

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

تخصص: عقيدة

جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية

قسنطينة

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

## الإجمال في ألفاظ العقيدة وأثره في اختلاف الأمة الإسلامية

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية

تخصص عقيدة

إشراف:

أ.د: عمّار جيدل

إعداد الطالب :

خالد محجوب

السنة الجامعية: 2015-2016

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

تخصص: عقيدة

جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية

قسنطينة

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

## الإجمال في ألفاظ العقيدة وأثره في اختلاف الأمة الإسلامية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية

تخصص عقيدة

إشراف:

أ.د: عمّار جيدل

إعداد الطالب :

خالد محجوب

لجنة المناقشة

المؤسسة	الرتبة	الصفة	الإسم واللقب
جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	1. سعيد عليوان
جامعة الجزائر 1	أستاذ التعليم العالي	مقررا	2.أ.د. عمّار جيدل
جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	أستاذ محاضر أ	عضوا	3.د. زهرة لحلح
جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	أستاذ التعليم العالي	عضوا	4.أ.د منصور عفيف
جامعة قسنطينة 2	أستاذ التعليم العالي	عضوا	5.أ.د إسماعيل زروخي
جامعة الجزائر 1	أستاذ محاضر أ	عضوا	6.د. عبد الغني عكاك

السنة الجامعية: 2015-2016

جامعة الأمير عبد القادر  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الإسلامية

## الإهداء

إلى الذي استوعب الحيّ والجماد، فُكُتِبَ لدعوته القبول  
والنجاح، إلى الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم،  
إلى كل مُحِبِّ للإسلام والمسلمين، وإلى كل مُشفق على  
الإنسانية...

أهدي هذا الجهد.

خالد عمر محبوب

## شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من أعانني على إنجاز هذا البحث، وأبدأ بأستاذي الدكتور عمار جيدل - حفظه الله ورعاه - على ما تفضل به من إشراف ومتابعة ورعاية لهذا البحث، منذ أن كان فكرة إلى أن استوى على سوقه، ثم الشكر موصول إلى إدارة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، وضمنها إدارة قسم العقائد والأديان التي لاقينا منها تعاوناً أحياناً يئب عن طيب أصل القائمين عليها، كما أتقدم بالشكر إلى الوالدة الحانية التي أفاضت علي من بركات الدعاء، وإلى الزوجة الكريمة التي صبرت معي على اللأواء، وإلى كل الأحباب والأصحاب الذين حملوا معي همّ هذا البحث بما قدّموه من مراجع وبما أسدّوه من نصائح، وأخص بالذكر منهم الأساتذة: عمران بودقزدام، عبد الرحمن طيبي، محمد سماعي، عبد الرحمن السنوسي، كمال سباوي.

خالد

## المقدمة:

الحمد لله وكفى والصلاة على الحبيب المصطفى ومن بسنته اقتفى وبعد:  
فإن القرآن الكريم نعمة تُعدّ من أجلّ النعم التي أنعم الله عز وجل بها على الأمة الإسلامية والإنسانية قاطبة، فهو المعجزة الخالدة والدستور الإلهي الكامل الذي ارتضاه الله عز وجل للمسلمين، وتولى حفظه بنفسه وضمن أن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فقال سبحانه: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ

وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [ الحجر 9 ] ولم نعلم أمة من الأمم كانت لها عناية بكتاب الله عز وجل كالأمة المسلمة، التي أقبلت على كتاب ربها حفظاً وتفسيراً ودراسة ومدارسة واستنباطاً.. منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى يوم الناس هذا، كما لا نعلم أمة اهتمت بسيرة نبيها وسنته في كل صغير وكبير منها كما فعلت أمة النبي صلى الله عليه وسلم بسيرته وسنته، كيف لا وهما مصدرا كينونة هذه الأمة وقوّتها، وموردا التشريع لها، وحبلاً بنحاتها من الزيغ والضلال.

وقد علم القاصي والداني أن القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، قد وردا بلسان العرب ولغتهم ومعهودهم في التواصل والتخاطب، وأن هذان المصدران قد احتويا على أرقى أساليب البلاغة، وأسمى مراتب الفصاحة، وأعذب صور البيان، فلا جرم أعجزا العرب عن المحاكاة فضلا عن الإتيان بالمثل، قال الله عز وجل مبيناً هذا المعنى: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا

الْقُرْآنِ لَآ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ۚ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [ الإسراء 88 ] وتحدى العرب الفصحاء البُلغاء، على أن يأتوا بسورة واحدة من مثله، فقال عز وجل: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٤﴾ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۗ

أُعدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ [ البقرة 23، 24 ] وقد بيّن النبي صلى الله عليه وسلم، أن أحاديثه وأقواله التشريعية، تخرج من مشكاة القرآن الكريم فقال: " ألا إني أُوتيت الكتاب ومثله معه، ألا إني أُوتيت القرآن

وَمِثْلَهُ مَعَهُ" [مسند الإمام أحمد بن حنبل حديث رقم 17174] وهي الحقيقة التي شهد بها التنزيل في قوله

تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم 3، 4]

ومما هو معلوم أيضا أن الوحي بشقيه الكتاب والسنة، قد خاطبا بالتشريع والتعليم أناسا متفاوتين في درجات الحفظ والإدراك والفهم، أو الاستيعاب والفقه، ولذلك فُزِبَ آية نزلت على النبي صلى الله عليه وسلم، فقرأها على أصحابه، ومن الصحابة من لم يفهمها، قال ابن عباس حَبْرُ الأمة وترجمان القرآن رضي الله عنه: " ما كنت أدري ما فاطر حتى اختصم إلي أعربيان في بئر فقال أحدهما أنا فطرتها أي ابتدأتها"

[معاني القرآن أبو جعفر النحاس ج 5 ص 435]

وَرُبَّ حَدِيثٍ قَالَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فنقله إلينا بعض الصحابة بِنَصِّهِ، ونقله البعض الآخر بمعناه، دون أن يفقه بعضهم مدلولاته ومعاني تشريعاته، وهذه حقيقة بينها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: " نَصَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا، فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ، فَإِنَّهُ رَبُّ حَامِلٍ فَفَقِهَ لَيْسَ بِفَقِيهِ، وَرُبَّ حَامِلٍ فَفَقِهَ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ " [مسند أحمد ج 35 ص 467 حديث رقم 21590]

إن الحقيقتين السابقتين وهما: ورود القرآن والحديث بلغة العرب بما فيها من حقيقة ومجاز وكناية وجناس وتشبيه واستعارة وسائر أنواع البلاغة والبيان، وتَلَقَّى هذا الخطاب من قبل أناس متفاوتين في قدرات الفهم وسعات الحافظة، - هاتين الحقيقتين - إذا ما أضفناهما إلى الحقيقة المحكمة القاضية بأن الخالق عالم بما خلق وبمن خلق، ومنزه عن اللغو والعبث، علمنا أن مجيء الأمر على النحو السابق مقصود لحِكم جليلة وغايات شريفة، أهمها دوام الإعجاز، وتواصل النهل من النبع السيل، ورفع الحرج عن الأمة، وبيان سعة الإسلام في ضم روافده، وتحقيق معنى الرحمة الإلهية لهذه الأمة الناطقة بشهادة التوحيد واستيعاب الخلق على تنوع مستوياتهم وقدراتهم واستعداداتهم وحاجاتهم... وأمام هذه الحِكم الجليلة والمعاني النبيلة لا شك ستضيق دعوات الإقصاء باسم ظاهر القرآن، وتضمحل دعاوى الإفناء باسم الانتصار للسنة، وسيعمل كل ناهل منهما على تحقيق مرضاة الله في حدود اختيار الفهم الذي يشبع وجدانه، ويقنع ضميره، بشرط أن لا يكون مجاوزا لقواعد وضوابط فهم لسان التنزيل، ويكون كل واحد من هؤلاء الناهلين مستأنسا بقول الحق:

﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ۗ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ [

الإسراء 84]

## إشكالية البحث:

إذا كان الأمر على ما تم وصفه في بداية هذه المقدمة فمن حقنا أن نتساءل: لماذا وقع الشطط، واشتغل المسلمون ببعضهم تكفيرا وتفسيقا وتبديعا، واستل كل فريق سيفه لإثبات صحة فكره، وحدوى رأيه وفهمه؟ ولماذا وقعت المحاكمات، وتمت الإعدامات بسبب الفكر والرأي؟ ألم يقرر القرآن الكريم صراحة على أنه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة 256] ألا يعني هذا أن الإكراه في الرأي والفكر مرفوض من باب أولى؟ لماذا اشتغل مؤرخو الفرق الإسلامية بتعداد الفرق للفرق للوصول بها إلى العدد المذكور في حديث افتراق الأمة الذي قال فيه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتِ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتْ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً» [سنن أبي داود، باب شرح السنة، حديث رقم 4596]؟ ألا تُعد إضافات اللاحقين على ما أورده السابقون هدمًا لمنهج التعداد والإحصاء من الأساس؟ إذ ما المانع حتى عند من قال بصحة الحديث من كون العدد لم يكتمل إلى الآن؟ ولماذا ركزوا على الأسباب الخارجية من فلسفة وترجمة وتأثير أصحاب الديانات في وجود الفرق الإسلامية؟ هل نسوا أو تناسوا أن لغة القرآن والحديث قد احتوت على المتشابه والمحمل وحمل الأوجه الذي تتجاذبه الأفهام، ويثريه النقاش، وعليه لماذا لا يُنظر إلى هذه الفرق عموما على أنها تشكل فسيفساء مذهبية تزيد من جمالية المشهد وتؤكد قدرة الإسلام على استيعاب أفهام من صح انتسابهم إليه؟ الحقيقة أن ظاهرة تفرق المسلمين وتنازعهم بسبب اختلافهم في فهم القرآن والحديث وتفسيرهما، كانت مصدر إزعاج لي منذ وقت مبكر، وقد كنت أبدي امتعاضا شديدا وأسفا كبيرا من تلك المناقشات والمجادلات المحفوظة في بطون الكتب، خاصة تلك المتعلقة بصفات الله عز وجل، والقدر الإلهي، ومباحث الإيمان والكفر... والتي تناقلها الطلبة والأساتذة في جو مشحون بالتعصب للرأي والرأي المخالف، ولذلك لم يكن هذا الانزعاج لكون المناقشات علمية، تُعبّر عن اختلاف أفهام الباحثين واستقلالية شخصياتهم، وتهدف إلى التلاقح الذهني والتواصل المعرفي، بل كان مصدره الألقاب والأوصاف والأحكام التي تصحب هذه المناقشات (جهمي، معطل، مجسم، فاسق، ملحد، كافر...) وكنت أقول في نفسي رغم قلة الزاد: هل يُقبَل أو يُعقَل أن يكون شهداء الله على الناس على هذه الحال من الصراع وتبادل الشتائم؟ وهل يسوغ لأمة الشهادة على الناس أن تبقى على هذه الحالة من التنافر والتشاكس بسبب اختلاف الأفهام التي غذتها الظروف التاريخية المعروفة؟ ألا يمكن أن نختلف مع بقاء وحدتنا بلا شتائم ودون أن يفسد اختلافنا للود قضية؟.. وبحكم اهتمامي الأكاديمي المبكر بعلم العقيدة الإسلامية فقد طالعت كثيرا من المصادر المعتمدة لدى الفرق الإسلامية خاصة المشهورة منها والموجودة الآن كالأشاعرة والماتوريدية والحنابلة والإمامية



والمعتزلة والإباضية، وكم كانت دهشتي كبيرة حين كنت أجد هذه الاختلافات حتى بين أئمة وعلماء المذهب الواحد، يُرَدُّ المعاصر منهم على قرينه ونِدِّه، وَيَنْقُدُ اللاحقُ السابقَ، دون سب ولا تجريح في كثير من الأحيان، فانقدح في ذهني أن القضية أوسع وأرحم مما وصفتها المناقشات، وكنت أقول في نفسي: لماذا لا يُستعمل هذا الأسلوب مع المخالف في المذهب؟ وهل يعدو المخالف في المذهب أن يكون مخالفا في المذهب فقط دون الدين، وبالتالي فَصْلَةُ رحمه الإيمان لا زالت قائمة بحقوقها، وأهمها حق الولاء، وحفظ اللسان والجوارح عن الإيذاء؟ فهذه الأسئلة وغيرها دفعتني لبحث مسألة الاختلاف في فهم ما تعلق بمباحث العقيدة الإسلامية من نصوص قرآنية ونبوية بحثا علميا، أتوخى فيه الدقة والموضوعية واعتماد النتائج ولو كانت مختلفة عن قناعاتي الأولية، فاخترت لهذه الدراسة عنوانا وسَمَّته بـ "الإجمال في ألفاظ العقيدة وأثره في اختلاف الأمة الإسلامية"

### أسباب اختيار الموضوع:

كان اختياري لهذا الموضوع نتيجة معاناة فكرية تحملت أعباءها منذ أن التحقت بكلية أصول الدين بجامعة الجزائر، وخاصة بعد اختياري لتخصص العقيدة، حيث كنا نسمع ولا زلنا بأن هذا التخصص يَدْرُسُه ويُدرِّسُه المبتدعة، لأن المناهج المتبعة في تدريس هذا العلم هي مناهج علم الكلام الأشعري الجهمي البدعي، وغيرها من الأوصاف الموجودة في بطون كتب المتقدمين والمتأخرين، وكنت أسمع بالمقابل ممن يظهر الدفاع عن منهج الأشاعرة، فيصف الحنابلة بأنهم كَرَامِيَّةٌ مجسمة وعَبْدَةٌ وثن، وغيرها من الألقاب والأوصاف الموجودة في بطون كتب المتقدمين والمتأخرين، وبما أن أحسن تعريف للرسالة العلمية أنها تقرير واف يقدمه باحث عن عمل تعهده وأتمه، على أن يشمل التقرير كل مراحل الدراسة، منذ كانت فكرة حتى صارت نتائج مدونة، مرتبة، مؤيدة بالحجج والأسانيد. فإنني لن أتوانى في ذكر بعض الحقائق الشخصية استجابة لهذا المعنى وشهادة للتاريخ فأقول: في خضم الصراع السابق وجدنا من الأساتذة من تميَّز بسعة علمه واطلاعه وقدرته على إيراد الأقوال والأدلة أثناء الدرس دون الرجوع إلى كراس أو كتاب، وكان يورد الأقوال وينسبها إلى أصحابها دون أن يلزمنا باتباع رأي من الآراء حتى لو كان أشعريا، بل كان يدفعنا إلى إعمال الفكر وشحذ الخاطر، لاختيار المقنع من الآراء بعيدا عن وصاية الرجال، فكان لهذا المسعى أثر في التنشئة على التحرر من قيود التقليد والتفكير بواسطة الأشخاص.

كما تميز هذا الأستاذ بسعة حلمه و تواضعه، فبالأول فتح لنا أبواب قلبه، فاستوعبنا بأخطائنا وتناقضاتنا، وبالثاني فتح لنا أبواب بيته، فكان يستقبلنا فيه مجيبا على أسئلتنا، وموجها وناصحا أميناً، بل وخادما بما كان يقدمه لنا من واجبات كرم الضيافة، فلا جرم كانت هاتين الخصلتين دافعتين لي لأتساءل: إذا كان

هذا منهج المتدعة، فما هو منهج السنة والسلفية؟ ومن ناحية ثانية فقد كان هناك أساتذة آخرون محسوبون على السلفية، وكنت أرى فيهم حلما ووقارا ونأيا بالنفس عن الخوض في الأعراس والقضايا الخلافية المتعلقة بالعقيدة، وكانوا لا يتوانون في إظهار الاحترام والود لمن هم مختلفون معهم في بعض القضايا الجزئية المتعلقة بمسائل العقيدة، ومع الاعتراف بوجود أصوات وآراء نشاز في هذا الإتجاه أو ذاك، فقد كان هذا الوضع بالنسبة إليّ كاف كسبب ودافع لأن يُبحث ويُثرى موضوع الاختلاف في مسائل العقيدة في ظل الاجتماع والمودة وعدم التفرق والكرهية بسبب اختلاف الآراء والاجتهادات.

### أهداف الدراسة:

تروم هذه الدراسة تحقيق جملة من الأهداف أجملها الباحث في النقاط الآتية:

1/ بيان أن العقيدة الإسلامية تتضمن قضايا قطعية في ثبوتها ودلالاتها، وهذه لم يقع فيها اختلاف بين المنتسبين إلى الإسلام، وقضايا قطعية في ثبوتها ظنية في دلالاتها، وقضايا ظنية في ثبوتها ودلالاتها، وهاتين الأخيرتين هما اللتان وقع فيهما اختلاف الأمة، وتباينت وجهات النظر في فهمها وآلية اعتقادها وتصورها، وقد ترتب عن هذا التباين وجود مذاهب اعتقادية تدور في مجملها في فلك الإسلام وعقيدة التوحيد، منها ما مضى وانقضى ومنها ما هو باق إلى يوم الناس هذا.

