتضح مدى اختلافهم وبعدهم عن مذهب أهل السنة والجماعة الحقيقي.

وهناك آمر آخر، وهو أن بعض كبار الأشاعرة قد رجعوا عن آرائهم التي كانوا يقولون بها في القدر إلى مذهب أهل السنة والجماعة، وهذا يستلزم الدقة في عرض الآراء، وخاصة في نسبة الأقوال إلى أصحابها من الناحية التاريخية.

وقد عرض آراء الأشاعرة – من خلال كتبهم – نورد ما أورده الشهرستاني حول مذهب الأشاعرة في القدر، وتطور آرائهم على يد كبار علمائهم، الواحد تلو الآخر، يقول: "قال (أي أبو الحسن الأشعري): والعبد قادر على أفعاله إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة، وبين حركات الاختيار والإرادة، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة، متوقفة على اختيار القادر، فمن هذا قال: المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة، والحاصل تحت القدرة الحادثة.

ثم على أصل أبي الحسن: لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث، لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض، فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماع على الأرض بالقدرة الحادثة، غير أن الله تعالى أجرى سننه بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها، أو معها: الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسباً، فيكون خلقا من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسبا من العبد: حصولا تحت قدرته.

والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن هذا القدر قليلا، فقال: الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست تقتصر صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط، بل ها هنا وجوه أخرهن وراء الحدوث من كون الجوهر جوهرا متحيزاً، قابلاً للعرض، ومن كون العرض عرضا، ولونا، وسوادا، وغير ذلك... قال: فجهة كون الفاعل حاصلا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة، ويسمى ذلك كسبا، وذلك هو أثر القدرة الحادثة... فأثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحادثة وأثرها....

This file was downloaded from QuranicThought.com

ثم إن إمام الحرمين أبو المعالي الجويني تخطى عن هذا البيان قليلا، قال: أما نفي هذه القدرة والاستطاعة فمما يأباها العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها يوجه فهي كنفي القدرة أصلاً، وأما إثبات في حالة لا يفعل فهو كنفي التأثير، خصوصا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم، فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال..."[1].

فهذا النص – عن الشهرستاني – يوضح كيف أن قول الأشاعرة في أفعال العباد لم يثبت على قدم الإستقرار، ولم يكن مقنعا لكبار علمائهم الذين بحثوا هذه المسألة، ويلاحظ في عرض هذا التطور لمذهب الأشاعرة أنهم يسرون نحو القول الحق الذي يقول به أهل السنة والجماعة –كما سيأتي – مع العلم بأن الذي استقر عليه مذهب الأشاعرة موافق لما قالوه أولا، والذي ذكر الشهرستاني أنه قول أبي الحسن الأشعري، وأنه لا تأثير للقدرة الحادثة.

ونعرض لأهم أقوال الأشاعرة:

1- قول جمهور الأشاعرة ومتأخريهم، وهؤلاء يقولون إن الله خالق أفعال العباد فيثبتون مرتبتي المشيئة والخلق، ولكن يقولون: "إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما، فيكون الفعل مخلوقاً لله إبداعاص وإحداثاً، ومكسوباً، للعبد، والمراد بكسبه إياه: مقارنته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له"[2].

فأفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى، وهي كسب للعباد، وعلى ذلك يترتب الثواب والعقاب، ولا تأثير لقدرة العبد في الفعل، وهذا قول جمهور الأشاعرة وهو القول الذي شنع

---

(1) الملل والنحل للشهرستاني (1/96-99)، وانظر: نهاية الأقدام له (ص:72-78)، وانظر: مذهب الإسلاميين: عبدالرحمن بدوي (1/557-561).

(2) شرح المواقف: للجرجاني (237)، تحقيق الدكتور أحمد المهدي، وانظر: عيون المناظرات لأبي علي عمر السكوني (ص:164، 176، 224).

This file was downloaded from QuranicThought.com

بسببه المعتزلة على الأشاعرة لأنهم لما لم يثبتوا للعبد قدرة مؤثرة لم يكونوا بعيدين عن قول الجبرية (الجهمية).

وللكسب عند هؤلاء تعريفات، أهمها:

1- ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به [1].

2- ما يقع به المقدور في محل قدرته [2].

3- وبعض الأشاعرة يعرف الكسب بأنه: "ما وجد بالقادر وله عليه قدرة محدثة"[3]. ويضرب بعضهم للكسب مثلا "في الحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل، ويقدر آخر على حمله منفردا به، إذا اجتمعا جميعاً على حمله كان حصول الحمل بأقواهما ولا خرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملا، كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره، فوجوده على الحقيقة بقدرة الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلا وإن وجد الفعل بقدرة الله تعالى"[4].

وكسب الأشعري هذا هو الذي قيل فيه: ثلاثة أشياء لا حقيقة لها ومنها كسب الأشعري [5]، وقد دار حوله نقاش طوي لوعريض، ولم ينته الأشاعرة فيه إلو قول مستقيم [6].

---

(1) الإنسان هل هو مسير أم مخير؟ الدكتور فؤاد العقلي (ص:11)، الطبعة الأولى 1980م، مكتبة الخانجي القاهرة. وانظر: شرح جوهرة التوحيد للباجوري (ص:219)، ط 1392هـ.

(2) شرح جوهرة التوحيد (ص:219).

(3) المعتمد في أصول الدين: (ص:128)، وانظر: التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية: لجمال الدين الأفغاني (ص:309) من الجزء الأول، ضمن الأعمال الكاملة لمؤلفات جمال الدين الأفغاني، تحقيق محمد عمارة، ط الأولى 1979م.

(4) أصول الدين للبغدادي (ص:133-134)، وانظر: نشأة الأشعرية وتطورها، دكتور: جلال محمد موسى (ص:238).

(5) وطفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، انظر: مجموع الفتاى (128/8*.

(6) انظر: مثلا: النشر الطيب على شرح الطيب، ادريس بن أحمد الوزاني الفاسي، (461/1)، ط الأولى 1348هـ، وانظر: كتاب المسامرة، للكمال بن أبي شريف، بشرح المسايرة لابن الهمام (ص:107)، ط الأولى، بولاق،

This file was downloaded from QuranicThought.com

2- قول أبي بكر الباقلاني: وهو كقول جمهور الأشاعرة إلا أنه خالفهم بأن الأفعال واقعة بمجموع القدرتين "على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته، أعين بكونه طاعة ومعصية، إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعال تعالى، كما في لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره، وكونه طاعة على الأول، ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره"[1]، يقول الباقلاني في رسالة الحرة: "ويجب أن يعلم أن العبد له كسب وليس مجبوراً، بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية لأنه تعالى قال: [لَهَا مَا كَسَبَت] (البقرة: من الآية134) يعني من ثواب طاعة [وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَت] (البقرة: من الآية286) يعني من عقاب معصية... ويدل على صحة هذا أيضاً: أن العاقل منا يفرق بين تحرك يده جبرا وسائر بدنه عند وقوع الحمى به، أو الارتعاش، وبين أن يحرك هو عضوا من أعضائه قاصدا إلى ذلك باختياره، فأفعال العباد هي كسب لهم وهي خلق الله تعالى، فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، وكما لا يقال لله تعالى إنه مكتسب، كذلك لا يقال للعبد إنها خالق"[2].

إذن فمذهب الباقلاني أن الفعل واقع بقدرة العبد بوصفه طاعة أو معصية يترتب عليه الثواب والعقاب.

3- قول أبي المعالي الجويني: كان في الو أمره يقول بقول عامة الأشاعرة وقد صرح بمذهبه هذا في الإرشاد: قال "اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين، ولا خالق سواه، ولا مخترع إلا هو، فهذا هو مذهب أهل الحق، فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله

1317هـ، وانظر: حاشية الكلنبوي على شرح الدواني، مع حاشية المرجاني والخلخاني (251/1)، ط 1317هـ.

(1) شرح المواقف (ص:239) – الجزء المحقق.

(2) رسالة الحرة – المطبوعة باسم الإنصاف (ص:43-44).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

تعالى، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه ويخرج من مضمون هذا الأصل أن كل مقدور لقادر فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشئه"[1]. ثم قال: "فالوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها، إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلقها"[2]. وواضح من هذا الكلام تمسك الجويني بمذهب الأشاعرة، وكلننا نجد في "العقيدة النظامية" وهي آخر ما كتب في العقيدة يرد قوله هذا وقول عموم الأشاعرة [3] وقد أطال الكلام في هذه المسألة ووضح مذهبه الذي انتهى إليه، وهو موافق لمذهب أهل السنة والجماعة.

4- قول أبي حامد الغزالي، وهو أن أفعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على فعل واحد، وجوز اجتماع المؤثرين على فعل واحد، يقول "وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما، فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال"[4]، فالمؤثر عنده مجموع القدرتين، قدرة الله وقدرة العباد [5].

القول الخامس: قول أهل السنة والجماعة، وهؤلاء يقرون بالمراتب الأربع الثابتة والتي دلت عليها النصوص، وهي: العلم، والكتابة، والمشيئة والخلق، أما أفعال العباد فهي داخلة في المرتبة الرابعة، ولذلك فهم يقولون فيها: إن الله خالق أفعال العباد كلها، والعباد فاعلون

---

(1) الإرشاد (ص:187).

(2) المصدر السابق (ص:210).

(3) انظر: العقيدة النظامية (ص:43-56)، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط الأولى 1398هـ، وانظر في مذهب الجويني: النشر الطيب (464/1)، والملم والنحل للشهرستاني (98/1)، ونهاية الأقدام (ص:78) وما بعدها. وفي الفلسفة الإسلامية (118/2) وما بعدها، ومذاهب الإسلاميين (739/1) وما بعدها.

(4) الاقتصاد (ص:58-59)، ط دار الكتب العلمية.

(5) انظر: الأربعين للرازي (ص:13)، ط دار الآفاق.

This file was downloaded from QuranicThought.com

حقيقة، ولهم قدرة حقيقة على أعمالهم ولهم إرادة، ولكنها خاضعة لمشيئة الله الكونية فلا تخرج عنها.

منهج شيخ الإسلام في الرد على الأشاعرة في القدر:

أولاً: يوافق الأشاعرة أهل السنة في إثبات القدر، وأن الله خالق أفعال العباد.

ثانياً: أما قولهم بإثبات قدرة للعبد غير مؤثرة، وتسمية فعله كسبا، فشيخ الإسلام يرجع أصل قولهم هنا إلى قضية سبق شرحها في باب الصفات وهي قولهم: إن الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق، وعدم تفريقهم بين ما يقوم بالله من الأفعال، وما هو منفصل عنه، وجعلهم كل أفعال الله مفعولة له منفصلة عنه.

فلما جاءوا إلى مسألة القدر وأفعال العباد واعتقدوا أنها مفعولة لله، قالوا: هي فعله، لأن الفعل عندهم هو المفعول، فيقيل لهم في ذلك: أهي فعل العبد؟ فاضطربوا في الإجابة، وانقسموا حيالها إلى أقوال ثلاثة:

- جمهورهم قالوا: هي كسب العبد لا فعله، ولم يفرقوا بين الكسب والفعل بفرق محقق.
- ومنهم من قال: بل هي فعل بين فاعلين. وهو قول الغزالي الذي سبق.
- ومنهم من قال: بل الرب فعل ذات الفعل والعبد صفته وهذا قول الباقلاني – كما سبق – [1].

"والتحقيق الذي عليه أئمة السنة وجمهور الأمة من الفرق بين الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق. فأفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقة مفعولة لله، ما أن نفس العبد وسائر صفاته مخلوقة مفعول لله، وليس ذلك نفس خلقه وفعله، بل هي مخلوقة ومفعولة، وهذه الأفعال هي فعل العبد القائم به، ليست قائمة بالله ولا يتصف بها، فإنه لا يتصف بمخلوقاته ومفعولاته، وإنما يتصف بخلقه وفعله كما يتصف بسائر ما يقوم بذاته، والعبد فاعل لهذه الأفعال وهو المتصف بها، وله عليها قدرة، وهو فاعلها باختياره ومشيئته، وذلك كله مخلوق لله، فهي فعل العبد، وهي مفعول للرب"[2].

([1]) انظر: مجموع الفتاوى (119/2).

([2]) المصدر السابق (119/2-129)، وانظر: منهاج السنة (322/1-326) – ط دار العروبة المحققة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وبهذا التفصيل الجيد يتبين غلط الأشاعرة حين جعلوا الفعل هو المفعول، فأوقعهم هذا في مأزق الكسب الذي اشتهروا به ولم يستطيعوا التخلص منه.

ومع هذا الرد المجمل فإن لشيخ الإسلام كثيراً من الردود التفصيلية، وأهمها:

1- أن كسب الأشعري لا حقيقة له، لأنهم فسروه بأنه عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة، وقالوا: الخلق هو المقدور بالقدرة القديمة. وما دام العبد ليس بفاعل، ولا له قدرة مؤثرة في الفعل فالزعم بأنه كاسب، وتسمية فعله كسبا لا حقيقة له، لأنه القائل بذلك لا يستطيع أن يوجد فرقا بين الفعل الذي نفاه عن العبد، والكسب الذي أثبته له. وكثيرا ما يشير شيخ الإسلام إلى أن قول الأشاعرة هذا قريب من قول الجهم الذي يصرح بالجبر [1].

2- أما زعمهم بأنهم يفرقون بين الكسب الذي أثبتوه وبين الخلق بأن الكسب: عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة، والخلق هو المقدور بالقدرة القديمة، وقولهم أيضاً: الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه، والخلق هو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه، وزعمهم أن هذا يبعد قولهم عن قول الجهم الذي يقول بالجبر المحض [2] أما مزاعمهم هذه فمردودة بما يلي:

أ- أن قولهم هذا "لا يوجب فرقاً بين كون العبد كسب، وبين كونه فعل، وأوجد، وأحدث، وصنع، وعمل، ونحو ذلك، فإن فعله وإحداثه وعمله وصنعه هو أيضاً مقدور بالقدرة الحادثة، وهو قائم في محل القدرة الحادثة"[3].

([1]) انظر في مناقشة شيخ الإسلام لمسألة الكسب وإنه لا حقيقة له، وإنه كطفرة النظام وأحوال أبي هاشم، والرد عليهم في مسألة القدرة الحادثة: الصفدية (1/149-153)، والنبوات (ص:199) – ط دار الكتب العلمية –، ومجموع الفتاوى (8/387، 403-407، 467-468)، وشرح الأصفهانية (ص:149-150، 350) ت السعوي، والاستغاثة (2/173)، ومنهاج السنة (1/323) ط دار العروبة المحققة (1/358، 2/51)، مكتبة الرياض الحديثة، أقوم ما قيل في القضاء والقدر – مجموع الفتاوى – (8/128، 136-137)، درء التعارض (1/82-84، 4/65، 6/49، 7/247-248، 9/167، 10/114-115).

([2]) انظر: مجموع الفتاوى (8/118-119).

([3]) المصدر السابق (8/119).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ب- "وأيضاً فإنه لا فرق لا حقيقة له، فإن كون المقدور في محل القدرة أو خارجاً عن محلها لا يعود إلى نفس تأثير القدرة فيه، وهو مبني على أصلين: أن الله لا يقدر على فعل يقوم بنفسه، وأن خلقه للعالم هو نفس العالم، وأكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم على خلاف ذلك، والثاني أن قدرة العبد لا يكون مقدورها إلا في كل وجودها، ولا يكون شيء من مقدورها خارجا عن محلها. وفي ذلك نزاع طويل"[1].

فالأشاعرة بنوا أقوالهم في الكسب وقدرة العبد على أصول غير مسلمة.

ج- وتفسيرهم التأثير بمجرد الاقتران يقتضي أن لا يكون هناك فرق بين أن يكون الفارق في المحل أو خارجاً عن المحل [2].

ح- أن "من المستقر في فطر الناس، أن من فعل العدل فهو عادل، ومن فعل الظلم فهو ظالم، ومن فعل الكذب فهو كاذب، فإذا لم يكن العبد فاعلا لكذبه وظلمه وعدله، بل الله فاعل ذلك لزم أن يكون هو المتصف بالكذب والظلم"[3]، وهذا من أعظم الباطل. ويقال للأشاعرة أيضاً: يقال لكم هنا ما تقولونه أنتم للمعتزلة في مسألة الكلام وأن من قام به الكلام فهو المتكلم، وأن الكلام إذا كان مخلوقاً كان كلاماً للمحلى الذي خلقه فيه. فكذلك إرادة العبد وقدرته [4].

خ- أن القرآن مملوء بذكر إضافة أفعال العباد إليهم، ومن ذلك قوله تعالى: [جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ] (السجدة: من الآية17) وقوله: [اعْمَلُوا مَا شِئْتُم] (فصلت: من الآية40) وقوله: [وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ] (التوبة:

---

(1) المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.

(2) انظر: مجموع الفتاوى (119/8).

(3) المصدر السابق (119/8-120).

(4) انظر: المصدر نفسه (120/8).

This file was downloaded from QuranicThought.com

من الآية105) وقوله: [إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ] (البقرة: من الآية277) وغيرها كثير جداً [1].

د- "أن الشرع والعقل متفقان على أن العبد يحمد ويذم على فعله، ويكون حسنة له أو سيئة، فلو لم يكن إلا فعل غيره لكان ذلك الغير هو المحمود المذموم عليها"[2].

ثالثاً: أن التفصيل الذي ذكره السلف، هو الحق وبه يزول الإشكال الذي توهمه هؤلاء في مسألة العباد، وكونها مخلوقة لله تعالى، وفي فعل للعباد حقيقة. وقد بنى السلف ذلك على أن الفعل غير المفعول والخلق غير المخلوق.

ومع وضوح مذهب السلف فإن شيخ الإسلام شرح بعض القضايا الغامضة حول مذهبهم، ومنها:

1- ما يقال من أنه إذا كانت أفعال العباد مخلوقة لله، وهي فعل لهم حقيقة، فكيف نجمع بين هذين الأمرين؟

يجيب عن هذا شيخ الإسلام ابن تيمية فيقول: "قول القائل: هذا فعل هذا، وفعل هذا: لفظ فيه إجمال، فإنه تارة يراد بالفعل نفس الفعل، وتارة يراد به مسمى المصدر، فيقولك فعلت هذا أفعله فعلا، وعملت هذا أعمله عملا، فإذا أريد بالعمل نفس العمل الذي هو مسمى المصدر كصلاة الإنسان وصيامه ونحو ذلك، فالعمل هنا هو المعمول، وقد اتحد هنا مسمى المصدر والفعل، وإذا أريد بذلك ما يحصل بعمله كنساجة الثوب وبناء الدار ونحو ذلك، فالعمل هنا غير المعمول، قال تعالى: [يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَات] (سبأ: من الآية13) فجعل هذه المصنوعات معمولة للجن، ومن هذا الباب قوله تعالى: [وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ] (الصافات:96) أي والله خلقكم وخلق الأصنام التي تنحتونها... والمقصود أن لفظ "الفعل" و"العمل" و"المصنع" أنواع وذلك كلفظ البناء والخياطة والتجارة تقع على نفس مسمى المصدر، وعلى المفعول وكذلك لفظ "التلاوة" و"القراءة" و"الكلام" و"القول" يقع على نفس مسمى المصدر، وعلى

---

(1) انظر: المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.

(2) المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

ما يحصل بذلك من نفس القول والكلام، فيراد بالتلاوة والقراءة نفس القرآن المقرؤ المتلو، كما يراد بها مسمى المصدر.

والمقصود أن القائل إذا قال: هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد، فإن أراد بذلك أنها فعل الله بمعنى المصدر فهذا باطل باتفاق المسلمين، وبصريح العقل، ولكن من قال هي فعل الله وأراد به أنها مفعولة مخلوقة لله كسائر المخلوقات فهذا حق"، ثم وضح المسألة فقال: "وأما من قال (وهم جمهور أهل السنة): خلق الرب تعالى لمخلوقاته ليس هو نفس مخلوقاته، قال: إن أفعال العباد مخلوقة كسائر المخلوقات، ومفعولة للرب كسائر المفعولات، ولم يقل: إنها نفس فعل الرب وخلقه، بل قال: إنها نفس فعل العبد، وعلى هذا تزول الشبهة، فإنه يقال: الكذب والظلم ونحو ذلك من القبائح يتصف بها من كانت فعلا له، كما يفعلها العبد، وتقوم به، ولا يتصف بما خلقه في غيره من الطعوم والألوان والروائح والأشكال والمقادير والحركات وغير ذلك، فإن كان قد خلق لون الإنسان لم يكن هو المتلون به، وإذا خلق رائحة منتنة أو طعما مرا أو صورة قبيحة ونحو ذلك مما هو مكروه مذموم مستقبح، لم يكن هو متصفا بهذه المخلوقات القبيحة المذمومة المكروهة والأفعال القبيحة، ومعنى قبحها كونها ضارة لفاعلها، وسببا لذمه وعقابه، وجالبة لألمه وعذابه، وهذا أمر يعود على الفاعل الذي قامت به لا على الخالق الذي خلقها فعلا لغيره"[1].

2- ومن الأمور التي تحتاج إلى بيان: مسألة قدرة العبد وهل لها تأثير أولا؟ يوضح هذا شيخ الإسلام ابن تيمية: فيقولك "إن التأثير إذا فسر بوجود شرط الحادث أو سبب يتوقف حدوث الحادث به على سبب آخر، وانتفاء موانع – وكل ذلك بخلق الله تعالى – فهذا حق، وتأثير قدرة العبد في مقدورها ثابت بهذا الاعتبار، وإن فسر التأثير بأن المؤثر مستقل بالأثر من غير مشارك معاون ولا معاوق مانع، فليس شيء من المخلوقات مؤثرا، بل الله وحده خالق كل شيء لا شريك له ولاند له، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن... فإذا عرف ما في لفظ "التأثير من الإجمال والاشتراك ارتفعت

(1) مجموع الفتاوى (8/121-123).

This file was downloaded from QuranicThought.com

الشبهة، وعرف العدل المتوسط بين الطائفتين" [1]، ويقول في موضع آخر: "الذي عليه السلف وأتباعهم وأئمة أله السنة وجمهور أهل الإسلام المثبتون للقدر، المخالفون للمعتزلة: إثبات الأسباب، وأن قدرة العبد مع فعله لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها، والله تعالى خلق الأسباب والمسببات، والأسباب ليست مستقلة بالمسببات، بل لا بد لها من أسباب أخر تعاونها، ولها مع ذلك أضداد تمانعها، والسبب لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه، ويدفع عنه أضداده المعارضة له، وهو سحبانه يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته كما يخلق سائر المخلوقات، فقدرة العبد سبب من الأسباب، وفعل العبد لا يكون بها وحدها، بل لا بد من الإرادة الجازمة مع القدرة، وإذا أريد بالقدرة القوة بالإنسان فلا بد من إزالة الموانع كإزالة القيد والحبس ونحو ذلك، والصاد عن السبيل كالعدو وغيره"[2].

وقد وضع شيخ الإسلام هذه القضية توضيحاص تاما فقال: "التأثير اسم مشترك، قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداع والتوحيد [3] بالاختراع فإن أريد بتأثير قدرة العبد هذه القدرة فحاشاً الله، لم يقله سني، وإنما هو المعزو إلى أهل الضلال. وإن أريد التأثير في ذات الفعل، إذ لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه في ذرة أو فيل، وهل هو إلا شرك دون شرك وإن كان قائل هذه المقالة ما نحا إلا نحو الحق.

وإن أريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان يتوسط القدرة المحدثة، بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة، كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب، فهذا التفسير إلى قدرة العبد شركا، وإلا فيكون إثبات جميعا لأسباب شركاً"[4].

---

(1) المصدر السابق (8/134-135).

(2) مجموع الفتاوى (8/487-488).

(3) هكذا في النص ولعلها: التوحيد.

(4) انظر: مجموع الفتاوى (8/389-390).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

وكلام ابن تيمية في هذين الموضوعين واضح تمام الوضوح، وفيه حل لاشكالات كثيرة، وما وجدت أحداً قبل شيخ الإسلام – رحمه الله – بين هذا البيان في هذه القضايا المهمة التي كثر فيها الكلام، واختلط فيها الحق بالباطل. فلقد كان شرحه وافياً، شافياًن دقيقاً. وما وجدت من كتب في القدر ككتابة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم – رحمهما الله تعالى .

3- ومن الأمور التي ينبغي الإشارة إليها: معنى الكسب عند أهل السنة، فكثيراً ما يذكر علماء السنة أن أفعال العباد كسب لهم، وقد يقع إيهام في ذلك خاصة وإن الأشاعرة يعبرون عن مذهبهم في هذا الموضوع بالكسب، فيقع الإيهام أحياناً، ونوضح هنا أن أهل السنة عندما يقولون: أن أفعال العباد كسب لهم، معناه: أنها أفعالهم التي تعود على فاعليها بنفع أو ضر، ما قال تعالى: [لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ] (البقرة: من الآية286) "فبين سبحانه أن كسب النفس لها أو عليها، ولما كان العباد يكملون بأفعالهم ويصلحون بها، إذ كانوا في أول الخلق خلقوا ناقصين، صح إثبات السبب، إذ كمالهم وصلاحهم من أفعالهم". فمقصود أهل السنة أنها كسب لهم واقعة بقدرتهم وإرادتهم وكل أفعالهم مخلوقة لله سبحانه وتعالى.

المبحث الرابع

الإيمان

مقدمة

اشتهر عن الأشاعرة ميلهم إلى مذاهب المرجئة في الإيمان، وقولهم فيه يشبه كثيرا قولهم في مسألة الكلام، حين حصروه بالكلام النفسي دون الألفاظ، وفي الإيمان جعلوا معناه المعرفة أو التصديق، ولم يدخلوا فيه القول ولا الأعمال.

وشيخ الإسلام رد عليهم وعلى غيرهم من أصناف المرجئة، ما رد على من قابلهم في الانحراف كالمعتزلة والخوارج. وحتى لا يتشعب الكلام ويطول يمكن عرض هذه المسألة كما يلي:

أولاً: الأقوال في الإيمان.

This file was downloaded from QuranicThought.com

ثانياً: مقدمات في عرض أصل الخلاف في الإيمان.

ثالثاً: ردود شيخ الإسلام على الأشاعرة في الإيمان.

أولاً: الأقوال في الإيمان:

وقع الخلاف بين الطوائف في حقيقة الإيمان، وهل الأعمال داخلة فيه وحكم مرتكب الكبيرة – على أقوال:

1- قول أهل السنة والجماعة وجماهير السلف، إن الإيمان قول واعتقاد وعمل، قول باللسان، واعتقاد بالجنان، وعمل بالأركان، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، قالوا ومرتكب الكبيرة مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته وفي الآخرة تحت المشيئة.

2- قول المعتزلة والخوارج، وهؤلاء يقولون: الإيمان قول واعتقاد وعمل، وأما مرتكب الكبيرة:

أ- فحكمه في الدنيا عند المعتزلة أنه ليس بمؤمن ولا كافر، بل هو في منزلة بين المنزلين، ومن ثم فليس مباح الدم. وأما عند الخوارج فهو كافر مباح الدم والمال.

ب- وأما حكمه في الآخرة فقد اتفق الخوارج والمعتزلة على أنه مخلد في النار كالكفار.

3- قول مرجئة الفقهاء – من أتباع أبي حنيفة – أن الإيمان قول واعتقاد، وأما الأعمال فغير داخلة فيه. وأما حكم مرتكب الكبيرة عندهم فهو موافق لمذهب أهل السنة.

4- قول الجهمية: أن الإيمان هو المعرفة فقط، وما عداها من تصديق القلب وإقراره، ومن القول والعمل، فغير داخل في الإيمان، وهذا قول الجهم. ولازم قوله أن إبليس وفرعون ومن شابههم ممن عرف الله وعاند فسب الله ورسوله، وعاداهم، وقتل الأنبياء، وهدم المساجد، وأهان المصاحف – أنه مؤمن كامل الإيمان.

This file was downloaded from QuranicThought.com

5- قول الماتريدية: أن الإيمان هو التصديق، وأما قول اللسان فهو دليل عليه وليس داخلا فيه، وأما العمل فغير داخل فيه.

6- قول الكرامية: أن الإيمان قول باللسان فقط. وهذا لإثبات إيمانه في الدنيا، أما في الآخرة فمن لم يوافق قوله ما في قلبه من الاعتقاد الصحيح – كالمنافق – فهو مخلد في النار.

7- قول الكلابية والأشعرية: ولهم في الإيمان قولان:

أحدهما: قول أنه قول واعتقاد وعمل، وهذا قول أبي علي الثقفي، والقلانسي، وإليه مال ابن مجاهد، وهو أحد قولي أبي الحسن الأشعري، ذكره في المقالات [1] – ضمن مقالة أصحاب الحديث وأهل السنة، وقال إنه بكل ما قالوه يقول [2]. قال شيخ الإسلام بعد نقله: "فهذا قوله في هذا الكتاب وافق فيه أهل السنة وأصحاب الحديث، بخلاف القول الذي نصره في الموجز"[3]. وذكر إنه اختيار طائفة من أصحابه [4].

والثاني: القول الثاني لأبي الحسن الأشعري – الذي ذكره في الموجز – ووافقه عليه جمهور الأشاعرة، كالباقلاني، والجويني وغيرهما. وهو أن الإيمان مجرد تصديق القلب ومعرفته. ويختلف تعبير الأشاعرة هنا فتارة يقولون هو المعرفة كقول جهم، وتارة يقولون هو التصديق [5].

أما مذهبهم في مرتكب الكبيرة فهو موافق لقول أهل السنة.

ويلاحظ أن القول الثاني هو الذي اشتهر عند الأشاعرة، وهو الذي نصره أئمتهم ممن جاء بعد الأشعري، وهو الذي استقر عليه المذهب.

هذه خلاصة الأقوال في الإيمان، ومنها يتبين أن للأشاعرة فيه قولين، أحدهما موافقا لمذهب السلف، والثاني موافقا للجهم.

---

(1) انظر: المقالات (ص:293-294) ت ريتر.

(2) انظر: المصدر السابق (ص:297).

(3) الإيمان الأوسط – مجموع الفتاوى (550/7)، وانظر: الإيمان (ص:115) ط المكتب الإسلامي.

(4) انظر: المصدر السابق (509/7).

(5) انظر: الإيمان (ص:189-239)، ط المكتب الإسلامي، والإيمان الأوسط – مجموع الفتاوى (509/7، 543-550)، والتسعينية (ص:160)، ومجموع الفتاوى (94/2).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

ثانياً: مقدمات في عرض أصل الخلاف في الإيمان:

لشيخ الإسلام تأصيلات وقواعد في باب الإيمان ذكر بعضها في كتاب الإيمان الكبير، وبناها على استقراء جيد لما ورد من النصوص في ألفاظ الإيمان وما شابهه، كما أن له تحقيقات دقيقة ذكر فيه أصول الخلاف وتفاوت الطوائف في مدى التزامها بلوازم أقوالها.

وليس القصد استيفاء هذه الأصول والقواعد، وإنما يمكن الإشارة إلى لمحات سريعة تتعلق بالخلاف في الإيمان فقط. ومن ذلك:

1- ما ذكره من أن الأصل الذي نشأ بسببه النزاع في الإيمان التزام بعضهم بمسألتين:

أحدهما: أن الإيمان كل لا يتجزأ إذا زال جزء منه زال باقيه.

والثانية: قولهم إنه لا يجتمع عند الإنسان طاعة ومعصية، وإيمان وكفر، وإسلام ونفاق، بل إذا وجد أحدهما انتفى الآخر.

فلما استقرت هذه القواعد عندهم، وخالفهم فيها أهل السنة – صارت الأقوال في الإيمان ثلاثة:

القول الأول: قول الخوارج والمعتزلة، وهؤلاء قالوا ثبت بالأدلة أن الأعمال من الإيمان، ومن ثم فمن تركها فقد ترك بعض الإيمان، والقاعدة أن الإيمان إذا زال بعضه زال باقيهن ولا يكون في العبد إيمان ونفاق. ومن ثم لم يقولوا بجواز تبعيض الإيمان، لا في الاسم ولا في الحكم. فرفعوا عن صاحب الكبيرة الإيمان بالكلية – وهذا في الاسم – وأوجبوا له الخلود في النار – وهذا في الحكم.

والقول الثاني: قول الجهمية والمرجئة، وهؤلاء قالوا: قد علما يقينا أن أهل الذنوب من أهل القبلة، لا يخلدون في النار، بل يخرجون منها كما توارت بذلك الأحاديث، كما أن الإجماع حاصل على أنهم ليسوا كفارا مرتدين.

This file was downloaded from QuranicThought.com

قالا فلو أدخلنا الأعمال في مسمى الإيمان – والقاعدة أن الإيمان كل لا يتجزأ، إذا ذهب بعضه ذهب باقيه – لو وجب إذا فعل المؤمن ذنبا وزال بعض إيمان أن يزول كله فيخلد في النار، وهذا خلاف ما تواتر في النصوص. لذلك أخرجوا الأعمال عن مسمى الإيمان لئلا يؤدي ترك بعضها إلى زوال الإيمان كلية والخلود في النار، وهذا مخالف للنصوص.

فهؤلاء المرجئة نازعوا في الاسم لا في الحكم. فقالوا في الحكم يجوز أن يكون صاحب الكبيرة مثابا معاقبا، محمودا مذموما – وبعضهم يقف في نفوذ الوعيد، فلا يجوز نفوذ الوعيد في حق أحد من أرباب الكبائر كما قال ذلك من قاله من مرجئة الشيعة و الأشعرية كالقاضي أبي بكر وغيره – هذا في حكمه في الآخرة. أما في اسمه في الدنيا فمنعوا التبعض في الإيمان، وقالوا لا يجوز أن يكون معه بعض الإيمان دون بعض.

القول الثالث: قول أهل السنة، فقالوا بجواز التبعيض في الاسم والحكم، "فيكون مع الرجل بعض الإيمان لا كله، ويثبت له من حكم أهل الإيمان وثوابهم بحسب ما معه، كما يثبت له من العقاب بحساب ما عليه"[1]، وقالوا إنه يجتمع عند الإنسان طاعة ومعصية وإيمان وكفر أصغر، وإسلام ونفاق عملي، كما تجتمع له الولاية والعدواة بحسب ما معه من الطاعات والمعاصي. فهو في الدنيا – إذا فعل كبيرة – مؤمن ناقص الإيمان، وفي الآخر تحت مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له. مع أنه لا بد من الوعيد المجمل لأهل الكبائر، فيدخل بعضهم النار لكن لا يخلدون فيها [2].

وهذا تحليل دقيق جداً لمنشأ الخلاف كما ذكر شيخ الإسلام رحمه الله تعالى، ولا شك أن النصوص متواترة في إثبات أنه قد يجتمع عند الإنسان إيمان ونفاق، وآثار الصحابة والتابعين دلت على ذلك، بل أجمع السلف على ذلك. ومن العجيب أن الأشعري حكى في بعض كتبه الإجماع على أنه لا يجتمع في العبد إيمان ونفاق، وتابع على ذلك أصحابه، يقول

---

(1) شرح الأصفهانية (ص:144) ت مخلوف.

(2) انظر: في تفصيل ما سبق المصدر السابق (ص:137-138، 143-144) ت مخلوف، الفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى – (13/48-50)، وشرح حديث: إنما الأعمال بالنيات – مجموع الفتاوى 18/270-271، 276)، والإيمان (ص:209-210، 376) ط المكتب الإسلامي، والإيمان الأوسط – مجموع الفتاوى – (7/510-520)، وفيه مناقشة مفصلة لهذه المسألة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

شيخ الإسلام: "والأصل الذي أوقعهم في هذا اعتقادهم أنه لا يجتمع في الإنسان بعض الإيمان وبعض الكفر، أو ما هو إيمان وما هو كفر، واعتقدوا أن هذا متفق عليه بين المسلمين، كما ذكر ذلك أبو الحسن وغيره، فلأجل اعتقادهم في هذا الإجماع وقعوا فيما هو مخالف للإجماع الحقيقي، إجماع السلف الذي ذكره غير واحد من الأئمة"[1]. والنصوص الدالة على مذهب السلف وأنه يجتمع عند الإنسان طاعة ومعصية وإيمان ونفاق صريحة جداً[2].