2/ بيان أن العقيدة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم، ذات طبيعة نصية لفظية، وهذه الطبيعة هي التي منحت العقيدة القدرة على استيعاب الروافد المتصلة بها، والنظر إليها على أنها روافد تصب في النهر الكبير، مع الاعتراف بأن بعض هذه الروافد قد حمل معه شيئا من الأفكار والآراء المعكّرة لصفو الرافد، ولكنها لم تقطع صلته بالنهر العام للأمة.

3/ مناقشة الذين عاملوا كل مختلف معهم في المذهب على أنه مخالف في الملة والدين، وهو الأمر الذي أدى بهم إلى ممارسة أسلوب الإقصاء الفكري واللفظي والفعلي مع هذا المخالف، مع بيان أن هذا الأسلوب الذي تبادلت الفرق الإسلامية فيما بينها لم يزد الأمة إلا تشتتا وتضععا، بسبب الإصرار الذي يديه كل فريق أمام محاولات الإقصاء والنفي التي تستهدفه من الفريق الآخر.

## أهمية البحث:

ترتبط أهمية البحث بالمرحلة التاريخية التي تعيشها أمة الإسلام المهيضة، وذلك من خلال سعيه للتأكيد على وجوب التواصل الإيماني بين المنتسبين إلى الملة الإسلامية، والبحث عن نقاط التفاهم والتواصل المعرفي بينهم لتوحيد الكلمة، وتحقيق الحصانة الحضارية أمام جرثومة الاستعمار الفكري والمادي الذي يعمل على استئصال المسلمين، بغض النظر عن مذاهبهم، خاصة إذا علمنا أن كثيرا من الصراعات السياسية والقومية الدائرة اليوم في عالمنا الإسلامي صارت تُقدم بوصفها صراعات دينية مذهبية وما هي بذلك، بل الواقع أنها أرادت توظيف الدين للزيادة من حدة التوترات والاحتقان والصراع بين المسلمين، بما تشيعة من دعاوى التكفير والتفسيق والإخراج من دائرة الإسلام. في الوقت الذي نرى فيه أن التواصل والتفاهم بين المسلمين المختلفين يمكن أن يتحقق في إطار نوعين من المقاربات: المقاربات المعرفية والمقاربات التربوية.

## منهجية الدراسة:

المنهجية المتبعة في هذا البحث نوعان: منهجية البحث والتقصي، ومنهجية الكتابة والتحرير. أما منهجية البحث والتقصي، فقد جمعت بين الاستقراء والمقارنة والنقد، فالمنهج الاستقرائي يعين على تتبع الأقوال والآراء في مصادرها، من أجل نقلها ووضعها في المباحث الخاصة بها، ومن ثمة مقارنتها بغيرها من الآراء المنتمية إلى المدرسة نفسها بتوظيف منهج المقارنة، وأما المنهج الثالث، وهو المنهج النقدي فبواسطته حاول الباحث اكتشاف جوانب القوة وجوانب القصور في مختلف الآراء العقدية، وكذلك تحرير مجال التنازع في القضايا العقدية الظنية، والبحث عن نقاط الالتقاء والتوافق والإشادة بها إن وُجدت، أو محاولة تفسير وتعليل الاختلافات العقدية في إطار المقاربات أو المفارقات المعرفية.

وأما منهجية الكتابة والتحرير فقد تحددت في جملة النقاط نعرضها على الشكل الآتي:

- 1/ بذل الوسع في اختيار المفردات والجمل المتناغمة مع طبيعة الموضوع، بما تحمله من آثار الهم الحضاري والخصوصية المعرفية واللغوية للباحث.
- 2/ اعتمدت في كتابة الآيات القرآنية على المصحف الإلكتروني الموافق للرسم العثماني برواية حفص عن عاصم، وقد أتبت كل آية وردت في الرسالة بذكر رقمها واسم السورة التي تقع فيها.
- 3/ إذا كانت الأحاديث الوارد ذكرها في الرسالة مخرجة في الصحيحين أو أحدهما، كان ذلك كافيا في بيان مصدر الحديث ومرتبته، وإذا لم يكن الأمر كذلك، فإنه يتم ذكر المصدر الحديثي الذي ورد فيه مع بيان درجته من حيث الصحة والضعف.

4/ نقل الشواهد النثرية أو الشعرية من مصادرها الأصلية إن وُجدت، وإلا فبالواسطة مع بيان ذلك في الهامش، مراعاة للأمانة العلمية.

5/ تمت عملية تهميش المراجع بذكر عنوان الكتاب ثم المؤلف وبعد ذلك المحقق إن وُجد، ثم دار النشر وسنة النشر وأخيرا الجزء والصفحة، وإذا تم النقل من المرجع مرة أخرى يُكتفى بذكر عنوان الكتاب كلاً أو مختصراً، وبعده عبارة مرجع سابق مع ذكر الجزء والصفحة.

6/ اقتصر في الترجمة على بعض الأعلام الذين بدا لي أن الترجمة لهم مفيدة بحسب السياق الذي ورد ذكرهم فيه، خاصة إذا كان العَلَم غير معروف وورد ذكره في سياق بيان حقيقة أو قضية ذات شأن.

7/ ذكرتُ أسماء الأئمة والعلماء والمفكرين عارية عن الألقاب العلمية حين النقل عنهم، بدون تمييز بينهم، لأن هذه الألقاب العلمية أصبحت تستعمل على طريقة التعصب لمن يُعظَّم في النفس نكاية في المخالف، ويرى الباحث بوجوب خلو الرسائل العلمية من أمثال هذه الأوضاع!

#### الدراسات السابقة:

لم أجد في حدود ما بحثت وسألت رسالة علمية بهذا العنوان أو بهذه الإشكالية والمقاربة المنهجية، ولكنني وجدت في المطبوع وغير المطبوع بعض العناوين التي لها نوع تشابه أو اتصال بموضوع رسالتي، وسأذكر بعضها ببيان وجه الصلة بينها وبين موضوع رسالتي:

1/ "مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية في العصر الحديث ( مصر نموذجاً)" رسالة علمية تقدم بها الباحث أحمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف لثيل درجة الدكتوراه بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، وبما أن اختلافات المسلمين في مسائل العقيدة في العصر الحديث تعد امتداداً لاختلافاتهم الحاصلة قديماً، فإن صلة هذا البحث بموضوع رسالتنا ذات وشائج قوية، خاصة وأن الباحث قد قام بعرض إحصائي شامل للآراء العقدية لكافة علماء الأزهر باتجاهاتهم الأثرية (السلفية) والكلامية والصوفية، مما نعدّه متوافقاً مع اللمسة الإحصائية لموضوع الإجمال في ألفاظ العقيدة، وأثره في اختلاف العلماء المسلمين، إزاء التعامل معه، نظراً لاختلاف مناهجهم في الاستدلال، وننوه إلى أن الرسالة مطبوعة بعنوان: "مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية في العصر الحديث ( مصر نموذجاً)"، احمد قوشتي عبد الرحيم ( مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، الطبعة الأولى: 2012م)

2/ " تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم في ضوء الاتجاه العقدي، جمعا ودراسة"

رسالة دكتوراه تقدم بها الباحث محمد بن عبد الله بن حمد السيف، إلى قسم النحو والصرف وفقه اللغة، بكلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

صلة هذه الرسالة بموضوع الإجمال في ألفاظ العقيدة تتضح من خلال تركيزها على مسألة تأثير المذهب العقدي على توجيه إعراب الآيات القرآنية بما يخدم مذهب الدارس لهذه الآيات، ونوه إلى أن الرسالة مطبوعة في ثلاثة مجلدات بعنوان: "الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم" طبعها دار التدمرية، المملكة العربية السعودية، وطبعها الأولى سنة 2008م

3/ "أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين"

رسالة علمية تقدم بها الباحث سليمان بن محمد الديخي، لنيل درجة الماجستير من قسم العقيدة بكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى بمكة المكرمة. وهذه الرسالة العلمية قد جمع فيها صاحبها مجموعة كبيرة من متشابه الأحاديث المتعلقة بمسائل الاعتقاد مما يوهم ظاهرها التعارض، وقسمها على حسب المسائل التي تعارضت فيها تلك الأحاديث ظاهرا، ثم بيان المواقف المختلفة للعلماء تجاه هذه الأحاديث جمعا ونسخا وترجيحا وتوقفا، ومما له علاقة بموضوعنا الفصل الثاني من الباب الأول الذي خصصه الباحث للحديث عن توحيد الأسماء والصفات، والفصل الأول من الباب الثالث الذي خصصه الباحث لموضوع القدر، حيث ركز الباحث على ما ورد في هذين الفصلين من تشابه وإجمال بسبب الأحاديث الصحيحة التي قد يُتوهم من ظاهرها التعارض، وقام بإيراد أحاديث كل باب، ثم بيّن مواقف العلماء منها، مع الإشادة بالرأي الذي بدا له راجحا في كل قضية على حدة، والبحث محكم وجاد على كل حال، ويكفي الباحث شرفا أن جعل من أهدافه السامية في هذا البحث دفع التعارض المتوهم عن الأحاديث التي وردت في أصح الكتب بعد كتاب الله عز وجل، البخاري ومسلم، ونوه إلى أن الرسالة مطبوعة في كتاب بعنوان: "أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين دراسة وترجيح"، سليمان بن محمد الديخي، (مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية الرياض ط1 1426هـ)

4/ "تأويل المتشابه عند المفسرين"

أطروحة تقدم بها إلى مجلس كلية الفقه في جامعة الكوفة محمد عباس نعمان الجبوري وهي جزء من متطلبات درجة الدكتوراه في الشريعة والعلوم الإسلامية (ذو الحجة ١٤٢٩ هـ / كانون الأول ٢٠٠٨ م). رغم أن الباحث قد عرض موضوع المتشابه، في ضوء علوم القرآن واجتهادات علماء التفسير، إلا أن صلته بموضوع بحثنا قد تجلت في جملة من المباحث وأهمها: مبحث المتشابه وأنواعه وأحكام التعامل معه، ومبحث التأويل ومذاهب العلماء فيه، وبوصف الباحث ينتمي على المدرسة الشيعية فقد أظهر بدون موارد أن

القادرين على تأويل المتشابه وفهمه واستخراج معانيه وأحكامه هم أهل العصمة من أئمة الشيعة، وأنهم وحدهم المقصودون بالرسوخ في العلم في الآية السابعة من سورة آل عمران، وهو كلام غير مقبول من وجهة نظرنا، ليس لكونه مبنيًا على مسألة العصمة فحسب، بل لأنه ضيق واسعاً ورمى بجهود علماء المذاهب في دائرة الإهمال!

5/ "العدر بالعوارض في مسائل العقيدة والتصوف" أطروحة تقدم بها يوسف عدّار لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، تخصص أصول الدين في كلية العلوم الإسلامية، بجامعة الجزائر، وتتجلى صلة هذه الرسالة بموضوع البحث، من خلال تركيز الباحث على إظهار وتجليّة القدرة الكبيرة للإسلام على استيعاب المنتسبين إليه من المسلمين بأخطائهم وتنوع اجتهاداتهم، وهي الحقيقة التي إذا ما وجدت لها صدى عملياً في الواقع أعانت على تحقيق الوحدة المنشودة بين المسلمين، لأن جزء كبيراً من الاختلاف الواقع بينهم اليوم مرده إلى الجهل بالعوارض، وهي ذات القضية التي ركزنا عليها في موضوع الإجمال، ولكن بشيء من التخصيص في ربطنا لها باللفظ العقدي وأثره في اختلاف المسلمين.

### مشكلات البحث:

لقد اعترضتني أثناء هذا البحث جملة من المشكلات الذاتية والعلمية، فمن المشكلات الذاتية كثرة الشواغل وطغيان الهم الاجتماعي، وتوالي لحظات الفتور، وكثرة الشرود عن موضوع البحث أثناء البحث والمطالعة... وأما المشكلات المتعلقة بالناحية العلمية فمنها: كثرة المصادر والمراجع، وتوفرها بين يدي الباحث أرهق كاهله بعبء مطالعتها والبحث فيها عن المسائل والقضايا المتعلقة ببحثه، وهنا تنبغي الإشارة إلى الإسقاط القسري لمبحث الإجمال في الألفاظ والنصوص المتعلقة بالأسماء والأحكام، بسبب عدم قدرة الباحث على ولوج هذا الموضوع الشائك والمعقد، ومن هنا أيضاً فالباحث يئنّوه إلى إمكانية العودة إلى هذا المبحث مستقبلاً، من قبله أو من قبل الباحثين المهتمين بالموضوع.

ومن المشكلات المعرفية التي اعترضت البحث، تشعب الموضوع وكثرة تفصيلاته بسبب تعدد الاجتهادات والرؤى في المسألة الواحدة في المدرسة الواحدة وربما عند المجتهد الواحد، وهذا التشعب يفرض على الباحث تحقيق هذه الأقوال وتصنيفها في وحدة موضوعية، لأن منهج البحث يقوم على تتبع الآراء بغض النظر عن كون أصحابها من مذهب واحد أو من مذاهب مختلفة، بالإضافة إلى المشكلات المعرفية المتعلقة بالغموض والإشكال الذي اكتنف بعض المباحث العقديّة التي حصل حولها الاختلاف، بسبب دقتها وعمقها، وكل هذه المشكلات قد تذلت بفضل الله عز وجل، ثم بفضل توجيهات الأستاذ المشرف على الرسالة، فالشكر

لله الذي منحني القدرة والجهد على تجاوزها، وله الحمد والمنة في الأولى والآخرة، ونسأله الإخلاص والتوفيق والسداد، آمين.

### خطة البحث:

قسمت هذا البحث إلى مقدمة وبابين وخاتمة

تناولت في المقدمة أسباب اختيار الموضوع، وأهداف الدراسة، والمنهجية المتبعة في البحث، والدراسات السابقة التي لها علاقة بموضوع هذه الرسالة، والمشاكل التي اعترضت الباحث أثناء إنجاز موضوع بحثه. وأما الباب الأول فقد خصصته للحديث عن موضوع الإجمال في ألفاظ العقيدة، وقد قسمته إلى فصلين: الفصل الأول: تعريف الإجمال في اللفظ، وقسمته إلى أربعة مباحث المبحث الأول: اللفظ وعلاقته بالمعنى، وجعلت لهذا المبحث مطلبين: المطلب الأول: تعريف اللفظ والمطلب الثاني: أنواع الدلالة اللفظية، وجعلت المبحث الثاني لتعريف الإجمال وأدرجت تحته أربعة مطالب: المطلب الأول: تعريف الإجمال لغة والمطلب الثاني: تعريف الإجمال اصطلاحاً والمطلب الثالث: العلاقة بين التعريفين اللغوي و الاصطلاحي، والمطلب الرابع: التطور الدلالي لمصطلح الإجمال وفي المبحث الثالث ذكرت اصطلاحات أخرى للمحمل، وأدرجت تحته مطلبين: المطلب الأول: المتشابه المطلب الثاني: المشكل وأما المبحث الرابع من هذا الفصل فقد ذكرت فيه أنواع الإجمال.

الفصل الثاني من الباب الأول خصصته للحديث عن موضوع الإجمال في ألفاظ العقيدة بين الرُّنْحَاء والمُثْبِتِينَ، وقد قسمته إلى خمسة مباحث: المبحث الأول: الإجمال وعوامل صناعة الفهم والمبحث الثاني: القائلون بالنفي وأدلتهم والمبحث الثالث: القائلون بالإثبات وأدلتهم والمبحث الرابع: تحرير محل النزاع والمبحث الخامس: الحكمة من ورود الإجمال في ألفاظ العقيدة.

وأما الباب الثاني فقد خصصته للحديث عن أثر الإجمال في اختلاف الأمة الإسلامية، وقد قسمته إلى فصلين أيضاً: الفصل الأول: الإجمال في الألفاظ المتعلقة بالصفات، وفيه ثلاثة مباحث: المبحث الأول: صفات الله عز وجل بين الإحكام والإجمال، وقسمته إلى مطلبين: المطلب الأول: القائلون بالإجمال في آيات الصفات، والمطلب الثاني: القائلون بالإحكام في آيات الصفات.

وأما المبحث الثاني فقد خصصته لبيان المذاهب المختلفة في متشابه الصفات، وقد قسمته إلى مطلبين أدرجت فرعين في كل مطلب. المطلب الأول: عرضت فيه ما يتعلق بأصحاب التفويض بشقيه التفويض الكلي والتفويض الجزئي. المطلب الثاني: عرضت فيه ما يتعلق بأصحاب التأويل بشقيه: الكلي والجزئي

وأما المبحث الثالث فقد حاولت فيه تحرير محالّ النزاع بين المختلفين، وقد جعلت ذلك تحت عناوين استيعابية: أولاً: السلف بين التفويض الكلي والتفويض الجزئي. ثانياً: السلف بين التأويل الكلي والتأويل الجزئي.

الفصل الثاني: الإجمال في الألفاظ المتعلقة بالقدر، وفيه ثلاثة مباحث المبحث الأول: وتخصّص للتعريف بالقائلين بالجبر بشقيه الكلي والجزئي وأما المبحث الثاني فقد خصّص للتعريف بالقائلين بالاختيار بشقيه الكلي والجزئي وأما المبحث الثالث والأخير فقد خصّص لمحاولة تحرير محالّ النزاع وعرض النتائج في إطار المقاربات والمفارقات، وقد تم ذلك تحت أربعة عناوين استيعابية، تضمنتها المطالب الآتية:

المطلب الأول: الحرية والجبر في الإطار المعرفي والتربوي

المطلب الثاني: اختلاف في الفهم لا تناقض في النصوص والاعتقاد

المطلب الثالث: الخلاف السياسي (البعد الخفي)

المطلب الرابع: الحل الظني وإمكانية الخطأ.

وأما الخاتمة فقد عُرضت فيها الأهداف والنتائج التي وصل إليها الباحث، كما عُرضت فيها أهم التوصيات التي يرى الباحث أنها جديرة بالاهتمام والبحث.

وأخيراً أتقدم بالشكر الجزيل إلى فضيلة الدكتور عمار جيدل على قبوله الإشراف على هذه الرسالة، وعلى

ما بذله من جهد القراءة والتصحيح والتوجيه، كما أتقدم بالشكر والامتنان لكل من قدم لي يد المساعدة

في إنجاز هذا البحث، وأسأل الله العليّ القدير أن يشيهم على ذلك، كما لا يفوتني أن أشكر السادة

أعضاء لجنة المناقشة على قراءتهم لهذه الرسالة، وعلى ما تفضلوا به من ملاحظات وانتقادات، أسأل الله أن

ينفعهم بنصحهم مثوبة، وأن ينفعني بنصحهم استفادة، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.



الفصل الأول: تعريف الإجمال في اللفظ العقدي

المبحث الأول: اللفظ وعلاقته بالمعنى

المطلب الأول: تعريف اللفظ

المطلب الثاني: أنواع الدلالة اللفظية

المبحث الثاني: تعريف الإجمال

المطلب الأول: تعريف الإجمال لغة

المطلب الثاني: تعريف الإجمال اصطلاحاً

المطلب الثالث: العلاقة بين التعريفين اللغوي و الاصطلاحي

المطلب الرابع: التطور الدلالي لمصطلح الإجمال

المبحث الثالث: اصطلاحات أخرى للمجمل

المطلب الأول: المتشابه

المطلب الثاني: المشكل

المبحث الرابع: أنواع الإجمال

## تمهيد:

تتأسس إشكالية هذا الفصل - والبحث بوجه عام- على ظاهرة لغوية دينية ليست محل شك أو اختلاف وهي، أن النص العقدي قرآنا كان أو سنة، يكون واحدا في نظمه وتكون المعاني المستفادة منه متعددة بل ربما متناقضة - كما قد يبدو للبعض - وذلك الاختلاف في ضبط وتحديد معاني النص ودلالاته قد يتعدد ويتنوع بتعدد القُرَّاء، وقد يصدر عن القارئ الواحد عندما تتغير رؤيته للنص بتغير المعطيات الزمكانية والمعرفية. ومن هنا يمكن القول بأن لهذه الإشكالية ثلاث جهات تشكل الأسباب الرئيسة لها، وهي الباث أو مصدر الخطاب، والمتلقي أو الجهة التي تلقت الخطاب بالإضافة إلى الخطاب نفسه بما يشكله من همزة وصل بينهما، فبالنسبة إلى الباث أو صاحب النص فيمكن أن يجعل من الكلام ما يكون غامضا أو محتملا للمعاني المختلفة دون أن يوفر في الكلام من القرائن ما يدفع إلى الجزم أو الترجيح، أما بالنسبة للمتلقي فيمكن أن يتوجه في فهم الكلام عن حسن نية أو سوء نية إلى معنى مخالف لدلالة النص، أو لما فهمه المخالف في المذهب<sup>1</sup>، بحيث يجد -المتلقي المخالف- لمذهبه في قواعد المعجم العربي أو نحوه أو بلاغته أو فيما يراه من مقررات العقول، أو محكمات النصوص، ما يدعم به سلامة مذهبه وصحة دعواه، أما النص وهو الناطق باسم صاحبه فهو على الرغم من ثبات بنيته اللغوية التركيبية، إلا أنه قد احتوى على كثير من الألفاظ والتعبيرات الحاملة للمعاني الكثيرة، وقد أدى احتكاك العقل المسلم بها إلى تولد هذه الثروة المعرفية الضخمة في مختلف حقول المعرفة الإنسانية بما فيها المعرفة العقدية، هذه المعرفة التي ازدادت توسعا عبر الزمن، وتأثرت في بنائها وصياغتها بالروافد الفكرية الأجنبية عن النص، إلا أنها لم تفقد -رغم هذا التأثير- حبل الصلة بالنص ولو كانت باهتة، لأنها بالنص كانت ومنه انطلقت، ولهذا يفترض الباحث أنه لا مبرر لهذا التوسع الكبير في اتهام المسلمين بعضهم بعضا بالعمالة الفكرية للأجنبي مجرد الاختلاف في الفهم والرأي، وأن الأمر - كما ثبت تاريخيا - كان يستدعي نوعا من التؤدة وسعة الفكر والصدر قبل إصدار كثير من الأحكام القاسية.

ولعل عرض الإشكالات بهذه الطريقة سيفتح لنا نافذة لإثبات أصالة كثير من الآراء العقدية التي رُميت تاريخيا وواقعا بعدم الأصالة، بغض النظر عن صوابها أو خطئها، ولكنه في الوقت ذاته لا يدعي الإخلاص والأصالة لكل المتنازعين حول مباحث العقيدة، حتى إن ادعى هذه الأصالة كثير منهم فذلك لعلمهم بأن

<sup>1</sup> الواقع أنه في أدبياتنا العقدية لم يشكل النص لوحده مستندا في الحكم على الآخر بالمخالفة، بل إن آراء الرجال شكلت في كثير من الأحيان مستندا يكاد يتماس مع القداسة في الحكم على الآخر بالمخالفة، ومن ثم إلزامه بتبعات هذه المخالفة مما يندرج تحت باب الأحكام في الدرس العقدي

الاعتراف بعدم الأصالة والبعد عن مصادر التشريع في التلقي كفييل بإبعادهم ورفضهم كمنتسبين لأمة الإسلام. ومن هنا:

إن كان للنص [اللفظ] العقدي معنى فما هو نصيب اللغة في الاضطلاع به؟ وإن كان الفهم متعددًا والتأويل مختلفًا فما هي مسؤولية مختلف جهات الخطاب في ذلك: الباحث والمتلقي والنص الذي بينهما؟ هذا السؤال دفع بأحد الباحثين إلى القول بأن: "القرآن وكذا الحديث، وبالأحرى لغة القرآن ولغة الحديث، سبب ثان يضاف إلى الخلافات السياسية في إيجاد التحزب في الرأي والتفرق في فهم العقيدة"<sup>2</sup> وحتى لا نقع في التضليل بعنوان التحليل فإن ثمة إشكال آخر يترتب على ما سبق وتنبغي الإشارة إليه وتوضيح جوابه وهو: ألا يؤدي الحرص الشديد على إظهار أصالة بعض الآراء العقدية المتهمة تاريخيا وواقعا إلى إفساح المجال لكل مغال من أصحاب الآراء البعيدة عن روح الإسلام ليقتطع لنفسه حقا في الاجتهاد في النص، وإذا ما تم له ذلك سعى بكل الوسائل لترجيح رأيه على غيره من الآراء، وبالتالي يعد هذا الإفساح تبريرا لوجود الآراء المتطرفة والتأويلات البعيدة عن روح الشريعة الإسلامية من جهة، كما يعد من جهة ثانية تبريرا لوجود ثنائية التعصب للرأي وإقصاء الآخر وهي الثنائية التي جرّت على الأمة الكثير من الويلات ولا زالت؟

والحق أنه سيكون لهذا الإشكال من القوة ما له، لو لم نجعل لهذا البحث إطارا معرفيا محددًا بالسند النصي الثابت أو اللغوي النابع من عصر الاحتجاج أو العقلي الصريح، أما وأنا قد جعلنا هذا الإطار فعلا<sup>3</sup> فإن الإشكال مرتفع، وبالتالي فلا مكان في هذا البحث للآراء التي لا تسندها حجة من نص صحيح صريح، أو لغة مقبولة في الاحتجاج، أو عقل صريح، وهذا لا ينفي ما تلقاه هذه الآراء -خارج إطارنا المعرفي- من محاولات بعث وإحياء في دوائر بحثية أو أكاديمية أخرى بأسماء مختلفة<sup>4</sup>.

ومع ما تقدم من بسط وتوضيح لما يتعلق بالموضوع من إشكالات ، إلا أن باهما يبقى مفتوحا، وللقارئ أن يتساءل: بالرغم مما يلقاه الاجتهاد في النص والاختلاف حوله من تأييد في هذا البحث، إلا أن الباحث قد قيده بقيود شتى وحصر وحاصر أسبابه المتعددة ومجاريه المتشعبة<sup>5</sup>، بحيث لا تكاد تصب في

<sup>2</sup> الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، محمد البهي (مكتبة وهبة ط الثالثة 1962م) ص37

<sup>3</sup> قد وضعنا وبيننا هذا الإطار في مقدمة الأطروحة

<sup>4</sup> الكثير من هذه الآراء قد اندثرت عبر الزمن ولم يعد لها وجود الآن بسبب حملها لبدور فنائها في ذاتها، كأراء الغرابية من الشيعة والعجاردة

من الخواص وغيرها وقد ظهرت في عصرنا الحاضر آراء أخرى باسم الحدائثة لا تقل تطرفا عن سابقتها

<sup>5</sup> إشارة إلى ما تقدم من حصر الحجج المعتمدة في فهم النص في النص الصحيح الصريح، أو لغة عصر الاحتجاج، أو العقل الصريح

النهاية إلا في مصب واحد، تتوافق فيه ولا تختلف، وبالتالي يعد هذا إحلالاً للقراءة الأحادية المتسلطة وإقصاء للقراءة الإثرائية المتنوعة؟ ويمكن الإجابة على هذا الاعتراض من عدة أوجه:

### الوجه الأول:

أنه لازم قول، ولازم القول ليس بقول دائماً على ما نعتقد -خاصة في هذا المقام- والإلزام كما يعرفه عضد الدين الإيجي (ت 756هـ): "هو القياس على ما يقول به الخصم لعله فارقة وهو لا يفيد اليقين ولا الإلزام، لأن الخصم بين منع علة الأصل وحكمه"<sup>6</sup> ولذلك قال القرافي (ت 684هـ): "وَلَا زِمَ الْمَذْهَبِ وَإِنْ اخْتَلَفَ الْأُصُولِيُّونَ فِيهِ هَلْ هُوَ مَذْهَبٌ أَمْ لَا إِلَّا أَنْ شُيُوخَنَا الْبَجَائِيَّيْنَ وَالْمَعْرِيَّيْنَ كَانُوا يَقُولُونَ: إِنَّ لَزِمَ الْمَذْهَبِ لَيْسَ بِمَذْهَبٍ، وَيُزَوَّى أَنَّهُ رَأْيُ الْمُحَقِّقِينَ أَيْضًا"<sup>7</sup> ويذكر ابن تيمية (ت 728هـ) أن الصواب حول لازم المذهب أن مذهب الإنسان ليس بمذهب له إذا لم يلتزمه، فإنه إذا كان قد أنكره ونفاه كانت إضافته إليه كذبا عليه...<sup>8</sup> وقال أيضا: "وعلى هذا فلازم قول الإنسان نوعان: أحدهما: لازم قوله الحق فهذا مما يجب عليه أن يلتزمه، فإن لازم الحق حق ويجوز أن يضاف إليه إذا علم من حاله أنه لا يمتنع من التزامه بعد ظهوره... والثاني: لازم قوله الذي ليس بحق فهذا لا يجب التزامه، إذ أكثر ما فيه أنه تناقض، وقد ثبت أن التناقض واقع من كل عالم غير النبيين.. وهذا التفصيل في اختلاف الناس في لازم المذهب هل هو مذهب أو ليس بمذهب؟ هو أجود من إطلاق أحدهما، فما كان من اللوازم يرضاه القائل بعد وضوحه له فهو قوله، وما لا يرضاه فليس قوله وإن كان متناقضا"<sup>9</sup>

ومن هنا فإن ما يراه القارئ تقييدا للنص من قبل الباحث، وتضييقا لمجاريه المتشعبة، لا يعدو في النهاية أن يكون حكما بلازم القاعدة التي انطلق منها الباحث في إدراج الاختلافات المعتمدة في موضوع هذه الرسالة، وهي كونها مستندة إلى قرينة علمية، وبعيدة عن التقليد الأعمى والتعصب للهوى وآراء الرجال، فإن انقذ

<sup>6</sup> المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي (عالم الكتب بيروت دون تاريخ) ص38

<sup>7</sup> أنوار البروق في أنواع الفروق، شهاب الدين القرافي، (عالم الكتب بدون طبعة وبدون تاريخ) ج4 ص224

<sup>8</sup> مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة

العربية السعودية طبعة: 1416هـ/1995م) ج20 ص217، 218، 219

<sup>9</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج29 ص41، 42

في ذهن القارئ أن هذه القاعدة تعمل على تقييد النص وتضييق مساحة الفهم فيه، فإن فهمه هذا بعيد عن روح هذه القاعدة وهو لازم فهم لا يلتزمه الباحث بأي شكل من الأشكال.

### الوجه الثاني:

أن دافعنا ورجاءنا في هذا العرض والبحث هو الجمع بدل التفريق والتوحيد بدل التشييت والتبديد، فإذا ما وجدنا لهذه القيم من المسوغات والمبررات ما لا يخرج عن الإطار العام لرسالة الإسلام، والإطار المعرفي المحدد للبحث، كنا من الداعين إليها والمدافعين عليها، ولو كان الأمر على خلاف ما فرضته وغدته الصراعات السياسية والقبلية والاقتصادية عبر التاريخ.

### الوجه الثالث:

اعتقدنا أن اختلاف النوع يطال فروع مسائل العقيدة ولا يشكل فيها ظاهرة مرضية كما لم يشكلها في المسائل الفقهية المختلفة الأحكام، لأن الاختلاف والتنازع في مسائل الفروع التي يطالها الاحتمال يكون بعد التوارد على ثبوت القول من القائل أي بعد الاتفاق على مسألة الاختلاف<sup>10</sup>، ثم يحدث الاختلاف بعد ذلك حول المراد والمطلوب، في جزئيات المقصد الكلي المتفق عليه ولهذا ذكر أبو الحسن الأشعري (ت 330هـ) من أن الاختلاف في الصفات لا يقتضي الاختلاف في الموصوفات وأعطى مثالا بمن كتب إلى عبيده يأمرهم بأشياء وينهاهم عن أشياء فاختلّفوا في صفاته مع اتّفاقهم على أنه سيدهم فقال بعضهم: هو أكحل العينين، وقال آخرون أزرق العينين، وقال: بعضهم هو أدعج العينين وقال بعضهم هو ربعة، وقال آخرون بل هو طوال. وكذلك اختلفوا في لونه أبيض أو أسود أو أسمر أو أحمر فلا يجوز أن يقال إن اختلافهم في صفته اختلاف في كونه سيدهم المستحق لطاعتهم وعبادتهم، فكذلك لا يكون اختلاف المسلمين في صفات الإله اختلافا في كونه خالقهم وسيدهم المستحق لطاعتهم وعبادتهم...<sup>11</sup> وهذا الاتفاق في مورد الخلاف يعبر في حد ذاته عن أصالة الاختلاف في كثير من موارد، وفي هذا قال الشهرستاني (ت 548هـ): "لعمري قد يختلف المختلفان في حكم عقلي في مسألة، ويكون محل الاختلاف

<sup>10</sup> يمكن التمثيل لهذا التوارد بقوم اجتمعوا على مائدة فيها من أصناف كثيرة من الطعام، فاختار كل واحد الصنف الذي يغلب على ظنه أنه ينفعه ولا يضره، فمن اختار الدسم لا يعيب على من اختار حساء الخضار، ولا هذا على ذلك، لأن الكل متفق على طيبة هذا الطعام ونفعه بحسب صاحبه، إذ رُبّ طعام نافع لزيد ضار لعمرو أو العكس، والأمر يكاد يون نفسه مع الأطعمة المعنوية من العلوم والمعارف المتعلقة بالنصوص المتشابهة الحمالة للأوجه المختلفة الطيبة، كما تحمل المائدة الواحدة أصنافا من الطعام الطيب.