2- أن من قال قولا في الإيمان، ثم لم يلتزم لوازمه الباطلة بقي بين أمرين، إما مناقضة قوله، أو التزام القول الباطل المجمع عليه.

ومن أوضح الأمثلة على ذلك مذهب الجهم في الإيمان، وأقوال من وافقه من الأشاعرة، فالإمام أحمد – في رده على الجهم – ألزمه بهذا الإلزام الذي قال فيه: "يلزمه أن يقول: إذا أقر ثم شد الزنار في وسطه، وصلى للصليب، وأتى الكنائس والبيع، وعمل الكبائر كلها، إلا أنه في ذلك مقر بالله، فيلزمه أن يكون عنده مؤمناً، وهذه الأشياء من أشنع ما يلزمهم"[3]، قال شيخ الإسلام معلقاً: قلت: هذا الذي ذكره الإمام أحمد من أحسن ما احتج الناس به عليهم. جمع في ذلك جملا، يقول غيره بعضها، وهذا الإلزام لا محيد لهم عنه، ولهذا لما عرف متكلمهم مثل جهم – ومن وافقه – أنه لازم التزموه، وقالوا: لو فعل ما فعل من الأفعال الظاهرة لم يكن بذلك كافراً في الباطن، لكن يكون دليلاً على الكفر في أحكام الدنيا، فإذا احتج عليهم بنصوص تقتضي أنه يكون كافراً في الآخرة قالوا: فهذه النصوص تدل على أنه الباطن ليس معه من معرفة الله شيء، فإنها عندهم شيء واحد. فخالفوا صريح المعقول وصريح الشرع"[4].

---

(1) الإيمان (ص:387) ط المكتب الإسلامي.

(2) انظر: المصدر السابق (ص:337-387) ط المكتب الإسلامي، والإيمان الأوسط – مجموع الفتاوى – (7/215-522)، والاستقامة (1/430)، ومجموع الفتاوى (11/173-175، 19/295-296).

(3) الإيمان (ص384) ط المكتب الإسلامي.

(4) الإيمان (ص:384-384).

This file was downloaded from QuranicThought.com

ثم يقول شيخ الإسلام عن الأشاعرة الذي وافقوا الجهم: "ومن كان موافقاً لقول جهم في الإيمان بسبب انتصار أبي الحسن لقوله في الإيمان، يبقى تارة يقول بقول السلف والأئمة، وتارة يقول بقول المتكلمين الموافقين لجهم"[1].

ثم ضرب مثالاً بمسألة سب الله الرسول ε فقال: "حتى في مسألة سب الله ورسوله: رأيت طائفة من الحنبليين والشافعيين والمالكيين إذا تكلموا بكلام الأئمة قالوا: إن هذا كفر باطنا وظاهراً، وإذا تكلموا بكلام أولئك قالوا: هذا كفر في الظاهر، وهو في الباطن يجوز أن يكون مؤمنا تام الإيمان، فإن الإيمان عندهم لا يتبعض. ولهذا لما عرف القاضي عياض هذا من قول بعض أصحابه أنكره، ونصر قول مالك وأهل السنة، وأحسن في ذلك...

وكذلك تجدهم في مسائل الإيمان يذكرون أقوال الأئمة والسلف، ويبحثون بحثا يناسب قول الجهمية؛ لأن البحث أخذوه من كتب أهل الكلام الذين نصروا قول جهم في مسائل الإيمان"[2].

ثم ذكر شيخ الإسلام مثالاً على هذا وهو أن الفخر الرازي لما صنف مناقب الشافعي، وحكى مذهبه في الإيمان الذي هو موافق لمذهب السلف، استشكل معارضة ذلك لما يعرفه من مذهب أصحابه المرجئة وهو ممن يوافقهم على بدعتهم [3].

وفي الصارم المسلول لما عرض لهذه المسألة وذكر قولي القاضي أبي يعلي – أحدهما الموافق لجمهور السلف [4]، والثاني الموافق لقول جهم في الإيمان حيث قال أبو يعلى: "إن من قتله بلا استتابة، فهو لم يره ردة، وإنما يوجب القتل فيه حدا، وإنما نقول ذلك مع إنكاره ما شهد عليه، أو إظهاره الإقلاع عنه والتوبة، ونقتله حداً كالزنديق إذا تاب، قال: ونحن وإن أثبتنا له حكم الكافر في القتل فلا نقطع عليه بذلك لإقراره بالتوحيد، وإنكاره ما شهد به عليه... وأما من علم أنه سبه معتقداً لاستحلاله فلا شك في كفره بذلك، وكذلك إن كان سبه في نفسه كفراً كتكذيبه أو تكفيره ونحوه، فهذا مالا إشكال فيه، وكذلك من لم يظهر

---

(1) المصدر السابق.

(2) الإيمان (ص:386) ط المكتب الإسلامي.

(3) وانظر: المصدر نفسه، نفس الصفحة، وانظر: مناقب الشافعي للفخر الرازي (131-132، 146-147).

(4) انظر: الصارم المسلول (ص:513).

This file was downloaded from QuranicThought.com

التوبة واعترف بما شهد به وصمم عليه فهو كافر بقوله واستحلاله هتك حرمة الله أو حرمة نبيه" قال شيخ الإسلام: "وهذا أيضاً تثبيت منه بأن السب يكفر به لأجل استحلاله، إذا لم يكن في نفسه تكذيباً صريحاً. وهذا موضع لا بد من تحريره، ويجب أن يعلم أن القول بأن كفر الساب في نفس الأمر إنما هو لاستحلاله السب زلة منكرة وهفوة عظيمة، ويرحم الله القاضي أبا يعلى، قد ذكر في غير موضع ما يناقض ما قاله هنا، وإنما وقع من وقع في هذه المهواة بما تلقوه من كلام طائفة من متأخري المتكلمين – وهم الجهمية الإناث الذين ذهبوا مذهب الجهمية الأولى في أن الإيمان هو مجرد التصديق الذي في القلب وإن لم يقترن به قول اللسان، ولم يقتض عملا في القلب ولا في الجوارح"[1].

وقد أوضح شيخ الإسلام بعد ذلك مأخذ هؤلاء المرجئة حيث إنهم رأوا أن الإيمان هو تصديق الرسول فيما أخبر به، ورأوا أن اعتقاد صدقه لا ينافي السب والشتم بالذات، كما أن اعتقاد وجوب طاعته لا ينافي معصيته، فلما رأوا أن الأمة كفرت الساب قالوا إنما كفر لأن سبه دليل على عدم اعتقاده لحرمة السب، فكفر بهذا التكذيب لا بتلك الإهانة. وهذا قول عجيب مخالف لإجماع السلف، وقد أطال شيخ الإسلام في الرد على أصناف المرجئة في هذا [2].

ثالثاً: ردود شي الإسلام على جمهور الأشاعرة في الإيمان:

سبق – عند عرض الخلاف – في الإيمان أن الرأي الثاني للأشاعرة والذي عليه جمهورهم أن الإيمان هو التصديق أو المعرفة، وأن الأعمال غير داخلة في الإيمان. وقد جاءت ردود شيخ الإسلام عليهم حسب المسائل التالية:

المسألة الأولى: هل الإيمان التصدق فقط؟

يقول شيخ الإسلام عن أبي الحسن الأشعري: "وأبو الحسن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان، مع أنه نصر المشهور عن أهل السنة من إنه يستثنى في الإيمان، فيقول: أنا مؤمن إن شاء الله، لأنه نصر مذهب أهل السنة في أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة، ولا يخلدون في النار وتقبل فيهم الشفاعة، ونحو ذلك، وهو دائماً ينصر في المسائل التي فيها النزاع بين

(1) الصارم المسلول (ص: 514-515).

(2) انظر: المصدر السابق (ص:517-525).

This file was downloaded from QuranicThought.com

أهل الحديث وغيرهم قول أهل الحديث، لكنه لم يكن خبيراً بمآخذهم، فنصره على ما يراه هو من الأصول التي تلقاها عن غيرهم فيقع في ذلك من التناقض ما ينكره هؤلاء وهؤلاء، كما فعل في مسالة الإيمان، ونصر فهيا قول جهم مع نصره للإستثناء. ولهذا خالفه كثير من أصحابه في الإستثناء... وأتبعه أكثر أصحابه على نصر قول جهم في ذلك.

ومن لم يقف إلا على كتب الكلام، ولم يعرف ما قاله السلف وأئمة السنة في هذا الباب، فيظن أن ما ذكروه هو قول أهل السنة، وهو قول لم يقله أحد من أئمة السنة، بل قد كفر كأحمد بن حنبل ووكيع وغيرهما من قال بقول جهم في الإيمان الذي نصره أبو الحسن، وهو عندهم شر من قول المرجئة" [1] أي مرجئة المتكلمون.

ويلاحظ من هذا النص لشيخ الإسلام أن مذهب الأشاعرة في الإيمان قد تطور في بعض مسائله، فمثلاً كان للأشعري قولان، أحدهما موافق للسلف –كما سبق – وقول آخر وافق فيه جهما، ومع ذلك فهو في الاستثناء في الإيمان موافق لمذهب السلف. فلما جاء أصحابه من بعده نصورا قوله الموافق لجهم دون أقواله الأخرى الموافقة لمذهب السلف.

أما أدلة الأشاعرة على قولهم في الإيمان فقد ذكر شيخ الإسلام عمدتهم في ذلك – كما ذكره الباقلاني في التمهيد، فقالك "قال القاضي أبو بكر في التمهيد: "فإن قالوا: فخبرونا ما الإيمان عندكم؟ قيل: الإيمان هو التصديق بالله وهو العلم، والتصديق يوجد بالقلب. فإن قال: فما الدليل على ما قلتم؟ قيل: إجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان قبل نزول القرآن وبعثه النبي ε هو التصديق، لا يعرفون في اللغة إيمانا غير ذلك، ويدل على ذلك قوله: [وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا] (يوسف: من الآية17) أي: بمصدق لنا، ومنه قولهم: فلان يؤمن بالشفاعة، وفلان لا يؤمن بعذاب العبر، أي لا يصدق بذلك، فوجب أن الإيمان في الشريعة هو الإيمان في اللغة..."[2] إلى آخر قول الباقلاني الذي نقله شيخ الإسلام ثم قال: "هذا عمدة من نصر قول الجهمية في مسألة الإيمان"[3].

أما منه شيخ الإسلام في مناقشة هذا القول فقد كان بطريقين: إجمالي، وتفصيلي.

---

(1) الإيمان (ص:115) ط المكتب الإسلامي.

(2) المصدر السابق (ص:115-116) ط المكتب الإسلامي، وقارن بالتمهيد للباقلاني (ص: 346) ت مكارثي.

(3) الإيمان (ص:116) ط المكتب الإسلامي.

This file was downloaded from QuranicThought.com

أما الإجمالي: فإن شيخ الإسلام ذكر من خلاله ردود جمهور أهل السنة عليهم، حسب منطلق كل قول. فمن ذلك:

أ- "قول من ينازعه في أن الإيمان في اللغة مرادف للتصديق، ويقول هو بمعنى الإقرار وغيره".

ب- "قول من يقول: وإن كان في اللغة هو التصديق، فالتصديق يكون بالقلب واللسان وسائر الجوارح، كما قال النبي ε : "والفرج يصدق ذلك أو يكذبه"[1].

ت- "أن يقال: ليس هو مطلق التصديق، بل هو تصدق خاص مقيد بقيود اتصل اللفظ بها، وليس هذا نقلاً للفظ، ولا تغييرا له، فإن الله لم يأمرنا بإيمان مطلق، بل بإيمان خاص، وصفة وبينة".

ث- "أن يقال: وإن كان هو التصديق، فالتصديق التام القائم مستلزم لما وجب من أعمال القلب والجوارح...

ج- "قول م يقول: إن اللفظ باق على معناه في اللغة، ولكن الشارع زاد فيه أحكاماً".

ح- "قول من يقول: إن الشارع استعمله في معناه المجازي، فهو حقيقة شرعية، مجاز لغوي".

---

(1) متفق عليه: البخاري: كتاب الاستئذان، باب زنا الجوارح دون الفرج، ورقمه (6343) الفتح (26/11)، وفي القدر، باب (وحرام على قرية أهلكناها) ورقخ (6212)، الفتح (502/11-503)، ومسلم، كتاب القدر، باب قدر على ابن آدم حظه من الزنى ورقمه (2657) بروايتين. ويلاحظ أن لفظ (أو يكذبه) لم ترد في جميع طبعات البخاري (التي مع الفتح، واستانبول، والحلبية، والمنيرية) لكنها وردت في إحدى نسخ البخاري كما في حاشية طبعة الحلبي (67/8، 156)، والمنيرية (98/98/8، 225)، وهي المذكورة في نفس شرح فتح الباري (504/11)، كما أنها وردت في إحدى روايتي مسلم. أما اللفظ الآخر الوارد في طبعات البخاري وفي الرواية الأخرى لمسلم فهو (ويكذبه) بدون الألف.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

خ- قول من يقول: إنه منقول [1].

فكل واحد من هذه الأقوال مشتمل على الرد على قول هؤلاء أن الإيمان هو التصديق فقط، وهي – سوى الأول [2]- لا تنازع في أن من معاني الإيمان التصديق، أو أن معناه في اللغة هو التصديق، ثم إن الشارع جعله تصديقاً بأمور معينة، وزاد عليه أمورا أخرى، كصلاة فإن معناها في اللغة الدعاء، وفي الشرع هذه الصلاة المعروفة المحددة بالأقوال والأفعال والأوقات. فهلا قال هؤلاء المرجئة في الصلاة مثل قولهم في الإيمان، فجعلوا مطلق الدعاء كاف في الإتيان بها، كما قالوا في الإيمان هو التصديق وهو كاف في حصول الإيمان؟.

أما الرد التفصيلي: على أقوال الأشاعرة وحججهم كما عرضها الباقلاني فقد رد عليها شيخ الإسلام من أوجه عديدة، جاءت كما يلي:

1- نقض دعواهم الإجماع على أن الإيمان في اللغة قبل نزول القرآن هو التصديق، وذلك بمطالبتهم بأن يذكروا من نقل هذا الإجماع، وفي أي كتاب ذكر، ثم من المقصود بأهل اللغة؟ هل المقصود نقلتها كأبي عمرو والأصمعي، والخليل ونحوهم، أو المتكلمون بها؟ أما علماء اللغة فهؤلاء لا ينقلون كل ما كان قبل الإسلام بإسناد، وإنما ينقلون ما سمعوه من العرب في زمانهم، أو ما سمعوه في دواوين الشعر وكلام العرب بالإسناد، ولا نعلم فيما نقلوه لفظ الإيمان، فضلا عن أن يكونوا أجمعوا عليه.

أما إن كان المقصود بأهل اللغة أنفسهم فهؤلاء لم ينقل عنهم ذلك.

ثم لو فرض أنه نقل عن واحد أو اثنين أن الإيمان التصديق فكيف بعد هذا إجماعاً؟ ثم إن العرب لا يقولون: معنى الإيمان كذا، ولو فرض أنه نقل في الكلام المسموع عن العرب ما يدل على أنهم قصدوا بالإيمان التصديق فليس ذلك بأبلغ من نقل المسلمين كافة للقرآن عن النبي ε [3].

([1]) الإيمان (ص:116-117) ط المكتب الإسلامي.

([2]) يرى أصحاب هذا القول أن الإيمان مأخوذ من الأمن. انظر: الإيمان (ص:121).

([3]) انظر: الإيمان (ص:117-119) ط المكتب الإسلامي.

This file was downloaded from QuranicThought.com

2- أن دعواهم أن الإيمان في اللغة هو التصديق لم يؤيده بشاهد من كلام العرب، وإنما دعمه بما ينقض دعواه، وذلك أنه قال: ومنه قولهم: فلان يؤمن بالشفاعة، وفلان لا يؤمن بعذاب القبر، وهذا – قطعاً – ليس من ألفاظ العرب قبل نزول القرآن. ثم بعد ذلك فمن قال هذا ليس مراده مجرد التصديق –كما يدعي هؤلاء – وإنما مراده التصديق بالقلب واللسان، لأن إيمانه لا يمكن أن يعلم حتى يخبر عنه.

وأيضاً فإن التصديق بالشفاعة وعذاب القبر وغيرهما مما يرجى ويخاف، لا يتم تصدقه إلا مع الخوف من عذاب القبر، والرجاء للشفاعة، ولو صدق بهما من غير خوف ولا رجاء لم يكن مؤمناً. كما أن إبليس لا يسمى مؤمناً وإن كان مصدقاً بوجود الله وربوبيته، كما أن فرعون لا يسمى مؤمناً وإن كان عالماً بأن الله أرسل موسى، ولا يسمون اليهود مؤمنين بالقرآن والرسول، وإن كانوا يعرفون أنهما حق... وهكذا [1].

3- أنه لو فرض أن الإيمان في اللغة هو التصديق، فمن المعلوم أن الإيمان ليس هو التصديق بلك شيء، بل بشيء مخصوص وهو ما أخبر به النبي ε ، وحينئذ فالإيمان في كلام الشارع أخص من الإيمان في اللغة. والخاص تضم إليه قيود لا توجد في جميع العام، كقول اللسان وعمل القلب، فيكون الإيمان في كلام الشارع مؤلفاً من العام والخاص [2].

4- وإذا كان الإيمان له في الشرع معان خاصة، فلا بد من الرجوع إلى المقصود به في الكتاب والسنة، مثلا الصلاة، والزكاة، والحج. وفي القرآن لم يرد ذكر إيمان مطلق غير مفسر، وإنما ورد لفظ الإيمان فيه إما مقيداً، وإما مطلقا مفسراً:

فالمقيد قوله: [يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ] (البقرة: من الآية3)، وقوله: [فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ] (يونس: من الآية83).

والمطلق المفسر كقوله تعالى: [إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ] (لأنفال: من الآية2) وقوله: [إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا

(1) انظر: الإيمان (ص:119-120).

(2) انظر: المصدر السابق (ص:121).

This file was downloaded from QuranicThought.com

بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ] (الحجرات:15)، وقوله: [فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً] (النساء:65) وأمثال هذه الآيات "وكل إيمان مطلق في القرآن فقد بين فيه أنه لا يكون الرجل مؤمنا إلا بالعمل مع التصديق، فقد بين في القرآن أن الإيمان لا بد فيه من عمل مع التصديق، كما ذكر ذلك في اسم الصلاة والزكاة والصيام والحج"[1].

وقد أورد شيخ الإسلام هنا اعتراضا – ذكره القاضي أبو يعلي وغيره – يزعم فيه أن هناك فرقاً بين هذه العبادات – التي هي الصلاة والزكاة والصيام والحج – وبين الإيمان، بأن هذه الأسماء باقية، ولكن ضم إلى المسمى أعمال في الحكم لا في الاسم أي أن اسم الصلاة – مثلا – باق أن المقصود به الدعاء، ولكن ضم إليه أعمال في حكم الصلاة لا في اسمها، وبهذا تكون قد فارقت الإيمان. ولن شيخ الإسلام يجيب بأن هذا إن كان صحيحاً في الصلاة وغيرها فيقال مثله في الإيمان، حيث وردت النصوص بضم العمل إليه. أما من زعم أن القرآن لم يذكر فيه العمل – ليفرق بين الإيمان والصلاة – فليس كما زعم، "بل القرآن والسنة مملوءان بما يدل على أن الرجل لا يثبت له حكم الإيمان إلا بالعمل مع التصديق، وهذا في القرآن أكثر بكثير من معنى الصلاة والزكاة، فإن تلك إنما فسرتها السنة، والإيمان بين معناه الكتاب والسنة وإجماع السلف"[2].

والخلاصة أن الإيمان كالصلاة، قد يكون له أصل في اللغة، ولكن الشارع أضاف إليه أموراً من أعمال القلوب واللسان والجوارح، وإذا كان في أعمال الصلاة ما تبطل الصلاة يتركه، وفيها ما تنقص الصلاة بتركه فكذلك الإيمان في شعبه. وهذا واضح.

5- أن من المعلوم علما ضروريا – أن من قيل: "إنه صدق، ولم يتكلم بلسانه بالإيمان مع قدرته على ذلك، ولا صلى ولا صام، ولا أحب الله ولا رسوله، ولا خاف الله، بل كان مبغضا للرسول، معاديا له، يقاتله – أن هذا ليس بمؤمن، كما قد علمنا أن الكفارة من المشركين وأهل الكتاب الذين كانوا يعلمونه أنه رسول الله، وفعلوا ذلك مع، كانوا عنده كفارا لا مؤمنين، فهذا

(1) الإيمان (ـص:122).

(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

This file was downloaded from QuranicThought.com

معلوم عندنا بالاضطرار أكثر من علمنا بأن القرآن كله ليس فيه لفظ غير عربي.

فإن قالوا: من علم أن الرسول كفره، علم انتفاء التصديق من قبله.

قيل لهم: هذه مكابرة إن أرادوا أنهم كانوا شاكين مرتابين، وأما إن عنى التصديق الذي لم يحصل معه عمل، فهو ناقص كالمعدوم، فهذا صحيح"[1]، وهو مبطل لدعواهم. فهؤلاء غلطوا في أصلين:

"أحدهما: ظنهم أن الإيمان مجرد تصديق وعلم فقط، ليس معه عمل وحال وحركة وإرادة ومحبة وخشية في القلب، وهذا من أعظم غلط المرجئة مطلقاً...".

والثاني: ظنهم أن كل من حكم الشارع بأنه كافر مخلد في النار فإنما ذاك لأنه لم يكن في قلبه شيء من العلم والتصديق، وهذا أمر خالفوا به الحس والعقل والشرع، وما أجمع عليه طوائف بني آدم السليمي الفطرة، وجماهير النظار..."[2]، وأدلة هذا من واقع الإنسان نفسه، ومن حياة الأمم مع رسلها كثيرة جداً [3].

وفي الإيمان الأوسط أضاف شيخ الإسلام إلى خطئهم في هذين الأصلين خطأ ثالثا ورابعاً.

أما الثالث: فهو "أنهم جعلوا ما يوجد من التكلم بالكفر، من سب الله ورسوله والتثليث، وغير ذلك، قد يكون مجامعا لحقيقة الإيمان الذي في القلب، ويكون صاحبه ذلك مؤمنا عند الله حقيقة، سعيدا في الدنيا والآخرة، وهذا يعلم فساده بالاضطرار من دين الإسلام".

وأما الرابع فهو: "أنهم جعلوا من لم يتكلم قط بالإيمان مع قدرته على ذلك، ولا أطاع الله طاعة ظاهرة، مع وجوب ذلك عليه وقدرته – يكون مؤمنا بالله، تام الإيمان، سعيداً في الدنيا والآخرة"[4].

---

(1) الإيمان (ص:125) ط المكتب الإسلامي.

(2) المصدر السابق (ص:180).

(3) انظر: المصدر نفسه (ص:180-183).

(4) الإيمان الأوسط – مجموع الفتاوى – (7/582-583).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

قال شيخ الإسلام بعد هذا: "وهذه الفضائح تختص بها الجهمية، دون المرجئة من الفقهاء وغيرهم"[1]، أي الذين يوجبون القول مع التصديق، أما الجهمية ومن وافقهم من الأشعرية فيحصرون الإيمان بالتصديق القلبي فقط الذي يفسرونه بالعلم أو المعرفة.

ثم ذكر أخطاءا أخرى تلزم الجهمية ومن افقهم، كما تلزم مرجئة الفقهاء ومنها:

الخامس: "أن العبد قد يكون مؤمنا تام الإيمان، إيمانه مثل إيمان الأنبياء والصديقين، ولو لم يعمل خيراً، لا صلاة، ولا صلة، ولا صدق حديث، ولم يدع كبيرة إلا ركبها... وهو مع ذلك مؤمن تام الإيمان، إيمانه مثل إيمان الأنبياء"[2] وهذا بين البطلان.

وقد اعترف الأشاعرة بما في أقوالهم من التناقض، فالتزموا أن كل من حكم الشرع بكفره فإنه ليس في قلبه شيء من معرفة الله ولا معرفة رسوله. وقد أنكر عليهم هذا جماهير العقلاء، وقالوا هذه مكابرة وسفسطة [3].

6- أن التصديق نوع من أنواع الكلام، واستعماله في اللغة دالا على اللفظ والمعنى، أكثر من استعماله في المعنى المجرد عن اللفظ الذي هو تصديق القلب.

وهذا المبحث هو نفسه مبحث الكلام النفسي – الذي سبق – حيث زعموا أن الكلام معنى قائم بالنفس فقط، دون الحروف والألفاظ، وقد سبق عرض أدلتهم ومناقشتها في مبحث كلام الله، والعجيب أن شيخ الإسلام استوفى مباحث هذه المسألة – مسألة الكلام النفسي والرد على الأشاعرة فيه – في كتاب الإيمان أكثر من غيره من كتبه ورسائله. وهذا يبين أن مأخذ الأشاعرة في المسألتين واحد [4].

7- أما احتجاجهم بقوله تعالى: [وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا] (يوسف: من الآية17) أي بمصدق لنا، وقولهم إن الإيمان مرادف للتصديق. فقد رد عليهم شيخ الإسلام من عدة وجوه، منها:

---

(1) المصدر السابق (583/7).

(2) المصدر نفسه، نفس الجزء والصفحة.

(3) انظر: الإيمان (ص:140-143) ط المكتب الإسلامي.

(4) انظر: الإيمان (ص:126-134) ط المكتب الإسلامي.

This file was downloaded from QuranicThought.com

أ- أن لفظ الإيمان تكرر في القرآن والحديث أكثر من غيره من الألفاظ، والإيمان أصل الدين، وكل مسلم يحتاج إلى معرفته، فلا بد أن يؤخذ معنى الإيمان من جميع موارده، لا من آية واحدة [1].

ب- أن الإيمان ليس مرادفا للتصديق من وجوه: منها:

أحدها: أنه يقال للمخبر إذا صدقته: صدقه، ولا يقال: آمنه وآمن به، بل يقال آمن له، كما قال: [فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ] (العنكبوت: من الآية26)، وقال: [فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ] (يونس: من الآية83)، وقال فرعون: [آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ] (الشعراء: من الآية49)، فلفظ الإيمان يتعدى إلى الضمير باللام دائما، لا يقال آمنته، وإنما يقال آمنت له، كما يقال أقررت له.

الثاني: وليس مرادفا له في المعنى، فإن كل مخبر عن مشاهدة أو غيب يقال له في اللغة: صدقت، كما يقال: كذبت. أما لفظ الإيمان فلا يستعمل إلا في الخبر عن غائب. فلو قال: طلعت الشمس أو غربت فلا يقال: آمناه كما يقال: صدقناه، لأن الإيمان مشتق من الأمن فإنما يستعمل في خبر يؤتمن عليه المخبر كالأمر الغائب، ولهذا لم يوجد في القرآن وغيره قط، آمن له، إلا في هذا النوع.

وفي الآية المذكورة قالوا: [وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا] (يوسف: من الآية17)، ومعناها: أنك لا تقر بخبرنا، ولا تثق به، ولا تطمئن إليه، ولو كنا صادقين، لأنهم لم يكونوا عنده ممن يؤتمن على ذلك. فلو صدقوا لم يأمن لهم.

الثالث: أن لفظ الإيمان لم يقابل بالتكذيب كلفظ التصديق، وإنما مقابل الإيمان: الكفر، لأن الكفر ليس هو التكذيب فقط، فكذلك ما يقابله وهو الإيمان ليس هو التصديق فقط [2].

ج- أنه لو فرض أن الإيمان مرادف للتصديق، فقولهم: إن التصديق لا يكون بالقلب أو اللسان عنه جوابان:

---

(1) انظر: المصدر السابق (ص:274).

(2) انظر: الإيمان (ص: 275-277)، وانظر: مجموع الفتاوى (10/269-274).

This file was downloaded from QuranicThought.com

أحدهما: المنع، لأن الأعمال تسمى تصديقا كحديث: "العينان تزنيان وزناهما النظر، والأذن تزني وزناها السمع، واليد تزني وزناها البطش، والرجل تزني وزناها المشي، والقلب يتمنى ذلك ويشتهي والفرج يصدق ذلك أو يكذبه"[1]، وكذلك قال أهل اللغة وطوائف من السلف والخلف [2].

والثاني: أنه إذا كان أصله التصديق، فهو تصديق مخصوص كما أن الصلاة دعاء مخصوص، فالتصديق له لوازم صارت داخلة في مسماه [3].

المسألة الثانية: أدلة دخول الأعمال في مسمى الإيمان والرد على المرجئة:

العمل الذي أنكر جمهور الأشاعرة دخوله في الإيمان نوعان:

1- عمل القلب.

2- وعمل الجوارح.

أما عمل القلب من الحب والخوف والخشية والرغبة والرهبة وغيرها فقد سبق بيان أن مجرد تصديق القلب مع عدم عمله لا يمكن أن يكون إيمانا، وإلا لصار إبليس وفرعون من المؤمنين لوجود المعرفة في قلوبهم. وقد زاد شيخ الإسلام مسألة دخول أعمال القلوب في الإيمان إيضاحاً فقال: "وفي الجملة، فلا بد في الإيمان الذي في القلب من تصديق بالله ورسوله، وحب الله ورسوله، وإلا فمجرد التصديق مع البغض لله ولرسوله، ومعاداة الله ورسوله، ليس إيمانا بإتفاق المسلمين، وليس مجرد التصديق والعلم يستلزم الحب، إلا إذا كان القلب سليما من المعارض، كالحسد والكبر، لأن النفس مفطورة على حب الحق، وهو الذي يلائمها، ولا شيء أحب إلى القلوب السليمة من الله وهذا هو الحنيفية ملة إبراهيم عليه السلام الذي اتخذه الله خليلاً...

ثم الحب التام مع القدرة يستلزم حركة البدن بالقول الظاهر والعمل الظاهر ضرورة... فمن جعل مجرد العلم والتصديق موجبا لجميع ما يدخل في مسمى الإيمان، وكل ما سمي إيماناً فقد غلط، بل لا بد من العلم والحب، والعلم شرط في محبة المحبوب، كما أن الحياة شرط في

---

(1) متفق عليه، وتقدم قريباً.

(2) انظر: الإيمان (ص:278-281).

(3) انظر: المصدر السابق (ص:281).

This file was downloaded from QuranicThought.com

العلم، ولكن لا يلزم من العلم بالشيء والتصديق بثبوته محبته إن لم يكن بين العالم والمعلوم معنى في المحب أحب لأجله، ولهذا كان الإنسان يصدق بثبوت أشياء كثيرة ويعلمها، وهو يبغضها كما يصدق بوجود الشياطين والكفار ويبغضهم...

وإذا قام بالقلب التصديق به والمحبة لزم ضرورة أن يتحرك البدن بموجب ذلك من الأقوال الظاهرة، فما يظهر على البدن من الأقوال والأعمال هو موجب ما في القلب ولازمه، ودليله ومعلومه، كما أن ما يقوم بالبدن من الأقوال والأعمال له أيضاً تأثير فيما في القلب، فكل منهما يؤثر في الآخر، لكن القلب هو الأصل والبدن فرع له، والفرع يستمد من أصله، والأصل يثبت ويقوى بفرعه"[1].

وقد بين شيخ الإسلام أن جماهير المرجئة يقرون بأن عمل القلب داخل في الإيمان، كما نقله أهل المقالات عنهم [2].

وأما عمل الجوارح: ودخوله في الإيمان فقد بينه شيخ الإسلام ورد فيه على الأشاعرة وغيرهم من المرجئة كما يلي:

أ- سياق أدلة دخول الأعمال في مسمى الإيمان، من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، وأئمة السلف،

1- أما نصوص القرآن والسنة فقد أورد بعضها [3]، ونقل عن المروزي، والإمام أحمد ما استشهدا به منها [4].

2- كما نقل كلام العلماء وأئمة السلف، الذين حكوا الإجماع، الذي ذكره الشافعي، وابن عبدالبر [5].

وليس بعجيب أن يخالف المرجئة هذه النصوص وتلك الأقوال التي سطرها أئمة السنة، فلهم في مسائل الصفات والقدر أمثلة كثيرة مشابهة. والله المستعان.

---

(1) الإيمان الأوسط – مجموع الفتاوى (7/537-541).

(2) انظر: المصدر السابق حيث نقل أقوال المرجئة (7/543-555).

(3) انظر: الإيمان (ص:152-153).

(4) انظر: المصدر السابق (ص:300-302، 383-384).

(5) انظر: المصدر نفسه (ص:292-315)، وانظر التمهيد لابن عبدالبر: (9/238) وما بعدها، (243) وما بعدها، (251) وما بعدها.

This file was downloaded from QuranicThought.com

ب- أما من قال من المرجئة إن الإيمان يتناول الأعمال مجازا فقد رد شيخ الإسلام هذا القول من وجهين:

أحدهما: كلامه في الحقيقة والمجاز – ولشيخ الإسلام في ذلك رأي في ذلك وهو منع المجاز في اللغة والقرآن، وقد سبق بيان ذلك في مبحث الصفات. على رأي شيخ الإسلام يكون القول بأن الأعمال داخلة في الإيمان مجازا، باطل [1].

والثاني: أنه على فرض صحة التقسيم إلى حقيقة ومجاز فهو لا ينفعكم، "بل هو عليكم لا لكم، لأن الحقيقة هي اللفظ الذي يدل بإطلاقه بلا قرينة، والمجاز إنما يدل بقرينة، وقد تبين أن لفظ الإيمان حيث أطلق في الكتاب والسنة دخلت فيه الأعمال"[2].

وأيضاً فلفظ الإيمان ليس بأقل من لفظ الصلاة والصيام والحج في دلالتها على الصلاة الشرعية، والصيام الشرعي، والحج الشرعي [3].

ج- أما دليل المرجئة المشهور على عدم دخول الأعمال في الإيمان وهو قولهم: إن الله عطف الأعمال على الإيمان في مواضع كثيرة من القرآن منها: قوله [الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَات] (البقرة: من الآية25) قالوا: والعطف يقتضي المغايرة.

فقد أجاب شيخ الإسلام أولا بعض أنواع المغايرة بين المعطوفين، وأنها في القرآن وسائر الكلام على أربع مراتب:

1- أعلاها: أن يكونا متباينين، ليس أحدهما هو الآخر، ولا جزؤه ولا يعرف لزومه له كقوله [خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْض] (الأنعام: من الآية1) ونحو ذلك.

2- ويليه أن يكون بينهما لزوم كقوله: [وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقّ] (البقرة: من الآية42).

3- والثالث: عطف بعض الشيء عليه، كقوله: [حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى] (البقرة: من الآية238).

---

(1) انظر: الإيمان (ص:83-112).

(2) الإيمان (ص:112).

(3) انظر: المصدر السابق (ص:112-113)، وانظر: الإيمان الأوسط – مجموع الفتاوى – (7/576-580).

This file was downloaded from QuranicThought.com

4- والرابع: عطف الشيء على الشيء لاختلاف الصفتين: كقوله: [سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى * وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى] (الأعلى: من الآية 1-4) [1].