<sup>11</sup> يُنظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين بن عبد السلام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد (الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة طبعة: 1414 هـ - 1991 م) ج 1 ص 203

مشتركا وشرط تقابل الضدين نافذا، فحينئذ يمكن أن يصوب المتنازعان، ويرتفع النزاع بينهما برفع الاشتراك أو يعود النزاع إلى أحد الطرفين مثال ذلك: المختلفان في مسألة الكلام ليسا يتواردان على معنى واحد بالنفي والإثبات فإن الذي قال هو مخلوق، أراد به أن الكلام هو الحروف والأصوات في اللسان والرقوم والكلمات في الكتابة. قال: وهذا مخلوق. والذي قال ليس بمخلوق، لم يُرد به الحروف والرقوم وإنما أراد به معنى آخر، فلم يتواردا بالتنازع في الخلق على معنى واحد<sup>12</sup>

ولذلك لا يمكن أن تجد تنازعا واختلافا في المسائل المختلفة الموارد كمسألة خلق الأفعال ومسألة عصمة الأنبياء لاختلاف موردهما وعدم وجود رابط وصلة خلافية بينهما، بمعنى أن المختلفين في العصمة مثلا ليس بالضرورة أن يكونا مختلفين في خلق الأفعال، وإن كان هذا الأمر لا ينفى وجود الاختلاف في كل مسألة على حدة، ولما كان الاختلاف بعد التوارد مرده إلى مناهج الاستدلال صار من الممكن والحالة هذه أن تجتمع لدى المجتهد في الفروع الإصابة في بعض المسائل والخطأ في بعضها الآخر. قال أبو بكر بن العربي (ت543هـ): "أنك إذا سمعت أبي أشعري، كيف حكمت بأبي مقلد له في جميع قوله؟ وهل أنا إلا ناظر من النظار أدين بالاختيار، وأتصرف في الأصول بمقتضى الدليل؟"<sup>13</sup> ولولا أن أبا الحسن الأشعري مجتهد يعتريه ما يعترى البشر من الخطأ والنسيان لما قال ابن العربي بأن اتباعه لمذهب الأشعري مرهون بالنظر والاختيار وفي هذا الكلام أكبر دليل على قابلية المجتهد في فروع العقيدة للخطأ والصواب، وهذا الذي عناه محمد الغزالي بقوله: "وقد جاء الأشاعرة يحاولون فض هذا الاشتباك، وكان لهم فكر يصيب ويخطأ، وليس ما وقعوا فيه من أخطاء أثقل مما وقع فيه غلاة الحنابلة من أوهام رفضها أولوا النهي.."<sup>14</sup>

وهذا ما يشهد له الحديث النبوي: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»<sup>15</sup>.

ولهذا يذكر الشهرستاني عن كثير من العلماء قولهم بأن كل مجتهد ناظر في الأصول مصيب، لأنه أدى ما كلف به من المبالغة في تسديد النظر في المنظور فيه، وإن كان متعينا نفيا وإثباتا، إلا أنه أصاب من وجه.

<sup>12</sup> الملل والنحل، الشهرستاني (دار الفكر بيروت الطبعة الثانية 2002م) ص 162، 163

<sup>13</sup> العواصم من القواصم، أبو بكر بن العربي ( مكتبة الأنصار للنشر والتوزيع، مصر الطبعة الأولى 2006م) ص73

<sup>14</sup> المرجع السابق ص 56، 57

<sup>15</sup> الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه ( صحيح البخاري) - محمد بن إسماعيل البخاري  
تح محمد زهير بن ناصر الناصر (دار طوق النجاة) (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى، 1422هـ)  
باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ رقم الحديث 7352

ويبين أنه ذكر هذا الحكم في الإسلاميين من الفرق<sup>16</sup> وبالتالي فالذي ينبغي التعويل عليه أن الإصابة في مسألة بعينها بعد التوارد على ثبوتها نقلا لا يعني الإصابة في كل المسائل والعكس هو الصحيح، ولو كان الأمر على عكس ما سبق لما وقع في موارد الاختلاف غلو ولا شطط، وما دام الغلو والشطط قد وقعا فعلا فلا مفر من القول بأن الاختلاف في المسائل الدقيقة أو الفروع - وفق ما تقرر في الإطار المعرفي المحدد سابقا - يعد ظاهرة صحية<sup>17</sup>. وفي هذا المعنى قال محمد الغزالي (ت 1996هـ): "وقد حاول الشيخ محمد عبده في "رسالة التوحيد" التي ألفها في العقائد أن يجعل الخلاف لفظيا بين شتى الخصوم! وأن ما ينكره هؤلاء غير ما يقره أولئك، إذ الكل متفقون على تنزيه الله، وتقديس ذاته، والحق أن الخلاف كثيرا ما يكون ضربا من الجدل السخيف، أو اللعب بالألفاظ.."<sup>18</sup> وهذا الذي ذهب إليه أيضا أحد المفكرين الشيعة المنتقدين للمذهب الشيعي بوصفه مذهبا إقصائيا لغيره من المذاهب حين يقول: "إننا لم نقصد في مقالة الصراطات المستقيمة أن مذهب الشيعة لا يمثل الحق وهو حكم من الدرجة الأولى، بل إن التشيع ليس حقا خالصا، وهو حكم من الدرجة الثانية، والتفاوت بينهما كبير جدا... وعلى فرض أن أحد الأشخاص لا يرى المذهب الشيعي حقا، فغاية ما ينتج أنه يكون من أهل السنة، فهل إن التسنن كفر؟ وهل إن تأييد آراء ومعتقدات أهل السنة يعد من الكفر؟ هنا تتجلى حالات الحقد والخصومة والأغراض الدنيئة التي توصلد باب التقوى على عين العقل والتعقل وتجرح الإنسان إلى منزلقات الزيف والانحراف والضلالة"<sup>19</sup> ولا شك أن جرأة كالتي تحلى بها هذا المفكر الشيعي، والتي تهدف في آخر المطاف إلى الاعتراف بالتقصير لدى المعتنق للمذهب، والاعتراف بما لدى الآخر من إيجابيات تحتاج إلى تثمين من قبل المخالف في المذهب فضلا عن الموافق.

<sup>16</sup> الملل والنحل مرجع سابق ص 163. قال ابن تيمية: "ومن حكى عن أحد من المسلمين - سواء كان عبيد الله بن الحسن العنبري أو غيره- أنه قال: كل مجتهد في الأصول مصيب، بمعنى أن القولين المتناقضين صادقان مطابقان، فقد حكى عنه الباطل بحسب توهمه" (مجموع

الفتاوى مرجع سابق ج 19 ص 138)

<sup>17</sup> نقول هذا الكلام لأن الغلو والشطط قد وقعا لدى أتباع كل مذهب بدرجات متفاوتة، فكما تجده لدى الأشاعرة مثلا في بعض المسائل تجده أيضا لدى الحنابلة في مسائل أخرى وهكذا عند بقية الفرق الإسلامية.

<sup>18</sup> المحاور الخمسة للقرآن الكريم، محمد الغزالي، طبعة دار الشروق ص 17

<sup>19</sup> الصراطات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، عبد الكريم سروش ترجمة أحمد القباجي (دار الانتشار العربي بيروت لبنان الطبعة الأولى 2009م) ص 77

## الوجه الرابع:

نعتقد أن تضييق السبل، وإقامة الحدود على الأطراف المشاركة في إنشاء الكلام وتقبله والسعي إلى تنظيم مسالك المعنى، لم يكن ليقضي على ظاهرة الاختلاف في التأويل وإن هو حدٌ منها وميز فيها بين الإبداع الإيجابي والإبداع السلبي، والتأويل الإيجابي والتأويل السلبي<sup>20</sup> وقد صدق الله عز وجل إذ قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ

رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ ۗ

وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾ [هود

118، 119] ولهذا كله فما المانع من أن يكون شعار المختلفين داخل دائرة الإسلام قوله تعالى: ﴿قُلْ

كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ ۗ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾ [الإسراء 84].

قال ابن الوزير اليماني (ت 840هـ): "وقد نهى الله تعالى عن التفريق بنص القرآن وإجماع المسلمين

فواجب على كل من عرف هذا من الفريقين ترك هذه العادة المكروهة في ابتداء العبارات المفرقة بين الجماعة والمخالفة للطاعة ولذلك نهى إبراهيم بن عبد الله بن الحسن عن تسمية الفرق بهذه الأسماء المبتدعة وأمر أن يسموا بالمسلمين فإنهم إذا اجتمعوا في ذلك بهذه الأسماء المبتدعة وأمر أن يسموا بالمسلمين فإنهم إذا اجتمعوا في ذلك كان أدمى إلى محو آثار الحمية وترك التعادي والعصية ولذلك أثنى الله تعالى على الذين يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا"<sup>21</sup> وهذا الذي فهمه كثير من علماء هذه الأمة، فقرروا أنه لا تعارض بين الاختلاف والاجتماع، وأنه يمكن الاقتران بينهما ما دام الاختلاف مؤسسًا ومقتصرًا على مسائل وقضايا يسوغ فيها تعدد الفهم والاجتهاد.

<sup>20</sup> ينظر: قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج، التأويل، الإعجاز، الهادي الجطلوي (دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس

الجمهورية التونسية ط1/1998) ص 219

<sup>21</sup> إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد ابن الوزير اليماني (المتوفى: 840هـ) (الناشر: دار الكتب

العلمية - بيروت الطبعة: الثانية، 1987م) ص 254



## المبحث الأول: اللفظ وعلاقته بالمعنى

### المطلب الأول: تعريف اللفظ

#### أولاً: اللفظ لغة

اللفظ بالكلام مستعار من: لفظ الشيء من الفم، ولفظ الرحي الدقيق، ومنه سمي الديك اللافة؛

لطرحة بعض ما يلتقطه للدجاج. قال تعالى: ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق/18]<sup>22</sup>.

فاللفظ في اللغة معناه الرمي، وهذا المعنى حاصل في كلامنا بسبب أن الإنسان يرمي ذلك النفس من داخل الصدر إلى خارجه ويلفظه، وذلك هو الإخراج المقصود في الآية السابقة، فاللفظ هنا سبب لحدوث الكلام فأطلق اسم اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب<sup>23</sup>

#### ثانياً: اللفظ اصطلاحاً

المقصود باللفظ في هذا البحث كل نص أو نقل ورد في القرآن والسنة متعلقاً بمسألة من مسائل العقيدة، وكان حمالاً للأوجه المختلفة في الفهم المستند إلى الدليل، سواء كان هذا اللفظ مفرداً أو مركباً في سياق، أو مجموعاً إلى نصوص أخرى في موضوعه، وسواء دعي لفظاً أو كلمة أو كلاماً أو قولاً أو عبارة أو حديثاً أو نطقاً فلا فرق بين الجميع في هذا السياق ولا مشاحة في الاصطلاح مادامت هذه المصطلحات كلها تدل على مدلول واحد موجود متفق على نسبته إلى قائله بغض النظر عن كون هذه النسبة قطعية أو ظنية. وقد عرّف الرازي (ت 606هـ) "اللفظ" في تفسيره: بأنه كل منطوق به أفاد شيئاً بالوضع فهو لفظ أو كلمة، وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب، وبقولنا منطوق به، يقع الاحتراز عن الخط والإشارة<sup>24</sup>، كما يقع الاحتراز أيضاً عن الاجتهاد والفهم المتعلق بالمنطوق، وعن المصطلحات أو الألفاظ الخارجة عن إطار النص [النقل]، وهنا لا بد من بيان الفرق بين اللفظ والمصطلح.

<sup>22</sup> ينظر: العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي تحقيق د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال)

ج 8 ص 161 - القاموس المحيط الفيروزآبادي تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان الطبعة: الثامنة، 1426 هـ - 2005 م) 698/1

<sup>23</sup> ينظر: مفاتيح الغيب = التفسير الكبير - أبو عبد الله فخر الدين الرازي (المتوفى: 606هـ) (الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت)

الطبعة: الثالثة 1420هـ) ج 1 ص 32

<sup>24</sup> مفاتيح الغيب مرجع سابق ج 1 ص 36

### ثالثا: الفرق بين اللفظ والمصطلح

يتحدد لنا الفرق بين "اللفظ" و"المصطلح" من خلال ملاحظة الأصل الذي اشتقت منه كل عبارة، والمجال الذي استعملت فيه، فعبارة اللفظ مشتقة من فعل لفظ الذي يحمل معنى الرمي والإخراج متعلقا بالنص القرآني مجازا<sup>25</sup>، وبالنص النبوي حقيقة، أما مجال استعمال عبارة اللفظ في هذا البحث فهي محصورة بكلام الله عز وجل وكلام النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

وأما عبارة "مصطلح" فهي مشتقة من فعل "اصطلح" الذي يحمل معنى الاتفاق، وهذا المعنى لا بد له من أطراف يكون بينها الاتفاق، وهذا كاف في الفرق بينه وبينه اللفظ الذي يخلو من التفاعل وكثرة الأطراف المشاركة في وضعه، ولذلك قالوا في تعريف الاصطلاح بأنه: "عبارة عن اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى. أو هو لفظ معين بين قوم معينين"<sup>26</sup> وأما مجالات استعمال "المصطلح"<sup>27</sup> فواضح من خلال تعريفه أنه متعلق بمجال الخبرة البشرية حول نصوص العقيدة فهما واستدلالاتها وتأصيلا. فاللفظ في بحثنا مختص بالنص القرآني أو النبوي، وأما المصطلح فهو ما جد من ألفاظ متعلقة بالعقيدة بسبب المناظرات والمجادلات التي وقعت بين المسلمين حول المباحث المتعلقة بجزئيات العقيدة الإسلامية ولتوضيح هذه القضية لا بأس أن نعطي مثالا.

المثال: لدينا "لفظ" متعلق بذات الله عز وجل و"مصطلح" موضوع بإزائه، فأما اللفظ فهو اسم الله عز

وجل "العلي" وقد ورد هذا الاسم في قوله تعالى مثلا: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾

[الحج 62]، ولما وردت نصوص أخرى من المتشابه المتعلق بهذا اللفظ مثل قوله عز وجل:

﴿عَأْمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك 16] وقوله أيضا: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾

[فاطر 10]

وبسبب المناقشات التي دارت بين المسلمين حول هذه النصوص المتشابهة ظهر مصطلح "الجهة" نفيًا عند قوم وإثباتًا عند آخرين، وكل يدعي أن "الألفاظ" أو النصوص التي ورد بإزائها هذا المصطلح تخدم

<sup>25</sup> لأننا لا نعرف كيفية تكلم الله عز وجل بالقرآن الكريم، وإن كان هناك من يقول بأنه تكلم به بحرف وصوت ملفوظين، وهي مسألة

خلافية سنفضل القول فيها في مبحث الصفات من الباب الثاني

<sup>26</sup> التعريفات علي بن محمد الجرجاني (المتوفى: 816هـ) (ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف دار الكتب العلمية بيروت - لبنان

الطبعة: الأولى 1403هـ - 1983م) ص28

<sup>27</sup> المقصود بذلك درس العقيدة وليس مجالات العلوم المختلفة، وإلا فإن لكل فن من فنون العلم مصطلحاته الخاصة

"مصطلحه"، ويعتبر خصمه متعسفا في استخدام "المصطلح" لبيان دلالة اللفظ العقدي، ولهذا المسألة مزيد بيان محله الباب الثاني من البحث.

### المطلب الثاني: أنواع الدلالة اللفظية

نتحدث عن اللفظ في هذا المبحث باعتبار كونه خطابا منسوبا إلى الله عز وجل، أو إلى النبي صلى الله عليه وسلم من حيث كونهما المصدرين الأصليين في التلقي، وإن كانت مصدرية الأول أصالة، ومصدرية كلام النبي صلى الله عليه وسلم تبعية بتزكية الله له إذ قال في حقه: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنْ أَهْوَىٰ ﴾ [النجم 3، 4] ولكن مع ثبوت مصدرية التشريع بالنسبة للسنة النبوية إلا أنه ينبغي الحيطة والحذر حين التعامل مع السنة القولية المتعلقة بمجال العقيدة وهو مجال خطير عليه قوام الدين وأي هزة أو ارتجاج يصيبه بسبب الأخبار الشاذة والمعلولة، فإن ذلك سينعكس سلبا على متانة هذا الدين وصلابته وإحكامه، ولذلك دعا كثير من العلماء والباحثين إلى عرض الحديث على القرآن بسبب ذلك الركام من الأحاديث الضعيفة الذي ملأ آفاق الثقافة الإسلامية بالغيوم، وركاما مثله من الأحاديث التي صحت ولكن سطا التحريف على معناها أو لايسها مما جعلها تنبو وتبتعد عن دلالات القرآن الواضحة المحكمة ولهذا كان ينبغي ابتداء أن تتخذ هذه الخطوة كمنهج في التعامل مع الأحاديث القولية لفحصها وتدقيقها والتحقق من صدقها ومن عدم شذوذ متنها واعتلاله لأنه لا قيمة لحديث صحيح السند عليل المتن، ولا يعني هذا الموقف كما يرى هؤلاء الباحثون إنكارا للسنة أو إضعافا لها أمام خصومها ولكنه موقف للحق ومن أجل الحق، أي من أجل رد ما هو ليس من السنة عن السنة، كما لا يعني هذا الموقف أن أصحابه ينكرون حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أو يحرصون على تضييق ما ثبتت صحته، وإنما هدفهم الحرص على أن يعمل الحديث داخل سياق آمن من دلالات القرآن القريبة أو البعيدة حتى يكون الحديث مبينا لمراد الله في كتابه الكريم، متوافقا معه، غير متعارض مع مقاصده ومراميه، وهذا المنهج يعد في آخر المطاف الموقف الصحيح لحل تلك الإشكالية المزمنة التي تسببت ولا زالت تتسبب حتى الآن في تشتت الأمة وتفرقتها وانقسامها شيعا وأحزابا، وهو الذي يمكننا ويساعدنا على تجاوز كثيرا من الصعاب التي تقف حجر عثرة في طريق البناء الثقافي السياسي الاجتماعي للأمة الإسلامية.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> ينظر: من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة سالم القمودي (دار الإنتشار العربي بيروت لبنان الطبعة الأولى

ثم إنه من المعلوم أن خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم قد وردا بلسان العرب وعادتهم في التخاطب والتواصل، وليبان هذه الحقيقة قال الله عز وجل: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا

لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الزخرف 3] وقال أيضا: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ [الشعراء 195]

ومن المعروف أن الألفاظ عند العرب كانت على ضربين:

أحدهما: ما كان موضوعا عندهم لمعنى معين كالفرس والحمار والتمر والخبز وغير ذلك من الألفاظ التي كانت تُحمل عند إطلاقها على المعاني التي وضعت لها.

الثاني: ما كان حمالا لأكثر من معنى عند إطلاقه أو عند تعريته عن القرائن التي تُرَجِّح معنى على بقية المعاني.

وقد قرر العلماء قاعدة يرجع إليها ليُعرف كون اللفظ موضوعا لمعناه، وهي أنه لما كان المرجع في معرفة شرعنا على القرآن والأخبار، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، كان العلم بشرعنا موقوفا على العلم بلغة العرب بنحوها وصرفها وما فيها من ألوان البيان والبديع والحقيقة والمجاز.. ومن هنا قالوا: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به، وكان مقدورا للمكلف، فهو واجب. وأردفوا هذه القاعدة بتقسيم اللغة والنحو عند العرب على قسمين:

أحدهما المتداول المشهور، وقالوا أن العلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني، لأننا نجد في أنفسنا يقينا جازما بأن لفظ السماء والأرض كانتا مستعملتين في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم في هاذين المسميين، ونجد الشكوك التي ذكروها جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات التي لا تستحق الجواب.

وثانيها: الألفاظ الغريبة، والطريق إلى معرفتها تختلف عن الطريق التي وصلت بها إلينا الأولى ولهذا سموها طريق الآحاد المفيدة للظن الغالب، كما قرروا أن أكثر ألفاظ القرآن ونحوه وتصريفه من القسم الأول، فلا جرم قامت الحجة به.

وأما القسم الثاني: فقليل جدا، وما كان كذلك، فإنهم قالوا: لا نتمسك به في المسائل القطعية، ونتمسك به في الظنيات، ونثبت وجوب العمل بالظن بالإجماع، ونثبت الإجماع بأية واردة بلغات معلومة لا مظنونة، وبهذا الطريق يزول الإشكال.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> نفاثس الأصول في شرح المحصول شهاب الدين القارافي (دراسة وتحقيق: أحمد عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض) مكتبة نزار

مصطفى الباز ط1/ 1995م، مج 2 ص513، 520

هذا كلام بعض علماء الأصول في علاقة اللفظ بالمعنى بحسب شهرة اللفظ وغرابته، والذي يهمننا في هذا المطلب هو الحديث عن اللفظ - مفردا كان أو مركبا - باعتبار كون دلالاته واحدة أو متعددة، والسبب في ذلك أن أكثر ما يقع الإشكال في موضوع الإجمال هو عندما يتحد اللفظ [النص] ويتكثر المعنى بحسب الناظر الذي يملك أدوات النظر والاجتهاد في النص<sup>30</sup>.  
فقد قرر كثير من علماء الأصول أن اللفظ الذي استعمل في أكثر من معنى، إما أن يكون هذا اللفظ قد وُضع أولا لمعنى، ثم نُقل عنه إلى معنى آخر أو وُضع لهما معا<sup>31</sup>  
فإن كان الأول: فإما أن يكون ذلك النقل لا مناسبة بين المنقول إليه والمنقول عنه، وهو المرئجل، أو مناسبة، وحينئذ: إما أن تكون دلالة اللفظ بعد النقل على المنقول إليه، أقوى من دلالاته على المنقول عنه، أو لا تكون.

فإن كان الأول: سمي اللفظ بالنسبة إلى المنقول إليه لفظا منقولاً، ثم الناقل، إن كان هو الشارع، سمي لفظا شرعيا. أو أهل العرف، فيسمى لفظا عرفيا، والعرف إما أن يكون عاما، كلفظ الدابة، أو خاصا كالاصطلاحات التي لكل طائفة من أهل العلم.

وأما إن لم تكن دلالاته على المنقول إليه أقوى من دلالاته على المنقول عنه، سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الوضع الأول حقيقة، وبالنسبة إلى الثاني مجازا... وأما إذا كان اللفظ موضوعا للمعنيين جميعا، فإما أن تكون إرادة ذلك اللفظ لهما على السوية، أو لا تكون على السوية، فإن كانت على السوية سميت اللفظة بالنسبة إليهما معا مشتركا، وبالنسبة إلى كل واحد منهما مجملا، لأن كون اللفظ موضوعا لهذا وحده، ولذاك وحده معلوم، فكان مشتركا من هذا الوجه.

وأما إن كان المراد منه هذا أو ذاك غير معلوم، فلا جرم كان مجملا من هذا الوجه.

وأما إن كانت دلالة اللفظ على أحد مفهوميه أقوى، سمي اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرا، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا.

<sup>30</sup> ذكرت في مقدمة البحث أن الخلاف المعتبر في هذا الموضوع هو ما كان مؤسسا بطريقة علمية، وأما الخلاف الذي تملبه الأهواء والأمزجة فلا مكان له في هذه الرسالة وإن كان العلماء الذين اهتموا بالتأريخ للفرق والمذاهب الإسلامية قد ذكروا منه الشيء الكثير وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعري في كتابه "مقالات الإسلاميين"

<sup>31</sup> نازع ابن تيمية في جدوى هذا التقسيم بسبب ما يؤدي إليه من القول بالمجاز وسنورد أدلته والرد عليها خلال هذا البحث

وهنا ينبغي التنبيه إلى أن الأقسام الثلاثة الأولى مشتركة في عدم الإشتراك فهي نصوص، وأما الرابع فينقسم إلى : ما إفادته لأحد مفهوميه أرجح من إفادته للثاني، وهو الظاهر، وإلى ما لا يكون كذلك، وهو الذي يكون على السوية، وهو المجل أو مرجوحا وهو المؤول.

فالنص والظاهر يشتركان في الرجحان، إلا أن النص أرجح مانع من النقيض، والظاهر أرجح غير مانع من النقيض. فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم، فهو جنس لنوعين: النص والظاهر. والذي لا يقتضي الرجحان، فهو المتشابه، وهو جنس لنوعين: المجل والمؤول.

أما ابن تيمية فإنه يخالف هذا التقسيم وقد قرر هذه المخالفة بقوله: "بأن اللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعدا، فإذا أن يجعل حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر، أو حقيقة فيما يختص به كل منهما، فيكون مشتركا اشتراكا لفظيا، أو حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهي الأسماء المتواطئة، وهي الأسماء العامة كلها، وعلى الأول يلزم المجاز، وعلى الثاني يلزم الاشتراك وكلاهما خلاف الأصل، فوجب أن يجعل من المتواطئة"<sup>32</sup> وفيما يأتي عرض أدلة ابن تيمية في رفض المجاز، ومناقشتها بحسب المقام:

1/ قال بأن هذا التقسيم للكلام إلى حقيقة ومجاز اصطلاح حادث ظهر بعد انقضاء القرون الثلاثة، فلم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين ولا الأئمة المشهود لهم بالعلم<sup>33</sup>

والحق أن دعوى الحدوث لا بد لها من دليل، لأن عدم العلم بالشيء لا يعني علما بعدم وجوده وثبوته، ثم إن وجود الشيء في نفسه أمر، ووجوده في الأذهان أو على الألسنة أمر آخر ولا تنافي بين الأمرين والدليل على ذلك أن لكل شيء موجود أربعة مراتب المرتبة الأولى وجوده الذاتي أو العيني والمراتب الثلاثة الأخرى تعبر عن وجوده الخارجي إما في الأذهان أو اللسان أو الكتابة، وكون الشيء موجودا في نفسه لا يستلزم وجوده الخارجي، وهذا ينطبق على كل العلوم والفنون التي لم تكن موجودة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وظهرت فيما بعد، ولو سلمنا بصحة الدعوى التي قدمها ابن تيمية لرفضنا كل العلوم المتعلقة باللغة والنحو والأصول والحديث والتفسير وعلوم القرآن وغيرها.

2/ قال أن القول بالمجاز يصح لو علم أن الألفاظ وُضعت أولا لمعان باجتماع قوم من العقلاء واصطلاحهم على أن اللفظة الفلانية توضع للمعنى الفلاني... وهذا قول فاسد لا دليل عليه<sup>34</sup>

<sup>32</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج 7 ص 108

<sup>33</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج 7 ص 88

ولكن قد بين الرازي أن مقصود العلماء القائلين بالمجاز بنقل اللغات بمعانيها، هو نقل الاستعمال لا نقل الوضع لأن الواضع غير معلوم فكيف ينقل عنه، وما دام المقصود نقل الاستعمال فقد ادعوا الحقيقة والمجاز في الألفاظ بناء على قاعدة: الأصل في الكلام الحقيقة وعدم المجاز والنقل. قال القرافي (ت 684هـ): "ليس مراد العلماء بنقل اللغة النقل عن الواضع، فإنه غير معلوم، فكيف يُنقل عنه؟ بل المراد نقل الاستعمال عن أهل اللسان لا نقل الوضع، ويستدل بالاستعمال على أن الذي استعمل فيه اللفظ هو موضوعه ظاهراً بناء على مقدمة، وهي أن الأصل عدم المجاز والنقل، فهذا هو تفسير النقل، وجميع ما ينقله الخليل والأصمعي، وغيرهما من هذا الباب"<sup>35</sup>

فإن قيل: من أين يُعلم أن هذه الألفاظ التي كانت العرب تتخاطب بها عند نزول القرآن وقبله، لم تُستعمل قبل ذلك في معنى شيء آخر، وإذا لم يعلموا ولم يُثبتوا هذا الأمر فلا يُعلم أنها حقيقة، وهذا خلاف ما اتفقوا عليه، وأيضاً فيلزم من هذا ألا يُقطع بشيء من الألفاظ أنه حقيقة وهذا لا يقوله عاقل<sup>36</sup> يقال لهذا المعترض بأن القوم تحدثوا عما هو معلوم وليس عما هو مجهول، ولهذا فدعوى احتمال وجود معنى للفظ الذي ادعوا فيه الحقيقة قبل هذه الحقيقة، لا معنى لها لأنها أمر موهوم وغير مثبت، وبالتالي فهذه الدعوى غير يقينية، وقصارى ما يمكن الوصول إليه بواسطتها، إثبات الإمكان الذهني - الافتراضي - لوجود معنى آخر للفظ قبل المعنى الموضوع له حقيقة، ومن المعلوم أن الإمكان الذهني لا يفيد العلم بالموجود العيني الخارجي، لأن وجوده لا يتعدى ذهن صاحبه، وهذا ما يجعله رهن الاحتمال، والدليل على ذلك أنه لو طلب من صاحبه إثباته عينا لم يمكنه ذلك<sup>37</sup>، وما كان حاله هكذا فكيف يسوغ الاعتماد عليه في نفي ضده الموجود، بل لو ساغ ذلك وصار مقبولاً لدى العقول لم تُسَلَم لنا حقيقة من الحقائق، وهذا ما يجعلنا نقول بأن احتمال الوجود لا يفيد القطع بنفي الموجود، وبالتالي فلا بد من التسليم بوجود حقيقة وضعية للفظ مقابلة للمجاز.

مثال: كلمة "البحر" إذا أطلقت عارية عن القرائن حملت على المكان الواسع الحامل للماء، ولكن هذا الإطلاق لا يمنع من استعمالها لمعان أخرى بينها نوع اشتراك في معنى اللفظة، كأن تستعمل في التعبير عن شدة السخاء، وسعة العلوم، وسعة المراكب، ولهذا فتكلم النبي صلى الله عليه وسلم بالألفاظ التي تتجاذبها

<sup>34</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج 7 ص 90، 91

<sup>35</sup> نفائس الأصول، مرجع سابق ج 2 ص 533

<sup>36</sup> نفاس الأصول، مرجع سابق ج 7 ص 97

<sup>37</sup> قصارى ما فعله ابن تيمية أنه سمى المجاز حقيقة محتفة بالقرائن الدالة، وهو ما سماه الجمهور مجازاً بمعنى استعمال اللفظ في غير ما وُضع

له.

الحقيقة والمجاز لم يكن بطريق التعيين بأن يقول للناس هذه اللفظة قصدت بها الحقيقة في هذا الموطن وقصدت بها المجاز في هذا الموطن، بل نطق بلغة العرب من غير تعرض لبيان حقيقته من مجازه لأن الصحابة كانوا عربا فصحاء يفهمون اللفظ بمعناه من خلال السباق والسياق، ولهذا حين قال لأبي طلحة واصفا فرسه "إِنْ وَجَدْنَاهُ لَبَحْرًا"<sup>38</sup> فهم الصحابة أن النبي صلى الله عليه وسلم عبّر عن سعة سير الفرس<sup>39</sup> بكلمة البحر تجوزا، لا أنه كان يقصد حقيقة البحر المعروف بالمكان الواسع الحامل للماء. ولهذا فإن ادعى مدع وقال بأن لفظ "البحر" يحتمل أن يكون لها معنى حقيقي آخر قبل معناها الحقيقي المعروف، لم تقم دعواه كدليل في نفي المعنى الحقيقي، بل قصارى ما فيها أنها تندرج في دائرة الإمكان الذهني الذي يرسم تصورا للشيء في الذهن، دون أن يقتضي ذلك وجوده في الخارج أو في الواقع<sup>40</sup>، وإذا تقرر أن هذا الوضع الافتراضي ما وقع -إلا ذهنا- يلزم من ذلك أن يكون الوضع المعروف بالحقيقة مستمرا إلى الوقت الذي خوطب فيه النبي صلى الله عليه وسلم بالوحي وخاطب به أمته، وهذا المثال كاف في إثبات المجاز بإزاء الحقيقة.

3/ قال ابن تيمية بأن القائلين بتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ليس لهم حد صحيح يميزون به بين هذا وذاك، لأنهم قالوا: "الحقيقة" هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له، و "المجاز" هو المستعمل في غير ما وُضع له، فاحتاجوا إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال [المجازي] وهذا يتعذر<sup>41</sup> والحق أن ابن تيمية قد ذكر بعد هذا الاعتراض ما يفيد إقراره بالحقيقة العرفية، وهي ما سماه الجمهور مجازا<sup>42</sup>، لأن حد الحقيقة العرفية عنده أن يغلب الاستعمال على بعض الألفاظ بمعناها العرفية، فلا تدل عند إطلاقها إلا عليه كلفظ الغائط، وفي هذا الكلام إثبات للمعنى اللغوي الحقيقي سابقا على المعنى العرفي المجازي، إلا أن ابن تيمية يخالف الجمهور ويسمي هذا الاستعمال الحادث العرفي "حقيقة" فيقول: "الحقيقة

<sup>38</sup> مسلم باب شجاعة النبي صلى الله عليه وسلم رقم الحديث 2307

<sup>39</sup> مسلم بشرح النووي 57/8 البحر فيه معنى السعة وسرعة التحول من الهدوء إلى المهيجان وكلا المعنيين واردان على اللفظ في حديث أبي طلحة لأن الفرس كانت معروفة لدى صاحبها أبي طلحة ببطئها فأراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يخبر أبا طلحة بعكس ما يعرفه عنها فقال: "وجدناه بحرا" أي سريع التحول من البطء إلى التوسع في السرعة.

<sup>40</sup> يمكن للإنسان أن يرسم في ذهنه ما شاء من التصورات التي لا حقيقة لها في الواقع، كأن يتصور مثلا شخصا بأربعة رؤوس في كل رأس عين واحدة... أو كما تصور الجسمة معبودهم الذي في أذهانهم وقالوا عنه أنه الله تعالى الله عن قولهم وبهتانهم.

<sup>41</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج 7 ص 96

<sup>42</sup> ينظر مثلا: الإحكام في أصول الأحكام أبو الحسن الأمدي المحقق: عبد الرزاق عفيفي المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان ج 1



العرفية لم تصر حقيقة لجماعة تواطؤوا على نقلها، ولكن تكلم بها بعض الناس وأراد بها ذلك المعنى العرفي ثم شاع الاستعمال فصارت حقيقة عرفية بهذا الاستعمال<sup>43</sup> فقوله: "ثم شاع الاستعمال فصارت... يعني اعترافاً بالوضع الثاني وهو ما يسمى بالمجاز وإن سماه هو حقيقة عرفية فلا مشاحة في الاصطلاح.