ولكن من أيها عطف العمل على الإيمان؟ يقول شيخ الإسلام بعد كلام طويل بين فيه أن لفظ "الإيمان" إذا أطلق في القرآن يراد به ما يراد بلفظ "البر" و"التقوى"، و"الدين"، وشعب الإيمان هي شعب البر والتقوى والدين [2] – يقول:

"أما قولهم: إن الله فرق بين الإيمان والعمل في مواضع، فهذا صحيح، وقد بينا أن الإيمان إذا أطلق أدخل الله ورسوله في الأعمال المأمور بها، وقد يقرن به الأعمال... وذلك لأن أصل الإيمان هو ما في القلب، والأعمال الظاهرة لازمة لذلك، لا يتصور وجود القلب الواجب، مع عدم جميع أعمال الجوارح، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان لنقص الإيمان الذي في القلب، فصار الإيمان متناولا للملزوم واللازم، وإن كان أصله ما في القلب، وحيث عطفت عليه الأعمال فإنه أريد أنه لا يكتفي بإيمان القلب بل لا بد معه من الأعمال الصالحة"[3].

وهذا تنبيه لطيف جدا إلى منزلة الأعمال الصالحة مع إيمان القلب، وأن في ذكرها معه إشارة إلى أنه لا يكتفي بإيمان القلب. ولعل ذلك راجع إلى أن الأعمال من دلائل الإيمان الظاهرة، وأنها لازمة له، فكلما وجد الإيمان فلا بد أن يوجد العمل معه.

ثم بين أن للناس في هذا العطف قولين:

أحدهما: أنه من باب عطف الخاص على العام، وأن إفراده بالذكر لأهميته وتخصيصا له لئلا يظن أنه لا يدخل في الأول. وأمثلة هذا النوع كثيرة. فذكر الإيمان أولا لبيانه أنه الأصل الذي لا بد منه، ثم ذكر العمل لبيان أنه من تمام الدين، ولئلا يظن الظان أن الإيمان يكفي بدون العمل الصالح [4].

([1]) انظر: الإيمان (ص:163-168).

([2]) انظر: الإيمان (ص:170) وما بعدها.

([3]) المصدر السابق (ص:186-187).

([4]) انظر: المصدر نفسه (187-190).

This file was downloaded from QuranicThought.com

والثاني: قول من يقول: إن الأعمال في الأصل ليست من الإيمان، فإن أصل الإيمان هو ما في القلب، ولكن الأعمال لازمة له، فمن لم يعمل انتفى إيمانه، لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم. ثم إنها صارت في عرف الشارع جزاءا من الإيمان [1].

وبما سبق يتبين أن الأعمال داخلة في الإيمان خلافا للمرجئة.

المسألة الثانية: الاستثناء في الإيمان:

وهو قول الإنسان: أنا مؤمن إن شاء الله [2]. والأقوال فيه ثلاثة:

1- قول من يحرمه، وهم الجهمية والمرجئة وغيرهم الذين يجعلون الإيمان شيئاً واحدا يعلمه الإنسان من نفسه. ومن استثنى فقد شك، وسموا المستثنين الشكاكة.

2- قول من يوجبه، ولهم فيه مأخذان:

أحدهما: مأخذ الكلابية والأشعرية، الذين يقولون بالموافاة، وهو أن الإيمان هو ما مات عليه الإنسان، وكذلك الكفر هو ما مات عليه الإنسان، أما قبل ذلك فلا عبرة به.

فعند هؤلاء بالنسبة لما مضى من إيمان الإنسان لا يجوز له أن يستثنى فيه، ثم لما رأوا المشهور عن أهل الحديث الاستثناء في الإيمان، جعلوا الاستثناء في المستقبل لأنه هو الذي يشك فيه الإنسان فأوجبوه لهذا.

ودعم هذا من مذهبهم منع حلول الحوادث بذات الله، ومن ثم قالوا إن الحب والرضا، والسخط والغضب ونحو ذلك صفات أزلية قديمة. قالوا: والله يحب في أزله من كان كافرا إذا علم أنه يموت مؤمنا، ويبغض في أزله من كان مؤمنا إذا علم أنه يموت كافراً.

ومن ثم ربطوا مسألة الاستثناء في هذا القول، وأوجبوه، بناء على أن الإنسان لا يعلم على أي شيء يموت [3].

---

(1) انظر: الإيمان (ص:190).

(2) أما الاستثناء في الإسلام وقول الإنسان: أنا مسلم إن شاء الله، فالمشهور عن أهل الحديث أنه لا يستثنى فيه، وهو المشهور عن الإمام أحمد. وروى عنه الاستثناء فيه. انظر: الفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى – (43/13)، والإيمان (ص:239، 243) ط الكتب الإسلامي.

(3) انظر: الإيمان (ص:410-411).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وهم متناقضون في هذا لأنهم يقولون إن الإيمان هو التصديق، ثم يقولون إن الإيمان في الشرع هو ما يوافي به العبد ربه، وأوجبوا الاستثناء لذلك، فهذا عدول منهم عن الإيمان في اللغة إلى معنى آخر، فهلا فعلوا ذلك في الأعمال؟[1].

والأشاعرة يحتجون لقولهم في الموافاة بما روى عن ابن مسعود لما قيل له: إن قوما يقولون: إنا مؤمنون؟ فقال: أفلا سألتموهم أفي الجنة هم؟ فلما سألوا أحدهم قال: الله أعلم، قال ابن مسعود: فهلا وكلت الأولى كما وكلت الثانية؟ [2].

السلف – رحمهم الله – كأحمد وغيره، لم يكن مقصودهم الموافاة، وإنما كان مقصدوهم ن الإيمان المطلق يتضمن فعل جميع المأمورات، وهذا لا يضمنه الإنسان.

أما قول ابن مسعود فواضح لأنه "لم يكن يخفى عليه أن الجنة لا تكون إلا لمن مات مؤمنا، وأن الإنسان لا يعلم ماذا يموت، فإن ابن مسعود أجل قدرا من هذا، وإنما أراد: سلوه هل هو في الجنة إن مات على هذه الحال؟ كأنه قال: سلون أيكون من أهل الجنة على هذه الحال؟ فلما قال: الله ورسوله أعلم. قال: أفلا وكلت الأولى كما وكلت الثانية. يقول: هذا التوقف يدل على أنك لا تشهد لنفسك بفعل الواجبات وترك المحرمات، فإنه من شهد لنفسه بذلك شهد أنه من أهل الجنة إن مات على ذلك"[3].

وقد تدرج الأمر بهؤلاء الذين يوجبون الاستثناء باعتبار الموافاة، أن صار بعض أتباعهم المتأخرين يستثنون في كل شيء فيقول الواحد منهم: هذا ثوب إن شاء الله، وهذا حبل إن شاء الله، وهذا حبل إن شاء الله، وإذا ما اعترض عليهم بأن هذا لا شك فيه، قالوا: إن الله قادر على أن يغيره [4].

هذا هو المأخذ الأول لمن يوجب الاستثناء، وهو مأخذ الكلابية [5]، وهو مخالف لما عليه السلف.

([1]) انظر: المصدر السابق (ص:137-138).

([2]) انظر: المصدر نفسه (ص:399).

([3]) انظر: المصدر نفسه (ص:400).

([4]) انظر: الإيمان (ص:413).

([5]) انظر أيضاً: مجموع الفتاوى (289/3)، والاستقامة (150/1)، والإيمان الأوسط – مجموع الفتاوى – (510-509/7).

This file was downloaded from QuranicThought.com

المأخذ الثاني: لمن أوجب الاستثناء، وهو مأخذ عامة السلف الذين كانوا يستثنون، وإن جوزوا ترك الاستثناء بمعنى آخر، فهؤلاء يقولون: إن الإيمان المطلق يتضمن فعل ما أمر الله به عبده كله، وترك المحرمات كلها، فإذا قال الرجل: أنا مؤمن بهذا الاعتبار، فقد شهد لنفسه بأنه من الأبرار المتقين، القائمين بفعل جميع ما أمروا به، وترك كل ما نهوا عنه، فيكون من أولياء الله، وهذا من تزكية الإنسان لنفسه..."[1].

3- القول الثالث: من يجوز الأمرين باعتبارين؛ فإن أراد المستثنى الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناء، وهذا مما لا خلاف فيه. وإن أراد به اعتبارات أخرى:

- مثل أنه لم يقم بجميع ما وجب عليه ولم يترك جميع ما نهى عنه.
- ومثل: عدم علمه بالعاقبة، لأنه لا يدري على ما يموت عليه.
- ومثل أن يستثنى خوفا من تزكية النفس.

فهذا جائز [2]، وهو الذي دلت عليه الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال السلف [3].

هذه خلاصة الأقوال في الاستثناء [4]. ومنه يتبين رجحان ما عليه أئمة السنة، وضعف مأخذ الكلابية، وتناقضهم فيه، وغاية ما يدل عليه مأخذهم جواز الاستثناء، ولذلك سماه شيخ الإسلام وجها حسنا [5].

أما مسألة زيادة الإيمان ونقصانه فقد منع منه المرجئة، وفسروا ما ورد من زيادة الإيمان بتجدد أمثاله، وهو قول باطل ترده النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة وأقوال السلف [6].

---

(1) انظر: الإيمان (ص:426).

(2) مجموع الفتاوى (427/8).

(3) انظر: الإيمان (ص:430)، وما بعدها.

(4) انظر: الإيمان (ص:410)، ومجموع الفتاوى (681/7)، والفرقان بين الحق والباطل – مجموع الفتاوى – (47-40/13).

(5) انظر: الاستقامة (150/1).

(6) انظر: الإيمان (ص:139، 211-224، 383، 390-391)، والإيمان الأوسط – مجموع الفتاوى – (574-562/7)، ومجموع الفتاوى (480-479/6)، والفرقان بين الحق والباطل – ومجموع الفتاوى (55-51/13).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وكذلك مسألة الإسلام والإيمان، أخطأ الأشاعرة حين جعلوا الإيمان خصلة من خصال الإسلام. ورد عليهم شيخ الإسلام وبين تناقضهم [1]. والأقوال في ذلك ثلاثة:

1- أن الإسلام هو الإيمان [2].

2- الإسلام الكلمة والإيمان والعمل [3].

3- التحقيق والتفصيل، وأن الإيمان والإسلام كالشهادتين، إذا اجتمعا افترقا، فصار الإيمان الأعمال الباطنة، والإسلام الأعمال الظاهرة، وإذا افترقا اجتمعا، فيدخل الإيمان في الإسلام إذا ذكر مفردا، كما يدخل الإسلام في الإيمان إذا ذكر مفردا، والأصل في الفرق بينهما وبيان درجاتهما مع الإحسان حديث جبريل المشهور [4].

أما حكم مرتكب الجريمة فإن جمهور الأشاعرة موافقون لأهل السنة في أن صاحبها تحت مشيئة الله إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له [5]، وإن كان قد مال منهم من مال – كالباقلاني – إلى التوقف في حال أهل الكبائر حيث جوزوا أن لا يدخل النار أحد من أهل التوحيد، وهذا مخالف لما عليه السلف من القول بالوعيد المجمل، وأنه قد تواترت النصوص الدالة على أنه لا بد أن ينفذ الوعيد في بعض العصاة، لكن أهل التوحيد منهم لا يخلدون في النار [6].

---

(1) انظر: قول الباقلاني ومناقشته في الإيمان (ص:147-151).

(2) انظر: الإيمان (ص:227-229).

(3) انظر: المصدر السابق (ص:245).

(4) انظر: المصدر نفسه (ص:246-271)، وانظر أيضاً (ص:301-347، 359).

(5) انظر: الإيمان (ص: 338).

(6) انظر: مجموع الفتاوى (16/196-197)، وانظر: التسعينية (ص:269-270).

This file was downloaded from QuranicThought.com

المبحث الخامس

مسائل متفرقة

سبق في المباحث السابقة عرض ردود شيخ الإسلام على الاشاعرة في مسائل العقيدة الكبار التي خالفوا فيها مذهب أهل السنة، وهي:

1- توحيد الربوبية والإلوهية.

2- توحيد الأسماء والصفات.

3- القضاء والقدر.

4- الإيمان.

وكما هو واضح مما سبق فإن مسألة الأسماء والصفات هي أهم المسائل وأكثرها تفريعا، وطول مناقشة.

وفي هذا المبحث – المختصر جداً – سيتم عرض بعض المسائل المتفرقة، والكلام عنها بإيجاز.

أولاً: الرؤية:

مذهب السلف إثبات الرؤية، وأن المؤمنين يرون ربهم في الجنة كما دل على ذلك الكتاب والسنة والعقل والإجماع، ووافقهم على ذلك الاشاعرة، خلافا للمعتزلة ومن وافقهم.

ولكن الاشاعرة لما كانوا يؤولون الصفات الاختيارية القائمة بالله ومنها المحبة، والرضا، وأن الله يحب ويحب، وكذلك لما كان متأخروهم ينفون صفة العلو والاستواء لله تعالى – لما كان الأشاعرة على هذا وهم يثبتون الرؤية، وقعوا في التناقض، وخالفوا مذهب السلف في أمرين:

أحدهما: قولهم إن الله يرى لا في جهة، لا أمام الرائي، ولا خلفه ولا عن يمينه، ولا عن يساره، ولا فوقه، ولا تحته. وقالوا. ليس من شرط الرؤية المقابلة والجهة، واحتجوا بما ذكره الأشعري من أن كل موجود يصح أن يرى [1]، وقد يحتجون بالمرآة فإن الإنسان يرى نفسه فيها لا في جهة [2].

([1]) انظر: الإرشاد للجويني (ص:180-181).

([2]) انظر: الاقتصاد للغزالي (ص:42) ط دار الكتب العلمية.

This file was downloaded from QuranicThought.com

الثاني: أن بعض الأشاعرة – مع إقرارهم بالرؤية – أنكروا أن يكون المؤمن ينعم بنفس رؤية ربه، لأنه لا مناسبة بين المحدث والقديم [1]، وهذا مخالف لمذهب جمهور السلف.

أما الأمر الثاني: فهو مبني على إنكار هؤلاء أن الله يحب ويحب، ولا شك أن نصوص الرؤية المتواترة دلت على أن المؤمنين يتلذذون بالنظر إلى ربهم تبارك وتعالى في الجنة، وأن ما أعطاهم الله شيئاً أحب إليهم من النظر إليه، والنصوص التي دلت على الرؤية، دلت في بعض رواياتها على ذلك [2].

وأما الأمر الأول: وهو قولهم بالرؤية بلا جهة، فقد ناقشه شيخ الإسلام طويلا، وفي مناسبات متعددة، ويمكن تلخيص ردوده عليهم كما يلي:

1- أن النصوص الواردة في الرؤية – وهي كثيرة، وقد أفردها بعض علماء السنة بمؤلفات – دالة على أن رؤية المؤمنين لربهم إنما تكون في جهة، وإذا كانت نصوص الرؤية متواترة، فكذلك دلالتها على أنها في جهة، وتشبيه الرؤية برؤية الشمس ليس دونها سحاب، أو رؤية القمر ليلة البدر صحوا، أو أن الله يكشف الحجاب من فوقهم. وقد أورد شيخ الإسلام أربعة وجوه قاطعة تدل – من خلال حديث واحد فقط من أحاديث الرؤية – على أن الرؤية إنما تكون في جهة [3].

2- أن كون الله يرى بجهة من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمة، ونصوصهم في ذلك متواترة [4].

3- أن أئمة هؤلاء المتأخرين كالأشعري وغيره، هم ممن يثبت الرؤية والاحتجاب والعلو وأن الله فوق العرش – وقد سبق بيان ذلك – [1].

---

(1) انظر: النظامية للجويني (ص:39-40)، ومنهاج السنة (97/3) ط بولاق، والاستقامة (96/2-97) وهو أيضاً في مجموع الفتاوى (695/10).

(2) من ذلك رواية مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم ورقمه (181)، ورواية النسائي، كتاب السهر، باب الدعاء بعد الذكر، ورقمه (1305) سنن النسائي (54/3-55). ومسند الإمام أحمد (191/5)، وانظر الاستقامة (98/2-106).

(3) انظر: نقض التأسيس – مطبوع – (409/2-411)، وانظر أدلة أخرى (ص: 411 إلى ص:415).

(4) انظر: المصدر السابق (415/2-421)، ومجموع الفتاوى (82/16-89).

This file was downloaded from QuranicThought.com

4- أن الأشاعرة – مع كونهم أقرب إلى الحق من المعتزلة، لأنهم أقروا بالرؤية، وإن كانوا قد نفوا العلو – بخلاف المعتزلة الذين نفوا الأمرين – إلا أنهم متناقضون، لأن إثباتهم للرؤية يقتضي إثباتهم للعلو، كما أن نفيهم للعلو يقتضي نفيهم للرؤية أيضاً. فيلزمهم أحد أمرين: إما نفي الرؤية أو اللحاق بأهل السنة في إثباتهما. وأحد الأمرين لازم لهم.

5- أن بعض محققي الأشاعرة كالرازي – والغزالي في بعض أقواله – رأوا أن الإلزام السابق لازم لهم، ومن ثم حرصوا بأن المقصود بالرؤية – التي أثبتوها – زيادة انكشاف بخلق مزيد من الإدراك لهم، أي أنهم فسروها بنوع من العلم، ومن ثم أقروا بأن الخلاف بينهم وبين المعتزلة لفظي أو قريب من اللفظي [2].

ولا شك أن هذا اعترف منهم بفشلهم في الجمع بين نفي العلو والزعم بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه، وبين إثبات الرؤية.

6- أما احتجاجهم بأن كل موجود يصح أن يرى، فهو دليل ضعف لأنه يلزم منه أن ترى الأصوات والروائح وهي موجودة. أما دليل المرآة فهو باطل لأن الذي في المرآة الخيال والصورة وليس الذات.

وقد أورد شيخ الإسلام ردودا أخرى عديدة [3]، ولا شك أن قول الاشاعرة بالرؤية مع نفي العلو في غاية التناقض، وجميع أجاباتهم ومحاولاتهم لإزالة هذا التناقض لم تفلح إلا بأن تفسر الرؤية بما يقربها إلى مذهب المعتزلة، وهذا ما فعله بعض المتأخرين منهم. وهو ما استقر عليه مذهبهم كما في شرح المواقف [4].

ثانياً: النبوات والمعجزات:

---

(1) انظر: نقض التأسيس – مطبوع – (2/420-423)، ومنهاج السنة (2/250-252) ط دار العروبة المحققة، درء التعارض (1/250).

(2) انظر: ،قض التأسيس – مطبوع – (1/360، 2/396، 404، 418، ومجموع الفتاوى (6/32، 41، 16/85)، ودرء التعارض (1/250)، والمسألة المصرية – مجموع الفتاوى – (12/175).

(3) انظر: نقض التأسيس – مطبوع – (1/357-368، 2/101-106، 421-431)، والتسعينية (ص:259، 262)، ودرء التعارض (1/247-248، 7/239-240).

(4) (8/115-116).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

يوافق الأشاعرة أهل السنة في مسألة النبوات والمعجزات الدالة عليها. ولكنهم – لمذاهبهم المنحرفة في الصفات والقدر – خالفوا أهل السنة في بعض تفاصيل مسألة النبوات والمعجزات والكرامات.

وأول من فصل القول في ذلك من الأشاعرة الباقلاني، حيث أفرد لذلك كتابا مستقلا، وهو رأس الذين اتبعوه كالقاضي أبي يعلى والجويني والرازي والآمدي وغيرهم [1]. وقد سبق عرض مذهبه في ذلك مفصلا [2].

وكتاب النبوات أفرده شيخ الإسلام للرد على الباقلاني وغيره من الأشاعرة، ومجمل ملاحظات وردود شيخ الإسلام عليهم يمكن عرضها – باختصار – كما يلي:

1- حصرهم دلائل النبوة بالمعجزات التي هي خوارق، وهذا موافق لرأي المعتزلة، وإن اختلوفا معهم في كيفية دلالتها على صدق النبي. أم رأي جمهور أهل السنة، فهو أن دلائل ثبوت نبوة الأنبياء كثيرة، ومنها المعجزات [3].

2- قول بعض الاشاعرة: إن المعجزة تدل على صدق النبي لئلا يفضي إلى تعجيز الرب، لأنه لا دليل على الصدق إلا خلق المعجز، فلو لم يكن دليلا لزم أن يكون الرب غير قادر على تصديق الرسول الصادق. وهذه طريقة الأشعري – في أحمد قوليه – والقاضي أحيانا، والاسفراييني وابن فورك، وأبو يعلى وغيرهم.

وبعض الأشاعرة قالوا العلم بصدق المعجز يحصل ضرورة، وهذه طريقة الجويني والرازي، لأنهم عرفوا ضعف مسلك أولئك، بسبب أنهم يقولون بتجويز أن يفعل الله كل شيء ولو كان قبيحا، ومن ذلك إظهار المعجزة على يد كذاب. فلما علم أن هذا قد يؤدي إلى عدم التفريق بين الصادق والكاذب، جعلوا المعجزة تدل على صدق النبي، وأن الله لا يظهرها على يد كاذب لئلا يفضي إلى ذلك إلى تعجيز الرب عن إثبات صدق أنبيائه.وهذا

---

(1) انظر: النبوات (ص:3959).

(2) انظر: (ص:543-545) في ترجمة الباقلاني.

(3) انظر: درء التعارض (40/9).

This file was downloaded from QuranicThought.com

تناقض منهم.والحق أن الله لا يظهرها على يد كاذب لأنه يفعل لحكمة ولأنه منزه عن ذلك. أما من جز على الله كل قبيح فقوله باطل ومتناقض كما فعلوا هنا [1].

3- وعلى مذهبهم في تعريف المعجزة، وأنها أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي يظهر على يد نبي، سالم من المعارضة – يجعل الفرق بين المعجزة وبين السحر والشعوذة هو فقط عدم المعارضة، وكونها جاءت على يد مدعي النبوة – وهذا فرق ضعيف جدا، لأن مسيلمة الكذاب، والأسود العنسي وغيرهما لم يعارضوا، فلو أنهم أتوا بسحر وكهانة وادعوا النبوة، فما الفرق بينهم وبين معجزة الأنبياء؟[2].

ومعلوم أن آيات الأنبياء الدالة على نبوتهم "هي التي تعلم أنها مختصة بالأنبياء، وأنها مستلزمة لصدقهم، ولا تكون إلا مع صدقهم، وهي لا بد أن تكون خارقة للعادة، خارجة عن قدرة الإنس والجن، ولا يمكن أحد أن يعارضها. لكن كونها خارقة للعادة، ولا تمكن معارضتها هو من لوازمها، ليس هو حدا مطابقا لها، والعلم بأنها مستلزمة لصدقهم قد يكون ضروريا كانشقاق القمر، وجعل العصا حية وخروج الناقة، فمجرد العلم بهذه الآيات يوجب علما ضروريا بأن الله جعلها آية لصدق هذا الذي استدل بها... وقد تكون الآيات على جنس الصدق، وهو صدق صاحبها، فيلزم صدقه إذا قال: أن نبي، ولكن يمتنع أن يكون لكاذب"[3].

4-أنهم لم يفرقوا بين المعجزات والسحر، بل جعلوا الفرق فقط هو تحدي الرسول بالإتيان بمثله، قالوا ولو احتج الساحر بسحره وادعي به النبوة أبطله الله بوجهين: أحدهما: أن ينسبه عمل السحر، والثاني: أن تمكن معارضته. ولما طولب الباقلاني بالفرق بين السحر

([1]) انظر: النبوات (ص:51-57، 148-149) ط دار الكتب العلمية، والجواب الصحيح (4/259-261)، ودرء التعارض (1/89-90، 96، 9/52-53)، وشرح الأصفهانية (ص:156-165) ت مخلوف.

([2]) انظر: النبوات (ص:282-283) ط دار الكتب العلمية.

([3]) النبوت (ص:283)، وانظر أيضاً (ص:297-298، 315-316، 320) وما بعدها.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

والمعجزات التي للأنبياء عول على أن المعجز لا يكون معجزا حتى يكون واقعا من فعل الله، على وجه خارق للعادة، مع تحدي الرسول بالإتيان بمثله [1].

وقد ناقش شيخ الإسلام هذا الكلام ورد عليه من وجوه عديدة منها:

أ- أن كون آيات الأنبياء مساوية في الحد والحقيقة لسحر السحرة معلوم الفساد بالإضطرار من دين الرسل.

ب- أن في هذا قدحا في الأنبياء حيث جعلت آياتهم من جنس السحر والكهانة.

ت- أنه على تقديم قولهم: يمكن للساحر أن يدعي النبوة، وما ذكر من إبطال بدعواه بأمرين، منقوض بمذهبه الذي جوزوا فيه على الله فعل كل شيء ولو كان قبيحا كإظهار المعجزة على يد الكاذب.

ث- أنه، أي الباقلاني، جوز أن تظهر المعجزات على يد كاذب إذا خلق الله مثلها على يد من يعارضه فعمدته سلامته من المعارضة بالمثل.

ج- أن من الناس من اعدى النبوة، وكان كاذبا وظهرت على يده بعض هذه الخوارق، فلم يمنع منها، ولم يعارضه أحد، كما حدث للأسود العنسي ومسيلمة، وبابك وغيرهم.وإنما عرف كذبهم بطرق متعددة. فدعواهم أن الكذاب لا يأتي بمثل هذه الخوارق ليس كما يدعونه [2].

5- وأخيرا فإن أقوال الأشاعرة في هذه المسائل أدى بهم إلى بعض الأقوال – أو تجويز بعض الأمور – الباطلة، ومنها:

أ- تجويز بعضهم أن يقع الفسخ في شرائع الأنبياء في الأصول الجامعة، كالأمر بعبادة الله وحده لا شريك له، وبر الوالدين، والصدق، والعدل، وتحريم الفواحش. وهذا لأنهم جوزوا أن يأمر الله بكل شيء وينهى عن كل شيء، وأن مرد ذلك إلى محض المشيئة.

---

(1) انظر: النبوات (ص:47-49).

(2) انظر: النبوات (ص:49-51).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

وهم وإن قالوا إن شيئا من ذلك لم يقع، إلا أن تجويزهم له خالفوا به قول جمهور السلف الذين لا يجوزون دخول النسخ في هذه الأمور [1].

ب- تجويز بعضهم –كالباقلاني – أن يكون النبي فاعلا للكبائر، بناء على نفيهم للتحسين والتقبيح العقلي [2].

ت- قولهم إن كرامات الأولياء ليست من آيات الأنبياء نظرا لمذهبهم في شروط المعجزة حيث جعلوا منها: أن تقارن دعوى النبوة. وهذا مخالف لمذهب الجمهور الذين جعلوا من آيات الأنبياء، لأنها مستلزمة لنبوتهم وتصديقهم فيهان ولولا تصديقهم للأنبياء واتباعهم لهم، لم تكن لهم كرامات [3].

ث- تناقضهم في قولهم إن كل ممكن فهو جائز على الله، مع قولهم، إنه لا يظهر المعجزة على يد الكاذب [4].

ج- تناقضهم أيضاً، حيث جعلوا من شرط المعجزة أن تكون مما ينفرد الرب بالقدرة عليه، مع قولهم: كل ما في الوجود فهو مقدور لله، حتى قدرة العبد عندهم غير مؤثرة في مقدورها. فإذا صح هذا فما معنى الشرط السابق؟[5].

ح- قول الباقلاني: إن الخوارق تدل على الولاية بالإجماع، مع تجويزه ظهورها على يدي الكفار والسحرة. وهذا تناقض [6].

هذه لمحات في مسألة المعجزات وما يتعلق بها، وهي تدل على تداخل أمور العقيدة، وتأثير الانحراف في بعضها على الانحراف في جوانبها الأخرى.

وفي ختام هذا المبحث الذي هو آخر مباحث هذا الفصل الذي اشتمل على ردود شيخ الإسلام التفصيلية على الأشاعرة، لا بد من الإشارة إلى أن هناك بعض المسائل الفرعية التي قد تشتمل عليها كتب الأشاعرة، وهي مخالفة لمذهب السلف، ولكن هذه المسائل إما

---

(1) انظر: المصدر السابق (ص:321-323).

(2) انظر: المصدر السابق (ص:146)، ومنهاج السنة (2/324-327) ط دار العروبة المحققة.

(3) انظر: النبوات (ص:306-307).

(4) انظر: النبوات (ص:372).

(5) انظر: المصدر السابق (ص:206).

(6) انظر: المصدر نفسه (ص:181).

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

أن تكون متعلقة بمسألة من المسائل المشهورة كالصفات أو القدر أو الإيمان أو غيرها، أو تكون وردت في بعض كتب الأشاعرة رأيا لصاحب الكتاب، واجتهاد منه، فمناقشتها تكون ضمن بحوث مستقلة تفرد لتتبع هذا الكتاب أو آراء صاحبه.

والأشاعرة موافقون لأهل السنة فيما يتعلق بالسمعيات كالمعاد والحشر والحوض والصراط والجنة والنار، وعذاب القبر، ونحو ذلك. وكذلك في الإمامة والتفضيل وما يتعلق بهما. وكذلك في أنه لا يخلد أحد من أهل القبلة في النار. فهم –كما قال شيخ الإسلام – مخالفون للخوارج والشيعة، ومن ثم كانوا أقرب الطوائف إلى السلف وأهل السنة والحديث[1].

(1) انظر: النبوات (ص:198) ط دار الكتب العلمية.

This file was downloaded from QuranicThought.com

الخاتمة

والآن بعد هذه المباحث المتواصلة التي شملت عدة فصول في "موقف ابن تيمية من الأشاعرة" نخلص إلى خاتمة هذه الدراسة باستخلاص النتائج التالية:

1- أن مذهب السلف يقوم على أسس وقواعد قوية ثابتة، عمادها الكتاب والسنة والإجماع، وكل دعوى في أتباع مذهب السلف لا تقبل ما لم تكن مبنية على منهجهم الواضح المستقيم. ولا تزال – والحمد لله – في كل زمن طائفة قائمة بالحق، تدعو إليه، وتجاهد في سبيله، وتجدد ما اندرس من معالمه، لا يضرها من خذلها ولا من خالف أمرها.

ومن خلال ما كتبه أئمة السنة – وخاصة أصحاب القرون المفضلة – سواء كان شرحا للعقيدة، أو ردا على خصومها، تكونت معالم بارزة، ومنطلقات واضحة، تحدد المنهج الحق لمن أراد أن يسلكه والطريق الصحيح لمن رام خدمة دينه وعقيدته وابتغاء رضوان ربه.

2- ومن خلال عرض حياة شيخ الإسلام وعصره، تبين كيف كان ذلك العصر مليئا بالأحداث الجسام، وكيف كان شيخ الإسلام ابن تيمية علما بارزا، وإماما عظيماً، كان له أثر واضح في تلك الأحداث. السياسية منه والعلمية.

3- ظهور شيخ الإسلام في ذلك العصر الذي طغت فيه الطوائف المنحرفة من باطنية ورافضة، وصوفية، ومعتزلة وأشاعرة وغيهرا – على أنه المدافع والمنافح عن مذهب وعقيدة السلف أمام هؤلاء جميعا. وقد ترك على إثر ذلك تراثا ضخما، تمثل في عشرات المجلدات في شتى الفنون. يجمعها الدفاع عن مذهب السلف والرد على خصومه.

4- وشيخ الإسلام كان له منهج واضح في عرضه لعقيدة أهل السنة والجماعة أو في الرد على مخالفيها، وأبرز ما في هذا المنهج – إضافة إلى اعتماده على الكتاب والسنة وأقوال السلف، وتأدبه بأدبهم – ثباته على منهم محدد، فلم يتناقض ولم تتغير قناعته، ولم تختلف به المناهج والسبل كما حدث لغيره، وإنما بقى صامدا مع كثرة المحن والأحداث التي مرت به. وهذا واضح جداً في كتبه التي وصلت إلينا، فهي على كثرتها، وتكرار بعض موضوعاتها لم يلاحظ عليه

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

تناقض أو تراجع أو تردد، وهذا راجع إلى سلامة المنطلق والأساس الذي كان يعتمد عليه في كتبه.

5- أما مذهب الأشاعرة فقد تبين من خلال الفصول المتعلقة به، كيف كانت نشأة المذهب وكيف انتشر وكيف تطور على يد أعلام لا إلى القرب من مذهب السلف وإنما إلى البعد عنهم، وخاصة قربه من مذهب المعتزلة، والصوفية والفلاسفة.

أما مؤسس المذهب أبو الحسن الأشعري فقد كان أقرب إلى مذهب السلف ممن جاء بعده من أتباعه، وهو وإن كان في الإبانة قرب جدا من السلف إلا أنه بقيت عليه بقايا من مذهب المعتزلة.

6- أما موقف ابن تيمية من الأشاعرة فقد تبين مما سبق:

أ- أن شيخ الإسلام وهو يواجه أعداء الإسلام من النصارى والتتار والرافضة، إلا أنه لم يقل –كما يدعي البعض – ينبغي أن نتفرغ للعدو الأكبر وندع الخلافات التي بيننا، وإنما رد على هؤلاء وجاهدهم بيده ولسانه وقلمه، كما رد على أشاعرة عصره وفضح ما كانوا فيه من تجهم وتصوف. وبين أن أولئك الأعداء ما تسلطوا على المسلمين إلا لأجل تفريطهم وبعدهم عن مذهب أهل السنة، ووقوعهم في المعاصي والكبائر، والظلم وعدم العدل.

وحين تبدأ ساعة الجد والجهاد يركز على العدو الأصلي ويعمل على جمع الصفوف، ولم الشعث، وحث الناس على البذل والتضحية في سبيل الله.

ب- ومن خلال ردوده ومناقشاته للاشاعرة برز في منهجه أمران:

أحدهما: إنصاف خصومه الأشاعرة، واعترافه بما معهم من حق.

وثانيهما: الرد عليهما فيما خالفوا فيه مذهب أهل السنة بتقعيد الردود وتأصيلها، إضافة إلى المناقشات المفصلة لكل مسألة من مسائل العقيدة التي جانبوا فيها الحق والصواب.

ومن ثم جاءت ردوده شاملة لمسائل توحيد الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات، والقدر والإيمان وغيرها.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

ح- وردود شيخ الإسلام أظهرت ما في مذهب الأشاعرة من انحرافات شملت أغلب جوانب العقيدة. ومن ثم فكتبهم الكلامية – وإن كثرت وانتشرت – إلا أنها لا يجوز أن تكون مصدرا لتدريس عقيدة أهل السنة والجماعة، كما لا يجوز أن تعتبر ممثلة لمذهب السلف، ولو ادعى ذلك المدعون.

وفي الختام فهذا جهد المقل أقدمه، فما كان فيه من صواب فمن الله وهو المحمود على توفيقه، وما كان فيه من خطأ فمني ومن الشيطان. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

This file was downloaded from QuranicThought.com

الفهارس

1- فهرس الآيات القرآنية.
2- فهرس الأحاديث والآثار.
3- فهرس الأعلام المترجم لهم في الحاشية.
4- فهرس الطوائف والمصطلحات.
5- فهرس الأمكنة والمواضع.
6- فهرس الشعر.
7- فهرس المصادر والمراجع.
8- فهرس الموضوعات.

This file was downloaded from QuranicThought.com

أولاً: "فهرس الآيات القرآنية"

رقم الآية	السورة	الصفحة
سورة الفاتحة		
1		
5		
سورة البقرة		
2		
3		
15		
20		
21		
22		
23		
25		
29		
30		
34		
42-40		
62		
78		
90		
109		
115		
116-117		

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

رقم الآية	السورة	الصفحة
118		
120		
143		
163		
171		
176		
185		
187		
210		
213		
238		
255		
266		
275		
277		
282		
286		
سورة آل عمران		
7		
41		
55		
61		
66		

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

رقم الآية	السورة	الصفحة
97		
99-98		
140		
142		
159		
سورة النساء		
1		
11		
58		
59		
64		
65		
68-66		
78		
92		
143		
158		
164		
165		
166		
سورة المائدة		
3		
6		

This file was downloaded from QuranicThought.com

رقم الآية	السورة	الصفحة
8		
14		
16-15		
38		
54		
64		
93		
110		
سورة الأنعام		
1		
18		
33		
76		
103		
112		
112- 114		
115		
124		
125		
148		
158		
سورة الأعراف		
33		

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

رقم الآية	السورة	الصفحة
54		
135		
148		
156		
169		
172		
180		
205		
سورة التوبة		
2		
6		
94		
105		
115		
سورة الأنفال		
1		
7		
75		
سورة يونس		
3		
18		
62		
83		

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

رقم الآية	السورة	الصفحة
107		
سورة هود		
1		
7		
20		
37		
48		
119		
سورة يوسف		
2		
17		
36		
50		
54		
106		
111		
سورة الرعد		
2		
سورة إبراهيم		
1		
4		
10		
47		

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

رقم الآية	السورة	الصفحة
	سورة الحجر	
9		
	سورة النحل	
15		
17		
21-20		
26		
40		
50		
51		
26		
40		
50		
51		
60		
62		
89		
98- 103		
125		
	سورة الاسراء	
9		
12		

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

رقم الآية	السورة	الصفحة
15		
16		
33		
29-22		
36		
38		
42		
46-45		
110		
سورة الكهف		
26		
37-32		
47		
49		
82		
101		
109		
سورة مريم		
10		
12		
42		
52		
65		

This file was downloaded from QuranicThought.com

رقم الآية	السورة	الصفحة
	سورة طه	
5		
11		
40-39		
46		
112		
123- 127		
123- 124		
	سورة الأنبياء	
2		
22		
	سورة المؤمنون	
14-12		
68		
75		
89-84		
91		
	سورة النور	
40		
54		
	سورة الفرقان	
44		

This file was downloaded from QuranicThought.com

رقم الآية	السورة	الصفحة
59		
68		
سورة الشعراء		
49		
94		
74-72		
98-97		
195		
سورة النمل		
8		
سورة القصص		
30		
65		
74		
88		
سورة العنكبوت		
3،11		
14		
18		
26		
46		
49		
61		

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

رقم الآية	السورة	الصفحة
	سورة الروم	
19		
27		
	سورة لقمان	
2		
21		
27		
	سورة السجدة	
4		
5		
13		
17		
24		
	سورة الأحزاب	
72		
	سورة سبأ	
3		
13		
23		
50		
	سورة فاطر	
10		
11		

This file was downloaded from QuranicThought.com

رقم الآية	السورة	الصفحة
	سورة يس	
33		
17		
82		
	سورة الصافات	
96		
103		
180-182		
181-182		
	سورة ص	
29		
75		
	سورة الزمر	
1-3		
18		
23		
53		
56		
62		
67		
75		
	سورة غافر	

This file was downloaded from QuranicThought.com

رقم الآية	السورة	الصفحة
4		
27-26		
83		
85		
سورة فصلت		
11		
12-11		
15		
35		
42-41		
47		
53		
سورة الشورى		
11		
17		
51		
52		
سورة الزخرف		
3		
19		
24		
32		
50		

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

رقم الآية	السورة	الصفحة
80		
سورة محمد		
16		
17		
24		
31		
سورة الفتح		
1		
27		
سورة الحجرات		
4		
15		
سورة ق		
15		
18		
38		
سورة الذاريات		
21		
56		
سورة الطور		
35		
48		
سورة النجم		

This file was downloaded from QuranicThought.com

رقم الآية	السورة	الصفحة
21		
سورة القمر		
14		
37		
53-52		
سورة الرحمن		
7،9		
13		
27		
29		
سورة الواقعة		
58،59		
سورة الحديد		
4		
5		
17		
25		
سورة المجادلة		
1		
7		
8		
11		
سورة الحشر		

This file was downloaded from QuranicThought.com

رقم الآية	السورة	الصفحة
2		
7		
10		
23		
سورة الصف		
8		
سورة الطلاق		
1		
3		
سورة التحريم		
4		
سورة الملك		
1		
10		
13		
16		
سورة القلم		
4		
42		
سورة الحاقة		
17		
40		
38،43		

This file was downloaded from QuranicThought.com

رقم الآية	السورة	الصفحة
	سورة الجن	
22		
	سورة المدثر	
11		
31		
	سورة القيامة	
16		
22،23		
	سورة الإنسان	
2		
	سورة النازعات	
15،16		
	سورة التكوير	
15،29		
19		
28،29		
	سورة الانفطار	
8		
	سورة الانشقاق	
7،7		
	سورة البروج	
21،22		
	سورة الأعلى	

This file was downloaded from QuranicThought.com

رقم الآية	السورة	الصفحة
1،4		
	سورة الفجر	
22		
	سورة العلق	
1		
	سورة المسد	
1		
1،3		
	سورة الإخلاص	
1		
1،2		
4		

ثانياً: فهرس الأحاديث والآثار

الحديث أو الآثر	الصفحة
- (آية الكرسي لها لسان)	
- (أبشر بنورين أوتيهما)	
- (أتدرونس ماذا قال ربكم الليلة)	
- (اتقوا فرساة المؤمن)	
- (اتقوا الله واصبروا حتى يستريح بر أو يستراح من فاجر) – "أثر عن أبي مسعود الأنصاري"	
- (اجعله لنا فرطا وسلفا)	
- (إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء)	

This file was downloaded from QuranicThought.com

الحديث أو الآثر	الصفحة
– (إذا جاءك التفسير من مجاهد فحسبك به).. "قول سفيان الثوري")	
_ (إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها)	
– (إذا لهوتم فالهوا بالرمي)	
– (الاستواء معلوم والكيف مجهول). "عن مالك وأم سلمة"، "وربيعة شيخ مالك"	
– (اصتوصوا بأصحابي خيراً)	
– (استوصوا بأهل السنة خيراً). "وأثر عن سفيان الثوري)	
– (أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد)	
– (أعوذ بكلمات الله التامات)	
– (أفلا سألتموهم أفي الجنة هم؟) "قول ابن مسعود"	
– (أقرأني جبريل على حرف)	
– (ألحقني بسلفنا الصالح)	
– (الذي أين الأين لا يقال له أين) "موضوع")	
– (أمرنا رسول الله أن ننزل الناس منازلهم "أثر عن عائشة τ"	
– (أمسك عليك مالك "حديث أبرص وأقرع وأعمى"	
– (أنا جليس من ذكرني)	
– (أنا عند ظن عبدي بي)	
– (أنا عند المنكسرة قلوبهم)	
– (أن بعض المشركين قالوا لسلمان لقد علمكم نبيكم كل شيء)	
– (أنتم سلفنا ونحن بالأثر)	
– (أنك تأتي قوما أهل كتاب)	
– (إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها)	
– (إن الله جزأ القرآن ثلاثة أجزاء)	

This file was downloaded from QuranicThought.com

الحديث أو الآثر	الصفحة
– (إن الله فرض فرائض تضيعوها)	
– (إن الله عز وجل لما خلق العقل قال له أقبل... الخ) "موضوع".	
– (إن الله عز وجل يحدث من أمره ما يشاء)	
– (إن الله كان على عرشه قبل أن يخلق شيئاً) "موقوف إلى ابن عباس"	
– (إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على أحرف)	
– (إن الله تعسة وتعسين اسماً)	
– (إن من العلم كهيئة المكنون)	
– (إن النبي ε قال له رجل ما شاء الله وشئت)	
– (إن النبي ε كان يصلي في ثوب واحد)	
– (إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف)	
– (إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير)	
– (إني لأجد نفس الرحمن)	
– (أني مررت بأخ لي من قريظة) "عن عمر τ "	
– (أهل السنة من عرف ما يدخل في بطنه من حلال). "أثر عن فضيل بن عياض"	
– (أو ما خلق الله القلم)	
– (أيصلي الرجل في الثوب الواحد؟)	
– (أين الله. قالت في السماء) "حديث سؤال الجارية"	
– (تخلقوا بأخلاق الله) "حديث موضوع"	
– (تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها)	
– (تفترق أمتي على ثلاث وسبعين)	
– (التفسير على أربعة أوجه "عن ابن عباس"	
– (ثم عزم الله لي) "حديث أم سلمة"	

This file was downloaded from QuranicThought.com

الحديث أو الآثر	الصفحة
– (جلد النبي ε ... وكل سنة) "أثر عن علي τ "	
– (الجماعة وما وافق الحق) "أثر عن ابن مسعود"	
– (الحجر الأسود يمين الله في الأرض)	
– (الحلال بين والحرام بين)	
– (خلق الله آدم على صورته)	
– (خير القرون القرن الذي بعثته فيه)	
– (خير القرون قرني)	
– (زورت في نفسي مقالة أردت أن أقولها) "قول عمر"	
– (سبحان الذي وسع سمعه الأصوات "عائشة"	
– (سن رسول الله ε سننا) "أثر عن عمر بن عبدالعزيز"	
– (الصلاة المكتوبة إلى الصلاة المكتوبة التي بعدها كفارة لما بينهما)	
– (عبدي مرضت فلم تعدني... عبدي جعت فلم تطعمني)	
– (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين)	
– (عليكم بالسواد الأعظم)	
– (العينان تزنيان وزناهما النظر)	
– (فيكشف الرب عن ساقه)	
– (قلوب العباد بين أصبعين)	
– (كان رسو الله إذا تكلم مع أبي بكر كنت بينهما كالزنجي) "عن عمر. موضوع"	
– (كان والله ولم يكن شيء قبله)	
– (الكبرياء ردائي)	
– (كتب الله مقادير الخلائق)	
– (كيف تسألون أهل الكتاب عن كتبهم) "أثر عن ابن عباس τ "	

This file was downloaded from QuranicThought.com

الحديث أو الآثر	الصفحة
- (لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته)	
- (لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم)	
- (لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله)	
- (لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد)	
- (لا شخص أغير من الله)	
- (لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا خلق الله الخلق)	
- (لتتبعن سنن من كان قبلكم)	
- (لعن رسول الله — ε — زائرات القبور)	
- (لقد توفي رسول الله — ε — وما طائر يقلب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا منه علما) "أثر عن أبي ذر"	
- (لقد حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن كعثمان بن عفان) "اثر عن أبي عبدالرحمن السلمي"	
- (لما خلق الله القلم قال اكتب)	
- (لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولون هذا الله خلق كل شيء)	
- (لو أعلم أحد اعلم بكتاب الله مني تبلغه الأبل لأتيته) "قول ابن مسعود"	
- (ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء) "عن ابن عباس. موقوف"	
- (ما أحل الله في كتابه فهو حلال)	
- (ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب)	
- (ومن تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا)	
- (من رأى من أميره شيئا فليصبر)	
- (من سن في الإسلام سنة حسنة)	

This file was downloaded from QuranicThought.com

الحديث أو الآثر	الصفحة
– (من غشنا فليس منا)	
– (من قرأ حرفا من كتاب الله)	
– (من نوقش الحساب عذب)	
– (النزول إلى السماء الدنيا كل ليلة)	
– (نعمت البدعة هذه) "قول عمر τ "	
– (نهى أن يصلي الرجل في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء)	
– (ولا أراني إلا قد أحضر أجلي)	
– (يا أيها الناس عليكم بالطاعة والجماعة فإنهما السبيل. "أثر عن ابن مسعود"	
– (يأتي الركن يوم القيامة)	
– (يا رسول الله أرأيتك سكوتك بين التكبير والقراءة)	
– (يا عبادي أني حرمت الظلم على نفسي)	
– (يضحك الله إلى رجلين)	
– (يلقي في النار وتقول هل من مزيد. حتى يضع عليها قدمه)	
– (يناديهم بصوت)	

ثالثاً: "فهرس الأعلام المترجم لهم في الحاشية"

	الصفحة
– إبراهيم بن علي بن أحمد الصالحي الحنبلي – تقي الدين الواسطي	
– إبراهيم بن محمد بن إبراهيم – الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني	

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

	الصفحة
– إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي – أبو إسحاق الشاطبي	
– أحمد بن إبراهيم العسقلاني	
– أحمد بن إبراهيم بن عيسى النجدي	
– أحمد بن أحدم بن نعمة – شرف الدين المقدسي	
– أحمد بن الحسن بن أحمد بن الحسن الرازي الحنفي – جلال الدين بن حسام الدين	
– أحمد بن زر السمناني	
– أحمد بن العباس بن الحسين – أبو نصر العياضي	
– أحمد بن علي بن الفزاري – القلقشندي	
– أحمد بن علي بن ثابت – الخطيب البغدادي	
– أحمد بن محمد بن سالم – نجم الدين أبو العباس بن صصري	
– أحمد بن محمد بن عطاء الله السكندري الشاذلي	
– أحمد بن محمود بن أبي بكر – نور الدين الصابوني	
– أحمد بن يحي بن إسماعيل – ابن جهبل الكلابي الحلبي	
– إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن راهويه المروزي	
– إسحاق بن محمد بن إسماعيل – أبو القاسم الحكيم السمرقندي	
– إسحاق موسى الخطمي – أبو موسى المديني	
– إسماعيل بن علي بن الحسين الرازي _ أبو سعد السمان المعتزلي	
– إسماعيل بن محمد الأصبهاني – قوام السنة	
– أيوب بن أبي تيمية –كيسان السختياني، أبو بكر البصري	
– بركة خان	
– بشر بن غياث المريسي	

This file was downloaded from QuranicThought.com

	الصفحة
– بيبرس البرجي الجاشنكير	
– الجنيد بن محمد بن الجنيد – النهاوندي البغدادي. القواريري	
– الحسن بن علي الأهوازي	
– الحسن بن علي بن خلف – أبو محمد البربهاري	
– الحسن بن علي الطوسي	
– الحسين بن عبدالله بن سينا	
– الحسين بن العود – أبو القاسم نجيب الدين الأسدي الحلبي – شيخ الرافضة	
– الحسين بن الفضل البجلي – أبو علي الكوفي ثم النيسابوري	
– حمدون بن أحمد القصار	
– خلف بن عمر المعلم	
– رينيه ديكارت	
– ست الدار بنت عبدالسلام ابن تيمية	
– سليمان بن خلف الباجي	
– سلمان بن ناصر بن عمران – أبو القاسم النيسابوري	
– شجر الدر (زوجة نجم الدين أيوب)	
– شريك بن عبدالله النخعي الكوفي	
– صالح بن كيسان المدني	
– صبيغ بن شريك بن المنذر بن عسل التميمي	
– عار بن شراحيل بن عبد ذي كبار – الشعبي	
– عبد بن أحمد بن محمد، الأنصاري الخراساني – أبو ذر الهروي المالكي	
– عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار الايجي	

This file was downloaded from QuranicThought.com

	الصفحة
– عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد _ أبو القاسم السهيلي	
– عبدالرحمن بن علي بن محمد بن علي القرشي البكري الحنبلي – أبو الفرج بن الجوزي	
– عبدالرحيم بن محمد بن أحمد العلشي	
– عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي	
– عبدالعزيز بن عبدالسلام. عز الدين الملقب بسلطان العلماء	
– عبدالعزيز بن يحي المكي الكناني – صاحب الحيدة	
– عبدالقادر بن أبي صالح بن عبدالله الجيلي – أو الجيلاني – الحنبلي	
– عبدالكريم بن موسى – أبو محمد الزودي	
– عبدالله بن شوذب الخراساني	
– عبدالله بن طاهر – حاكم خراسان	
– عبدالله بن عمر بن محمد – ناصر الدين البيضاوي	
– عبدالملك بن عيسى بن درباس الماراني	
– عبدالواحد بن محمد بن علي – أبو الفرج المقدسي الشيرازي	
– عبدالوهاب بن خلف بن بدر العلامي – تاج الدين ابن بنت الأعز	
– عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوايلي – أبو نصر السجزي	
– عثمان بن مرزوق بن حميد القرشي	
– عدي بن مسافر الهكاري	
– عساف بن أحمد بن حجي (النصراني)	
– عطا ملك الجويني – علاء الدين	
– علي بن أبي محمد بن سالم – سيف الدين الآمدي	
– علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي	
– علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر	

This file was downloaded from QuranicThought.com

	الصفحة
– علي بن سعيد – أبو الحسن الرستفني	
– علي بن عقيل بن محمد بن عقيل الحنبلي _ أبو الوفاء	
– علي بن محمد بن علي الطبري – أبو الحسن الهراسي المعروف بالكيا	
– علي بن محمد – أبو الحسن فخر الدين البزدودي	
– علي بن مخلوق بن ناهض المالكي	
– علي بن المفضل بن علي. شرف الدين المقدسي	
– علي بن يعقوب البكري الشافعي	
– عمر بن حسين بن الحسن. الرازي – ضياء الدين أبو القاسم. خطيب الري. والد فخر الدين الرازي	
– عمر بن عبدالرحمن بن عمر القزويني	
– عمر بن علي البزار	
– عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي – نجم الدين أبي حفص النسفي	
– عمر بن محمد بن محمد بن أحمد بن خليل السكوتي أبو علي	
– عمرو بن عثمان بن كرب – أبو عبدالله المكي	
– عمرو بن قيس الملائي – أبو عبدالله الكوفي	
– عياض بن موسى بن عياض اليحصبي	
– قيبة بن سعيد بن جميل الثقفي	
– قطز بن عبدالله المعزى – الملك المظفر سيف الدين قطز	
– محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة – بدر الدين	
– محمد بن أبي بكر الاخنائي	
– محمد بن أحمد بن رجا – أبو بكر الجوزجاني	
– محمد بن أحمد بن رشد _ أبو الوليد بن رشد الحفيد	

This file was downloaded from QuranicThought.com

	الصفحة
– محمد بن إسماعيل بن أبي سعد بن علي الشيباني الآمدي	
– محمد بن أوزلغ الفارابي	
– محمد بن حبان بن أ؛مد بن حبان التيمي. أبو حاتم البستي	
– محمد بن الحسين الأرموي	
– محمد بن الحسين بن محمد بن خلف البغدادي – القاضي أبو يعلى الفراء	
– محمد بن خازم – أبو معاوية الضرير	
– محمد بن شجاع الثلجي	
– محمد بن عبدالرحيم بن محمد الأرموي – صفي الدين الهندي	
– محمد بن عبدالقوي بن بدران المقدسي	
– محمد بن عبدالكريم أبو الفتح الشهرستاني	
– محمد بن عبدالله – أبو بكر الصيرفي	
– محمد بن عبدالله بن تومرت – مهدي الموحدين	
– محمد بن عبدالله بن عبدالله. ابن العربي الأندلسي المالكي – القاضي أبو بكر ابن العربي	
– محمد بن عبدالله بن عبد بن مالك – أبو عبدالله الطائي الجياني الشافعي	
– محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد –كمال الدين ابن الهمام	
– محمد بن علي بن حمدين	
– محمد بن علي الشلمغاني	
– محمد بن علي بن عبدالواحد بن عبدالكريم –كمال الدين ابن الزملكاني	
– محمد بن علي بن عم رالتميمي – المازري	

This file was downloaded from QuranicThought.com

	الصفحة
– محمد بن محمد بن علي العلقمي – الرافضي	
– محمد بن محمد –كمال الدين ابن أبي شريف المقدسي	
– محمد بن مسلم بن عبيد الله، أبو بكر القرشي الزهري	
– محمد بن ناماور بن عبدالملك – أفضل الدين أبو عبدالله الخونجي	
– محمد بن الوليد بن خلف – أبو بكر الطرطوشي	
– مسعود بن عمر التفتازاني	
– مسعود بن محمد بن مسعود – قطب الدين أبو المعالي النيسابوري	
– معروف بن فيروز أبو محفوظ الكرخي	
– المفضل بن عمر الأبهري	
– المنجا بن عثمان بن أسعد التنوخي الدمشقي زين الدين أبو البركات	
– ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد. أبو المعين النسفي المكحولي	
– نصر بن سليمان المنيجي – أبو الفتح	
– نصير بن يحيى	
– نعيم بن حماد بن عبدالله – أبو عبدالله الخزاعي	
– هبة الله بن علي ملكا. أبو البركات البغدادي	
– يحيى بن حمزة العلوي	

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

رابعاً: "فهرس الطوائف والمصطلحات"

	الصفحة
– آل مهنا بن عيسى	
– الأبدال	
– الأحوال	
– الأوتاد	
– البطائحية	
– التتار	
– الترميم	
– الجمعية الاسماعيلية	
– الخانقاه	
– الخشبية	
– الخطا	
– الدولة الحفصية في تونس	
– الدولة الخوارزمية	
– الربط	
– الريوندیه	
– الزوايا	
– السلاجقة	
– السليمانية	
– السوفسطائية	
– صلاة الرغائب	
– علم الكلام	
– الغوث	

This file was downloaded from QuranicThought.com

	الصفحة
– الفساء	
– القطب	
– القلندرية	
– قياس التمثيل	
– قياس الشمول	
– المتقابلات	
– المتواطئ	
– المشترك	
– المشكك	
– المغول	
– الملكة والعدم	
– الملامتية	
– المماليك البحرية	
– الوجه (عند الشافعية)	
– الياسق	
– اليونسية	

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

خامساً: "فهرس الأمكنة والمواضع"

	الصفحة
– يبهق	
– الثغر (باب الأبواب)	
– جبى	
– الجابية	
– الجب	
– حران	
– خسر وجرد	
– دار الحديث الأشرفية	
– دار الحديث السكرية	
– الري	
– الزلاقة	
– سامراء	
– سجن القلعة	
– شقحب	
– شهرستان	
– الشويك	
– الطرقى	
– عكا	
– عين جالوت	
– ماتريد	

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

	الصفحة
– ماردين	
– ملازكرد	

سادساً: "فهرس الشعر"

البيت		الصفحة
– فنحكم بالقوافي من هجانا	ونضرب حين تختلط الدماء	
– أبين حنيفة حكموا سفهاءكم	إني أخاف عليكم أن أغضبا	
– ولما علونا واستوينا عليهم	تركناهم صرعى لنسر وكاسر	
– قد استوى بشر على العراق	من غير سيف أو دم مهراق	
– أن الكلام من الفؤاد وإنما	جعل اللسان على الفؤاد دليلا	
– نهاية أقدام العقول عقال	وغاية سعي العالمين ضلال	
– وكيف تنام العين ملء جفونها	على هفوات أيقظت كل نائم	

This file was downloaded from QuranicThought.com

سابعاً: "فهرس المراجع والمصادر"

أ- المخطوطات، والرسائل الجامعية المطبوعة على الآية الكاتبة:

1- إبطال التأويلات لأخبار الصفات، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء، الحنبلي، مصورة عن مكتبة السيد صبحي البدري السامرائي، بغداد.

2- أبكار الأفكار، للآمدي، مخطوطة، دارالكتب المصرية رقم 1603، علم كلام.

3- ابن الجوزي بين التفويض والتأويل، إعداد أحمد عطية الزهراني، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، فرع العقيدة، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

4- أبو الحسن الأشعري بني المعتزلة والسلفن إعداد هادي بن أ؛مد علي طالبي، رسالة ماجستير من كلية الشريعة بمكة المكرمة، (جامعة أم القرى حاليا) فرع العقيدة، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

5- أصول السنة، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله بن أبي زمنين، مصورة من مكتبة الشيخ حماد الأنصاري، المدينة المنورة.

6- كتاب الأقاليم، لأبي إسحاق الفارسي، المعروف بالاصطخري، مخطوطة مصورة، مع دراسة وحواشي بعناية المستشرق د/مولر، 1839م.

7- الانتصار للقرآن، لأبي بكر الباقلاني، الجزء الأول، مصور عن مخطوطة قره مصطفى باشا رقم 6، مكتبة با يزيد في استانبول، تصوير معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، في إطار جامعة فرانكفورت. ألمانيا الاتحادية، يصدرها/ فؤاد سركين.

This file was downloaded from QuranicThought.com

8- إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، لبدر الدين بن جماعة، مخطوط، دار الكتب المصرية، رقم 606 علم كلام.

9- بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة، لخليل إبراهيم الموصلي، رسالة ماجستير، مطبوعة على الآلة الكاتبة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

10- تأويل الأحاديث المشكلة، لأبي الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري، مخطوطة مجاميع طلعت، القاهرة، رقم 491.

11- التبصرة في أصول الدين، على مذهب الإمام الجليل ناصر السنة وقامع البدعة أحمد بن حنبل، تأليف أبي الفرج عبدالواحد بن محمد بن علي الشيرازي، ثم المقدسي الدمشقي الحنبلي، تحقيق إبراهيم بن محمد الدوسري، رسالة ماجستير، في قسم العقيدة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مطبوع على الآلة الكاتبة.

12- تفسير ابن أبي حاتم، الجزء الأول، تحقي الدكتور/ أحمد بن عبدالله الزهراني، رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى، مكة المكرمة، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

13- مختصر الحجة في بيان المحجة، تأليف قوام السنة أبي القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصبهاني، مخطوطه، تركيا، مكتبة أحمد الثالث، رقم المخطوط 1395.

14- الرد على من أنكر الحرف والصوت، للإمام أبي نصر عبيد الله بن سعيد بن حام السجزي، تحقيق/ محمد باكريم عبدالله، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، شعبة العقيدة، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

15- الرسالة إلى أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري، مصورة في معهد المخطوطات العربية بمصر، رقم 105 توحيد، مأخوذة عن الأصل المخطوط بتركيا، استانبول، مكتبة مروان كشك، رقم 510.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

16- الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، لصفي الدين محمد بن عبدالرحيم الأرموي الهندي، نسخة كتبها عمر بن إبراهيم الواسطي شعبة العقيدة، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

17- السنة لأبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال، ت/ عطية عتيق الزهراني، رسالة دكتوراه، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، شعبة العقيدة، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

18- شرح الأصبهانية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق/ محمد بن عودة السعوي، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

19- عقيدة السلف وأصحاب الحديث، للصابوني، تحقيق/ ناصر بن عبدالرحمن الجديع، رسالة ماجستير من قسم العقيدة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

20- الكلابية وأثرها في المدرسة الأشعرية، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة، القاهرة، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

21- مسند الصحيحين، تأليف عبدالحق الهاشمي، مصوره عن أصل المؤلف المخطوط، بإشراف ولده أبي تراب.

22- نزهة الألباب في الألقاب، لابن حجر العسقلاني، تحقيق/ عبدالعزيز السديري، رسالة ماجستير في قسم السنة، كلية أصول الدين بالرياض، مطبوع على الآلة الكاتبة.

23- نقض تأسيس الجهمية – ويسمى نقض أساس الجهمية – أو بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، مخطوطة من ثلاثة أجزاء، جامعة الملك سعود بالرياض رقم 2590.

24- نهاية العقول ودراية الأصول، لفخر الدين الرازي، مخطوطة.

25- النور اللامع والبرهان الساطع في شرح عقائد أهل السنة، لأبي جعفر الطحاوي، تأليف بكير التركي الناصري، نجم الدين أبو شجاع، مخطوطة،

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

تركيا، بني جامع رقم 760، وهي الآن ضمن المكتبة السليمانية، رقم عام 2973.

ب- المصادر والمراجع المطبوعة:

26- آثار البلاد وأخبار العباد، للغزويني، ط دار صادر، بيروت.

27- آداب الشافعي ومناقبه لابن ابي حاتم الرازي، ت/ عبدالغني عبدالخالق، طبعة مصورة، دار الكتب العلمية، بيروت.

28- الآداب، للبيهقي، ت/ محمد عبدالقادر، ط الأولى 1406هـ/1986م، دار الكتب العلمية، بيروت.

29- آدب النفوس، للحارس المحاسبي، ت، عبدالقادر أحمد عطا، ط1984م، دار الجيل، بيروت.

30- الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، ت/ فوقية حسين محمود، ط الأولى 1397هـ/1977م، دار الأنصار، القاهرة.

ط أخرى: دائرة المعارف العثمانية، الهند، الطبعة الثالثة 1400هـ/1980م، طبعت مع الرسائل السبعة في العقائد.

31- ابن تيمية السلفي، تأليف/ محمد خليل الهراس، ط 1404هـ/1984م، دار الكتب العلمية، بيروت.

32- ابن تيمية، لأبي زهره، ط دار الفكر العربي، القاهرة.

33- ابن تيمية ليس سلفيا، تأليف/ منصور محمد عويس، ط الأولى 1970م، دار النهضة العربية، القاهرة.

34- ابن تيمية والتصوف، مصطفى حلمي، دار الدعوة، الاسكندرية.

35- ابن رشد الحفيد، تأليف/ حمادي العبيدي، ط 1984م الدار العربية للكتاب، طرابلس: ليبيا، تونس.

36- ابن رشد فيلسوف قرطبة، بقلم ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960م.

37- ابن رشد للعقاد، ط الرابعة، دار المعارف بمصر.

This file was downloaded from QuranicThought.com

38- ابن رشد والغزالي (التهافتان)، دراسة ومختارات/ يوحنا قمبر، ط الثانية دار المشرق، بيروت.

39- أبو جعفر الطحاوي وأثره في الحديث، تأليف/ عبدالمجيد محمود، ط 1395هـ/1975م، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وزارة الثقافة في مصر.

40- اتحاف السادة المتقين، شرح علوم الدين، للزبيدي، ط مصورة دار الفكر.

41- اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، لأحمد بن علي المقريزي، ت/ جمال الدين الشيال، ط 1387هـ/1967م، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.

42- الاتقان في علوم القرآن للسيوطي، ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع ونشر مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، القاهرة.

43- إثبات صفة العلو، لابن قدامة المقدسي، ت/ بدر البدر، ط الأولى 1406هـ/1986م الدار السلفية، الكويت.

44- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، لابن القيم، ط الأولى 1404هـ/1984م، دار الكتب العليمة، بيروت.

45- الإجماع، لأبي بكر بن المنذر، ت/ أبي حماد صغير أحمد ضيف، ط الأولى 1402هـ/1982م، دار طيبة، الرياض.

46- الأحاديث العوالي من جزء ابن عرفة العبدي، رواية شيخ الإسلام ابن تيمية، انتقاء الحافظ الذهبي، ت/ عبدالرحمن بن عبدالجبار الفريوائي، ط الأولى 1407هـ، دار الكتب السلفية، القاهرة.

47- أحاديث القصاص، لابن تيمية، ت/ محمد الصباغ، ط الثانية 1405هـ/1985م، المكتب الإسلامي، دمشق بيروت.

48- أحاديث مختارة من موضوعات الجورقاني وابن الجوزي، للذهبي، ت/ عبدالرحمن الفريوائي، ط الأولى 1404هـ، مكتبة الدار بالمدينة المنورة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

49- الإحاطة في أخبار غرناطة، تأليف/ لسان الدين بن الخطيب، ت/ محمد عبدالله عنان، ط الثانية 1393هـ/1973م، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة.
50- الاحتجا بالقدر، لابن تيمية، ط 1393هـ/1973م، المكتب الإسلامي، بيروت.
51- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، للمقدسي المعروف بالبشارى، ط الثانية، ليدن، مطبعة بريل 1909م، طبعة مصورة عنها.
52- أحكام أهل الذمة، لابن القيم، ت/ الدكتور صبحي الصالح، ط الثانية 1401هـ/1981م، دار العلم للملايين، بيروت.
53- الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، علق عليه الشيخ عبدالرزاق عفيفي، صححه عبدالله بن غديان، وعلي الحمد الصالحي، ط الأولى 1387هـ.
54- إحياء علوم الدين للغزالين دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
55- أخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي، ط دار الآثار، بيروت.
56- أخبار القضاه، لوكيع/ محمد بن خلف بن حبان، ط مصورة عالم الكتب، بيروت.
57- أخبار مكة وما فيها من الآثار، لأبي الوليد محمد بن عبدالله الأزرقي، ت/ رشدي ملحس، ط الثانية 1385هـ/1965م، دار الثقافة، مكة المكرمة.
58- أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، لأبي عبدالله محمد بن علي بن حماد ت/ التهامي نقره، وعبدالحليم عويس، دار العلوم، الرياض.
59- أخبار المهدي بن ثومرت وبداية دولة الموحدين، لأبي بكر الصنهاجي، الممكني بالبيدق، ط 1971م، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط.
60- الأدب المفرد للبخاري، صححه محمد هشام البرهاني، ط 1401هـ/1981م، نشر دولة الإمارات وزارة العدل والشؤون الإسلامية.

This file was downloaded from QuranicThought.com

61- الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن الشماع، ت الطاهر المعموري، ط 1984م، الدار العربية للكتاب، طرابلس: ليبيا، وتونس.

62- الأذكار، للنووي، ت/ محيي الدين مستو، ط الأولى 1407هـ/1986م، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، مكتبة دار التراث، المدينة المنورة.

63- الأربعون حديثا (مشيخة ابن تيمية) برواية الذهبي، ت/ عبدالعزيز السيروان، ط الأولى 1406هـ/1986م، دار العلم، بيروت، وطبعت مع مجموع الفتاوى ج18.

64- الأربعين في أصول الدين للرازي، ط الأولى، دائرة المعارف العثمانية الهند، 1353هـ.

65- الأربعين في أصول الدين للغزالي، ط الثانية، دار الآفاق الجديدة، 1979م، بيروت.

66- الأربعين النووية (طبعت مستقلة) ومع جامع العلوم والحكم، ط الرابعة 1393هـ/1973م، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

67- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني، ت/ محمد يوسف موسى، علي عبدالحميد، مكتبة الخانجي، مصر، ومكتبة المثنى ببغداد، 1369هـ/1950م.

68- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني، ط الأولى 1356هـ/1937م، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

69- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ط الأولى 1399هـ/1979م، المكتب الإسلامي، بيروت.

70- أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، لشهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلسماني، الأجزاء الثلاثة الأولى ت/ السقا، الأبياري، شلبي، القاهرة، 1358هـ/1939م.

This file was downloaded from QuranicThought.com

والجزء الرابع والخامس ت/ سعيد أعراب مع آخرين، طبعا مع مصورة الأجزاء الأولى، نشر صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المغرب والإمارات، 1987م.

71- أساس التأويلن للقاضي النعمان (الإسماعيلي)، ت/ عارف تامر، دار الثقافة، بيروت.

72- أساس التقديس، للرازي، ط 1354هـ/ 1935م، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة. طبعة أخرى بتحقيق أحمد حجازي السقا، ط 1406هـ/1986م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

73- الإستغاثة، لابن تيمية، (الجزء الأول من تلخيص الاستغاثة، والثاني من الاستغاثة الأصل) طبع الجزءان باسم تلخيص الاستغاثة، انظر: تلخيص الاستغاثة.

74- الاستقامة، لابن تيمية، ت/محمد رشاد سالم، ط الأولى 1403هـ/1983م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

75- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، المعروف بالموضوعات الكبرى، تأليف/ ملا علي القاري، ت محمد الصباغ، ط 1391هـ/1971م، دار الأمانة، مؤسسة الرسالة، بيروت.

76- الإسلام والخلافة، علي الخربوطلي، ط 1969م، دار بيروت.

77- أسماء مؤلفات ابن تيمية، لتلميذه ابن القيم، ت/ صلاح الدين المنجد، ط الثالثة، 1976م، دار الكتاب الجديد، بيروت.

78- الأسماء والصفات، للبيهقي، تعليق الكوثري، ط مصورة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

79- الأسماعيلية تاريخ وعقائد، تأليف إحسان الهي ظهير، ط الأولى 1406هـ/1986م، الناشر إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، طباعة دار عالم الكتب، الرياض.

This file was downloaded from QuranicThought.com

80- الإشارات الحسان المرفوعة إلى حبر فاس وتلمسان، لأبي عبدالله بن غازي (ضمن أزهار الرياض في أخبار عياض، للمقري التلماني، ج3 ص65-87).