ويرى الباحث - استناداً إلى ما سبق - أن اللغة التي تشكل مفردات وأنساق وتراكيب الخطاب العقدي، هي لغة تتجاوز في كثير من الأحيان حيز اللفظ الظاهر إلى مجالات أكثر رحابة وسعة تعبر عن الكمال الإلهي المطلق الذي تضمنته الآية الكريمة: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفِدَ

الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف 109]

هذه الكلمات فكيف بالمعاني؟

ولهذا فإن أمر المعنى في الخطاب [اللفظ] العقدي على الخصوص معقد لدرجة [تكافؤ] قوة المعاني المستفادة أحياناً، عند من لا يملك أدوات الترجيح، أو لنقل عند من لا يملك الحصانة المذهبية أو المدرسية التي توفرها اللقاحات الفكرية، الموجهة إلى المسلم بوصفه مسلماً يدين بالإسلام داخل حيز المذهبية العقدية القائمة على أسس علمية تقوى أحياناً وتضعف أخرى، لأنها تبقى في آخر المطاف جهداً بشرياً غير معصوم، فهذا [التكافؤ] يجعل القارئ لتراثنا الفكري في حيرة من أمره وهو ينتقل من معنى إلى معنى ومن مذهب إلى مذهب، ولسان حاله يقول - وهو يقرأ أدلة كل فريق - ويكأن الحق مع الجميع، مع المثبت ومع المؤول، مع الجبري ومع القدري، مع المعتزلي ومع الأشعري، مع الرازي وابن تيمية... ومع هذا الثراء المعرفي الكبير، فإنه لا بد من القول بأن المعرفة البشرية تبقى جهداً بشرياً، تطبعه النسبية، ويتسرب إليه الخطأ، وهو ما يجعلنا نردد مع محمد الغزالي قوله:

"ما المعرفة التي نحصلها، إذا كانت من الناحية الدينية مغشوشة، ومن الناحية الإنسانية مضطربة؟ ألا يحتاج مسارنا الفكري إلى مراجعة؟"<sup>44</sup> وإننا لنحسب هذا البحث نوعاً من المراجعة التي تهدف إلى لم الشمل، ورفع التنازع والتفرق فيما لا طائل من ورائه، وسنشرع انطلاقاً من المبحث اللاحق في تعريف الإجمال بوصفه صورة من صور تعدد الدلالة، مركزين في ذات المبحث على تعريفه اللغوي والاصطلاحي، وتطور

<sup>43</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج 7 ص 97

<sup>44</sup> تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل محمد الغزالي (دار الشروق، القاهرة ط الخامسة 1424هـ / 2003م) ص 29

دلالتة الاصطلاحية، ووجه اشتراكه مع الإطلاقات المختلفة التي أطلقت عليه في سياقات أخرى، وأنواعه والحكمة من وروده في الكتاب والسنة.

## المبحث الثاني: تعريف الإجمال

### المطلب الأول: تعريف الإجمال لغة

تعود كلمة الإجمال في أصل وضعها إلى الفعل الثلاثي [جَمَلَ] وقد أوردته وعرفه أئمة اللغة في مصنفاتهم ومنهم ابن فارس في المعجم حيث قال:  
(جمل) الجيم والميم واللام أصلان: أحدهما تَجْمَعُ وعِظَمُ الخَلْقِ، والآخر حُسْنٌ.

فالأول قولك أَجْمَلْتُ الشَّيْءَ، وهذه جُمْلَةٌ الشَّيْءِ. وأَجْمَلْتُهُ حَصَلْتُهُ. وقال الله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ

كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ

وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ [الفرقان 32].

ويجوز أن يكون الجَمَل من هذا؛ لعِظَمِ خَلْقِهِ. والجَمَل: حَبْلٌ غَلِيظٌ، وهو من هذا أيضاً. ويقال أَجْمَلَ القَوْمُ كَثُرَتْ جَمَاهِمُ. والجَمَالِي: الرَّجُلُ العَظِيمُ الخَلْقِ، كأنه شَبَّهَ بالجَمَلِ؛ وكذلك ناقةٌ جَمَالِيَّةٌ. قال الفراء:  
(جَمَالَاتٌ) جمع جَمَلٍ. والجَمَالَات: ما جمع من الحِيَالِ والقُلُوسِ<sup>45</sup>.  
وجاء في لسان العرب لابن منظور:

جَمَلَ الشَّيْءَ جَمَعَهُ و"جَمَلَ" أَفْصَحَ مِنْ "أَجْمَلَ" و"أَجْمَلَ" الشَّيْءَ جَمَعَهُ عَنْ تَفْرِيقِهِ وَأَجْمَلَ لَهُ الحِسَابَ كَذَلِكَ.

والجملة جماعة كل شيء بكماله من الحساب وغيره يقال: أجملت له الحساب والكلام. قال الله تعالى:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ [الفرقان 32].

وقد أجملت له الحساب إذا رددته إلى الجملة وفي حديث القدر: "كتاب فيه أسماء أهل الجنة والنار أجمل على آخرهم فلا يزداد فيهم ولا ينقص"<sup>46</sup> ومنه أجملت الحساب إذا جمعت آحاده وكملت أفراده أي أحصوا وجمعوا فلا يزداد فيهم ولا ينقص<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> معجم مقاييس اللغة ابن فارس (تحقيق عبد السلام محمد هارون دار الخليل بيروت ط1/ 1411هـ-1991م) مج1 ص481

قال الراغب الأصفهاني (ت 452هـ على خلاف): واعتبر منه -الفعل جمل- معنى الكثرة، فقيل لكل جماعة غير منفصلة: جملة، ومنه قيل للحساب الذي لم يفصل والكلام الذي لم يبين: مجمل، وقد أجملت الحساب، وأجملت في الكلام. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ [الفرقان

[32]. أي: مجتمعا لا كما أنزل نجوما مفترقة... وحقيقة المجمل: هو المشتمل على جملة أشياء كثيرة غير ملخصة<sup>48</sup>.

ويزيد القرافي (ت 684هـ) للمجمل معنى آخر بقوله: "المجمل مشتق من الجُمْل الذي هو الخلط، ومنه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم، فباعوها وأكلوا أثمانها"<sup>49</sup> أي خلطوها بالسبك، ومنه العلم الإجمالي، أي اختلط فيه الوجه المعلوم بالوجه المجهول في تلك الحقيقة، والوجه المجمل اختلط فيه على السامع مراد المتكلم بغيره، فلذلك يسمى مجملا"<sup>50</sup>.

الملاحظ على التعاريف اللغوية السابقة للإجمال حملها له على معنى الجمع والكثرة مع التماثل والتشابه، وبهذا يكون معنى المجمل منافيا للتفصيل والتمييز، ومرادفا للإشكال والإبهام والاختلاط، فإذا قلتُ أجملتُ الحساب فهذا يعني أنني جمعتُ أحاده كأنها صارت شيئا واحدا غير مفصل ولا مميز بحيث يصبح ممتنعا عن

<sup>46</sup> مسند الإمام أحمد بن حنبل (تح شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م) ج 11 ص 121 رقم الحديث 6563

<sup>47</sup> لسان العرب ابن منظور (دار بيروت للطباعة والنشر ط 1388هـ) مج 11 ص 128

<sup>48</sup> المفردات في غريب القرآن الراغب الأصفهاني (ت 502هـ) (المحقق: صفوان عدنان الداودي الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت الطبعة: الأولى - 1412 هـ) ص 203

ينظر أيضا: - تاج العروس من جواهر القاموس للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي تح مصطفى حجازي ط 1 الكويت

1421هـ/2001م ج 28 ص 231، 238- مجمل اللغة ابن فارس تح زهير عبد المحسن سلطان مؤسسة الرسالة بيروت ط 2 1406هـ

ج 1 ص 198

<sup>49</sup> الحديث عند مسلم من رواية أبي هريرة وليس فيها ذكر الجُمْل، وإنما وردت هذه اللفظة في رواية ابن عباس عند مسلم دائما تحت رقم 1582 حيث جاء فيها عن ابن عباس قال: بلغ عمر أن سمرة باع خمرا فقال: قاتل الله سمرة ألم يعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال: "لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فحملوها فباعوها" مسلم بشرح النووي مج 6 ص 7

<sup>50</sup> نفائس الأصول في شرح المحصول مرجع سابق ج 2 ص 615

الزيادة فيه أو تمييز آحاده فهو مجمل بالرغم من اشتماله على أجزاء كثيرة مختلفة، ومنه إذا أطلق الإجمال على اللفظ فهو يعني تعدد المعاني المتواردة عليه واشتباهاها على السامع وتعيين أحد تلك المعاني يرجع إلى المِجْمَل (بكسر الميم) أو المجتهد المتخصص فيما يسوغ فيه الاجتهاد وذلك برفع الإبهام عنه كما يرجع تعيين أحد أفراد الحساب المِجْمَل (بفتح الميم) إلى صاحب الحساب الذي قام بإجماله ولا يكون ذلك إلا بتفصيله وبيان أجزائه.

والمقصود بالمعنى اللغوي للإجمال في ألفاظ العقيدة، هو ورودها مفردة أو في سياقات مختلفة، تقتضي تعدد المعاني المتواردة عليها واشتباهاها على السامع، واختلاطها عليه بسبب احتمالها لقراءات ومعاني متعددة تكون في محصلتها مختلفة اختلافا حقيقيا أو لفظيا، وبهذا المعنى فلا غرو أن أعطينا للنص أو النقل في مقدمة هذا البحث مكان الصدارة في إيجاد كثير من صور الاختلاف العقدي الذي وقع في الأمة الإسلامية، حيث تعامل المختلفون مع النص الحاوي للفظ العقدي للكشف عن مضمونه أو مدلوله، من واقع الفهم اللغوي للألفاظ والمعاني اللائقة بها أو المحتملة لها على اختلاف السياقات والتراكيب والأساليب. وفي هذا المعنى قال أحد الباحثين: "فالقرآن وكذا الحديث، وبالأحرى لغة القرآن ولغة الحديث، سبب ثان يضاف إلى الخلافات السياسية السابقة في إيجاد التحزب في الرأي والتفرق في فهم العقيدة"<sup>51</sup> على أن المسلمين لم يقبلوا على نص من النصوص إقبالهم على النص القرآني يتأملون نضمه ويستكشفون معناه، ولم يختلفوا في نص من النصوص اختلافهم فيه وتفرقهم في فهمه وتفسيره مذاهب ومدارس، كل يروم أن يكون صاحب الحق الظاهر من القرآن ومن المصادر المساعدة على فهمه بالتأويل الصحيح والنهج القويم، فاجتمعت بذلك تجربة عربية إسلامية ثرية تجلّى فيها تعامل مع النص عميق ودقيق ومتنوع المشارب ومتفرق الاختصاصات، تدل عليه المصنفات في أصول الفقه وأصول الدين، وتشهد عليه المصنفات في تفسير القرآن على اختلاف مذاهبه ومناهجه، وما دامت هذه المصنفات متوجهة - في استنباط الأحكام وكشف المعاني - إلى النص الذي ليس إلا نسيجا لغويا ونظما لفظيا، بانت مكانة اللغة في هذه المصنفات، وقامت ضرورة المعرفة بالرصيد المعجمي العربي وبقواعد النظم وسنن التخاطب بين العرب منفذا أساسيا إلى المعنى القرآني وشرطا لازما من شروط تفسيره والتفقه فيه.<sup>52</sup>

ليس هذا فحسب بل بانت أيضا مكانة العقل بوصفه أداة لا غنى عنها في التعامل مع النصوص الحاوية للألفاظ العقدية التي وسمها التشابه وطال البحث في معانيها الاختلاف.

<sup>51</sup> الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، محمد البهي (مكتبة وهبة، ط3/1962 م) ص37

<sup>52</sup> يَحْتَل: قضايا اللغة في كتب التفسير...، مرجع سابق، ص7

وفي إطار هذه العلاقة السببية بين النص وواقع الاختلاف تحسن الإشارة إلى ملاحظة هامة، وهي أنه ينبغي أن لا يُفهم من هذا الربط أنه يشكل منقصة للنص، وإنما الذي يُفهم أن الواجب على المسلم أو المجتهد إزاء هذه الحقيقة أن يلقي تبعة العجز عن الفهم على نفسه لا على النص، وأن يجدد في تحسس المسالك المؤدية إلى المعنى الإيجابي في النص، وفي هذا المعنى قال أحد الباحثين:

"القرآن قدسي في مصدره، بليغ معجز في أسلوبه، فإن كان من انغلاق الدلالة المعجمية أحيانا وانغلاق التركيب أحيانا وانغلاق المقاصد أحيانا مما يصطلح عليه بالمتشابه عادة فهو أحد أمرين: إما أن يتعلق بإشكال لغوي لا يتحمل إلا الإنسان وحده تبعة جهله والعجز عن تفكيكه وإدراك المراد منه ذلك لأنه إنما جاء على لسان العرب ولغتهم.

وإما أن يتعلق بإشكال معرفي مما قصد القرآن تغميضة كالحروف الفواتح وحقيقة الموت والحياة والروح والدنيا والآخرة مما تستأثر العناية الإلهية بمعرفته... وبدون ذلك التعظيم الفني والنفساني والمعرفي تتسطح الدلالة القرآنية وتفقد هالة الغرابة والسحر التي تكتنفها والتي ما تنفك البشرية تحوم حولها وتنحذب إلى نورها"<sup>53</sup>

على أنه يحسن التذكير بأن الإشكال الذي يعرضه موضوع الإجمال يبني أساسا على كيفية الوصول إلى مقصود النص الشرعي العقدي في ظل ما أكد عليه علماء اللغة من مسألة محدودية اللفظ ولا نهائية المعنى، مع الإقرار بقصور العقل وإن أعمل، وقد حدا هذا الأمر بكثير من العلماء والأئمة المعتد برأيهم إلى اقتراح حل لهذا الإشكال، يتمثل في توسيع دائرة الظاهر المقابل للنص، اعتمادا على أحص خصائصه وهو عدم المنع رغم ثبوت الرجحان<sup>54</sup>، فلم يروا مانعا من القول بالمجاز وضرورة صرف اللفظ عن ظاهره، كوسيلة معرفية أصيلة في التعامل مع المتشابه أو المجمل، بغض النظر عن إمكان وقوع الشطط في النظر والاجتهاد خلال التطبيق، لأن التعسف في استعمال الحق لا يلغي أحقية الحق.

ولعل مما دفعهم إلى اتخاذ هذا الموقف اعتقادهم أن القرآن والسنة الصحيحة قد وردا بلسان القوم الذين أرسل النبي صلى الله عليه وسلم إليهم، وهو لسان عربي دلت نصوص الشعر والنثر المستفادة من عصر الاحتجاج<sup>55</sup> على احتوائه على الحقيقة والمجاز والاستعارة والتشبيه وسائر الأساليب اللغوية المعروفة، وحيث

<sup>53</sup> المرجع سابق ص 220

<sup>54</sup> اللفظ الدال على معنى له حالتان، إما ألا يكون محتملا لغيره فذلك النص، وإما أن يكون محتملا لغيره وكان ذلك الاحتمال راجحا فيسمى الظاهر، وبالرغم من اشتراك النص والظاهر في رجحان الدلالة إلا أن النص راجح مانع والظاهر راجح غير مانع

<sup>55</sup> قال عبد القادر البغدادي (ت1093هـ) في الكلام الذي يصح الاستشهاد به في اللغة والنحو والصرف:

"قال الأندلسي في شرح بديعية رفيقه ابن جابر: علوم الأدب ستة اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان والبدع والثلاثة الأول لا يستشهد عليها إلا بكلام العرب دون الثلاثة الأخيرة فإنه يستشهد فيها بكلام غيرهم من المولدين لأنها راجعة إلى المعاني ولا فرق في ذلك بين العرب

شكل هذا الأمر قاعدة يكاد ينعدم الخلاف فيها<sup>56</sup>، فقد ذهبوا إلى القول بأنه لا بد أن ترتبط معرفة الدلالة المقصودة بالخطاب العقدي، بالنظر في شروط إنتاج الخطاب والإطلاع على العلة الخفية التي تجعل دالا معيّنًا في خطاب ما، مرتبطًا بمدلول معين أيضا دون غيره، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال التعامل مع النص المقدس على أنه نص واقعي في تعبيره ودلالاته، يراعي ذلك النظام اللغوي السائد عند العرب، وبهذا يكون النص نفسه قد وضع آليات التأويل ومفاتيح الفهم التي يتوصل بها إلى مقاصد ومعاني ودلالات الخطاب العقدي.

وبالرغم من وجود هذه الفسحة في التعامل مع بعض النصوص العقدية خارج إطار الحقيقة إلا أن القاعدة المحكمة في هذه القضية هي: أن التأويل والمجاز وما كان خارج إطار الحقيقة يعد خلاف الأصل، وما كان خلاف الأصل لا يُعدّل إليه إلا بدليل، حفاظا على نصوص الشريعة من نزعات الهوى وإملاءات العواطف، وعلى هذا الأساس قرروا بأنه لا يُقبل التأويل والمجاز إلا إذا توفرت فيه بعض الشروط، وإلا فهو تأويل فاسد مردود وسنورد هذه الشروط في حينها عند الحديث عن التأويل كمسلك علمي مؤسس في التعامل مع النص المتشابه في الفصل الأول من الباب الثاني.