81- إشارات المرام من عبارات الإمام، تأليف كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، ت/ يوسف عبدالرزاق، ط الأولى 14360هـ/1949م، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

82- الإشارات والتنبيهات لابن سينا، مع شرح الطوسي، ت/ سليمان دنيا، ط1960م، دار المعارف بمصر.

83- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، للعز بن عبدالسلام، الناشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

84- إشارة التعيين وتراجم النحاة واللغويين، تأليف/ عبدالباقي بن عبدالمجيد، اليماني، ت/ عبدالمجيد دياب، ط الأولى 1406هـ/1986م، نشره مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض.

85- الأشاعرة، لأحمد صبحي (ضمن سلسلة في علم الكلام)، ط الرابعة 1982م، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية.

86- الأشعري، تأليف/ حمود غرابه، الناشر: مكتبة الخانجي بمصر.

87- الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، ت/ علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، القاهرة.

88- اصطلاحات الصوفية، تأليف كمال الدين عبدالرزاق القاشاني، ت/ محمد كمال جعفر، ط 1981م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

89- أصول الدين، لأبي منصور عبدالقاهر البغدادي، ط الأولى 1346هـ/1928م، استانبول، طبعة مصورة عنها عام 1400هـ/1980م، دار الكتب العلمية، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

90- أصول السرخسي، للإمام أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، ت/ أبو الوفا الأفغاني، نشر لجنة إحياء المعارف العثمانية، طبعة مصورة، دارالمعرفةن بيروت.

91- أصول الفقه وابن تيمية، تأليف/ صالح المنصور، ط الأولى 1400هـ/1980م.

92- الأضحوية في المعاد، لابن سينا، ت/ حسن عاصي، ط الثانية 1407هـ/1987م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

93- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تأليف/ محمد الأمين الشنقيطي، ط 1386هـ/1967م، مطبعة المدني.

94- أضواء توضيحية على تاريخ المارونيه، للدكتور زكي النقاش، ط 1970م، توزيع دار لبنان، بيروت.

95- الاعتصام، للشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى، بمصر.

96- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي، ت/ علي سامي النشار، ط 1402هـ/1982م، دار الكتب العلمية، بيروت.

طبعة أخرى: معها المرشد الأمين إلى اعتقاد فرق المسلمين والمشركين، تأليف/ طه عبدالرؤوف سعد، ومصطفى الهواري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1398هـ.

97- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، للبيهقي، ت/أحمد عصام الكاتب، ط الأولى 1401هـ/1981م، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

98- إعجاز القرآن، للباقلاني، ت/ السيد أحمد صقر، ط الثالثة، دار المعارف بمصر.

99- إعراب القرآن للنحاس، ت/ زهير غازي زاهد، ط الثانية، 1405هـ/1985م، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت.

100- الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية للبزار، ت/ زهير الشاويش، ط الثالثة 1400هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، طبعة أخرى بتحقيق/ المنجد.

This file was downloaded from QuranicThought.com

101- أعلام الفلسفة الحديثة، تأليف/ رفقي زاهر، ط الأولى 1979م، توزيع مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

102- أعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، ت/ عبدالرحمن الوكيل، نشر دار الكتب الحديثة، القاهرة.

103- أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام، تأليف/ عمر رضا كحاله، ط الثالثة 1397هـ/1977م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

104- أعلام الورى بمن ولى نائباً من الأتراك بدمشق الشام الكبرى، محمد بن طولون الصالحي الدمشقي، ت/ محمد أحمد دهمان، ط الثانية 1383هـ/1964م، دار الفكر، دمشق.

105- الأعلام، للزركلي، ط السادسة 1984م، دار العلم للملايين، بيروت.

106- الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، للسخاوي، ت/ فرانز روزنثال، ترجمة صالح العلي، ط الأولى 1407هـ/1986م، مؤسسة الرسالة بيروت، (أفردت من كتاب علم التاريخ عند المسلمين، وطبعة من جديد).

107- الافتخار، للداعي الإسماعيلي أبي يعقوب السجستاني، ت/ مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت.

108- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، تأليف/ مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي، الحنبلي، ت/ شعيب الأرناؤوط، ط الأولى 1406هـ/1985م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

109- الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ط الأولى 1403هـ/1983م، دار الكتب العلمية، بيروت.

110- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لابن تيمية، ت/ ناصر العقل، ط الأولى 1404هـ.

This file was downloaded from QuranicThought.com

111- أقوم ما قيل في القضاء والقدر لابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ط الرياض.

112- الأكسير في علم التفسير، تأليف/ سليمان بن عبدالقوي الصرصري، الطوفي، ت/ عبدالقادر حين، نشر مكتبة الآداب، القاهرة.

113- الأكليل في المتشابه والتأويل، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى ج13.

114- الأكمال في رفع الإرتياب عن المؤتلف والمختلف من الأسماء والكنى والأنساب، لابن ماكولا، صححه وعلق عليه/ عبدالرحمن بن يحيى المعلمي، ط الأولى، دائرة المعارف العثمانية، الهند 1381هـ إلى عام 1386هـ.

115- الله وصفاته في اليهودية والنصرانية والإسلام، تأليف/ أحمد حجازي السقا، ط الأولى 1398هـ/1978م، الناشر: دار النهضة العربية، القاهرة.

116- الجام العوام عن علم الكلام، للغالي، تعليق/ محمد المعتصم بالله البغدادي، ط الأولى 1406هـ/1985م، دار الكتاب العربي، بيروت.

117- الأمارات الأرتقية في الجزيرة والشام، تأليف/ عماد الدين خليل، ط الأولى 1400هـ/1980م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

118- الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، تأليف/ محمد السيد الجليند، ط الثالثة 1403هـ/1983م، شركة مكتبات عكاظ جدة، الدمام.

119- إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، لعلي عبدالفتاح المغربي، ط الأولى 1405هـ/1985م، مكتبة وهبة، القاهرة.

120- الإمام الجويني، تأليف/ محمد الزحيلي، ط الأولى 1406هـ/1986م سلسلة أعلام المسلمين دار القلم/ دمشق، بيروت.

121- إمام الحرمين حياته وعصره، عبد العظيم الديب، ط الأولى 1401هـ/1981م، دار القلم الكويت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

122- الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، تأليف/ محمد إبراهيم الفيومي، ط الأولى 1976م، مكتبة الانجلو المصرية.

123- الإمام في بيان أدلة الأحكام، للعز بن عبدالسلام، ت/ رضوان غريبة، ط الأولى 1407هـ/1987م، دار البشائر الإسلامية، بيروت.

124- الإمام القشيري: سيرته، آثاره، مذهبه في التصوف، تأليف/ إبراهيم بسيوني، ط 1391هـ/1972م، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.

125- الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام، ت/ محمد خليل هراس، ط الثانية 1395هـ/1975م، منشورات/ مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر، القاهرة.

126- الأمير الشاعر أبو الربيع سليمان الموحدي، تأليف/ عباس الجراري، ط الأولى 1394هـ/1974م، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب.

127- أنباه الرواة على أنباء النحاة، جمال الدين القفطي، ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الأولى 1406هـ/1986م، دار الفكر العربي، القاهرة مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

128- أنباء الغمر بأنباء العمر، لابن حجر العسقلاني، ط الأولى، دائرة المعارف العثمانية، الهند 1387هـ/1967م.

129- الانتفاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء – مالك والشافعي وأبي حنيفة، لابن عبدالبر، طبعة مصورة، دار الكتب العلمية، بيروت.

130- الأنساب، للسمعاني، الأجزاء الأولى بتحقيق/ عبدالرحمن المعلمن، والباقي تحقيق آخرين، الناشر/ محمد أمين دمج، بيروت، ط الثانية 1400هـ/1980م.

131- الإنسان هل هو مسير أم مخير؟ تأليف/ فؤاد العقلي، ط الأولى 1980م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

132- الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، تأليف/ مجير الدين الحنبلين ط 1973م، مكتبة المحتسب، عمان، الأردن، توزيع دار الجبل، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

- الانصاف، للباقلاني، انظر رسالة الحرة.

133- إنقاذ البشر من الجبر والقدر، لابن المرتضى، نضره وصححه علي الخاقاني النجفي، مطبعة الراعي، النجف 1354هـ/1935م.

(وله طبعة أخرى ضمن رسائل العدل والتوحيد، ت/ محمد عماره، دار الهلال 1971م)، القاهرة.

134- أنوار التنزيل، للبيضاوي، مع حاشية الشيخ زاده، ط مصورة، المكتبة الإسلامية، تركيا.

135- الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، تأليف/ علي بن أبي زرع الفاسي، ط 1973م، دار المنصور للطباعة، الرباط.

136- أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى، تأليف/ قاسم عبده قاسم، ط الثانية 1979م، دار المعارف بمصر.

137- الأوائل، البن أبي عاصم، ت/ محمد بن ناصر العجمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت.

138- الأوائل، للطبراني، ت/ محمد شكور أمرير، ط الأولى 1403هـ/ 1983م، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار الفرقان، عمان، الأردن.

139- إيثار الحق على الخلق، لابن الوزير اليمني الصنعاني، ت/ أحمد مصطفى حسين صالح، ط 1405هـأ/1985م، الدار اليمنية للنشر والتوزيع.

140- إيضاح الكلام فيما جرى للعز بن عبدالسلام في مسألة الكلام، لمحمد عبداللطيف، ابن العز بن عبدالسلام، دار الأنوار، القاهرة، 1307هـ.

141- إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق، للشيخ أحمد الدمنهوري، مع شرح الأخضري على السلم، وعليهما حاشية الباجوري، ط 1367هـ/1948م، مصطفى البابي الحلبي.

This file was downloaded from QuranicThought.com

142- الإيمان الأوسط، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى ج7، ط الرياض.

143- الإيمان، لابن تيمية، ط الثانية 1392هـ، المكتب الإسلامي.

144- الباز الأشهب المنقض على مخالفي المذهبن لابن الجوزي، ت/ محمد منير الإمام، ط الأولى 1407هـ/1987م، دار الجنان، بيروت.

145- الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، للحافظ ابن كثير، تأليف/ أحمد شاكر، ط 1403هـ/1983م، دار الكتب العلمية، بيروت.

146- البحر الزخار، لابن المرتضى، طبعة مصورة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1394هـ/1975م.

147- بحر العلوم (تفسير القرآن الكريم)، لأبي الليث السمرقندي، ت/ عبدالرحيم الزفة، مطبعة الإرشاد، بغداد 1405هـ/1985م.

148- بحر الكلام في علم التوحيد، لأبي المعين النسفي، بدون تاريخ.

149- البحث المحيط، لأبي حيان الأندلسي، ط مصورة، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.

150- بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى، سعيد عبدالفتاح عاشور، ط 1977م جامعة بيروت العربية.

151- بدائع الزهور في وقائع الدهور، لمحمد بن أحمد بن إياس الحنفي، ت/ محمد مصطفى، ط الثانية 1402هـ/1982م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

152- بدائع الفوائد، لابن القيم، تعليق وتحصحي محمود غانم غيث، ط الثانية 1392هـ/1972م، الناشر: مكتبة القاهرة.

153- البداية و النهاية، لابن كثيرة، ط الأولى 1966م، مكتبة المعارف، بيروت، مكتبة النصر، الرياض، طبعة مصورة.

154- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للشوكاني، ط الأولى 1348هـ، مطبعة السعادة، الاقهرة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

155- البدع والنهي عنها، تأليف/ محمد بن وضاح القرطبي، ت/ محمد أحمد دهمان، ط الثانية 1400هـ/1980م، دار البصائر، دمشق.

156- البذل ولابرطلة زمن سلاطين المماليك، تأليف/ أحمد عبدالرزاق الحمد، ط 1979م، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة.

157- براءة الأشعرين من عقائد المخالفين، تأليف/ أبي حامد مرزوق، ط 1387هـ/1967م، مطبعة العلم، بيروت.

158- برنامج التجيبي: القاسم بن يوسف التجيبي السبتي، ت/ عبدالحفيظ منصور، ط 1981م، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس.

159- برنامج المجاري، لأبي عبدالله محمد المجاري الأندلسي، ت/ محمد أبو الأجفان، ط الأولى 982م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

160- البرهان في أصول الفقه، للجويني، تحقيق/ عبدالعظيم الديب، ط الثانية 1400هـ، دار الأنصار، القاهرة.

161- البرهان في علوم القرآن لبدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي، ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الثانية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

162- البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، تأليف/ عباس بن منصور السكسكي الحنبلي، ت/ خليل أحمد الحاج، ط الأولى 1400هـ/1980م، دار التراث العربي، القاهرة.

163- البعث والنشور، للبيهقي، ت/ عامر أحمد حيدر، ط الأولى 1406هـ/1986م، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، بيروت.

164- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، أهل الالحاد القائلين بالحلو والاتحاد، لابن تيمية، ت/ موسى الدويش، ط الاولى 1408هـ/1988م، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

طبعة أخرى: مطبعة كردستان العلمية، بمعرفة فرج الله الكردي، القاهرة 1329هـ، ضمن الجزء السادس من مجموع الفتاوى، ط الكردي.

This file was downloaded from QuranicThought.com

165- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تأليف/ أحمد بن يحيى بن عميره الضبي، ط 1967م، دار الكاتب العربي، سلسلة الكتبة الأندلسية، القاهرة.

166- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي، ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الأولى 1384هـ/1964م، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

167- بلاد الشام قبل الغزو الصليبي، تأليف/ علي محمد الغامدي، ط 1404هـ/1984م، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت.

168- البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، والحيل والكهانة والسحر والنرنجات، للباقلاني، ت/ مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1958م.

169- بيان فضل علم السلف على علم الخلف، لابن رجب، ت/ محمد بن ناصر العجمي، ط الأولى 1404هـ/1983م، دار الأرقم، الكويت.
طبعة أخرى، ت/ يحيى غزاوي، ط الأولى 1403هـ/1983م، دار البشائر الإسلامية.

170- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، لابن عذارى المراكشي، ت/ كولان، ليفي بروفنسال، ط الثانية 1400هـ/1980م، دار الثقافة بيروت، (والجزء الرابع منه ت/ إحسان عباس).

171- البيهقي وموقفه من الالهيات، تأليف/ أحمد بن عطية الغامدي، ط الثانية 1403هـ/1982م، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المجلس العلمي، إحياء التراث الإسلامي.

172- تاج التراجم في طبقات الحنفية، لابن قطلوبغا، ط الثانية، باكستان.

173- تاج العروس، للزبيدي، ط بولاق، طبعة مصورة عنها.

174- تاج العقائد، للداعي الإسماعيلي اليمني علي بين محمد بن الولي، ت/ عارف تامر، ط الثانية 1403هـ/1982م، مؤسسة عز الدين، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

175- التاجر المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، لصديق حسن خان تصحيح/ عبدالحكيم شرف الدين الكتبي وأولاده، الهند.

176- تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، علق عليه/ شوقي ضيف دار الهلال.

177- تاريخ ابن عساكر، ط مجمع اللغة العربية بدمشق، عدة أجزاء لعدد من الحققين.

178- تاريخ الأدب الجغرافي العربي، تأليف/ اغناطيوس يوليانوفتش، ترجمة/ صلاح الدين عثمان هاشم، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر، اختارته الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية.

179- تاريخ الأدب العربي، بروكلمان، الطبعة العربية المترجمة، ط دار المعارف بمصر.

180- تاريخ أربل – المسمى: نباهة البلد الخامل بمن ورده من ال/أثل، لأبي البركات المبارك بن أحمد اللخمي الأربلي، ت/ سامي الصقار، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، دار الرشيد للنشر.

181- التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل، تأليف/ علي بن أبي الكرم محمد بن محمد ابن عبدالكريم بن الأثير الجزري، ت/ عبدالقادر طليمات، نشر دار الكتب الحديثة بالقاهرة، ومكتبة المثنى ببغداد.

182- تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، ط مصورة، الكتبة السلفية في المدينة المنورة.

183- تاريخ بيروت، اسمه، أخبار السلف من ذرية بحتر بن علي أمير الغرب بيروت، تأليف/ صالح بن يحيى، ت/ فرنسيس هويس كمال الصليبي، ط دار المشرق، بيروت.

184- تاريخ التراث العربي، ترجمة/ محمود فهمي حجازي، فهمي أبو الفضل الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977م، القاهرة.
طبعة أخرى، لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

This file was downloaded from QuranicThought.com

185- تاريخ جرجان، للسهمي، ط تحت مراقبة/ محمد عبدالمعيد خان، الثاثة، عالم الكتب، بيروت 1401هـ.

186- تاريخ الخلفاء، للسيوطي، ت/محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر، القاهرة.

187- تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، لحسين بن محمد الديار بكري، ط مصورة مؤسسة شعبان، بيروت.

188- تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة، للدكتور أحمد السعيد سليمان، دار المعارف بمصر.

189- تاريخ دولة آل سلجوق، لعماد الدين الأصفهاني، اختصار الفتح بن علي البنداري الأصفهاني،، شركة طبع الكتب العربية، بمصر 1318هـ.

190- تاريخ الدولة الفاطمية، حسن إبراهيم حسن، ط الثالثة 1964م، مكتبة النهضة المصرية.

191- التاريخ السياسي لشؤون الأردن في العصر المملوكي ليوسف غوانسة، ط الثانية 1983م، دار الفكر، عمان.

192- التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري، حتى سقوط بغداد، تأليف/ عبد المجيد أبو الفتوح بدوي، ط الأولى 1403هـ، عالم المعرفة، جدة.

193- تاريخ الصالحية، اسمه، القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية، لابن طولون، ت/ محمد أحمد دهمان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، عام 1401هـ.

194- التاريخ الصغير، للبخاري، ت/ محمد زايد، ط الأولى 1379هـ/1977م، دار الوعي بحلب، ومكتبة دار التراث بالقاهرة.

195- تاريخ قضاة الأندلس، المسمى كتاب المرتبة العليا، لأبي الحسن بن عبدالله المالقي، المتكب التجاري للطباعة والنشر، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

196- تاريخ الطبري، المسمى، تاريخ الرسل والملوك، لأبي جعفر محمد بنجري الطبر، ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الثانية، دار المعارف بمصر.

197- تاريخ عط ملك الجويني (جزء منه) ضمن كتاب "دولة الإسماعيلية في إيران" تأليف/ محمد السعيد جمال الدين، الناشر/ مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1975م.

198- تاريخ الفارقي، لأحمد بن سيف بن علي الفارقي، ت/ بدوي عوض، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1974م.

199- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، لمحمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية، بيروت 1976م.

200- تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، الجزء الأول، في الشمال الإفريقي، تأليف/ يحي هويدي، نشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

201- تاريخ الفلسفة الإسلامية وهنري كوربان، ترجمة/ نصير مروة، حسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، باريس ط الثالثة 1983م.

202- تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم، ط السادسة، دار المعارف بمصر.

203- تاريخ الفلسفة العربية، تأليف/ حنا الفاخوري وخليل الجر، ط الثانية 1982م، دار الجيل، بيروت.

204- تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة/ محمد عبدالهادي أبو ريده، والخامسة 1981م، دار النهضة العربية، بيروت.

205- التاريخ الكبير، للإمام البخاري، طبع تحت مراقبة محمد عبدالمعيد خان، الهند، صورتها دار الكتب العلمية، بيروت.

206- تاريخ مختصر الدول لابن العبري، صححه أنطون اليسوعي، ط الثانية 1958م، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

207- التأملات في الفلسفة الأولى، لديكارت، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية.

This file was downloaded from QuranicThought.com

208- التأويل الإسماعيلي الباطني ومدي تحريفه للعقائد الإسلامية، تأليف/ عبدالعزيز سيف نصر، ط الأولى 1404هـ/1984م، مطبعة الجبلاوي، القاهرة.

209- تأويلات أهل السنة، للماتريدي، ت/ إبراهيم عوضين، السيد عوضين، القاهرة، 1391هـ/1971م، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجزء الأول.

210- تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة، ت/ السيد أحمد صقر، ط الثانية 1393هـ/1971م، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجزء الأول.

211- التأويل والحقيقة: قراءة تأويلية للثقافة العربية، تأليف/ علي حرب، ط الأولى 1985م، دار التنوير، بيروت.

212- التبصرة في أصول الفقه، للشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، ت/ محمد حسن هيتو، دار الفكر 1400هـ/1980م.

213- التبصير بالدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، لأبي المظفر الأسفراييني، علق عليه/ محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي بمصر، والمثنى ببغداد 1374هـ/1955م.

214- تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، لابن حجر العسقلاني، ت/ علي محمد البجاوي، محمد علي النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

215- التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء عبدالله بن الحسين العكبري، ت/ علي محمد البجاوي، ط عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

216- التبيان في نزول القرآن، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى ج12.

217- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، لأبي القاسم علي ابن حسين بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي، عني بنشره/ القدسي، طبعة مصورة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1399هـ/1979م.

This file was downloaded from QuranicThought.com

218- تتمة المختصر في أخبر البشر (تاريخ ابن الوردي)، لعمر بن الوردي، ت/ أحمد رفعت البدراوي، ط الأولى 1389هـ/1970م، دار المعرفة، بيروت.

219- تثبيت دلائل النبوة، لعبدالجبار الهمذاني، ت/ عبدالكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر، بيروت.

220- تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، للدكتور محمد عاطف العراقي، ط الثالثة 1976م، دار المعارف بمصر.

221- التجسيم عند المسلمين (مذهب الكرامية)، تأليف/ سهير محمد مختار، ط الأولى 1971م، شركة الاسكندرية للطباعة.

222- التحبير في المعجم الكبير، لأبي سعد عبدالكريم السمعاني، ت/ منيرة ناجي سالم، مطبعة الإرشاد، بغداد 1395هـ، العراق رئاسة ديوان الأوقاف، إحياء التراث الإسلامي.

223- تحرير القواعد المنطقية، لقطب الدين محمود بن محمد الرازي، شرح الرسالة الشمسية، لنجم الدين القزويني المعروف بالكاتبي، ومعه حاشية الجرجاني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.

224- تحريم النظر في كتب أهل الكلام (كتاب فيه الرد على ابن عقيل) تأليف/ موفق الدين ابن قدامة المقدسي، صححه ونشره: جورج المقدسي، 1962م.

225- تحصيل السعادة للفارابي، ت/ جعفر آل ياسين، ط الأولى 1401هـ/1981م، دار الأندلس، بيروت.

226- تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، لأبي حيان الأندلسي، ت/ سمير المجذوب، ط الأولى 1403هـ/1983م، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق.

227- تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي للمباركفوري، الطبعة الهندية الحجرية، صورتها دار الكتاب العربي، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

228- تحفة الأشراف لمعرفة الأطراف، تأليف/ جمال الدين يوسف بن عبدالرحمن المزي، مع النكت الظراف على الأطراف، لابن حجر العسقلاني، ت/ عبدالصمد شرف الدين، إشراف زهير الشاويش، ط الثانية 1403هـ/1983م، الدار القيمة بمباي الهند، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق.

229- التحفة العراقية في الأعمال القلبية، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى ج10.

230- تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، للعراقي وابن السبكي ولازبيدي، جمع/ محمود بن الحداد، دار العاصمة بالرياض، ط الأولى 1408هـ/1987م.

231- تخرج أحاديث الكشاف لابن حجر العسقلاني، طبعت في آخر الجزء الرابع من الكشاف، طبعة دار المعرفة، بيروت، توزيع دار الباز، مكة المكرمة.

232- تخريج الإحياء، للعراقي، المسمى المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، طبع بهامش الإحياء، ط إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

233- تدريب الراوي في شرح تقريب النهواوي، للسيوطي، ت عبدالوهاب عبداللطيف، ط الثانية 1385هـ/1966م، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

234- التدمرية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ت/ محمد بن عودة السعوي، ط الأولى 1405هـ/1985م.

235- تذكرة الحفاظ للذهبي، الطبعة الرابعة 1388هـ/1968م، دائرة المعارف العثمانية، الهند، وصورتها دار إحياء التراث العربي، بيروت.

236- تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، تأليف/ بدر الدين بن جماعة، صححه محمد هاشم الندوي، ط 1354هـ، دائرة المعارف العثمانية، الهند، طبعةم صورة عنها، دار الكتب العلمية، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

237- تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه، للحسن بن عمر بن حبيب، ت/ محمد أمين، سعيد عاشور، ط مطبعة دار الكتب 1976م، وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث، القاهرة.

238- التهذيب شرح الخبيصي على تهذيب المنطق والكلام، للتفتازاني، وعليه حاشيتان لابن عرفة الدسوقي، وللعطار، مطبعة مصطفى البابي الحلبي 1355هـ/1936م، القاهرة.

239- تراجم إسلامية شرقية وأندلسية، تأليف/ محمد عبدالله عنان، ط الثانية 1390هـ/1970م، الناشر/ مكتبة الخانجي، القاهرة.

240- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض، ت/ محمد ابنتاويت، وآخرين، ط وزارة الأوقاف المغربية الرباط.

241- ترجمة الإمام أحمد (من تاريخالإسلام، للذهبي)، ط دار الوعي بحلب.

242- ترجمة النووي، للسخاوي، الجماعة الإسلامية، دار العلوم.

243- الترغيب والترهيب، للمنذري، ت/ محمد خليل هراس، الناشر/ مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة 1389هـ/1969م.

244- تسديد القوس، لابن حجر، طبعة بحاشية كتاب فردوس الأخبار، ت/ فواز الزمرلي، محمد المعتصم بالله البغدادي، ط الأولى 1407هـ/1968م، دار الكتاب العربي، بيروت.

245- تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور، لمحي الدين بن عبدالظاهر، ت/ مراد كامل، ط الأولى 1961م، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، الناشر/ الشركة العربية للطباعة والنشر.

246- التصور اللغوي عند الإسماعيلية (دراسة في كتاب الزينة، لأبي حاتم الرازي، تأليف/ محمد رياض العشيري، الناشر/ منشأة المعارف، الاسكندرية 1985م.

This file was downloaded from QuranicThought.com

247- التطور المهذبي بالمغرف، محيي الدين عزور، نشر الشركة التونسية للتوزيع.

248- التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد الكلاباذي، ت/ عبدالحليم محمود، طه سرور، ط القاهرة 1380هـ/1960م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي.

249- التعريفات، للجرجاني، ط الدار التونسية للنشر، 1974م.

250- التعليقات على شرح الدواني على العقائد العضدية، لجمال الدين الأفغاني، ضمن الأعمال الكاملة لمؤلفات جمال الدين الأفغاني، ت/ محمد عمارة، ط الأولى 1979م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

251- التعليقات، لابن سينا، ت/ عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973م.

252- تغليق التغليق على صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، ت/ سعيد عبدالرحمنالقزقي، ط الأولى 1405هـ/1985م، المكتب الإسلامي، بيروت، دار عمار، الأردن.

253- تفسير أسماء الله، للزجاج، ت/ أحمد يوسف الدقاق، ط 1395هـ/1975م، منشورات دار المأمون للتراث، دمشق.

254- تفسير سورة الإخلاص، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى، ج17.

255- تفسير الطبري، تحقيق/ أ؛مد ومحمود شاكر، دار المعارف.

طبعة أخرى بمصر، الثالثة 1388هـ، البابي الحلبي.

256- تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ت/ غنيم، عاشور، البناء، ط الشعب، القاهرة، طبعة أخرى: 1376هـ – الثالثة، مطبعة الاستقامة، القاهرة.

257- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ط الثانية 1382هـ/1962م، دار الكتب، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، في مصر.

This file was downloaded from QuranicThought.com

258- التفسير الكبير، للفخر الرازي، ط الثانية، دار الكتب العلمية، طهرن.

259- تفسير المشكل من غريب القرآن، تأليف/ مكي بن أبي طالب القيسي، ت/ علي حسين البواب، ط 1406هـ/1986م، دار المعارف، الرياض.

260- التفسير والمفسرون، تأليف الدكتور محمد حسين الذهبي، ط الثانية 1396هـ/1976م، نشر دار الكتب الحديثة، القاهرة.

261- التفكير الفلسفي في الإسلام، تأليف/ عبدالحليم محمود، ط الأولى 1974م، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

262- تقريب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، ت/ عبدالوهاب عبداللطيف، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

263- التقريب، للنووي، طبع باسم المنهل الراوي من تقريب النواوي، لمحيي الدين النووي، ت/ مصطفى الخن، منشورات دار الملاح.

264- التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، للعراقي، ت/ عبدالرحمن محمد عثمان، الناشر/ محمد عبدالمحسن الكتبي، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط الأولى 1389هـ/1969م.

265- تكلمية تاريخ الطبري للهمذاني، ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم ضمن ذيول تاريخ الطبري، دار المعارف بمصر.

266- التكملة لوفيات النقلة، للمنذري، ت/ بشار عواد معروف، ط الثانية 1401هـ/1981م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

267- تلبيس إبليس، أو نقد العلم والعلماء، لابن الجوزي، صححه وعلق عليه محمد منير الدمشقي، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.

268- تلخيص الاستغاثة، المعروف بالرد على البكري، ط الثانية 1405هـ/1985م، الدار العلمية بالهند.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

269- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر، صححه عبدالله هاشم اليماني، المدينة المنورة، ط شركة الطباعة الفنية، القاهرة.

270- التهيد، للباقلاني، ت/ مكارثي، المكتبة المشرقية، بيروت، 1957م. طبعة أخرى بتحقيق/ الخضيري، أبي ريدة، القاهرة، الناشر/ دار الفكر العربي القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1366هـ/1947م.

طبعة ثالثة، جمعت بين الطبعتين السابقتين كتب عليها ت/ الشيخ عماد الدين حيدر [1]. مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 1407هـ/1987م.

271- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لمصطفى عبدالرزاق، ط الثالثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1386هـ/1966م.

272- التمييز والفصل بين المتفق في الخط والنقط والشكل تأليف/ إسماعيل بن باطيش، ت/ عبدالحفيظ منصور، ط 1983م الدار العربية للكتاب.

273- تنبيه النبيه والغبي في الرد على المدراسي والحلبي، تأليف/ أحمد بن إبراهيم بن عيسى النجدي، ط مطبعة كردستان العلمية، القاهرة 1329هـ/ (فرج الله الكردي)، "طبع ضمن مجموع مشتمل على الرد الوافر وغيره".

274- تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل لابن تيمية، مقدمته نقلها بن عبدالهادي في العقود الدرية (ص29-532)، ت/ محمد حامد فقي، ط 1356هـ/1938م.

275- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي الحسين محمد بن أحمد الملطي الشافعي، علق عليه محمد زاهد الكوثري، ط 1388هـ/1968م، مكتبة المثنى ببغداد، ومكتبة المعارف، بيروت.

(1) وهي طبعة غير أمينة حذف منها صاحبها عنوة فصلا يتعلق بإثبات الباقلاني للاستواء والعلو. انظر: ترجمة الباقلاني والكلام على كتابه هذا في هذا البحث ص558.

This file was downloaded from QuranicThought.com

276- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة، لأبي الحسين علي بن محمد ابن عراق الكناني الشافعي، صححه عبدالله العماري، عبدالوهاب عبداللطيف، مكتبة القاهرة.

277- التنوخيون، تأليف نديم نايف حمزة، دار النهار للنشر، ط الأولى 1404هـ/1984م، بيروت.

278- تهافت التهافت، لأبي الوليد بن رشد، ت/ سليمان دنيا، ط الأولى 1964م، دار المعارف، القاهرة.

279- تهافت الفلاسفة، للغزالي، ت/ سليمان دنيا، ط الرابعة، دار المعارف بمصر،

280- تهذيب تاريخ دمشق،عبدالقادر بدران، دار المسيرة، بيروت، ط الثانية 1399هـ.

281- تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، طبعة مصورة عن الطبعة الهندية 1326هـ، دائرة المعارف العثمانية، صورتها دار صادر، بيروت.

282- تهذيب الكمال، للمزي، مخطوطة، دار المأمون للتراث.

طبعة أخرى، بتحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت.

283- توال يالتأسيس لمعالي بن إدريس، لابن حجر العسقلاني، ت/ عبدالله القاضي، ط 1406هـ/1986م، دار الكتب العلمية، بيروت.

284- توجيه النظر إلى أصول الأثر، تأليف/ طاهر بن صالح الجزائري الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، دار الباز مكة المكرمة.

285- التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، عبدالحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

286- كتاب التوحيد، لأبي منصور الماتريدي، ت/ فتح الله خليف، ط مصورة، دار الجامعات المصرية.

287- التوصل أنواعه وأحكامه، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، نسقها محمد عيد عباسي، الدار السلفية، الكويت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

288- توشيح الديباج وحلية الابتهاج، لبدر الدين القرافي، ت/ أحمد الشتوي، ط الأولى 1403هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

289- جامع الأصول في أحاديث الرسول، لابن الأثير، ت/ عبدالقادر الأرناؤوط، ط 1389هـ/1969م، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان.

290- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، لابن عبدالبر، صححه عبدالرحمن محمد عثمان، ط الثانية 1388هـ/1968م، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

291- جامع التواريخ، تأليف/ رشيد الدين فضل الله الهمذاني،ترجمة/ محمد صاتدق نشأت، محمد موسى هنداوي، فؤاد عبدالعطي الصياد، وزارة الثقافة، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.

292- جامع الرسائل، لابن تيمية، ت/ محمد رشاد سالم، ط الأولى 1389هـ/1969م، مطبعة المدني، القاهرة. والمجموعة الثانية طبعت عام 1405هـ/1484م، المدني.

293- جامع العلوم والحكم، لابن رجب، ط الرابعة 1393هـ/1373م، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

294- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي، ت/ محمود الطحان، ط 1403هـ/1983م، مكتبة المعارف، الرياض.

295- الجامع لشعب الإيمان، للبيهقي، ت/ عبدالعلي عبدالحميد حامد، ط الأولى 1407هـ/1986م، الدار السلفية، بومباي، الهند.

296- الجبائيان، أبو علي وأبو هاشم، تأليف/ علي فهمي خشيم، ط الأولى 1968م، دار مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا.

297- الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، ط الأولى 1371هـ/1952م، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، طبعة مصورة، دار الكتب العلمية، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

298- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين (ابن تيمية وابن حجر الهيتمي)، تأليف/ نعمان خير الدين ابن الألوسي، البغدادي، ط 1401هـ/1981م، مطبعة المدني.

299- جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، تأليف/ خالد العسلي، منشورات المكتبة الأهلية، مطبعة الإرشاد بغداد 1965م.

300- جواب أهل العلم والإيمان من أن "قل هو الله أحد" تعدل ثلث القرآن، ضمن مجموع الفتاوى ج17، ط الرياض.

301- الجواب الباهر، لابن تيمية، مجموع الفتاوى ج27، ط الرياض.

302- الجواب الصحيح لمن يدل دين المسيح، لابن تيمية، أشرف على طبعه، علي الصبح المدني، مطبعة المدني، القاهرة.

303- جواهر القرآن، لأبي حامد الغزالي، ط الرابعة 1979م دار الآفاق الجديدة، بيروت.

304- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، للقرشي، ت/ عبدالفتاح الحلو، ط 1398هـ/1978م، عيسى البابي الحلبي، نشرته كاملاً دار العلوم الرياض.

305- الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر (العسقلاني)، تأليف/ شمس الدين السخاوي، ت/ حامد عبدالمجيد وطه الزيني ط القاهرة 1406هـ/1986م المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي.

306- الجوه راملحصل من مناقب الإمام أحمد، لمحمد بن محمد بن أبي بكر السعدي، ت عبدالله التركي، ط الأولى 1407هـ/1987م، هجر للطباعة والنشر، القاهرة.

307- الجويني إمام الحرمي، تأليف/ فوقية محمود، ط الثانية 1970م الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة أعلام العرب.

308- الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية، تأليف/ محمد عبدالله عنان، ط الثانية، مؤسسة الخانجي القاهرة، 1379هـ/1959م.

This file was downloaded from QuranicThought.com

309- الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، تأليف/ عدنان زرزور، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر.

310- حاشية الدسوقي على أم الراهين، للسنوسي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

311- حاشية الكلنبوي على شرح الدواني، مع حاشية المرجاني والخلخاني، ط 1317هـ.

312- حاشية لقط الدرر بشرح متن نخبة الفكر، تأليف/ عبدالله بن حسين السمين، ط الأولى 1356هـ/1938م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

313- حاشية محيي الدين شيخ زادة على تفسير البيضاوي، ط مصورة، المكتبة الإسلامية، محمد أزدمير، تركيا.

314- الحجج العقلية والنقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية، لابن تيمية، مجموع الفتاوى ج2، ط الرياض.

315- الحركة الصليبية، تأليف/ سعيد عبدالفتاح عاشور، ط الثالثة 1978م، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.

316- الحروب الصليبية، تأليف/ س سميل، ترجمة/ سامي هاشم، ط الأولى 1982م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

317- الحسنة والسيئة، لشيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج14، ط الرياض.

318- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، للسيوطي، ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الأولى 1967م، 1387هـ، دار إحياء اكلتب العربية، عيسى البابي الحلبي.

319- الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس 0 عصر المرابطين والموحدين) تأليف/ حسن علي حسن، ط الأولى 1980م، الناشر/ مكتبة الخانجي بمصر،

This file was downloaded from QuranicThought.com

320- الحقيقة في نظر الغزالي، تأليف/ سليمان دنيا، ط 1965م، دار المعارف بمصر.

321- الحقيقة في نظر الغزالي، تأليف/ سليمان دنيا، ط 1965م، دار المعارف بمصر.

322- حقيقة مذهب الاتحاديين ضمن مجموع الفتاوى ج2، ط الرياض.

323- الحقيقة والمجاز (رد على الآمدي)، لابن تيمية، ضمن مجموعا لفتاوى ج20.

324- الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، لمؤلف أندلسي، ت/ سهيل زكار، عبدالقادر زماته، ط الاولى 1399هـ/1979م، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب.

325- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم الأصبهاني، ط 1394هـ/1974م، مطبعة السعادة بمصر.

326- الحنابلة في بغداد، تأليف/ محمد أحمد محمود، ط الأولى 1406هـ/1986م، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق.

327- حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، تأليف/ محمد بهجة البيطار، ط 1380هـ/1961م، المكتب الإسلامي، دمشق.

328- كتاب الحيدة، للإمام عبدالعزيز بن يحيى الكناني، ت/ جميل صليبا، ط 1384هـ/1964م، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق.

329- الحوادث والبدع، لأبي بكر الطرطوشي، ت/ محمد الطالبي، دار الأصفهاني، جدة.

330- خبيئة الأكوان في افتراق الأمم على المذاهب والأديان، صديق حسن خان، ط الأولى 1405هـ/1984م، دار الكتب العلمية، بيروت.

331- خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، ط الثانية 1965م، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

332- خطط الشام، تأليف محمد كرد علي، طالثانية 1391هـ/1971م، دار العلم للملايين، بيروت.

333- الخطط المقريزية، المسمى: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزي، مصورة طبعة بولاق، دار صادر بيروت.

334- خلق أفعال العباد، للبخاري، ت/ بدر البدر، ط الأولى 1405هـ/1985م، الدار السلفية، الكويت.

335- دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، ط الثالثة، مصورة، 1971م، دار المعرفة، بيروت.

336- دائرة المعارف الإسلامية، أصدرها بالانجليزية والفرنسية والألمانية، مجموعة من المستشرقين، ترجمة/ إبراهيم خورشيد وزملائه، مصورة الطبعة الأولى، أعادت طبعة دار الشعب، مع زيادة في المواد.

337- درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ت/ محمد رشاد سالم، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1980م.

338- دراسات في تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، تأليف/ جوزيف نسيم يوسف، ط 1983م، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية.

339- دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، تأليف/ محمد مصطفى الأعظمي، ط جامعة الرياض.

340- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، تأليف/ عرفان عبدالحميد، ط الأولى 1404هـ/1984م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

341- دراسات في فكر ابن تيمية، تأليف عبداللطيف محمد العبد، ط 1402هـ/1982م، مكتبة النهضة المصرية.

342- دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، تأليف حسام الألوسي، ط الأولى 1400هـ/1980م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

343- دراسات في الفلسفة الإسلامية، تأليف/ محمود قاسم، ط الأولى 1385هـ/1966م، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.

344- دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصره، تأليف/ يحيى هويدي، ط 1981م، دار الثقافة، بالقاهرة.

345- درة الحجال في أسماء الرجال (وهو ذيل وفيات الأعيان لابن خلكان) لأبي العباس أحمد بن محمد المكناس، الشهي بابن القاضي، ت/ محمد الأحمدي أبو النور، الناشر/ دار التراث، القاهرة، المكتبة العتيقة، تونس.

346- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حجر العسقلاني، ط الثانية 1395هـ/1975م، دائرة المعارف العثمانية، الهند.

347- الدرر المنثور في التفسير، للسيوطي، ط 1403هـ/1983م، دار الفكر، بيروت.

348- دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، لابن الجوز، ت/ محمد زاهد الكوثري، الناشر/ المكتبة التوفيقية، القاهرة.

349- دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد، تصنيف/ أبي بكر الحصني الدمشقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.

350- دقائق الإشارات إلى معاني الأسماء والصفات، لعبدالله بن محمد الأنصاري الخليلي، (وهو مختصر لكتاب الأسماء والصفات، للبيهقي) مطبوعة طباعة أولية.

351- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، لأبي بكر البيهقي÷، ت/ عبدالمعطي قلعجي، ط الأولى 1405هـ/1985م، دار الكتب العلمية، بيروت.

352- الدليل الشافي على المنهل الصافي، لابن تغري بردين ت/ فهيم محمد شلتوت، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي، مكة المكرمة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

353- دمية القصر وعصرة أهل العصر، لعلي بن الحسن الباخرزي، ت/ محمد التونجي، بدون تاريخ.

354- دول الإسلام للذهبي، ت/ فهيم شلتوت، محمد مصطفى إبراهيم، ط 1974م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

355- دولة الإسماعيلية في إيران، تأليف/ محمد السعيد جمال الدين، ط 1975م، مؤسسة سجل العرب، القاهرة.

356- دولة بن يقلاوون في مصر، تأليف/ محمد جمال الدين سرور، الناشر/ دار الفكر العربي، القاهرة.

357- الدولة الخورزمية والمغول، تأليف/ حافظ أحمد حمدي، ط 1949م، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر.

358- دولة الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، تأليف/ محمد عبدالله عنان، ط الثانية 1389هـ/1969م، الناشر/ مكتبة الخانجي بالقاهرة.

359- الدولة الفاطمية في مصرن محمد جمال الدين سرور، ط 1399هـ/1979م، دار الفكر العربي، ا لقاهرة.

360- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون المالكي، ت/ محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة.

361- ديكارت والعقلانية، جنفياف لويس، ترجمة/ عبده الحلو، ط الثانية 1977م، دار منشورات عويدات، بيروت.

362- ديوان الأبيوردي، أبي المظفر محمد بن أحمد بن إسحاق، ت/ عمر الأسعد، ط 1394هـ/1974م، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.

363- ديوان جرير، بشرح محمد بن حبيب، ت/ نعمان محمد أمين طه، دار المعارف بمصر.

364- ديوان حسان بن ثابت، ت/ سيد ح نفي حسنين، حسن كامل الصيرفي، ط 1974م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

365- ديوان الضعفاء والمتروكين، للذهبي، ت/ حماد الأنصاري، ط 1387هـ/1967م، مطبعة النهضة الحديثة، مكة المكرمة.

366- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لأبي الحسن علي بن بسام الشنتريني، ت/ إحسان عباس، ط 1399هـ/1979م، دار الثقافة بيروت.

367- ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، جمع حنبل بن إسحاق بن حنبل، ت/ محمد نغش، ط الأولى 1379هـ/1977م.

368- ذيل تارخ بغداد، لابن النجار، صححه قيصر فرح، ط الأولى 1398هـ/1978م، دائرة المعارف العثمانية، الهند.

369- الذيل على الروضتين، لأبي شامة عبدالرحمن بن إسماعيل المقدسي، صححه/ محمد زاهد الكوثري، ط عزت العطار، طبعة مصورة 1974م، دار الجيل، بيروت.

370- الذيل على طبقات الحنابلة، لابن رجب، ت/ محمد حامد الفقي، ط 1972م/1952م، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.

371- ذيل مرآة الزمان، لأبي الفتح موسى بن محمد اليونيني، ط الأولى 1374هـ/1354م، دائرة المعارف العثمانية، الهند.

372- ذويل العبر، الأول، للذهبي، والثاني، للحسني، طبعت في آخر العبر، للذهبي، الجزء الرابع، ت/ محمد السعيد بن بسيوني، زغلول، ط الأ,لى 1405هـ/1985م دار الكتب العلمية، بيروت، توزيع دار الباز مكة.

373- رأس الحسين، لابن تيمية، مجموع الفتاوى ج27 (وطبع مستقلا مع استشهاد الحسين لابن كثير، ط المدني).

374- ربيع الفكر اليوناني، عبدالرحمن بدوي، ط الرابعة 1969م، مكتبة النهضة المصرية.

375- رحلة ابن بطوطه المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار، ت/ علي المنتصر الكتاني، ط الاثنية 1399هـ/1979م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

376- الرحلة في طلب الحديث للخطيب البغدادي، ت/ نور الدين عز، ط الأولى 1395هـ/1975م.

377- رد الإمام الدارمي عثمن بن سعيد علي المريسي العنيد. (ضمن عقائد السلف) ت/ علي النشار، عمار طالبي، ط منشأة المعارف، الاسكندرية 1971م.

378- الرد الجميل للغزالي، ت/ عبدالعزيز عبدالحق حلمي، ط 1393هـ/1971م، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.

379- الرد على الإخنائي و استحباب زيارة خير البرية الزيارة الشرعية، لابن تيمية، ت/ عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، المطبعة السلفية، القاهرة (ومختصره في مجموع الفتاوى ج27).

380- الرد على الجهمية، للدرامي، ت/ بدر البدر، ط الأولى 1405هـ/1985م، الدار السلفية، الكويت.

381- الرد على الزنادقة والجهمية، للإمام أحمد، طبع ضمن مجموع (عقائد السلف) لعدد من الأئمة، ت/ علي سامي النشار، عمار طالبي، منشأة المعارف، الاسكندرية 1971م.

382- الرد على المنطقيين، لابن تيمية، طبعة مصورة مع التصحيح، الثالثة 1397هـ، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان.

383- الرد على من يقول القرآن مخلوق، تأليف/ أحمد بن سليمان النجاد، ت/ رضا الله محمد إدريس، ط 1400هـ، مكتبة الصحابة الإسلامية، الكويت.

384- الرد الوافر على من زعم بأن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر، لابن ناصر الدين الدمشقي، ت/ زهير الشاويش، ط الأولى 1400هـ/1980م، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

385- الرسائل القشيرية، لأبي القاسم القشيري، ت (فير) محمد حسن، نشرها المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية، باكستان، طبعة مصورة، المكتبة المصرية، بيروت.

386- رسالة افتتاح الدعوة للقاضي النعمان بن محمد (الإسماعيلي)، ت/ وداد القاضي، ط الأولى 1970م، دار الثقافة، بيروت.

387- الرسالة الأكملية (تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال) لابن تيمية، مجموع الفتاوى ج6.

388- رسالة إلى نصر المنبجي، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى ج6، ط الرياض.

389- رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لابن تيمية، ت/ محمد السيد الجليند، ط 1404هـ، دار المجتمع، جدة، (وهي ضمن مجموع الفتاوى ج28، ط الرياض).

390- رسالتان في المنطق (الجمل للخونجي، والمختصر في المنطق لابن عرفه)، ت/ سعد غراب، الجامعة التونسية، نشر/ مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية و الاجتماعية، سلسلة الدراسات الإسلامية.

391- رسالة أهل الثغر، لأبي الحسن الأشعري، ت/ محمد السيد الجليند (طبعها باسم أصول أهل السنة والجماعة)، عام 1407هـ/ 1987م، مطبعة التقدم، بالقاهرة.

392- رسالة التوحيد، لمحمد عبده، ت/ أبو رية، ط الخامسة، دار المعارف بمصر.

393- رسالة الحرة، لأبي بكر الباقلاني، طبعت باسم الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ت/ محمد زاهد الكوثري، ط الثانية 1382هـ/1963م، مؤسسة الخانجي، القاهرة.

394- الرسالة العرشية، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى ج6، ط الرياض.

This file was downloaded from QuranicThought.com

395- رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري، لأبي القاسم عبدالملك بن درباس، ت/ علي محمد الفقيهي، ط الأولى 1404هـ/1984م (طبعت مع الأربعين في دلائل التوحيد، للهروي).

396- رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، لأبي الحسن الأشعري، ت/ مكارثين المكتب الشرقية، بيروت، طبعت في ذيل اللمع له.

397- رسالة في اصطلاحات الصوفية، لابن عربي، ط ملحقة بآخر التعريفات ط الدار التونسية للنشر.

398- رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية، ضمن جامع الرسائل، ت/ محمد رشاد سالم، المجموعة الثانية، وهي أيضاً ضمن مجموع الفتاوى ج6، ط الرياض.

399- رسالة في الهلال، لابن تيمية، مجموع الفتاوى ج25.

400- الرسالة القبرصية، لابن تيمية، ت/ علي السيد صبح المدني، ط 1399هـ/1979م، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية، بمصر، القاهرة، (وهي ضمن مجموع الفتاوى ج28، ط الرياض).

401- الرسالة القشيرية، لأبي القاسم القشيري، ت/ عبدالحليم محمود، محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

402- الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز، لابن تيمية، مجموع الفتاوى ج6، ط الرياض.

403- رسالة المسترشدين، للحارث المحاسبي، ت/ عبدالفتاح أبو غدة، ط الثانية 1391هـ/1971م، ط مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.

404- الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، محمد بن جعفر الكتاني، ط 1379هـ/1960م.

405- الرعاية لحقوق الله، للحارث المحاسبي، ت/ عبدالقادر أحمد عطا، ط الرابعة 1405هـ/1985م، دار الكتب العلمية، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

406- رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية، مجموع الفتاوى ج20، ولها طبعة أخرى مستقلة.

407- الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، لأبي الحسنات محمد عبدالحي اللكنوي الهندي، ت/ عبدالفتاح أبو غدة، ط الثانية 1388هـ/1968م، الناشر/ مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.

408- الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، لابن هشام، تأليف/ عبدالرحمن السهيلي، ت/ عبدالرحمن الوكيل، ط الأولى 1387هـ/1967م، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

409- الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم، لأبي عبدالله محمد بن إبراهيم الوزير، ط 1385هـ، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها.

410- الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، تأليف/ الحسين بن عبدالمحسن، المشهور بأبي عذبة، ط الأولى، دائرة المعارف العثمانية، الهند 1322هـ.

411- روضة الطالبين وعمدة السالكين، لأبي حامد الغزالي، صححها/ حمد بخيت، دار النهضة الحديثة، بيروت.

412- الروضتين في أخبار الدولتين، تأليف/ عبدالرحمن بن إسماعيل المقدسي الشافعي، ط مصورة، دار الجيل، بيروت.

413- الروض الداني إلى المعجم الصغير للطبراني، ت/ محمد شكور محمود الحاج أمرير، ط الأولى 1405هـ/1985م، المكتب الإسلامي، بيروت دار عمار عمان، الأردن.

414- الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر، تأليف/ محيي الدين بن عبدالظار، ت/ عبدالعزيز الخويطر، ط الأولى 1396هـ/1976م، الرياض.

415- الروض المعطار في خير الأقطار، تأليف/ محمد بن عبدالمنعم الحميري، ت/ إحسان عباس، ط 1975م، مكتبة لبنان، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

416- رياض الصالحين، للنووي، ت/ محمد ناصر الدين الألباني، ط الثالثة 1406هـ/1986م، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق.

417- زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي، ط الأولى 1384هـ/1964م، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق.

418- كتاب الزهد، لهاد بن السرى الكوفي، ت/ عبدالرحمن بن عبدالجبار الفريوائي، ط الأولى 1406هـ/1985م، دار الخلفاء، الكويت.

419- الزهري (ترجمته من تاريخ دمشق، لابن عساكر) أفردها وحققها شكر الله نعمة الله قوجاني، ط الأولى 1402هـ/1982م، مؤسسة الرسالة بيروت.

420- سبل السلام، للصنعاني، تعليق الخولي، الناشر/ مكتبة عاطف، القاهرة.

421- السراج المنير شرح الجامع الصغير، لعلي بن أحمد العزيزي الشافعي، ط الثالثة 1377هـ/1957م، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

422- سلسلة الأحاديث الصحيحة، للألباني، ط الجزء الأول والثاني، المكتب الإسلامي، والثالث الدار السلفية، الكويت، والرابع دار المعارف، الرياض.

423- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، للألباني. (الأول والثاني ط، المكتب الإسلامي). والثالث والرابع، ط دار المعارف بالرياض.

424- السلطنة الحفصية، تاريخها السياسي ودورها في المغرب الإسلامي، تأليف/ محمد العروسي المطوي، ط 1406هـ/1986م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

425- السلوك لمعرفة دول الملوك، للمقريزي، ت/ محمد مصطفى زيادة، ط الثانية 1957م، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

426- السنة لابن أبي عاصم، ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة، للألباني، ط الثانية 1405هـ/1984م، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق.

This file was downloaded from QuranicThought.com

427- السنة لعبد الله بن الإمام أحمد، ت/ محمد سعيد القحطاني، ط الأولى 1406هـ/1986م، دار ابن القيم، الدمام.

428- السنة قبل التدوين، تأليف/ محمد عجاج الخطيب، ط الأولى 1383هـ/1963م، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت.

429- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، تأليف/ مصطفى السباعي، ط الثانية 1398هـ/1978م، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت.

430- سنن ابن ماجة، حققه ورقمه محمد فؤاد عبدالباقي، طبعة مصورة، دار الفكر بيروت.

431- سنن أبي داود، ت/ عز الدعاس، ط الأولى 1388هـ/1969م، نشر/ محمد علي السيد، حمص.

432- سنن الترمذي، ط عبدالوهاب عبداللطيف، ط الأولى 1384هـ/1964م، مصورة عنهاعام 1394هـ/1974م، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة. طبعة أخرى، مصطفى البابي الحلبي، ج 1-2، بتحقيق/ أحمد شاكر، ج3، بتحقيق/ محمد فؤاد عبدالباقي، وج4-5 بتحقيق/ إبراهيم عطوة عوض.

433- سنن الدار قطني، مع التعليق المغني، لمحمد شمس الحق عظيم آبادي، صححه ونسقه عبدالله هاشم اليماني، ط المدينة المنورة 1386هـ/1966م.

434- سنن الدارمي، نشر بعناية محمد أحمد دهمان، نشر/ دار إحياء السنة النبوية.

طبعة أخرى، بتخريج وتصحيح عبدالله هاشم اليماني، المدينة المنورة، 1386هـ/1966م.

435- السنن الكبرى للبيهقي، وبذيله الجوهر النقي، لابن التركماني، ط الأولى دائرة المعارف العثمانية، الهند 1344هـ، طبعة مصورة عنها، دار المعرفة، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

436- سياسة الفاطمين الخارجية، تأليف/ محمد جمال الدين سرور، ط 1396هـ/1976م، دار الفكر العربي، القاهرة.

437- السياسة المدنية للفارابي، ت/ فوزي نجار، المطبعة الكاثوليكية بيروت.

438- سير أعلام النبلاء، للذهبي، حققه عدد من الباحثين، خرج أحاديثه وأشرف عليه، شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

439- سيرة ابن هشام، ت/ مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبدالحفيظ شلبي، ط 1355هـ/1936م، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

440- سيرة الإمام أ؛مد بن حنبل لولده، صالح بن أحمد بن حنبل، ت/ فؤاد عبدالمنعم أ؛مد، ط الأولى 1401هـ/1981م، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية.

441- سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي، لمحمد بن أحمد النسوي، ت/ حافظ أحمد حمدي، ط 1953م، دار الفكر العربي، القاهرة.

442- سيرة عمر بن عبدالعزيز، لابن الجوزي، مطبعة الإمام، القاهرة.

443- سيرة عمر بن عبدالعزيز، على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، لأبي محمد عبدالله بن الحكم، ت/ أحمد عبيد، ط السادسة 1404هـ/1984م، عالم الكتب، بيروت.

444- السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، تأليف/ علي بن عبدالكافي السبكي، (يرد فيه على نونية ابن القيم) علق عليه وأكمله محمد زاهد الكوثري، ط الأولى 1356هـ/1937م، مطبعة السعادة، القاهرة.

445- الشامل في أصول الدين للجويني، ت/ علي النشار، فيصل عون، سهير مختار، الناشر/ منشأة المعارف، الاسكندرية 1969م.

446- شأن الدعاء، لأبي سليمان الخطابي، ت/ أحمد يوسف الدقاق، ط الأولى 1404هـ/1984م، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

447- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن محمد مخلوف، ط الأولى 1349هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها، طبعة مصورة عنها، دار الكتاب العربي، بيروت.

448- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، ط مصورة، المكتب التجاري، بيروت.

449- شرح أسماء الله الحسنى، للقشيري، ط الثانية 1986م/1406هـ، دار أزال للطباعة والنشر، بيروت.

450- شرح الإشارات، لابن سينا، للخفر الرازي (طبع مع شرح الطوس له) ط الأولى المطبعة الخيرية (عمر الخشاب)، سنة 1325هـ.

451- شرح أصول إعتقاد أهل السنة والجماعة، للالكائي، ت/ أحمد سعد حمدان، الناشر/ دار طيبة، الرياض.

452- شرح الأصول الخمسة للهمذاني (المعتزلي)، ت/ عبدالكريم عثمان، ط الأولى 1384هـ/1965م، مكتبة وهبة، القاهرة.

453- شرح جوهرة التوحيد، للباجوري، نسقه وخرج أحاديثه/ محمد أديب الكيلاني، وعبدالكريم تتان، ط عام 1392هـ/1972م.

454- شرح حديث أبي ذر، لابن تيمية، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ج2، وهو في مجموع الفتاوى ج18.

455- شرح حديث عمران بن حصين، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى ج18، (وطبع مجموعة الرسائل والمسائل، ت/ رشيد رضا) طبعة مصورة عنها، ج5.

456- شرح حديث النزول، لابن تيمية، مجموع الفتاوى ج5، ط الرياض. طبعة أخرى، للمكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة.

457- شرح السنة، للبغوي، ت/ شعيب الأرناؤوط، ومحمد زهير الشاويش، ط الأولى 1390هـ/1971م، المكتب الإسلامي، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

458- شرح السنوسية الكبرى، المسمى: عمدة أهل التوفيق والتسديد، لأبي عبدالله السنوسي، ت/ عبدالفتاح عبدالله بركة، ط الأولى 1402هـ/1982م دار القلم، الكويت.

459- شرح العقائد، حاشية العصام عليها، ط دار الطباعة العامرة بنظارة محمد لبيب، 1376هـ.

460- شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، حققها جماعة من العلماء، خرج أحاديثها/ محمد ناصر الدين الألباني، ط الرابعة 1391هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

461- شرح العقيدة الطحاوي، لعبدالغني الغنيمي الميداني الحنفي الدمشقي ت/ محمد مطيع الحافظ، محمد رياض المالح، ط الثانية 1402هـ/1982م، دار الفكر، دمشق.

462- شرح علل الترمذي، لابن رجب، ت/ نور الدين عتر، ط الأولى 1398هـ/1978م، دار الملامح للطباعة والنشر.

463- شرح الفقه الأكبر، ملا علي قاري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1399هـ/1979م.

464- شرح الفقه الأكبر منسوب للماتريدي، ط الثالثة، دائرة المعارف العثمانية، الهند 1400هـ/1980م (مع مجموعة الرسائل السبعة في العقائد).

465- شرح الكرماني على صحيح البخاري، ط 1356هـ/1937م، طبعة مصورة عنها عام 1401هـ/1981م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

466- شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي، المعروف بابن النجار، ت/ محمد الزحيلي، ونزيه حماد، ط 1400هـ/1980م، كلية الشريعة، مكة، مركز إحياء التراث الإسلامي.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

طبعة أخرى – مع التصويب – ت/ محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، 1372هـ/1953م.

467- شرح المقاصد في علم الكلام، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، دار المعارف النعمانية، لاهور، باكستان، ط الأولى 1401هـ/1981م، طبعة مصورة.

468- شرح المواقف للجرجاني، مع حواشي أخرى، ط الأولى 1325هـ/1307م، مطبعة السعادة بمصر.

طبعة أخرى – بدون حواشي (الموقف الخامس المتعلق بالالهيات) ت/ أحمد المهدي، نشر مكتبة الأزهر، القاهرة 1396هـ.

469- شرح النسفية، ضمن مجموعة الحواشي البهية، لعدد من العلماء، ط فرج الله الكردي، مطبعة كردستان العلمية سنة 1329هـ، القاهرة.

طبعة أخرى (للشرح فقط بدون الحواشي) ت/كلود سلامة، ط دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي 1974م.

470- شرح النووي على صحيح مسلم، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة.

471- الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة، لابن بطة، ت/ رضا نعسان معطي، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.

472- شرف أصحاب الحديث، للخطيب البغدادي، ت/ محمد سعيد خطيب أوغلي، نشرته/ دار إحياء السنة النبوية.

473- الشريعة للآجري، ت/ محمد حامد الفقي، ط الأولى 1396هـ/1950م، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.

474- شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل، لابن القيم، ط دار التراث، القاهرة.

475- شفاء القلوب في مناقب بين أيوب، لأحمد بن إبراهيم الحنبلي، ت/ ناظم رشيد، ط 1978م، الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والفنون، سلسلة كتب التراث.

This file was downloaded from QuranicThought.com

476- الشفاء الطبيعيات (6- في النفس)، لابن سينا، ت/ جورج قنواتي، وسعيد زايد، ط 1395هـ/1975م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، والمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، القاهرة.

477- شكاية أهل السنة، للقشيري، طبعت ضمن الرسائل القشيرية (وفي طبقات السبكي 3/406-413ن ط الحلبي المحققة).

478- الشهادة الزكية في ثناء الائمة على ابن تيمية، لمرعي بن يوسف الكرمي، الحنبلي، ت/ نجم الدين عبدالرحمن خلف، ط الأولى 1404هـ/1983م، دار الفرقان، عمان، مؤسسة الرسالة، بيروت.

479- شيخ الإسلام ابن تيمية، سيرته وأخباره عند المؤرخين، جميع /صلاح الدين المنجد، ط الأولى 1976م، دار الكتاب الجديد، بيروت.

480- شيخ الإسلام الهروي، تأليف/ محمد سعيد الأفغاني، مطبوعة دار التأليف بمصر، عام 1388هـ/1968م، الناشر/ دار الكتب الحديثة، القاهرة.

481- الصارم المسلول على شاتم الرسول، لابن تيمية، ت/ محمد محيي الدين عبدالحميد، ط الأولى 1397هـ/1960م، مطبعة السعادة بمصر، الناشر/ مكتبة تاج بطنطا، مصر.

482- صبح الأعشى، لأبي العباس أحمد القلقشندي، ط دار الكتب الخديوية، المطبعة الأميرية بالقاهرة، 1331هـ/1913م.

483- الصحاح، للجوهري، ت/ أحمد عبدالغفور عطار، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، طبع على نفقة حسن شربتلي.

484- صحيح ابن حبان (الإحسان بترتيب صحيح بن حبان)، ترتيب علاء الدين الفارسي، ت/كمال يوسف الحوت، ط الأولى 1407هـ/1987م، دار الكتب العليمة، بيروت.

طبعة أخرى – الجزء الأول والثاني – ت/ شعيب الأرناؤوط، ط الأولى 1406هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

طبعة أخرى – الجزء الأول – بتحقيق/ أحمد شاكر، طبعة مصورة مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

485- صحيح ابن خزيمة، ت/ محمد مصطفى الأعظمي، ط الأولى 1391هـ/1971م، المكتب الإسلامي، بيروت.

486- صحيح البخاري، رقمه محمد فؤاد عبدالباقي، طبع مع فتح الباري، المطبعة السلفية، القاهرة، طبعة أخرى مصطفى البابي الحلبي 1378هـ، مصورة عنها، طبعة أخرى في استانبول 1315هـ، مصورة عنها، طبعة أخرى إدارة الطباعة المنيرية.

487- صحيح الترغيب والترهيب، للمنذري، اختيار وتحقيق/ محمد ناصر الدين الألباني، ط الأولى 1402هـ/1982م، المكتب الإسلامي، بيروت، (صدر الجزء الأول فقط).

488- صحيح الجامع الصغير، وزيادته، للألباني، ط الثانية 1399هـ/1979م، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق.

489- صحيح سنن ابن ماجة، تأليف/ محمد ناصر الدين الألباني، ط الأولى 1407هـ/1986م، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، توزيع المكتب الإسلامي، بيروت.

490- صحيح مسلم، تحقيق وترقيم/ محمد فؤاد عبدالباقي، ط الأولى 1374هـ/1955م، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.

491- الصراع السياسي والعسكري بين القوى الإسلامية زمن الحروب الصليبية، لحامد زيان، ط 1403هـ/1983م، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

492- الصفدية، لابن تيمية، ت محمد رشاد سالم (الجزء الأول)، ط 1396هـ/1976م، شركة مطابع حنفية، الرياض.

493- صفة الجنة، لأبي نعيم الأصبهاني، ت/ علي رضا عبدالله، ط الأولى 1406هـ/1986م، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

494- صفة الصفوة، لابن الجوزي، ت/ محمود فاخوري، وخرج أحاديثه/ محمد رواس قلعجي، ط الأولى 1389هـ/1969م، دار الوعي، حلب.

495- الصلة بين التصوف والتشيع، تأليف/ كامل مصطفى الشيبي، ط الثانية دار المعارف بمصر.

496- الصلة، لابن بشكوال، ط 1966هـ، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة المكتب الأندلسية.

497- كتاب الصمت وآداب اللسان، لابن أبي الدنيا، ت/ نجم عبدالرحمن خلف، ط الأولى 1406هـ/1986م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

498- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، ت/ علي محمد الدخيل الله، ط الأولى 1408هـ، دار العاصمة، الرياض.

499- صون المنطق والكلام عن نفي المنطق والكلام، للسيوطي، ت/ علي سامي النشار، وسعاد عبدالرزاق، ط الثانية 1389هـ، مجمع البحوث الإسلامية، سلسلة إحياء التراث الإسلامي.

500- صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط، لابن الصلاح، ت/ موفق عبدالقادر، ط 1404هـ/1984م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

501- الضعفاء الكبير، للعقيلي، ت/ عبدالمعطي أمين قلعجي، ط الأولى 1404هـ/1984م، دار الكتب العلمية، بيروت.

502- ضعيف الجامع الصغير، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ط الثانية 1399هـ/1979، المكتب الإسلامين بيروت.

503- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، تأليف شمس الدين السخاوي، ط مصورة دار مكتبة الحياة، بيروت.

504- طبقات الأولياء، لابن الملقين، ت/ نور الدين شريبة، ط الأولى 1393هـ/1973م، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

505- طبقات الحافظ، للسيوطي، ت/ علي يحيى عمر، ط الأولى 1393هـ/1973م، الناشر/ مكتبة وهبة، القاهرة.

506- طبقات الحنابلة، للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى، صححه/ محمد حامد الفقي، ط 1371هـ/1952م، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.

507- طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة، صححه وعلق عليه/ عبدالمنع خان، ط الأولى 1398هـ/1978م، دائرة المعارف العثمانية، الهند.

508- طبقات الشافعية، لجمال الدين عبدالرحيم الأسنوي، ت/ عبدالله الجبوري، ط الأولى 1390هـ/1970م، رئاسة ديوان الأوقاف، إحياء التراث الإسلامي، مطبعة الإرشاد، بغداد.

509- طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، ت/ محمود الطناحي، عبدالفتاح الحلو، ط الأولى 1383هـ/1964م، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

510- طبقات الصوفية، لأبي عبدالرحمن السلمي، ت/ نور الدين شريبة، ط الثالثة 1406هـ، الناشر/ مكتبة الخانجي بالقاهرة.

511- طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي، ت/ إحسان عباس، ط1970م، دار الرائد العربي، بيروت.

512- الطبقات الكبرى، لابن سعد، ط دار صادر بيروت، 1380هـ/1960م، والقسم المتمم منه، طبع بتحقيق زياد محمد منصور، ط الأولى 1403هـ/1983م، الجامعة الإسلامية، المجلس العلمي، إحياء التراث الإسلامي.

513- الطبقات الكبرى، لشعراني، ط بالمطبعة العامرة الشرقية، بمصر سنة 1315هـ.

514- طبقات المفسرين، للداودي، ت/ علي محمد عمر، ط الأولى 1392هـ/1972م، الناشر/ مكتبة وهبة، القاهرة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

515- الطرق الصوفية في مصر، لعامر النجار، الناشر/ مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.

516- الظاهر بيبرس، لسعيد عبدالفتاح عاشور، وزارة الثقافة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة، سلسلة أعلام العرب رقم (14).

517- ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، تأليف السيد أحمد عبدالغفار، دار الرشيد، الرياض.

518- ظهر الإسلام، لأحمد أمين، ط الثالثة 1962م، نشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

519- العالم الإسلامي في العصر العباسي، تأليف/ حسن أحمد محمود، وأحمد إبراهيم الشريف، ط الرابعة، 1980م، دار الفكر العربي، القاهرة.

520- العباب الزاخر واللباب الفاخر، للصغاني (حرف الفاء)، ت/ محمد حسن آل ياسين، منشورات وزارة الثقافة والإسلام، العراق، دار الرشيد للنشر.

521- العبر وديوان المبتدأ والخبر (تاريخ ابن خلدون)، ط بولاق، مصورة مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت.

طبعة أخرى، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت.

522- العبودية، لابن تيمية، مجموع الفتاوى ج10، ط الرياض.

523- العدة في أصول الفقه، للقاضي، أبي يعلى الحنبلين ت/ أحمد بن علي سير المباركي، ط 1400هـ/1980م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

524- كتاب العدل والتوحيد، للرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ت/ محمد عمارة، دار الهلال 1971م، القاهرة.

525- العرش وما روى فيه، لابن أبي شيبة، محمد بن عثمان، ت/ محمد بن حمد الحمود، ط الأولى 1406هـ/1986م، مكتبة المعلا، الكويت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

526- العز بن عبدالسلام، حياته وآثاره ومنهجه في التفسير، تأليف/ عبدالله الوهيبي، ط الأولى 1399هـ/1979م، المطبعة السلفية ومكتبتها القاهرة.

527- العز بن عبدالسلام، لرضوان الندوى، ط 1379هـ/1960م، دار الفكر بدمشق.

528- عشائر الشام، تأليف/ أحمد وصفي زكريا، ط الثانية 1403هـ/1983م، دار الفكر، دمشق.

529- عصمة الأنبياء، لفخر الدين الرازي، ط الأولى 1401هـ/1981م، دار الكتب العلمية، بيروت.

530- كتبا العظمة، لأبي الشيخ الأصبهاني، ت/ رضا الله بن محمد إدريس المباركفوري، ط الأولى 1408هـ، دار العاصمة، الرياض.