### المطلب الثاني: تعريف الإجمال اصطلاحا

قصدت بهذا المبحث الخلوص إلى تعريف اصطلاحى للمجمل يكون معبرا ومنسجما مع الفصول والمباحث التي ستعقبه، ويكون أيضا بمثابة دعامة يستند إليها البحث حين التحليل أو التأصيل للقضايا موضوع البحث، لأن " كل علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ومبانيه، فلا مطمع له في

---

وغيرهم إذ هو أمر راجع إلى العقل ولذلك قبل من أهل هذا الفن الاستشهاد بكلام البحري وأبي تمام وأبي الطيب وهلم جرا. وأقول الكلام الذي يستشهد به نوعان شعر وغيره فقائل الأول قد قسمه العلماء على طبقات أربع الطبقة الأولى الشعراء الجاهليون وهم قبل الإسلام كامرئ القيس والأعشى الثانية المخضرمون وهم الذين أدركوا الجاهلية والإسلام كلبيد وحسان. الثالثة المتقدمون ويقال لهم الإسلاميون وهم الذين كانوا في صدر الإسلام كحزير والفرزدق والرابعة المولدون ويقال لهم المحدثون وهم من بعدهم إلى زماننا كبشار ابن برد وأبي نواس. فالطبقتان الأوليان يستشهد بشعرهما إجماعا وأما الثالثة فالصحيح صحة الاستشهاد بكلامها... وأما الرابعة فالصحيح أنه لا يستشهد بكلامها مطلقا وقيل يستشهد بكلام من يوثق به منهم واختاره الزمخشري [خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون (مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الرابعة، 1418 هـ - 1997 م) ج 1 ص 5 وما بعدها]

<sup>56</sup> من العلماء من نفى وجود المجاز في القرآن كشيخ الإسلام ابن تيمية ينظر: عبد العظيم المطعني في كتابه: المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار (مكتبة وهبة القاهرة ط1/ 1995)

الظفر بأسراره ومباغيه"<sup>57</sup> وقبل أن نصل إلى صياغة للإجمال تتماشى وروح البحث لا بأس أن نشير إلى بعض التعريفات الواردة في كتب الأصول، لأنها الكتب التي أولى أصحابها عناية كبيرة لوجوه دلالات الأدلة السمعية والألفاظ منها بوجه خاص على الأحكام الشرعية ومراد الشارع من تلك الألفاظ، وذلك حتى يسهل على المكلفين فهمها واستيعابها والعمل بمقتضاياتها، بالإضافة إلى ذلك:

- 1/ ثراء هذه الكتب وخصوبتها بالمباحث اللغوية الممزوجة بقضايا العقيدة والتفسير والجدل، لأن أصحاب هذه الكتب، لا يخرجون عن كونهم مسلمين متأثرين بالمدارس التي ينتمون إليها.
  - 2/ نستخلص من العنصر السابق أن كتب الأصول التي ألفت خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين خاصة كانت ثرية بالآراء العقدية لأصحابها، فكان لا بد والحالة هذه أن يعبر أصحابها عن مواقفهم من القضايا التي ساهمت في تعميق الخلاف العقدي بين الفرق الإسلامية والمدارس الكلامية، ومن بينها قضية الإجمال في ألفاظ العقيدة إثباتا ونفيا كما نجد مفصلا في الباب الأول من هذه الرسالة.
  - 3/ لا شك أن زعماء الإصلاح في العصر الحديث قد رأوا في الاهتمام بدراسة أصول الفقه ضرورة حتمية لإصلاح الأوضاع التشريعية للمسلمين، بعد أن تأكدوا وأكدوا من خلال هذا العلم على الفرق الشاسع بين القضايا والآراء التي ظهرت في ظروف تاريخية معينة ومتغيرة، وبين القضايا والمبادئ المعبرة عن روح الإسلام وجوهره، وأنه لا يمكن بحال من الأحوال الجمع بين النوعين، لأن الاختلاف بين الأصوليين كان في الجانب الأول دون الثاني المعبر عن روح الإسلام وجوهره<sup>58</sup>
- فإذا كان إصلاح الأوضاع التشريعية مرهونا بالمرور عبر القناة السابقة، فإن إصلاح الأوضاع المذهبية العقدية لا بد أيضا أن يمر عبر هذه القناة - قناة المفصلة بين الكليات والجزئيات - وإلا بقيت الأمة حبيسة صراع الحاضر بعنوان الماضي وهو ما يقدم أكبر خدمة لأعدائها والمتربصين بها وبمقدراتها والنتيجة المستخلصة من هذه التوطئة أن اعتماد الباحث على كتب الأصول في تحديد مصطلح الإجمال يعد خطوة معرفية علمية صرفا، لبيان أن القضية محل البحث تتعلق بجزئيات العقيدة دون كلياتها،

<sup>57</sup> المستصفي أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) (تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1413هـ

- 1993م) ص4

<sup>58</sup> ينظر كمثال للأوضاع التشريعية: - أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مصطفى سعيد الخن (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط السابعة 1998م). وينظر كمثال للأوضاع العلمية العقدية كتاب: - إثبات الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد ابن الوزير اليميني (المتوفى: 840هـ) الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الثانية، 1987م، وكتاب: إبراء الذمة بتحقيق القول حول افتراق الأمة، محمد بن إبراهيم الحسيني الكتاني (مطابع دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ط الأولى 1997م).

وأن الذي جرَّ على الأمة كثيرا من الويلات والصراعات إنما كان بسبب الحديث عن الجزئيات بعنوان الكليات.

أما الموضوع الرئيس للمبحث وهو تعريف المجمل اصطلاحاً، فإن أبا الحسين البصري (ت436هـ)<sup>59</sup> يعطي لمصطلح "المجمل" احتمالين فيقول: "أما قولنا مجمل، فقد يراد به ما أفاد جملة من الأشياء، ومن ذلك قولهم: "أجملت الحساب" وعلى هذا يوصف العموم بأنه مجمل بمعنى أن المسميات قد أجملت تحته، وقد يراد به ما لا يمكن معرفة المراد به. ويمكن أن يقال: المجمل هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه"<sup>60</sup>

وأما الجويني (ت487هـ) فقد عرفه بقوله: "المجمل في اصطلاح الأصوليين هو المبهم، والمبهم هو الذي لا يعقل معناه، ولا يدرك مقصود الالفاظ ومبتغاه، من قولهم: أجمت البئر إذا سدته وردمته...ومن وجوه الإجمال أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنيين أو أكثر، وعلمنا أن المراد به أحد معانيه، وهو مثل العين والقرء وسائر الألفاظ المشتركة"<sup>61</sup>

وبالنسبة للإمام الغزالي (ت505هـ) فإنه يرى أن "المجمل" يعد صورة من صور العلاقة بين اللفظ والمعنى وهي العلاقة التي لا تخرج عن ثلاث صور طرفاها النص والمجمل ووسطها الظاهر، ولعل هذه الوسطية هي التي جعلت الظاهر محل خلاف بين العلماء في إلحاقه بالمبهم<sup>62</sup> المتشابه أو إلحاقه بالنص<sup>63</sup> المحكم فيعرفه بقوله: "المجمل هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين معناه"<sup>64</sup> لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال"<sup>65</sup> ومعنى هذا الكلام أن أداة الترجيح ليست مجرد الظاهر المتبادر وإنما ترجع هذه الأداة

<sup>59</sup> أبو الحسين البصري المعتزلي شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف الكلامية، كان فصيحاً بليغاً عذب العبارة يتوقد ذكاء، وله اطلاع كبير توفى ببغداد سنة 436هـ [سير أعلام النبلاء الذهبي 587/17]

<sup>60</sup> المعتمد في أصول الفقه أبو الحسين البصري دار الكتب العلمية بيروت دون تاريخ ج1 ص293

<sup>61</sup> البرهان في أصول الفقه أبو المعالي الجويني (دار الكتب العلمية بيروت ط1 1418-1997) ج1 ص153-154

<sup>62</sup> المبهم عند الأصوليين هو أن يحتل اللفظ أكثر من معنى بدون ترجيح لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال. [البرهان في أصول الفقه،

أبو المعالي الجويني، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ط الأولى 1997م ج1 ص153]

<sup>63</sup> النص هو أن يتعين المعنى من اللفظ ولا يحتل غيره [ يتر بتفصيل أكثر: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق ج1 ص150، 151]

<sup>64</sup> أي لا يمكن الترجيح بين المعاني

<sup>65</sup> المستصفي من علم الأصول، مرجع سابق ص 187. والفرق بين اللفظ في الوضع اللغوي والعرف اللغوي هو: أن دلالة اللفظ في الأول تعرف ابتداءً، كلفظ الأسد، يستعمل في الحيوان المفترس، وأما دلالة اللفظ في العرف اللغوي فإنها تعرف من خلال استعمال أهل اللسان



إلى وضع اللغة أو عرف الاستعمال ، وبالتالي فلا مسوغ لمن يقول بأن قوله تعالى مثلاً: ﴿حُرِّمَتْ

عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة 3] أنه من قبيل الجمل، فيقول أن التحريم هنا يتعلق بالفعل وليس بالعين،

ولا يُدرى من الآية ما الفعل المقصود بالتحريم أهو اللمس أو الأكل أو النظر أو البيع... فكان لا بد -  
والحالة هذه- من التقدير وبما أنه ليس أحد الأفعال بأولى من التقدم من غيره، عُدَّت هذه الآية من  
الجمل!

وإنما عد هذا الحكم فاسداً ولا مسوغ له لأن عرف الاستعمال يعد كالوضع في إفادة المعنى، ولا  
شك أن من عرّف لغة العرب وأنس بها علم أن العرب لا تشك في أن من قال: حرمت عليك الطعام أنه  
يريد الأكل دون اللمس أو الشم، وكذلك من قال: حرمت عليك الثوب أنه يريد اللبس دون بقية المعاني  
المتواردة وهكذا<sup>66</sup>

وعرفه الجرجاني (ت816هـ) بقوله: "هو ما خفي المراد منه بحيث لا يدرك بنفس اللفظ إلا ببيان من الجمل  
-بكسر الميم-"<sup>67</sup>

وقال: "هو إيراد الكلام على وجه يحتمل أموراً متعددة والتفصيل تعيين بعض تلك الاحتمالات أو  
كلها"<sup>68</sup>

ملاحظات حول التعريفات السابقة:

1 - الإجمال صورة من صور العلاقة بين اللفظ والمعنى وهو متعلق بدلالات

ألفاظ وتراكيب وردت في القرآن والسنة، عدت مبهمه أو متشابهة بسبب تعدد المعاني  
والقراءات المتواردة عليها، والذي يهمننا منها تلك المتعلقة بالعقيدة بحيث تكون هذه الألفاظ  
والتراكيب غير قطعية في دلالاتها على معان معينة وحقائق محددة مما يجعلها عرضة للاختلاف

---

لذلك اللفظ، كتعارفهم على أن الغائط هو الفضلات الخارجة من الإنسان، أو كتعارفهم على أن من قال حرمت عليك هذا الطعام، فإن  
مقصوده الأكل دون اللمس أو النظر، وبالتالي فلا حجة لمن قال بأن هذا التحريم مجمل يحتمل الأفعال الثلاث لأن العرف اللغوي يرده.

<sup>66</sup> المستصفي مرجع سابق ج1 ص346، 347

<sup>67</sup> كتاب التعريفات الشريف الجرجاني دار الإيمان مصر ط 2004 ص225 وانظر أيضاً:

- مختصر كتاب كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي اختصار د/سحر سامي (الهيئة المصرية للكتاب ط/2007) ص221

- الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، أبو البقاء الكفوي تح عدنان درويش محمد المصري (مؤسسة الرسالة بيروت

ط2 1413هـ/1993م) ص42

<sup>68</sup> التعريفات مرجع سابق ص15

بعد التوارد، أي بعد الاتفاق على الثبوت، لأن القانون الذي ينبغي تحكيمة هو أن الذي لا يثبت وروده لا يجوز أن تتنازعه الآراء.

2 - يرى الباحث أن التعريفات السابقة وإن كانت صحيحة في مبدئها إلا أنها

قاصرة في منتهاها حين حكمت على كل مجمل بأنه مما لا يعقل معناه ولا يدرك مقصود اللفظ ومبتغاه، لأنها بهذا الحصر والتحديد قد أخرجت كثيرا من الجملات اللفظية التي جرى حولها الخلاف مما اتفق لفظه واختلف في معناه ومقصده، ولذلك فالأولى أن يقال: إن المجمل على قسمين:

الأول: ما كان عاما أو حَمَّال أوجه وتخصيصه يحتاج إلى لفظ أو نص مخصص له من قبل المجمل -بكسر الميم الثانية- أو المجتهد فيما يسوغ فيه الاجتهاد، وهذا القسم يشمل أصول الفقه وأصول الدين على حد سواء.

الثاني: ما لا يمكن معرفة المراد به واستأثر الله بعلمه وحذر المسلمين من الخوض فيه بلا علم ولا

دراية لقول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء 36].

وهذا المفهوم للإجمال لا ينافي أبدا وجود معاني لتلك الألفاظ يعلم كنهها وحقيقتها الله عز وجل، فإذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الإجمال دون التفصيل كانت الحثيثان راجعتين إلى العلم دون المعلوم. وهذا الكلام يعني أن المجمل أو المتشابه ليس بالضرورة أن يكون عدم الوضوح فيه من ذاته، بل يمكن أن يكون إجماله وعدم وضوحه جراء تطبيقاته على بعض مدلولاته، لأن النص القرآني والنبوي بالرغم من قداسته فهو نص واقعي في تعابيره ودلالاته، خوطب به بشر مختلفون في بيئاتهم وظروفهم ودرجات فهمهم واستيعابهم.

ومما ذكره ابن تيمية في تقرير هذا المعنى قوله: "وإنما النزاع هل يتكلم بما لا يفهم معناه؟ وبين نفي المعنى عند المتكلم ونفي الفهم عند المخاطب بون عظيم"<sup>69</sup>

وقوله أيضا: "فإن قيل فقد قال النبي لابن عباس: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل قيل: أما تأويل الأمر والنهي فذلك يعلمه واللام هنا للتأويل المعهود لم يقل تأويل كل القرآن فالتأويل المنفي هو تأويل الأخبار التي لا يعلم حقيقة مخبرها إلا الله والتأويل المعلوم هو الأمر الذي يعلم العباد تأويله"<sup>70</sup>

<sup>69</sup> الإكليل في المتشابه والتأويل ابن تيمية (تح محمد الشيمي شحاتة دار الإيمان الإسكندرية) ص 29

<sup>70</sup> الإكليل في المتشابه والتأويل، مرجع سابق ص 52

وخلاصة القول أن المقصود بالإجمال في هذا البحث يتعلق بألفاظ العقيدة وليس بمصطلحاتها، والفرق بين الأمرين واضح، لأن الأول مصدره النصوص الشرعية في الكتاب والسنة الصحيحة نفيًا وإثباتًا، والثاني ناتج من الخبرة الإنسانية في مجال النصوص نفيًا وإثباتًا أيضًا، فمن الأول مثلا كلمة الوجه الواردة في القرآن والسنة مضافة إلى الله عز وجل والتي اختلفت في تأويلها وجهة اعتقادها علماء أهل السنة والجماعة فضلا عن غيرهم من منظري الفرق الكلامية، ومن الثاني مصطلح الجهة المنفي عن الله عز وجل واحتماله لنفي التحيز ونفي الوجود أصلا وسنأتي على تفصيل هذه القضايا في الباب الثاني من البحث حين الحديث عن الإجمال في الألفاظ المتعلقة بالصفات.

إذن: فالإجمال في ألفاظ العقيدة وتراكيبها ظاهرة لغوية ومقصدية<sup>71</sup> حقيقتها وحدة في اللفظ مع تعدد في الفهم، وتندرج تحته القضايا العقدية التي جرى حولها الخلاف، استنادا إلى حجة من نص آخر، أو تصريف من عقل صريح أو استشهاد من لغة عصر الاحتجاج التي بها نزل القرآن<sup>72</sup>

### المطلب الثالث: العلاقة بين التعريفين اللغوي و الاصطلاحي

يتضح من التعريف اللغوي لكلمة الإجمال أن هذه الكلمة تعود في أصل وضعها إلى الجمع والتعدد، وإذا كنا بإزاء ظاهرة الإجمال في الألفاظ العقدية فإنه يمكننا القول بأن العلاقة بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي جد وطيدة، تتضح من خلال المقاربة الآتية:

الإجمال في اللغة يعني الجمع والتعدد، واصطلاحا يعني اجتماع المعاني المتعددة على اللفظ الواحد مما يولد إبهاما لدى السامع لا يزيله إلا تحديد أحد تلك المعاني من قبل المحمل - بكسر الميم الثانية - أو المجتهد المالك لأدوات الترجيح، ككلمة اليد مثلا فهي تعني الجارحة والقوة والنعمة والقدرة والصناعة والمنة<sup>73</sup> وقد جمع لها ابن حجر في الفتح خمسة وعشرين معنى ما بين حقيقة ومجاز<sup>74</sup> وما دام المحمل بكسر الميم قد أورد هذه الألفاظ مجملة فقد علم أن الغرض من ذلك هو التعبد بتلاوتها دون الاشتغال بتفسيرها أو تأويلها. قال ابن قدامة المقدسي: "قولهم: آمنا به كل من عند ربنا يشعر بالتفويض والتسليم لما لم يعلموه لعلمهم

<sup>71</sup> ذكر سابقا بأن الإشكال الذي يطرحه موضوع الإجمال ينبنى أساسا على كيفية الوصول إلى مقصود النص الشرعي العقدي في ظل ما أكد عليه علماء اللغة من مسألة محدودية اللفظ ولا نهائية المعنى. [يُنظر المبحث الأول من الفصل الأول]

<sup>72</sup> لم ندرج في التعريف ما كان مصدر الخلاف فيه الكشف والإلهام لأنه أمر غير منضبط بوسائل الفهم السابقة، وبالتالي فإن أي فهم لا تشهد له هذه الوسائل يعد خارج إطار البحث ولا يتناوله الإشكال.