531- العقائد السلفية بأدلته النقلية والعقلية، شرح الدرر السنية في عقد أهل السنة، مؤلفه أحمد بن حجر آل أبو طامي آل أبو علي، ج1 ط الأولى، 1970م، بيروت.

532- العقد لاثمين في تاريخ البلد الأمين، لأبي الطيب التقي الفاسي، ت/محمد حامد الفقي، ط 1378هـ/1958م، مطبعة السنة المحمدية القاهرة.

533- العقل عند المعتزلة، تأليف/ حسني زينه، ط الأولى 1978م، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

534- العقل، للحارث المحاسبي، طبع مع كتاب (فهم القرآن للمحاسبي) باسم: العقل وفهم القرآن، ت/ حسين القوتلي، ط الثانية 1398هـ/1978م، دار الكندي ودار الفكر.

535- العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، لأبي عبدالله محمد بن أحمد ابن عبدالهادي، ت/ محمد حامد الفقي،

This file was downloaded from QuranicThought.com

ط1356هـ/1938م، طبع على نفقة محمود توفيق، القاهرة، مطبعة حجازي.

536- عقيدة السلف أصحاب الحديث، للصابوني، ط بدر البدر، ط الأولى 1404هـ/1984م، الدار السلفية، الكويت.

537- العقيدة السلفية في كلام رب البرية، تأليف/ عبدالله بن يوسف الجديع، ط الأولى 1408هـ/1988م، الكويت.

538- عقيدة الشيخ عدي، المسماة: اعتقاد أهل السنة والجماعة، للشيخ عدي بن مسافر الأموي الشامي، ت/ محمد علي الياس العدواني وإبراهيم النعمة، ط 1395هـ/1975م، الجمهورية العراقية، رئاسة ديوان الأوقاف، إحياء التراث الإسلامي.

539- عقيدة المرشدة، للمهدي بن تومرت، ت/ عبدالله كنون، نشر ضمن نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور، إشراف وتصدير/ عثمان أمين، ط1976م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

540- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لأبي المعالي الجويني، ت/ أحمد حجازي السقا، ط الأولى 1398هـ/1978م، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

541- العقيدة الواسطية، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى ج3، طبعة الرياض.

542- العقيدة والشريعة في الإسلام، جولد تسيهر، ترجمة محمد يوسف موسى، وعلي حسن عبدالقادر، وعبدالعزيز عبدالحق، ط الثانية، الناشر/ دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد.

543- علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين، تأليف/ رضا نعسان معطي، ط الأولى 1402هـ.

544- علاقة صفات الله تعالى بذاته، تأليفم راجح إلى عبدالحميد الكردي، ط الأولى 1400هـ/1980م، منشورات دار العدوي، عمان، الأردن.

This file was downloaded from QuranicThought.com

545- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، لابن الجوزي، ت/ إرشاد الحق الأثري، نشرم دار الكتب الإسلامية، لاهور باكستان 1399هـ/1979م.

546- كتاب العلم للحارث المحاسبي، ت/ محمد العابد مزالي، ط 1975م، الدار التونسية للنشر، والشركة الوطنية، للنشر والتوزيع، الجزائر.

547- العلم الشامخ في تفضيل الحق على الأباء والمشايخ، مع كتاب الأرواح النوافخ، تأليف/ صالح بن المهدي المقبلي اليمني، مكتبة دار البيان، دمشق.

548- العلو للعلي الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها، للذهبي، صححه/ عبدالرحمن محمد عثمان، ط الثانية 1388هـ/1968م، الناشر/ المكتبة السلفية في المدينة المنورة.

549- علوم الحديث، لابن الصلاح، ت/ نور الدين عتر، ط الثانية 1972م، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

550- عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، اختصار وتحقيق/ أحمد شاكر، ط 1376هـ/1956م، دار المعارف بمصر.

551- عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، تأليف/ محمد صالح السيد، ط 1985م، الناشر/ مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة.

552- عمل اليوم والليلة، لابن السني، ت/ عبدالقادر أحمد عطا، ط1399هـ/1979م، دار المعرفة، بيروت.

553- عمل اليوم والليلة، للنسائي، ت/ فاروق حمادة، ط الثانية 1406هـ/1985م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

554- عوارف العوارف، لشهاب الدين عمر السهروردي، ت/ عبدالحليم محمود، ومحمود ابن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

555- العواصم من القواصم، لأبي بكر بن العربي، ت/ عمار الطالبي (وهو الجزء الثاني من رسالته: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية)، ط الثانية 1981م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

556- عيون الأخبار وفنون الآثار في فضائل الأئمة الأطهار، للداعي الإسماعيلي إدريس عماد الدين القرشي (السبع الخامس) ت/ مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت 1975م.

557- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي اصيبعة، ت/ نزار رضا، ط1965م، دار مكتبة الحياة، بيروت.

558- عيون التواريخ، لابن شاكر الكتبي (الجزء 21)، ت/ فيصل السامر ونبيلة عبدالمنعم محمود، نشر/ وزارة الثقافة والإعلام في الجمهورية العراقية، سلسلة كتب التراث، 1984م.

559- عيون المناظرات، لأبي علي معمر السكوني، ت/ سعيد غراب، منشورات الجامعة التونسية 1976م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

560- غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، تأليف/ ناصر الدين الألباني، ط الأولى 1400هـ/1980م، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت.

561- غاية المرام في علم الكلام، للآمدي، ت/ حسن محمود عبداللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، 1391هـ/1971م، القاهرة.

562- غاية النهاية في طبقات القراء، لابن الجوزي، عني بنشره/ برجستراسر، ط الأولى 1351هـ/1932م، مكتبة الخانجي، مصر، طبعة مصورة عنها.

563- غريب الحديث، لابن قتيبة، ت عبدالله الجوزي، ط الأولى 1397هـ/1977م، مطبعة العاني، بغداد، نشر وزارة الأوقاف العراقية، إحياء التراث الإسلامي.

This file was downloaded from QuranicThought.com

564- غريب الحديث، لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، طبع تحت مراقبة محمد عبدالمعيد خان، ط الأولى 1384هـ/1964م، دائرة المعارف العثمانية، الهند.

565- الغنية لطالبي طريق الحق، لعبدالقادر الجيلاني، ط الثالثة 1375هـ/1356هـ، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

566- غياث الأمم في التياث الظلم، ويسمى (الغياثي)، لأبي المعالي الجويني، ت/ عبدالعظيم الديب، ط الثانية 1401هـ.

567- الفارابي فيلسوف المدينة الفاضلية، لفوزي عطوان، ط دار الكتاب العربي، بيروت.

568- الفارابي، لجوزيف الهاشم، ط الثانية 1968م، المكتب التجاري، بيروت.

569- الفاطميون والصليبيون، فهم يتوفيق مقبل، ط 1400هـ/1980م، الدار الجامعية، بيروت.

570- الفتاوي، للعز بن عبدالسلام، ت/ عبدالرحمن بن عبدالفتاح، ط الأولى 1406هـ/1986م، دار المعرفة، بيروت.

571- فتح الباري، شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، المطبعة السلفية، القاهرة.

572- الفتى الحموية، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى، ج5، ط الرياض.

573- فخر الدين الرازي، وآراؤه الكلامية والفلسفية، تأليف/ محمد صاحل الزركان، دار الفكر.

574- فخر الدين الرازي، لفتح الله خليف، ط 1977م، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية.

575- الفراسة، للرازي، ضمن: الفراسة عند العرب، ت/ يوسف مراد، ترجمة/ مراد وهبة، ط 1982م، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

576- كتاب الفرج بعد الشدة، للتنوخي، ت/ عبود الشالجي، ط 1398هـ/1978م، دار صادر بيروت.

577- فردوس الأخبار بمأثور الخطاب المخرج على كتاب الشهاب، الديلمي، ومعه تسديد القوس، لابن حجر العسقلاني، ومسند الفردوس، للديلمي، شهر دار، ت/ فؤاد الزمزلي، محمد المعتصم بالله البغدادي، ط الأولى 1407هـ/1987م، دار الكتاب العربي، بيروت.

578- الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى ج11.

طبعة أخرى بتحقيق/ عبدالقادر الأرناؤوط، ط 1405هـ/1985م، مكتبة دار البيان دمشق، مكتبة المؤيد، الطائف.

579- الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، تأليف الفردبل، ترجمة/ عبدالرحمن بدوي، ط الثانية 1981م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

580- الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، تأليف/ علي عبدالفتاح المغربين ط الأولى 1407هـ/1986م، مكتبة وهبه، القاهرة.

581- الفرقان بين الحق والباطل، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى، ج13، ط الرياض.

طبعة أخرى بتحقيق/ حسين غزالي، ط الأولى 1403هـ/1983م، دار إحياء العلوم، بيروت.

582- الفرق بين الفرق للبغدادي، ت/ محمد محيي الدين عبدالحميد، الناشر/ مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة.

583- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ت/ محمد إبراهيم نصر، عبدالرحمن عميرة، ط الأولى 1402هـ/1982م، شركة مكتبات عكاظ، جدة الرياض، الدمام.

584- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، لأبي الوليد بن رشد، ت/ محمد عمارة، دار المعارف بمصر.

This file was downloaded from QuranicThought.com

585- فضائح الباطنية للغزالي، ت/ عبدالرحمن بدوي، ط 1383هـ/1964م، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

586- فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالي، ترجمة/ الدكتور نور الدين آل علي، ط الدار التونسية 1972م.

587- الفقه الأكبر لأبي حنيفة، إعداد عبدالكريم تتان، نشر مكتبة الغزالي، ومكتبة بن الفارض، حماة 1392هـ/1972م.

588- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، تأليف/ محمد بن الحسن الحجوي الفاسي، ت/ عبدالعزيز القارئ، ط الأولى 1396هـ، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

589- فلسفة ابن رشد الوجود والخلود، محمد بيصار، ط الثالثة 1973م، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

590- الفلسفة الإسلامية بين التقليد والابتكار، تأليف/ عبدالرحمن عميره، ط عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

591- الفلسفة الإسلامية في المشرق، تأليف/ فيصل بدير عون، ط 1982م، الناشر/ مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس.

592- فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، تأليف/ نصر حامد أبو زيد، ط الأولى 1983م، دار التنوير، بيروت، دار الوحدة، بيروت.

593- فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، تأليف/ لطفي عبدالبديع، ط 1986م، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

594- فهرست أبي بكر بن خير الأشبيلي، ت/ فرنسشكد قداره زيدين، خليبان طرغوه، ط الثانية 1382هـ/1963م، المكتب التجاري، بيروت، مكتبة المثنى بغداد، مؤسسة الخانجي، القاهرة.

595- الفهرست، لابن النديم، ت/ رضا تجدد، ط طهران 1391هـ.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

596- فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تأليف/ عبدالحي الكتاني، باعتناء إحسان عباس، ط الثانية 1402هـ/1982م، دار الغرب الإسلامي، بيرت.

597- فهم القرآن للمحاسبي (مع كتاب العقل)، ت/ حسين القوتلي، ط الثانية 1398هـ/1978م، دار الكندي، دار الفكر.

598- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تأليف/ عبدالحي اللكنوي الهندي، صححه/ محمد بدر الدين أبو فراس النعسماني، طبعة مصورة، دار المعرفة، بيروت.

599- فوائد في مشكل القرآن، للعز بن عبدالسلام، ت/ سيد رضوان علي، ط الثانية 1402هـ/1982م، دار الشروق، جدة.

600- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، للشوكاني، ت/ عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، ط الأولى 1380هـ/1960م، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.

601- الفوائد الموضوعة في الأحاديث الموضوعة، للشيخ مرعي بن يوسف اكرمي الحنبلي، ت/ محمد الصباغ، ط الثانية 1397هـ/1977م، دار العربية بيروت.

602- فوات الوفيات والذيل عليها، تأليف/ محمد بن شاكر الكتبي، ت/ إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.

603- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، للغزالي، ت/ سليمان دنيا، ط الأولى 1381هـت/1961م، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.

604- فيض القدير شرح الجامع الصغير، للمناوي، ط الثانية 1391هـ/1972م، دار المعرفة، بيروت.

605- في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، للدكتور إبراهيم مدكور، ط الثالثة، دار المعارف بمصر.

This file was downloaded from QuranicThought.com

606- فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي)، تأليف/ جعفر آل ياسين، ط الأولى 1980م، دار الأندلس، بيروت.

607- الفيلسوف الغزالي، إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي، تأليف/ عبد الأمير الأعسم، ط الثانية 1981م، دار الأندلس، بيروت.

608- القاضي ناصر الدين البيضاوي وأثره في أصول الفقه، د/ جلال الدين عبدالرحمن، ط الأولى 1401هـ/1981م، الناشر/ دار الكتاب الجامعي، القاهرة.

609- قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، لابن تيمية، ط المكتب الإسلامي، بيروت، 1390هـ/1970م.

610- قاعدة في الاسم والمسمى، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى، ج6، ط الرياض.

611- قاعدة في الجرح والتعديل، للسبكي (طبعت مع رسائل أخرى) ت/ عبدالفتاح أبو غدة، ط الثالثة 1400هـ/1980م، الناشر/ مكتب المطبوعات الإسلامية حلب، بيروت.

612- قاعدة في المعجزات والكرامات، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى ج11.

613- القاعدة الكلية: "أعمال الكلام أولى من أهماله"، وأثرها في الأصول، تأليف/ محمود مصطفى عبود هوموش، ط الأولى 1406هـ/1986م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

614- القاعدة المراكشية، لابن تيمية، ت/ ناصر سعد الرشيد، رضا نعسان معطي، دار طيبة، الرياض.

615- قانون التأويل، لأبي بكر بن العربي، ت/ محمد السليماني، ط الأولى 1406هـ/1986م، دار القبلة، جدة، مؤسسة علوم القرآن، دمشق.

616- قانون التأويل للغزالي، ط في ذيل معارج القدس، مكتبة الجندي، مصرز

This file was downloaded from QuranicThought.com

617- كتاب القدر، لابن وهب القرشي المصري، ت/ عبدالعزيز عبدالرحمن العثيم، ط الأولى 1406هـ/1986م، دار السلطان للنشر والتوزيع.

618- ا لقرامطة، تأليف/ محمود شاكر، ط 1399هـ/1979م، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق.

619- القسطاس المستقيم، للغزالي، ت/ فكتور شلحت، ط الثانية، دار المشرق، بيروت.

620- قصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل، ط الثالثة 1979م، دار النهضة العربية، القاهرة.

621- قصة الفلسفة الحديثة، تأليف/ أحمد أمين، زكي نجيب محمود، ط السادسة 1383هـ/1963م، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

622- قصة الفلسفة اليونانية، تأليف/ أحمد أمين، زكي نجيب محمود، ط السابعة القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

623- القضاء والقدر في الإسلام، ت/ فاروق دسوقي، دار الدعوة، الاسكندرية.

624- القوى السنية في المغرب من قيام الدولة الفاطمية إلى قيام الدولة الزيرية، تأليف/ محمد أحمد عبدالمولى، ط الأولى 1985م، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية.

625- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبدالسلام، علق عليه/ طه عبدالرؤوف سعد، ط الثانية 1400هـ/1980م، دار الجيل، بيروت.

626- القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، للشيخ محمد الصالح العثيمين، ط 1406هـ، مكتبة الكوثر الإسلامية.

627- قواعد المنهج السلفي، مصطفى حلمي، ط الثانية 1405هـ/1984م، دار الدعوة، الاسكندرية.

This file was downloaded from QuranicThought.com

628- القول الجلي في ترجمة لشيخ تقي الدين ابن تيمية الحنبلي، ت/ الدكتور سالم بن عبدالله الدخيل (نشر ضمن مجلة كلية أصول الدين، بالرياض) العدد الثاني 1399هـ/1400هـ.

629- قيام دولة المماليك الأولى في مصر والشام، تأليف/ أحمد مختار العبادي، ط 1979م، دار النهضة العربية بيروت.

630- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب السنة، للذهبي، ت/ عزة علي عطية، د/ موسى محم علي، ط الأولى 1392هـ/1972م، الناشر/ دار الكتب الحديثة، القاهرة.

631- الكافية في الجدل للجويني، تحقيق/ فوقية محمود، ط 1399هـ/1979م، طبع عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

632- الكامل في التاريخ، لابن الأثير، ت/ إحسان عباس، ط دار صادر، بيروت، دار بيروت، 1385هـ/1965م.

633- الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي، ط الأولى 1404هـ/1984م، دار الفكر، بيروت.

634- كشاف اصطلاح الفنون، تأليف/ محمد علي بن علي التهانوي، تصحيح/ محمد وجيه، وزملائه، ط كلكته 1862م، طبعة مصورة عنها استانبول 1404هـ/1984م.

طبعة أخرى – غير كاملة – ت/ لطفي عبدالبديع، وعبدالمنعم حسنين، ط 1972م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

635- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، للزمخشري، ط دار المعرفة، بيروت.

636- كشف الأستار عن زوائد البزاز على الكتب الستة، لأبي بكر الهيثمي، ت/ حبيب الرحمن الأعظمي، ط الأولى 1399هـ/ 1979م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

637- كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة لمحمد بن مالك الحمادي اليماني، تعليق محمد زاهد الكوثري، ط الثانية 1375هـ/1955م، طبع في آخر التبصير في الدين للأسفراييني، مكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد.

638- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، لاسماعيل ابن محمد العجلوني، ط الثالثة 1351هـ، طبعة مصورة عنها، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

639- الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد ضمن فلسفة ابن رشد، ط الثانية 1353هـ/1935م، المكتبة المحمودية، القاهرة، طبعة مصورة عنها، دار العلم للجميع.

640- كشف الكربة في وصف حال أهل الغربة، لابن رجب، ت/ محمد أحمد عبدالعزيز، الناشر/ المكتبة القيمة، القاهرة.

641- الكشكول، لبهاء الدين العاملي، ت/ الطاهر أحمد الزاوي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.

642- كشف المحجوب، للهجويري، ترجمة/ إسعاد عبدالهادي قنديل، ط 1980م، دار النهضة العربية، بيروت.

643- الكافية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ط الثانية، دائرة المعارف العثمانية، الهند 1390هـ/1970م.

644- الكنى والأسماء للدولابي، ط الأولى 1322هـ، دائرة المعارف العثمانية، الهند، طبعة مصورة عنها سنة 1403هـ/1983م، در الكتب العلمية، بيروت.

645- كنز العمال في سنن الأقوال والأعمال، لعلاء الدين عل يالمتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري، صححه/ بكري حياني، صفوة السقا، ط الأولى 1391هـ/1971م، منشورات مكتبة التراث الإسلامي، حلب.

This file was downloaded from QuranicThought.com

646- الكواكب الدرية في السيرة النبوية (تاريخ السلطان نور الدين محمود بن زنكي)، لابن قاضي شهبة، ت/ صلاح الدين المنجد، ط الأولى 1971م، دار الكتاب الجديد.

647- الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية، تأليف/ مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، ت/ نجم عبدالرحمن خلف، ط 1406هـ/1986م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

648- الكيلانية، لابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12.

649- اللالئ الحسان في علوم القرآن، تأليف/ موسى شاهين لاشين، مطبعة الفجر الجديد، مصر.

650- اللالئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، للسيوطي، المكتبة التجارية الكبرى، بمصر.

651- لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاني، ت/ فوقية محمود، ط الأولى 1977م، دار الأنصار، القاهرة.

652- اللباب في تهذيب الأنساب، لعز الدين بن الأثير الجزري، ط دار صادر بيروت 1400هـ/1980م.

653- لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ، لابن فهد الهاشمي المكي، طبعة مصورة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ضمن ذيول تذكرة الحفاظ للذهبي.

654- لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام، لأبي علي عمر السكوني الأشبيلي التونسي، تحقيق/ سعد غراب، نشر ضمن مجلة حوليات الجامعة التونسية العدد 12، 1975م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الصفحات 109-255).

655- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

656- لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى من دائرة المعارف العثمانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1971م، 1390هـ.

657- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة للجويني، ت/ فوقية محمود، ط الأولى 1385هـ/1965م، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

658- اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الشافعي، ط الثالثة 1377هـ/1957م، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

659- اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، تأليف/ إبراهيم بن مصطفى الحلبي، علق عليه/ محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار 1939م، الطبعة الأولى.

660- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق/ حمود غرابة، طبع مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة 1975م.

طبعة أخرى، بتحقيق/ ريتشارد يوسف مكارثي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1952م.

661- لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، للفخر الرازي، طبع باسم شرح أسماء الله الحسنى، راجعه وقدم له/ طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية 1396هـ/1976م، القاهرة.

662- المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، لمحمد عمارة، ط دار المعارف بمصر.

663- مؤرخ المغول الكبير رشيد الدين الهمذاني، لفؤاد الصياد، ط الأولى 1387هـ/1967م، دار الكاتب العربي، القاهرة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

664- المازري، الفقيه والمتكلم وكتابه "المعلم"، تأليف و تحقيق/ محمد الشاذلي النيفر، منشورات اللجنة الثقافية الجهوية بالنستير، طبع المطبعة العصرية، تونس.

665- مؤلفات الغزالي، تأليف/ عبدالرحمن بدوي، ط الثانية 1977م، الناشر/ وكالة المطبوعات، الكويت.

666- مباحث في علوم القرآن، تأليف/ صبحي الصالح، ط الثامنة، دار العلم للملايين، بيروت.

667- المباحث المشرفية في علم الالهيات والطبيعيات، للخر الرازي، ط 1966م، مكتبة الأسدي بطهران.

668- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتعلمين، للآمدي، تحقيق/ حسن محمود الشافعي، ط القاهرة 1403هـ/1983م.

طبعة أخرى بتحقيق/ عبد الأمير الأعسم بعنوان، الفيلسوف الآمدي، مع تحقيق المبين في شرح ألفاظ الحكماء، ط الأولى 1407هـ/1987م، دار المناهل، بيروت.

669- متشابه القرآن لعبدالجبار الهمذاني (المعتزلي)، ت/ عدنان زرزور، ط دار التراث، القاهرة.

670- متشابه القرآن، دراسة موضوعية، تأليف/ عدنان زرزور، ط الأولى 1389هـ/1969م، نشر مكتبة دار الفتح، دمشق.

671- المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع، تأليف/ عبدالعظيم المطعني، ط الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة.

672- المجتمع الإسلامي في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية، لأحمد رمضان، ط 1397هـ/1977م.

673- مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، لابن فورك، ت/ دانيال جيماريه، ط دار المشرق، بيروت 1986م.

This file was downloaded from QuranicThought.com

674- مجمع بحار الأنوار في غرائب ولطائف الأخبار، تأليف/ محمد طاهر الصديقي الهندي السكجراتي، ط دائرة المعارف العثمانية 1387هـ/1967م.

675- مجمع البحرين، تأليف/ فخر الدين الطريحي (شيعي إمامي) ط 1985م، دار مكتبة الهلال، بيروت.

676- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، ط الثانية 1967م، دار الكتاب العربي، بيروت.

677- مجمل اللغة، لابن فارس، ت/ هادي حمودي، ط الأولى الكويت 1405هـ/1985م، منشورات معهد المخطوطات العربية.

678- مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية، علق عليها، محمد رشيد رضا، طبعة مصورة عن طبعة المنار، توزيع دار الباز، مكة المكرمة.

679- المجمع شحر المهذب، للنووي، حققه وأكمله، محمد نجيب المطيعي، الناشر/ مكتبة الإرشاد، جدة.

680- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب/ عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه محمد، ط الأولى 1381هـ، مطابع الرياض.

681- محاسن الاصطلاح، للبلقيني، ت/ عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطئ)، مطبعة دار الكتب 1974م.

682- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإفصاح عنها، لابن جني، ت/ علي النجدي ناصف، عبدالحليم، النجار، عبدالفتاح شلبي، ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية 1386هـ، القاهرة.

683- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تأليف/ عبدالحق بن غالب بن عطية الأندلسي، ت/ المجلس العلمي بافس، ط 1395هـ/1975م، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

684- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للرازي، وبذيله تلخيص المحصل للطوسي، راجعه/ طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

685- المحصول في علم أصول الفقه، للرازي، ت/ طه جابر فياض العلواني، ط الأولى 1399هـ/1979م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

686- محنة الإمام أحمد بن حنبل، لعبدالغني المقدسي، ت/ الدكتور عبدالله التركي، ط الأولى 1407هـ/1987م، هجر للطباعة والنشر، القاهرة.

687- المحبط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار الهمذاني، جمع/ الحسن بن أ؛مد بن متوية، ت/ عمر عزمي، ط الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

688- المختار من كنوز السنة النبوية، تأليف/ محمد عبدالله دراز، نشره/ عبدالله الأنصاري، قطر 1397هـ/1977م.

689- مختصر سنن أبي داود، للحافظ المنذري، ومعه معالم السنن للخطابي، وتهذيب الإمام ابن القيم، ت/ أحمد شاكر، محمد حامد الفقي، طبعة مصورة، دار المعرفة بيروت 1400هـ.

690- المختصر في أخبار البشر، تاريخ أبي الفداء، عماد الدين إسماعيل، ط المعرفة، بيروت.

691- المختصر في أصول الدين، لعبدالجبار الهمذاني، ضمن (رسائل العدل والتوحيد)، ت/ محمد عمارة، ط دار الهلال.

692- مختصر في شواذ القرآن من كتبا البديع، لابن خالويه، عني بنشره برجستراسر، مكتبة المثنى، القاهرة.

693- مختصر الصواعق المرسلة، لابن القيم، اختصره محمد بن الموصلي، مصورة طبعة الأولى بتصحيح محمد عبدالرزاق حمزة، توزيع رئاسة البحوث العلمية والإفتاء في الرياض.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

طبعة أخرى عام 1380هـ، بتصحيح زكريا علي يوسف وأعاد طبعه مرة أخرى عام 1400هـ.

694- مختصر العلو للعلي الغفار، للذهبي، اختصره الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ط الأولى 1401هـ/1981م، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت.

695- مختصر كتبا البلدان، لأبي بكر أحمد بن محمد الهمذاني المعروف بابن الفقه، ط ليدن 1302هـ، مصورة عنها.

696- مختصر كتاب الفرق بين الفرق، للبغدادي، اختصار/ عبدالرزاق بن رزق الله الرسعني، حرره/ فيليب حتى، مكتبة الهلال.

697- مختصر المقاصد الحسنة، للزرقاني، ت/ محمد بن لطفي الصباغ، نشره مكتب التربية لدول الخليج العربي الرياض 1401هـ/1981م.

698- مدارج السالكين، لابن قيم الجوزية، ت/ محمد حامد الفقي، ط 1375هـ/1956م، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.

699- مدخل إلى تاريخ الحروب الصليبية، للدكتور سهيل زكار، ط الرابعة 1401هـ/1981م، دار الفكر، دمشق.

700- المدخل إلى السنن الكبرى، للبيهقي، ت/ محمد ضياء الرحمن الأعظمي ط دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت.

701- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، لابن بدران الدمشقي، ت/ عبدالله التركي، ط الثالثة 1405هـ/1985م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

702- المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، تأليف/ محمد عبدالستار نصار، ط الأولى 1399هـ/1979م، دار الأنصار القاهرة.

703- مذاهب الإسلاميين، تأليف/ عبدالرحمن بدوي، ط دار العلم للملايين، بيروت 1971م.

This file was downloaded from QuranicThought.com

704- مذهب الذرة عند المسلمين، تأليف/ بينيس، ترجمة/ محمد عبدالهادي أبي ريدة، مكتبة النهضة المصرية 1365هـ/1946م، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

705- مراتب الإرادة، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى ج8.

706- المراسيل، لأبي داود السجستاني، ت/ عبدالعزيز السيروان، ط الأولى 1406هـ/1986م، دار القلم، بيروت.

707- مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، لصفي الدين عبدالمؤمن بن عبدالحق البغدادي، ت/ علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ط الأولى 1373هـ/1954م.

708- المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تأليف/ طه عبدالرؤوف سعد، ومصطفى الهواري (طبع مع اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي) مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة 1398هـ/1968م.

709- المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، تأليف/ عوض الله جاد حجازي، ط السادسة، دار الطباعة المحمدية، القاهرة.

710- مروج الذهب ومعادن الجوهر، للمسعودي، ت/ شارك بلا منشورات الجامعة اللبنانية 1965م، بيروت.

711- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي، ت/ محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، طبعةمصورة 1406هـ/1986م، المكتبة العصرية، بيروت.

712- مسائل الإمام أحمد، رواية ابن هانئ النيسابوري، ت/ زهير الشاويش، ط 1400هـ/ المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق.

713- المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل، ت/ عبدالقادر أحمد عطا، ط عالم الكتب القاهرة.

714- مسألة الأ؛رف التي أنزلها الله على آدم، ضمن مجموع الفتاوى، ج12.

This file was downloaded from QuranicThought.com

715- مسألة في إثبات الجوهر الفرد، للشهرستاني، طبعت في آخر نهاية الأقدام، للشهرستاني، ت/ الفرد جيوم، ط مصورة.

716- المسألة المصرية في القرآن، لابن تيمية، ط ضمن مجموع الفتاوى ج12، ط الرياض.

717- مسالك الأبصار في مسالك الأمصار، لابن فضل الله العمري، ت/ دورتيا كرافولسكي (قطعة من الكتاب) ط الأولى 1406هـ/1985م، الناشر/ المركز الإسلامي للبحوث، بيروت.

718- المسامرة شرح المسايرة، المسامرة للكمال بن أبي شريف، والمسايرة للكمال بن الهمام، مع حاشية زين الدين قاسم على المسايرة، ط الثانية فرج الله الكردي 1347هـ، مطبعة السعادة بمصر.

طبعة أخرى، الأولى 1317هـ، بولاق.

719- المستدرك على الصحيحين، للحاكم وبذيله التلخيص، للذهبي، مصورة مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، محمد أمين دمج، بيروت، توزيع دار الباز، مكة المكرمة.

720- المستصفى من علم الأصول، للغزالي، ت/ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة.

721- المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، لابن النجار، انتفاء أ؛مد بن أبيك الحسيني، عرف بابن الدمياطي، ت/ قيصر أبو فرح، ط الأولى دائرة المعارف العثمانية، الهند 1399هـ.

طبعة أخرى بتحقيق/ محمد مولود خلف، وبشار عواد، الطبعة الأولى 1406هـ/1986م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

722- مسند ابن الجعد، للإمام الحافظ أبي الحسن علي بن الجعد بن عبيد الجوهري، ت/ عبدالمهدي بن عبدالقادر بن عبدالهادي، ط الأولى 1405هـ/1985م، مكتبة الفلاح، الكويت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

723- مسند أبي داود الطيالسي، ط الأولى، دائرة المعارف العثمانية، الهند 1321هـ، طبعة مصورة عنها، دار الكتاب العربي، دار التوفيق، بيروت.

724- مسند أبي يعلى الموصلي، ت/ حسين سليم أسد، ط الأولى، بدئ بطباعة الجزء الأول عام 1404هـ، ثم توالت الأجزاء، دار المأمون للتراث، دمشق.

725- مسند الإمام أ؛مد، مصورة الطبعة الأولى، ومعها فهرس الألباني، المكتب الإسلامي، دار صادر بيروت.
طبعة أخرى، ت/ أحمد شاكر، دار المعارف بمصر.

726- المسودة في أصول الفقه، تصنيف ثلاثة من آل تيمية، ت/ محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة المدني، القاهرة.

727- مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض بن موسى اليحصبي، ط المكتبة العتيقة، دار التراث.

728- مشاهير علماء نجد وغيرهم، تأليف عبدالرحمن بن عبداللطيف بن عبدالله آل الشيخ، ط الأولى 1392هـ/1972م، بإشراف/ دار اليمامة للنشر، الرياض.

729- مشكاة الأنوار للغزالي، ت/ أبو العلا عفيفي، ط 1383هـ/1964م، الناشر/ الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المكتب العربية.

730- مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار، ليحيي بن حمزة العلوي، ت/ محمد السيد الجليند، ط الثالثة 1403هـ/1983م، الدار اليمنية للنشر والتوزيع.

731- مشكاة المصابيح، للخطيب التبريزي، تحقيق/ محمد ناصر الدين الألباني، ط الأولى 1380هـ/1961م، المكتب الإسلامي.

732- مشكل الآثار للطحاوي، ط الأولى، دائرة المعارف العثمانية، الهند 1333هـ، طبعة مصورة عنها، دار صادر بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

733- مشكل الحديث وبيانه، لابن فورك، ت/ موسى محمد علي، المكتبة العصرية، بيروت.

734- مصارعة الفلاسفة، للشهرستاني، ت/ سهير مختار، ط الأولى 1976م، القاهرة.

735- مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة، للشهاب أحمد بن أبي بكر البوصيري، ت/ موسى محمد علي وعزت علي عطية، الناشر/ دار الكتب الحديثة، القاهرة.

736- مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك، تأليف/ سعيد عبدالفتاح عاشور، ط 1972م، مكتبة النهضة العربية، بيروت.

737- المنصف في الأحاديث والآثار، لابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد، ت/ عامر العمري الأعظمي، الدار السلفية، الهند.

738- المنصف، لعبدالرزاق الصنعاني، ت/ حبيب الرحمن الأعظمي، ط الأولى 1390هـ/1970م، نشره المجلس العلمي جنوب إفريقيا – جوها نسبرغ – كراتشي، باكستان، ويوزعه المكتب الإسلامي، بيروت.

739- المضنون به علي غير أهلهل، لأبي حامد الغزالي، ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبدالله ط دار الحكمة، دمشق، بيروت، 1407هـ/1986م.

740- المطالب العالمية من العلم الالهي، للرازي، طبع جزء منه يتعلق بالنبوات بعنوان: النبوات وما يتعلق بها، تحقيق/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية. ثم أعيد طبع الكتاب كاملا في تسعة أجزاء بتحقيق/ المحقق السابق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى 1407هـ/1987م.

741- مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار، لشمس الدين بن محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية، سنة 1323هـ.

This file was downloaded from QuranicThought.com

742- معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد، تأليف/ الشيخ حافظ بن أ؛مد حكمي، المطبعة السلفية، القاهرة.

743- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، لأبي حامد الغزالي، ط مكتبة الجندي بمصر.

744- معارف السنن، شرح سنن الترمذي، لمحمد يوسف الحسيني البنوري، الناشر/ المكتبة البنورية، كراتشي، باكستان.

745- المعارف العقلية، لأبي حامد الغزالي، ت/ عبدالكريم العثمان، ط الأولى 1383هـ/1963م، دار الفكر بدمشق.

746- مالم أصول الدين، للفخر الرازي، تصحيح/ طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، أعادت طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، 1404هـ/1984م.

747- معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، صنفه/ عبدالرحمن بن محمد الأنصاري، الدباغ، أكمله وعلق عليه، أبو القاسم بن عيسى التنوخي، تصحيح وتعليق/ إبراهيم شبوح، ط الثانية 1388هـ/1968م، الناشر/ مكتبة الخانجي بمصر.

748- معالم القربة في أحكام الحسبة، لمحمد بن أحمد القرشي، المعروف بابن الأخوة، ت/ محمد محمود شعبان، صديق أحمد عيسى، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1976م، القاهرة.

749- المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر، تأليف/ بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي، ت/ حمدي عبدالمجيد السلقي، ط الأولى 1404هـ/1984م، دار الأرقم،الكويت.

750- معترك الأقران في إعجاز القرآن، للسيوطي، ت/ علي محمد البجاوي، ط دار الفكر العربي القاهرة.

751- المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، تأليف/ محمد عمار، ط الأولى 1972م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

752- المعتمد في أصول الدين، للقاضي أبي يعلى، ت/ وديع حداد، دار المشرق، بيروت.

753- المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، ت/ محمد حميد الله، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1384هـ.

754- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، لعبدالواحد المراكشي، ت/ ممدوح حقي، دار الكتاب، الدار البيضاء.

755- معجم الآدباء، ليقابوت، ط الثانية، راجته وزارة المعارف العمومية، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، مطبوعات دار المأمون، الدكتور أحمد فريد رفاعي.

756- المعجم الأوسط، للطبراني، ت/ محمود الطحان، ط الأولى 1407هـ، مكتبة المعارف، الرياض.

757- معجم أعلام الفكر الإنساني، إعداد نخبة من الأساتذة، تصدير/ إبراهيم مدكور، ط 1984م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

758- المعجم لأبي يعلى الموصلي، ت/ إرشاد الحق الأثري، ط إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان 1407هـ.

759- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواد، لعبدالله بن عبدالعزيز البكري الأندلسي، ت/ مصطفى السقا، ط الأولى 1368هـ/1949م، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

760- معجم البلدان، لياقوت الحموي، دار الكتاب العربي، بيروت.

761- المعجم الصغير، للطبراني، صححه/ عبدالرحمن محمد عثمان، ط المكتبة السلفية في المدينة المنورة 1388هـ/1968م.

762- المعجم الفلسفي، تأليف/ جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978م.

763- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1399هـ/1979م.

This file was downloaded from QuranicThought.com

764- المعجم الكبير (مجمع اللغة العربية) القاهرة، مطبعة دار الكتب 1970م.

765- المعجم الكبير، للطبراني، ت/ حمدي عبدالمجيد السلفي، ط الأولى 139هـ/ 1979م، الدار العربية بغداد.

766- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، طبعة مصورة، مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

767- معجم مصطلحات الصوفية، تأليف/ عبدالمنعم الحفني، ط الأولى 1400هـ/ 1980مخ، دار المسيرة، بيروت.

768- معجم مقاييس اللغة، لأي الحسين أحمد بن فارس، ت/ عبدالسلام هارون، ط الثانية 1389هـ/1969م، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

769- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، قام بإخراجه الدكتور إبراهيم أنيس وزملاؤه، ط المكتبة الإسلامية، استنابول، تركيا.

770- معرفة علوم الحديث، للحاكم، صححه/ السيد معظم حسين، ط الثانية 1385هـ/1966م، دائرة المعارف العثمانية، الهند.

771- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، للذهبي، ت/ بشار عواد، وشعيب الأرناؤوط، وصالح مهدي عباس، ط الأولى 1404هـ/1984م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

772- المعرفة والتاريخ، لأبي يعقوب يوسف بن سليمان البسوي – أو الفسوى، ت/ أكرم ضياء العمري، مطبعة الإرشاد بغداد، 1394هـ/1974م.

773- مع الفارابي والمدن الفاضلة، تأليف/ فاروق سعد، دار الشروق، بيروت، القاهرة ط الأولى 1403هـ/1982م.

774- مع القاضي أبي بكر بن العربي، تأليف/ سعيد أعراب، ط الأولى 1407هـ/1987م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

775- معيار العلم، لأبي حامد الغزالي، ت/ سليمان دنيا، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر.

776- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، لأحمد ابن يحيى الونشريسي، خرجه جماعة بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

777- معيد النعم ومبيد النقم، تأليف/ تاج الدين عبدالوهاب السبكي، حققه/ محمد علي النجار، أبو زيد شلبي، ومحمد أبو العيون، ط الأولى 1367هـ/1948م، مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد.

778- المغرب في حلي المغرب، ت/ شوقي ضيفن ط الثانية 1964م، دار المعارف بمصر.

779- المغني في أبواب التوحيد والعدل، لعبدالجبار الهمذاني (ج2، ت/ أحمد الأهوائي، وج8، تحقيق/ توفيق الطويل، سعيد زائد)، طبعة القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة تراثنا.

780- المغول في التاريخ، تأليف/ فؤاد عبدالمعطي الصياد، الجزء الأول، دار النهضة العربية، بيروت، 1980م.

781- مفتاح السعادة ومصباح السيادة، لأحمد مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده، ت/ كامل بكري، وعبدالوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

782- مفهوم السببية عند الغزالي، تأليف/ أبو يعرب المرزوقي، ط الأولى دار بو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس.

783- مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، ت/ ريتر، ط الثالثة 1400هـ/1980م، نشرت ضمن سلسلة النشرات الإسلامية التي تصدرها جمعية المستشرقين الألمانية.

طبعة أخرى بتحقيق/ محمد محيي الدين عبدالحميد، ط الأولى 1369هـ، 1950م.

This file was downloaded from QuranicThought.com

784- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، لمحمد بن عبدالرحمن السخاوي، ت/ محمد عثمان الخشت، ط الأولى 1405هـ/1985م، دار الكتاب العربي، بيروت.

785- مقال عن المنهج لديكارت، ترجمة محمود الخضيري، ط الأولى 1349هـ/1930م، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة.

786- مقاييس نقد متون السنة، تأليف الدكتور/ مسفر غرم الله الدميني، ط الأولى 1404هـ/1984م.

787- مقدمة بن خلدون، ط الشعب، مصر.

طبعة أخرى مصورة عن طبعة بولاق، وطبعة أخرى، دار الكتاب اللبناني، وأخرى بتحقيق/ كاترمير.

788- مقدمة في أصول التفسير، لابن تيمية، ت/ عدنان زرزور، ط الأولى 1391هـ/1971م، دار القرآن الكريم، الكويت.

789- المقصد الأسني في شرح معاني أسماء الله الحسنى، لأبي حامد الغزالين طبع بعناية بسام الجابي، ط الأولى 1407هـ/1987م، الجفان والجابي للطباعة والنشرز

790- مكارم الأخلاق ومعاليها، للخرائطي، ط المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة 1350هـ.

791- المكاسبن للحارث المحاسبي، ت/ عبدالقادر أحمد عطا، الأولى 1407هـ/1987م، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت (وطبع أيضاً مع مجموع: المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل).

792- المكتفي في الوقف والابتداء، لأبي عمرو الداني، ت/ يوسف عبدالرحمن المرعشلي، ط الأولى 1404هـ/1984م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

793- مملكة صفد في عهد المماليك، تأليف/ طه ثلجي الطراونة، ط الأولى 1402هـ/1982م، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

794- الملحة (عقيدة العزيز بن عبدالسلام)، طبعت ضمن طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، (8/219-229)، ط الحلبي المحققة.

795- الملل والنحل للشهرستاني، ت/ محمد سيد كيلاني، ط مصطفى البابي الحلبي، مصر 1387هـ/1967م.

796- الملل والنحل، لعبدالقاهر البغدادي، ت/ البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت.

797- من أسرار التنزيل، للفخر الرازي، ت/ عبدالقادر أحمد ع طا، دار المسلم القاهرة.

(وطبع باسم عجائب القرآن، لنفس المحقق)، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى 1402هـ/1982م.

798- منادمة الأطلال ومسامرة الخيال – الآثار الدمشقية والمعاهد العلمية – تأليف/ الشيخ عبدالقادر بدران، بإشراف/ زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية 1405هـ/1985م، بيروت.

799- المنار المنيف في الصحيح والضعيف، لابن القيم، ت/ عبدالفتاح أبو غدة، ط الأولى 1390هـ/1970م، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.

800- منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، تأليف/ أحمد بن محمد بن عبدالكريم الأشموني، ومعه التلخيص، لزكريا الأنصاري، ط الثانية 1393هـ/1973م، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

801- مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، ت/ فتح الله خليف دار المشرق، بيروت.

802- مناظرة حول الواسطية، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى ج3- ط الرياض.

803- مناقب الإمام أحمد، لابن الجوزي، ت/ عبدالله التركي، وعلي محمد عمر، ط الأولى 1399هـ/1979م، مكتبة الخانجي بمصر.

This file was downloaded from QuranicThought.com

804- مناقب الإمام الشافعي، للفخر الرازي، ت/ أحمد حجازي السقا، ط الأولى 1406هـ/1986م، الناشر/ مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

805- مناقب الشافعي، للبيهقي، ت/ السيد أحمد صقر، ط الأولى 1390هـ/1970م، دار التراث، القاهرة.

806- مناقب معروف الكرخي وأخباره، لابن الجوزي، ت/ د عبدالله الجبوري، ط الأولى 1406هـ/1985م، دار الكتاب العربي، بيروت.

807- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار، ط الرابعة 1978م، دار المعارف بمصر.

808- مناهل العرفان في علوم القرآن، تأليف/ محمد عبدالعظيم الزرقاني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

809- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي، ط الأولى، دائرة المعارف العثمانية 1357هـ، طبعة مصورة عنها.

810- المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، لابن تيمية، اختصره الذهبي، ت/ محب الدين الخطيب 1374هـ.

811- من تكلم فيه وهو موثق، طبع باسم: ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق – للذهبي، ت/ محمد شكور أمرير، ط الأولى 1406هـ/1986م، مكتبةالمنار، الأردن، الزرقاء.

812- المنخول من تعليقات الأصول، لأبي حامد الغزالي، ت/ محمد حسن هيتو، ط 1390هـ/1970م، دمشق.

813- منطق بن تيمية ومنهجه الفكري، تأليف/ د. محمد حسني الزين، ط الأولى 1399هـ/1979م، المكتب الإسلامي، بيروت.

814- منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، تأليف/ محمد الأمين الشنقيطي، مطبعة المدني، القاهرة.

815- المنقذ من الضلال، للغزالي، ت/ جميل صليبا، وكامل عياد، ط التاسعة 1980م، دار الأندلس، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

816- منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، الجزء الأول والثاني، ط مكتبة الرياض الحديثة بالرياض، والثالث والرابع مصورة عن طبعة بولاق، طبعة أخرى: الجزء الأول والثاني، ت/ محمد رشاد سالم، ط مكتبة دار العروبة بمصر، وأخيراً طبعة كاملة بتحقيق/ محمد رشاد سالم ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

817- المنهاج في شعب الإيمان، لأبي عبدالله الحسين بن الحسن الحليمي، ت/ حلمي محمد قودة، ط الأولى 1399هـ/1979م، دار الفكر.

818- منهج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم، تأليف/ صبري المتولي، ط 1401هـ/1981م، عالم الكتب، القاهرة.

819- منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، فكتور سعيد باسل، ط دار الكتاب اللبناني، بيروت.

820- منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، تأليف/ الدكتور مصطفى حلمي، ط دار الدعوة، الاسكندرية.

821- المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، تأليف/ محمد حمدي زقزوق، ط الثالثة 1403هـ/1983م، دار القلم، الكويت.

822- منهج النقد في علوم الحديث، تأليف/ نور الدين عتر، ط الثانية 1399هـ/1979م، دار الفكر، دمشق.

823- المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، لبدر الدين بن جماعة، ت/ محيي الدين رمضان، ط الثانية، دار الفكر، دمشق.

824- المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، لابن تغري بردي، ت/ محمد محمد أمين، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985م.

825- المنية والأمل في شرح الملل والنحل، لابن المرتضى اليماني، ت/ محمد جواد مشكور، دار الفكر، ط الأولى 1399هـ/1979م.
طبعة أخرى بتحقيق/ توما أرنلد، دار صادر بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

826- المهدي بن تومرت حياته وآراؤه، تأليف/ عبدالمجيد النجار، ط الأولى 1403هـ/1983م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

827- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، عني به وعلق عليه/ عبدالله دراز، ومحمد عبدالله دراز، طبعة مصورة دار المعرفة، بيروت.

828- المواقف في علم الكلام، عضد الدين الأيجي، ط عالم الكتب، بيروت، مكتبة المثنى، القاهرة، مكتبة سعد الدين، دمشق.

829- الموسوعة الفلسطينية، إصدار هيئة الموسوعة الفلسطينية، ط الأولى 1984م، دمشق.

830- الموطأ، للإمام مالك بن أنس، صححه وخرج أحاديثه ورقمه/ محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

831- الموضوعات، لابن الجوزي، ضبطه/ عبدالرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط الأولى 1386هـ/1966م.

832- موقف البشر تحت سلطان القدر، تأليف/ مصطفى صبري، ط الأولى 1352هـ، المطبعة السلفية، القاهرة.

833- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للذهبي، ت/ علي محمد البجاوي، ط الأولى 1382هـ/1963م، دار إحياء الكتب العربية،، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.

834- ميزان العمل، للغزالي، ت/ سليمان دنيا، ط الأولى، دار المعارف بمصر 1964م.

طبعة أخرى بتحقيق/ سليمان سليم البواب، ط 1407هـ/1986م، دار الحكمة، دمشق، بيروت.

835- ناحية من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، بقلم خادمة إبراهيم من أحمد الغياثي، ت/ محب الدين الخطيب، ط الثالثة 1396هـ، المطبعة السلفية، القاهرة.

This file was downloaded from QuranicThought.com

836- الناسخ والمنسوخ، لعبدالقاهر البغدادي، ت/ حلمي كامل عبدالهادي، ط الأولى 1407هـ/1987م، دار العدوي، عمان، الأردن.

837- النبوات، لابن تيمية، ط دار الكتب العلمية، بيروت 1402هـ/1982م.

838- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، لإبن سينا، ط الثانية 1357هـ/1938م، على نفقة محيي الدين صبري الكردي.

839- النجوز الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.

840- نحو القلوب (الصغير)، لأبي القاسم القشيري، ت/ أحمد علم الدينالجندي، ط الدار العربية للكتاب 1397هـ/1977م، ليبيا، تونس.

841- نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، تأليف/ شمس الدين محمد ابن محمود الشهروزري، صححه/ خورشيد أحمد، طبعة دائرة المعارف العثمانية، الهند، الطبعة الأولى 1396هـ/1976م.

842- نزهة الأنام في محاسن الشام، لأبي البقاء عبدالله بن محمد البدري المصري الدمشقي، ط المكتبة السلفية بمصر، القاهرة 1341هـ.

843- نزهة الخواطر وبهجة المسامع والمناظم في تراجم أعيان الهند، لعبدالحي اللكهنوي، الطبعة الثانية 1382هـ/1962م، دائرة المعارف العثمانية.

844- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني، تصحيح/ عبدالسلام المدني، الناشر/ إدارة البحوث الإسلامية والدعوة بالجامعة السلفية بنارس، الهند ط الثانية 1403هـ/1983م.

845- نسخة وكيع عن الأعمش، للإمام وكيع بن الجراح، ت/ عبدالرحمن بن عبدالجبار الفريوائي، ط الثانية 1406هـ/1986م، الدار السلفية، الكويت.

846- نشأة الأشعرية وتطورها، للدكتور جلال محمد موسى، الطبعة الأولى 1395هـ/1975م، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

847- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، تأليف علي سامي النشار، الطبعة السابعة 1977م، دار المعارف بمصر.

848- النشر الطيب على شرح الطيب، تأليف/ إدريس بن أحمد الوزاني الفاسي، ط الأولى 1348هـ.

849- نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والإجتماع، تأليف/ هنري لاوست، ترجمة/ محمد عبدالعظيم علي، تقديم وتعليق الدكتور/ مصطفى حلمي، الطبعة الأولى 1396هـ/1976م، دار الاعتصام، القاهرة.

850- نظرية التكليف، آراء القاضي عبدالجبار الكلامية، تأليف/ عبدالكريم عثمان، مؤسسة الرسالة 1391هـ.

851- نظرية القياس الأصولي، للدكتور محمد سليمان داود، ط دار الدعوة، الاسكندرية 1404هـ/1984م.

852- نظرية المعرفة عند ابن سينا، تأليف الدكتور/ فيصل بدير عون، طبع سنة 1977م، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس.

853- نظم دولة سلاطين المماليك ورسومهم في مصر (جزآن)، لعبدالمنعم ماجد، الطبعة الثانية 1982م، مكتبة الانجلو المصرية.

854- نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية، تأليف/ عبدالرحيم بن علي، الشهير، بشيخ زادة، ط المطبعة الأدبية بسوق الخضار القديم بمصر، سنة 1317هـ.

855- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لأحمد بن محمد المقري التلمساني، ت/ إحسان عباس، ط دار صادر بيروت، 1388هـ/1968م.

856- نقض أساس التقديس، ويسمى بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، طبع منه جزآن بتحقيق/ محمد ابن عبدالرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى

This file was downloaded from QuranicThought.com

1391هـ، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، وللكتاب أجزاء أخرى مخطوطة في جامعة الملك سعود.

857- نقض المنطق، لشيخ الإسلام ابن تيمية، حققه/ الشيخ محمد عبدالرزاق حمزة والشيخ سليمان الصنيع، صححه، محمد حامد افق، الطبعة الأولى 1370هـ/ 1951م، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.

858- نكت الانتصار لنقل القرآن، للإمام أبي بكر الباقلاني، تلخيص أبي عبدالله الصيرفي، تحقيق/ الدكتور محمد زغول سلام، الناشر/ منشأة المعارف، الاسكندرية.

859- النكت على كتاب ابن الصلاح، للحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق الدكتور/ ربيع ابن هادي عمير، الطبعة الأولى 1404هـ/1984م، نشر/ الجامعة الإسلامية، المجلس العلمي.

860- نهاية الإقدام في علم الكلام، لعبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه/ الفرد جيوم، طبعةم صورة عن طبعة ليدن.

861- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، للخفر الرازي، ت/ بكري شيخ أمين، ط الأولى 1985م، دار العلم للملايين، بيروت.

862- نهاية الرتبة في طلب الحسبة، لعبدالرحمن بن نصر الشيرزي، تحقيق/ السيد الباز العيني، الطبعة الثانية 1401هـ/1981م، دار الثقافة، بيروت.

863- النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، ت/ طاهر الزاوي، محمود الطناحي، ط الأولى 1383هـ/1963م، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.

864- نهاية المحتاج في شرح المنهاج، تأليف/ محمد بن أحمد بن شهاب الدين ا لرملي الأنصاري – مع حواش أخرى – ط 1386هـ/1967م، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

865- النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى، تأليف/ محمد بن حمد الحمود، مكتبة المعلا، الكويت، ط الأولى 1406هـ/1986م.

This file was downloaded from QuranicThought.com

866- النهج السديد في تخريج أحاديث تيسير العزيز الحميد، تأليف/ جاسم الفهيد الدوسري، ط دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى 1404هـ/1984م، الكويت.

867- النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية أو سيرة صلاح الدين، تأليف/ بهاء الدين بن شداد، ت/ جمال الدين الشيال، ط الأولى 1964م، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

868- نونية ابن القيم مع شرحها، لابن عيسى، ط الثانية، المكتب الإسلامي 1392هـ، بيروت، ومع شرحها للهراس، ط مكتبة ابن تيمية، القاهرة 1407هـ/1986م.

869- نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، لأحمد بن أحمد التنبكتي، طبع بهامش الديباج المذهب، لابن فرحون، طبعة مصورة، دار الكتب العلمية، بيروت.

870- هدية العارفين، لإسماعيل باشا البغدادين مصورة عن طبعة استانبول 1951م، منشورات مكتبة المثنى، بغداد.

871- الهفت والأظلة، المنسوب إلى المفضل الجعفي، ت/ عارف تامر، وعبده، خليفة البسوعين ط الثانية، دار المشرق، بيروت.

872- الوابل الصيب من الكلم الطيب، لابن قيم الجوزية، تحقيق/ عبدالقادر الأرناؤوط، متبة دار البيان، الطبعة الثانية 1399هـ/1979م، دمشق.

873- الواسطة بين الحق والخلق، لابن تيمية، ط المكتب الإسلامي، بيروت.

874- الوافي بالوفيات للصفدي، أجزاء متعددة، كل جزء اعتنى بتحقيقه أحد الباحثين، تصدرها جمعية المستشرقين الألمانية، سلسلة النشرات الإسلامية.

875- وثائق الحروب الصليبية والغزور المغولي، تأليف/ محمد ماهر حمادة، ط الأولى 1399هـ/1979م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

876- الوثائق السياسية والإدارية للعصر المملوكي، تأليف/ محمد ماهر حمادة، ط الأولى 1400هـ/1980م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

877- الوصايا، للحارث المحاسبي (مع كتب أخرى له)، ت/ عبدالقادر أحمد عطا، ط الأولى 1406هـ/1986م، دار الكتب العلمية، بيروت.

878- الوصية الكبرى، لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى ج3، طبعة الرياض.

879- الوصية، لأبي حنيفة، بقلم فؤاد علي رضا، مكتبة الجماهير، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط الأولى 1970م.

880- الوضع في الحديث، للدكتور عمر فلانة، مكتبة الغزالي، دمشق، بيروت، 1401هـ/1981م.

881- وفيات الأعيان، لابن خلكان، تحقيق/ الدكتور إحسان عباس، ط دار صادر، بيروت.

882- ولاة مصرن لمحمد بن يوسف الكندي، ت/ حسين نصار، ط دار صادر بيروت.

883- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، لأبي منصور عبدالملك بن محمد الثعالبي، تحقيق/ محمد محيي الدين عبدالحميد، الطبعة الثانية 1393هـ/1973م، دار الفكر، بيروت.

This file was downloaded from QuranicThought.com

ثامناً: فهرس الموضوعات

المقدمة .....

تمهيد: السلف ومنهم في العقيدة .....

المبحث الأول: التعريف بالسلف، وأهل السنة، والجماعة، وأهل الحديث ...

المبحث الثاني: من المقصود بالسلف ونشأة التسمية بأهل السنة والجماعة ...

المبحث الثالث: منهج السلف في العقيدة .....

الباب الأول

ابن تيمية والأشاعرة

الفصل الأول: حياة ابن تيمية .....

المبحث الأول: عصر ابن تيمية .....

أولاً: الصليبيون .....

ثانياً: ظهور التتار .....

ثالثاً: المماليك – نشأتهم وأشهر سلاطينهم.....

نظام المماليك الإداري .....

رابعاً: سقوط الخلافة العباسية في بغداد وإحياؤها في القاهرة .....

خامساً: بداية ظهور التحاكم إلى غير الشريعة .....

سادساصك بداية ظهور التحاكم إلى غير الشريعة.....

سابعاً: الجوانب العلمية والعقدية في هذا العصر .....

المبحث الثاني: حياة ابن تيمية وآثاره .....

أولاً: اسمه ونسبه ومولده .....

ثانياً: حياته الأولى.....

ثالثا: شيوخه .....

رابعاً: هل كان مقلد لشيوخه؟ .....

خامساً: جهاده وربطه العلم العمل .....

أ- أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر .....

This file was downloaded from QuranicThought.com

ب- جهاده للتتار .....
ت- جهاده للنصارى والرافضة .....
سادساً: مكانته ومنزلته .....
سابعاً: محنه وسجنه .....
أ- عرض مختصر للمحن التي مر بها .....
1- محنته بسبب الحموية .....
2- محنته ومناظرته حول الواسطية .....
3- محنته وذهابه إلى مصر .....
4- محنته مع الصوفية في مصر .....
5- نقله إلى ثغر الاسكندرية .....
6- محنته بسبب "الطلاق" .....
7- محنته بسبب فتواه في شد الرحال .....
ب- دور ابن تيمية الإيجابي في هذه الحن .....
ثامناً: تلاميذه والمتأثرون به .....
تاسعاً: مؤلفاته ورسائله .....
عاشراً: عبادته وتوكله وذكره لربه .....
حادي عشر: وفاته .....
الفصل الثاني: منهج ابن تيمية في تقرير عقيدة السلف وفي رده على الخصوم
تمهيد .....
أولاً: مقدمات في المنهج .....
ثانياً: منهجه في المعرفة والاستدلال .....
- نقض أصول ومناهج الاستدلال الفلسفية والكلامية .....
- المنهج الصحيح للمعرفة والاستدلال .....
ثالثاً: منهجه في بيان العقيدة وتوضيحها .....
أ- منهجه في العقيدة عموما .....

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

ب- منهجه في الأسماء والصفات .....
رابعاً: منهجه في الرد على الخصوم.....
أ- بيان حال الخصوم.....
ب- الرد على الخصوم ومناقشتهم ومنهجه في ذلك .....
خامساً: الأمانة العلمية .....
الفصل الثالث: أبو الحسن الأشعري.....
- عصر الأشعري .....
- نسبه ومولده ووفاته .....
- ثناء العلماء عليه .....
- شيوخه .....
- تلاميذه.....
- مؤلفاته .....
- أطوار حياته العقدية .....
- طوره الأول – مرحلة الاعتزال .....
- رجوعه عن الاعتزال وأسبابه.....
- مذهب الأشعري بعد رجوعه وهل كان طورا أو طورين .....
- عقيدته .....
الفصل الرابع: نشأة الأشعرية وعقيدتهم .....
المبحث الأول: أسلاف الأشعرية (الكلابية) وموقف السلف منهم .....
- ابن كلاب .....
- الحارث المحاسبي .....
- أبو العباس القلانسي.....
- موقف السلف من الكلابية .....
المبحث الثاني: الماتريدية وعلاقتهم بالأشعرية.....
المبحث الثالث: نشأة المذهب الأشعري وانتشاره.....

This file was downloaded from QuranicThought.com

المبحث الرابع: عقيدة الأشاعرة .....
الفصل الخامس: تطور مذهب الأشاعرة وأشهر رجالهم إلى عهد ابن تيمية ..
- أبو الحسن الطبري .....
- عقيدته .....
- الباقلاني .....
مجمل عقيدته ودوره في تطور المذهب الأشعري .....
- ابن فورك .....
منهجه ودوره في تطور المذهب الأشعري .....
- عبدالقاهر البغدادي .....
منهجه ودوره في تطور المذهب الأشعري .....
- البيهقي.....
عقيدة البيهقي ومنهجه .....
- أبو القاسم القشيري.....
عقيدته ودوره في تطوير المذهب الأشعري .....
- أبو المعالي الجويني.....
منهج الجويني وأثره في تطور المذهب الأشعري .....
- أبو حامد الغزالي.....
منهج الغزالي ودوره في تطور المذهب الأشعري .....
- ابن تومرت.....
- أبو بكر بن العربي .....
- الشهرستاني .....
- ابن عساكر .....
- فخر الدين الرازي.....
منهج الرازي وأثره في تطور المذهب الأشعري .....
- أبو الحسن الآمدي .....

This file was downloaded from QuranicThought.com

- عز الدين بن عبدالسلام.....
الأشاعرة المعاصرون لابن تيمية.....
- صفي الدين الهندي.....
- بدر الدين بن جماعة .....
- ناصر الدين البيضاوي.....
- عضد الدين الأيجي .....
- أبو عمر السكوني .....
خلاصة وتعقيب .....

الباب الثاني

موقف ابن تيمية من الأشاعرة

تمهيد .....
الفصل الأول: عرض جوانبهم الإيجابية واعترفه بما عندهم من حق.....
مقدمة .....
أولاً: وصفهم بأنهم من أهل السنة .....
ثانياً: تفضيله أقوالهم على أقوال غيرهم من المعتزلة والجهمية والفلاسفة .....
ثالثاً: ذكره لإيجابياتهم وردودهم على الباطنية والملاحدة .....
رابعاً: الأشاعرة يحمدون لما لهم من مساع وجهود مشكورة.....
خامساً: انصافه للأشاعرة .....
أبو الحسن الأشعري .....
الباقلاني والجويني والغزالي .....
الرازي وغيره .....
الأشاعرة المعاصرون لابن تيمية.....
الفصل الثاني: منهجه العام في الرد على الأشاعرة .....
مقدمة .....
أولاً: بيان جوانبهم الإيجابية.....

This file was downloaded from QuranicThought.com

ثانياً: الكتاب والسنة فيهما ما يغني عما ابتدعه هؤلاء .....
خبر الآحاد وحجيته في العقيدة .....
ثالثاً: مذهب السلف أسلم وأعلم وأحكم .....
رابعاً: إن علم الكلام مذموم.....
خامساً: جهلهم بالسنة وبمذهب السلف.....
سادساً: إرجاع أقوالهم المخالفة لمذهب أهل السنة إلى أصول الفلاسفة والجهمية والمعتزلة .....
سابعاً: لا تعارض بين العقل والنقل .....
المقدمات.....
1- مناقشة صياغة الدليل أو القانون الذي وضعوه.....
2- مناقشة مضمون القانون وبيان خطئه وتناقضه .....
3- مقابلة هذا القانون الفاسد بقانون شرعي مستقيم .....
4- إن أمور السمع معلومة بالاضطرار .....
5- إن هذا القانون مخالف لما هو معلوم من أن مهمة الرسل البيان والهدى
6- النتائج الفاسدة التي تنتج عن هذا القانون.....
7- اللوازم الفاسدة التي تلزم من قال به.....
8- إن حقيقة قولهم أن لا يحتج بالقرآن والحديث.....
9- إن المسائل التي يقولون إن العقل عارضها مسائل مشتبهة، وأهل الكلام فيها مختلفون.....
10- فساد العقليات التي يدعون أنها معارضة للأدلة الشرعية.....
11- أن العقل موافق للنقل .....
12- أن العقليات التي يقال أنها أصل لسمع وأنها معارضة له ليست مما يتوقف العلم بصحة السمع عليها.....
ثامناً: الرد على متأخري الأشعرية بأقوال شيوخهم وردود بعضهم على بعض.
تاسعاً: تناقض الأشاعرة .....

This file was downloaded from QuranicThought.com

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

عاشراً: حيرة الأشاعةوشكهم ورجوعهم .....
حادي عشر: تسلط الفلاسفة والباطنية على المتكلمين .....
الفصل الثالث: موقفه في الرد عليهم تفصيلا.....
مقدمة .....
المبحث الأول: في توحيد الربوبية والألوهية .....
أولاً: أول واجب على المكلف .....
ثانياً: التوحيد عند الأشاعرة وحقيقة التوحيد الذي دعت إليه الرسل.....
ثالثاً: توحيد الربوبية .....
أ- دليل حدوث الأجسام.....
ب- مسألة التسلسل ولارد الصحيح على الفلاسفة (مسألة حلول الحوادث)
ت- الأدلة الأخرى على إثبات الصانع التي ذكرها الأشاعرة .....
ث- توحيد الربوبية أو وحدانية الرب .....
المبحث الثاني: في الأسماء والصفات .....
مقدمة .....
أولاً: أسماء الله تعالى .....
هل الاسم هو المسمى أو غيره .....
ثانياً: الصفات التي أثبتها الأشاعرة .....
المسألة الأولى: طرق إثبات هذه الصفات .....
المسألة الثانية: الصفات السبع وحلول الحوادث .....
المسألة الثالثة: مثبتة الأحوال من الأشاعرة.....
المسألة الرابعة: أسماء الله وصفاته وأسماء المخلوقين وصفاته:
هل هي من قبيل المتواطئ أو المشترك؟ .....
المسألة الخامسة: تقابل العدم والملكة والرد على الملاحدة .....
المسألة السادسة: هل الصفة هي الموصوف أو غيره؟ .....
ثالثاً: الصفات التي نفوها أو أولوها.....

This file was downloaded from QuranicThought.com

المسألة الأولى: حجج الأشاعرة العامة على ما نفوه من الصفات والعلو ومناقشتها
أولاً: أدلتهم وحججهم العقلية .....
ثانياً: موقفهم من أدلة السمع المثبتة العقلية .....
أولاً: مناقشة الأدلة العقلية .....
- دليل الإعراض وحدوث الأجسام .....
- دليل التركيب والتجسيم .....
- دليل الاختصاص .....
ثانياً: مناقشة موقفهم من أدلة السمع المثبتة للصفات .....
الفرع الأول: معنى المتشابه وهل الصفات أو بعضها منه؟ .....
الفرع الثاني: التأويل والمجاز .....
الأمر الأول – التأويل ومعانيه .....
الأمر الثاني – القرائن المتصلة بالخطاب، وما الشيء الذي يؤول والذي لا يؤول
- أمثلة من الكتاب .....
- أمثلة من السنة .....
الأمر الثالث – هل قال الإمام أحمد بالتأويل؟ .....
الأمر الرابع – الحقيقة والمجاز .....
الفرع الثالث: هل مذهب السلف هو التفويض! .....
المسألة الثانية: القواعد العامة في ردود شيخ الإسلام على الأشاعرة فيما نفوه من الصفات .....
قاعدة: القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر .....
المسألة الثالثة: الرد عليهم في نفيهم للصفات الاختيارية .....
الفرع الأول: مقدمات في بيان الخلاف حول الصفات الاختيارية ومنشؤه ...
الفرع الثاني: الأدلة على إثبات الصفات الاختيارية .....
الفرع الثالث: أدلة نفاة الصفات الاختيارية ومناقشتها .....
الفرع الرابع: أدلةنفاة الصفات الاختيارية تفصيلا والرد على الأشاعرة فيها...

This file was downloaded from QuranicThought.com

أولاً: صفة الاستواء.....
ثانياً: صفة النزول .....
ثالثاً: الاتيان والمجئ.....
رابعاً: اللقاء والقرب والدنو .....
خامساً: الغضب والضحك والعجب .....
المسألة الرابعة: الصفات الخبرية.....
المسألة الخامسة: العلو .....
أولاً: الأقوال في العلو .....
ثانياً: أدلة أهل السنة على إثبات العلو .....
ثالثاً: حجج نفاة العلو واعتراضاتهم والرد عليها .....
المسألة السادسة: كلام الله .....
- الأقوال في مسمى الكلام والمتكلم .....
- الأقوال في كلام الله .....
- ردود شيخ الإسلام على الأشاعرة في كلام الله.....
أولاً: نشأة قول الأشاعرة في كلام الله وأسبابه .....
ثانياً: الرد عليهم في قولهم بالكلام النفسي.....
ثالثاً: الرد عليهم في قولهم بقدم الكلام وإن الله لا يتكلم بمشيئته.....
رابعاً: الرد عليهم في قولهم: إن كلام الله معنى واحد.....
خامساً: هل كلام الله بحرف وصوت؟ .....
سادساً: هل القرآن العربي كلام الله؟ وهل مخلوق عندهم؟ .....
المبحث الثالث: في القضاء والقدر .....
- مقدمة.....
الفرع الأول: المسائل المتعلقة بالقدر .....
أولاً: تعليل أفعال الله وإثبات الحكمة فيها.....
ثانياً: هل الإرادة تقضي المحبة أم لا؟.....

This file was downloaded from QuranicThought.com

ثالثاً: التحسين والتقبيح .....
رابعاً: معنى الظلم.....
خامساً: تكليف مالا يطاق .....
الفرع الثاني: أفعال العبادة ومسألة الكسب.....
أولاً: الاستطاعة .....
ثانياً: مدى قدرة العباد على أفعالهم .....
ثالثاً: منهج شيخ الإسلام في الرد على الأشاعرة في القدر .....
المبحث الرابع: الإيمان .....
أولاً: الأقوال في الإيمان .....
ثانياً: مقدمات في عرض الخلاف في الإيمان .....
ثالثاً: ردود شيخ الإسلام على جمهور الأشاعرة في الإيمان .....
المسألة الأولى: هل الإيمان هو التصديق فقط .....
المسألة الثانية: دخول الأعمال في مسمى الإيمان والرد على المرجئة .....
المسألة الثالثة: الاستثناء في الإيمان.....
- زيادة الإيمان ونقصانه – والإيمان والإسلام.....
المبحث الخامس: مسائلة متفرقة.....
أولاً: الرؤية .....
ثانياً: النبوات والمعجزات .....
الخاتمة .....
الفهارس .....
أولاً: فهرس الآيات القرآنية.....
ثانياً: فهرس الأحاديث والآثار.....
ثالثاً: فهرس الأعلام المترجم لهم في الحاشية .....
رابعاً: فهرس الطوائف والمصطلحات .....
خامساً: فهرس الأمكنة والمواضع .....

This file was downloaded from QuranicThought.com