<sup>73</sup> معجم مقاييس اللغة مرجع سابق ج6 ص120

<sup>74</sup> فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني دار المعرفة - بيروت، 1379 ج13 ص394

بأنه من عند ربهم كما أن المحكم المعلوم معناه من عنده"<sup>75</sup> وواضح من خلال عبارة المقدسي أن المحمل - بفتح الميم الثانية- يفوض أمره إلى مجمله - بكسر الميم الثانية- بسبب خفاء معناه وكنهه وكيفيته على المكلف، والدليل على ذلك أنه جعله قسيما للمحكم المعلوم معناه عند المكلف، كما ساق البيهقي (ت458هـ) بسنده إلى الوليد بن مسلم قال: "سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد عن هذه الأحاديث -أي أحاديث الصفات- فقالوا أمروها كما جاءت بلا كيفية. وساق حديثا آخر بسنده إلى سفيان بن عيينة قال: كل ما وصف الله من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه قال الشيخ وإنما أراد به والله أعلم فيما تفسيره يؤدي إلى تكييف وتكييفه يقتضي تشبيهه له بخلقه في أوصاف الحدوث"<sup>76</sup>

وهذا الأمر ليس محصورا في باب الصفات فقط بل هو شامل لكل أبواب العقيدة التي حدث حولها الخلاف بسبب ألفاظها المجملة وهذا ما يسميه النورسي رحمه الله بالتنزلات الإلهية إلى عقول البشر حيث قال: "إن الخاصية المميزة للتنزيل، الإعجاز، والإعجاز يتولد من ذروة البلاغة، والبلاغة مؤسسة على مزايا وخصائص، لاسيما الاستعارة والمجاز. فمن لم ينظر بمنظارها لا يفوز بمزاياها.. فكم في التنزيل من "تنزلات إلهية إلى عقول البشر" تسيل ينابيع العلوم في أساليب العرب تأنيساً للأذهان. والتي تعبر عن مراعاة الأفهام واحترام الحسيات ومماشاة الأذهان. ولما كان الأمر هكذا.. فلا بد لأهل التفسير ألا يبخسوا حق القرآن بتأويله بما لم تشهد به البلاغة. ولقد تحقق أجلى من أية حقيقة كانت، إن معاني القرآن الكريم حق، كما أن صور إفادته للمعاني، بليغة ورفيعة. فمن لا يرجع الجزئيات إلى ذلك المعدن ولا يلحقها بذلك النبع يكن من المبخسين حقه"<sup>77</sup>

ويشرح النورسي فكرته عن "التنزلات الإلهية إلى عقول البشر" بإعطاء مثال عن مسألة من مسائل الصفات الإلهية، كثر الخوض فيها والاختلاف حولها بين المنتسبين لعقيدة التوحيد وهي مسألة الاستواء على العرش فيقول:

"مثلاً: إن الجمهور إنما يتصورون حقيقة التصرف الإلهي في الكائنات بصورة تصرف السلطان الذي استوى

<sup>75</sup> كتاب ذم التأويل ابن قدامة المقدسي (المحقق: بدر بن عبد الله البدر الدار السلفية - الكويت الطبعة: الأولى، 1406هـ) ص38

<sup>76</sup> الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، أبو بكر البيهقي (المحقق: أحمد عصام الكاتب الناشر: دار

الآفاق الجديدة - بيروت الطبعة: الأولى، 1401) ص118

<sup>77</sup> صيقل الإسلام، بديع الزمان النورسي ص85

على سرير السلطنة، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه 5]،

وإذا كانت حسيات الجمهور في هذا المركز، فالذي يقتضيه منهج البلاغة ويستلزمه طريق الإرشاد، رعاية أفهامهم واحترام حسياتهم ومماشاة عقولهم ومراعاة أفكارهم. فهذه المنازل التي تراعى فيها عقول البشر وتُحترم تسمى بـ "التنزيلات الإلهية" فهذا التنزل لتأنيس أذهانهم. فلهذا وضع صور التشابهاً التي تراعى الجمهور المقيدون بأحاسيسهم ومتخيلاتهم منظاراً على نظريتهم لرؤية الحقائق المجردة. ولهذا فقد أكثر الناس في كلامهم من الاستعارات لتصوير المعاني العميقة أو لتصوير المعاني المتفرقة، في صورة سهلة بسيطة، بمعنى أن هذه التشابهاً من أكثر أقسام الاستعارات غموضاً، إذ أنها صور مثالية لأخفى الحقائق الغامضة، بمعنى أن الإشكال إنما هو من دقة المعنى وعمقه لا من إغلاق اللفظ وتعقيده<sup>78</sup>.

ومن العلماء الذين عاصروا النورسي وفسروا المسائل الغيبية المحملة بالتنزيلات الإلهية، الطاهر بن عاشور

رحمه الله<sup>79</sup> حيث يقول: "قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾

[طه 5]. مركب دال على هيئة جلوس الملك على العرش، وتلك هيئة عظيمة في عقول السامعين فقد عرف العرب ملوك الفرس وملوك الروم وتبابعة اليمن ودخلت وفودهم إليهم وتحدثوا بعظمتهم في سوامرهم ونواديبهم حتى تقرر في أذهان أهل الصناعة اللسانية منهم ما لهؤلاء الملوك عند جلوسهم على عرشهم من العظمة المفرطة والجلالة البالغة، فجاء في هذه الآية تشبيه عظمة الله تعالى التي لا تصل العقول إلى كنه هيئتها بهيئة عظمة هؤلاء الملوك تشبيهاً مقصوداً به التقريب وهو من تشبيه المعقول بالمحسوس... مع بقاء لفظ الاستواء ولفظ العرش لمعنيهما الحقيقيين، لأن المركب في الاستعارة التمثيلية ليس فيها إطلاق مفرداته على غير ما وضعت له بل مفرداته باقية في معانيها، وإنما الاستعارة في مجموع المركب<sup>80</sup> وما يوضح قضية التنزيلات الإلهية قول بعض العلماء أن للحق تعالى مرتبتين: مرتبة عليّة هو عليها في علا ذاته، ومرتبة يتنزل منها لقول عباده، وما عرف الخلق منهما إلا مرتبة التزل لا غير، لأن الله لم يكلف الخلق أن يعرفوه تعالى كما يعرف نفسه أبداً، ولو كلفهم بذلك لأدى إلى الإحاطة به كما يحيط هو بنفسه، وذلك محال لتساوي

<sup>78</sup> صيقل الإسلام، مرجع سابق ص153

<sup>79</sup> محمد الطاهر بن عاشور من أعلام جامع الزيتونة بتونس كان جم النشاط غزير الإنتاج تزينه الأخلاق الفاضلة والهمة العالية له عدة

مؤلفات أشهرها كتابه في التفسير الموسوم بـ"التحرير والتنوير" توفي سنة 1393هـ/1973م رحمه الله

<sup>80</sup> تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة الشيخ الطاهر بن عاشور (دار السلام مصر ودار سحنون تونس ط 1428هـ/2007م)

علم العبد وعلم الرب حينئذ"81

وبعد كل ما سبق يتبين أن مسألة الإجمال والتشابه في آيات الصفات وغيرها، جاءت لغرض تأنيص الأذهان البشرية ذات القدرة الاستيعابية المحدودة، وتقريب المعاني الجليلة القدسية منها، حتى تستطيع أداء رسالة العبودية على بصيرة وفي سهولة ويسر، وبذلك تعيش مع هذه الألفاظ والمعاني بين إمكان واستحالة، بين إمكان التعبد بغلبة الظن، واستحالة الإحاطة بالكنه والحقيقة.

### المطلب الرابع: التطور الدلالي لمصطلح الإجمال

ذكرنا في المبحث السابق أن التساوق المنطقي حاصل بين التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي

للمحمل، ولكن مع ذلك بقي لنا في إطار بيان التطور الدلالي لمصطلح الإجمال بيان ما إذا بقي هذا التساوق ثابتاً أم أنه قد تعرض لبعض الزيادة أو النقصان، والحقيقة أن الصراع الواقع بين المثبتين والنفاة لوجود المحمل يشف عن هذا التطور بوضوح، ذلك أن توظيفه سار على خطين متوازيين:

الأول: يرى أصحابه إمكانية وجود ألفاظ في القرآن لا تُعلم معانيها الحقيقية، ولا يعنون بهذا أنها

لا معاني لها، وإنما قصدهم بذلك أن بعض الألفاظ المحملة جاءت في سياقات مختلفة بحيث يتعذر على العقل البشري الإحاطة بمعانيها لكونها تتعلق بذات الله عز وجل، أو لأنها تفوق حدود طاقته، أو لأنه لم يُكلف بذلك وإنما كُلف بالإيمان المحمل بما دون الخوض في تفاصيلها أو كنهها ومعانيها، واتخذ هذا الفريق من مقولة السلف: "أمرها كما جاءت" مستنداً لهم في هذا الرأي<sup>82</sup>.

الثاني: يرى أصحابه باستحالة وجود ألفاظ في القرآن والسنة لا تعلم معانيها، وحجتهم في ذلك أن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، يفهمه كل من يفهم لسان العرب، والقول بأن في عباراته وألفاظه ما ينبو عن

الفهم، يؤدي إلى القول بأن الله خاطبنا بما لا نفهم، وهذه قمة العبثية التي ينبغي أن ينزه عنها خطاب

الإنسان العاقل فضلاً عن خطاب الله عز وجل، ولذلك رأوا أن اعتقاد هذا الرأي يؤدي إلى تجهيل الصحابة الذين عاشوا مع النبي صلى الله عليه وسلم وشهدوا التنزيل وفهموا ما فيه من تشريعات وأحكام

<sup>81</sup> ينظر: المنهل السيل الدافع لما نشأ من خلاف بين الأشعري والماتوريدية من الإشكال، عبد الحافظ بن علي المالكي، (تحقيق سيد

كسروي حسن، دار الكتب العلمية لبنان ط1) ص162

<sup>82</sup> ينظر: القول التمام بإثبات التفويض مذهباً للسلف الكرام سيف بن علي العصري (دار الفقيه للنشر والتوزيع الإمارات العربية المتحدة

ط1/2009م) ص292 وما بعدها

تتعلق بعقائدهم ومعاملاتهم<sup>83</sup> ، وقد أطلق ابن القيم اسم "أصحاب التجهيل وقال فيهم: " أصحاب التجهيل الذين قالوا نصوص الصفات ألفاظ لا تعقل معانيها ولا ندري ما أراد الله ورسوله منها ولكن نقرؤها ألفاظاً لا معاني لها ونعلم أن لها تأويلاً لا يعلمه إلا الله... فلو ورد علينا منها ما ورد لم نعتقد فيه تمثيلاً ولا تشبيهاً، ولم نعرف معناه وننكر على من تأوله ونكل علمه إلى الله، وظن هؤلاء أن هذه طريقة السلف وأنهم لم يكونوا يعرفون حقائق الأسماء والصفات ولا يفهمون معنى قوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ

بِيَدَيَّ﴾ [ص75] وقوله: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ [الزمر67]

وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه 5] وأمثال ذلك من نصوص الصفات. وبنوا هذا المذهب على أصلين: أحدهما أن هذه النصوص من المتشابه. والثاني: أن للمتشابه تأويلاً لا يعلمه إلا الله فنتج من هذين الأصلين استجهاال السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار وسائر الصحابة والتابعين لهم بإحسان<sup>84</sup>

والذي يظهر للباحث أن زاوية النظر في المسألة قد اختلفت لدى الفريقين، فلا الفريق الأول قصد تجهيل الصحابة وعدم معرفتهم بمعاني خطاب الله عز وجل وخطاب نبيه صلى الله عليه وسلم هكذا بإطلاق، ولا الفريق الثاني قصد تكذيب الله عز وجل في إخباره بوجود المتشابه الذي ينبو معناه على الفهم، ولا قصد فيما رأى معناه متاحاً للفهم أن يسيء الأدب مع الله عز وجل، وعليه يمكن القول:

أولاً: ألا يعترف أصحاب القول بنفي المتشابه في أخبار الصفات وغيرها، بأن الإسلام قائم على التسليم والإذعان، حتى فيما يبدو في ظاهره مصادماً لمقتضيات العقول، وقد روى مسلم وغيره عن عَن مُعَاذَةَ، قَالَتْ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ فَعُلْتُ: مَا بَأَلِ الْحَائِضِ تَقْضِي الصَّوْمَ، وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ. فَقَالَتْ: أَحْزُورِيَّةٌ<sup>85</sup> أَنْتِ؟ فُلْتُ: لَسْتُ بِحَزُورِيَّةٍ، وَلَكِنِّي أَسْأَلُ. قَالَتْ: «كَانَ يُصِيبُنَا ذَلِكَ، فَنُؤْمِرُ بِقِضَاءِ الصَّوْمِ،

<sup>83</sup> ينظر: درء تعارض العقل والنقل تقي الدين ابن تيمية تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم (الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،

المملكة العربية السعودية الطبعة: الثانية، 1411 هـ - 1991 م) ج1 ص204، 205

<sup>84</sup> الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتلة ابن قيم الجوزية تح علي بن محمد الدخيل الله، (دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية

السعودية الطبعة: الأولى، 1408 هـ) ج2 ص422..424

<sup>85</sup> الحزورية: طائفة من الخوارج نسبوا إلى حروراء، قرية على ميلين من الكوفة تمد وتقصر، كان أول اجتماعهم فيها، وكانوا أنكروا على عليّ

- رضي الله عنه- تحكيمه أبا موسى الأشعري في أمر معاوية وقالوا له: شككت في أمر الله، وحكمت عدوك، وطالت خصومتهم، ثم أصبحوا يوماً وقد خرجوا براية وهم ثمانية آلاف، وأميرهم ابن الكولة، فبعث عليّ فقاتلهم، وكان عندهم من التشدد في الدين ما هو

وَلَا نُؤَمِّرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ»<sup>86</sup>، فإذا كان التسليم فيما يتعلق بأحكام الحيض واجبا على المسلم وإن لم يجد في هذا التسليم ما يشفي غليل حبه في اكتشاف كل شيء.. ألا يكون هذا التسليم من باب أولى إذا تعلق الأمر بالخالق عز وجل وما شرعه من أحكام عقدية تفوق مدارك العقول، وإذا كان الأمر على هذا النحو فما المشكلة إذا قال المتوقف في شأن التشابه: هذا مما يفوق حدود عقلي فأنا أتلقاه بالتسليم دون خوض في تفاصيله ومعناه وكيفيته.

ثانيا: تعميم الحكم بالتفويض على كل الألفاظ المتعلقة بالصفات الإلهية وما يترتب عليه من تجهيل السلف بل والنبي صلى الله عليه وسلم مرفوض على ما يراه أصحاب القول الأول، لأنهم حصروا الأمر في بعض الألفاظ دون غيرها، وهذه حقيقة لا يمكن لأصحاب القول الثاني إنكارها لسببين: الأول: إن ما لم يعرف الصحابة معناه وحقيقته لا يترتب عليه بالضرورة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف معناه أو حقيقته، لأن أحواله كني يتلقى الوحي من الله عز وجل تختلف عن أحوالهم كبشر عاديين ومن ذا الذي يدعي أن معرفة النبي صلى الله عليه وسلم بالإسراء والمعراج، بل وبعض ثمار الجنة<sup>87</sup> كمعرفة الصحابة وسائر المسلمين؟

الثاني: توجد وقائع من أحوال الصحابة تدل على أنهم كانوا يقرؤون القرآن ويؤمنون به إيمانا جملا حتى وإن لم يعرفوا معاني بعض ألفاظه، ومن هذه الوقائع ما ذكره ابن عباس رضي الله عنه قال: ما كنت أدري ما فاطر حتى اختصم إليّ أعرابيان في بئر فقال أحدهما أنا فطرهما أي ابتدأها<sup>88</sup> وَهَذَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مِنْ أَفْصَحِ قُرَيْشٍ سُئِلَ أَبُو بَكْرٍ عَنْ الْأَبِّ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ أَيُّ سَمَاءٍ نُظِّلُنِي وَأَيُّ أَرْضٍ تُقَلَّنِي إِذَا قُلْتُ فِي كَلَامِ اللَّهِ مَا لَا أَعْلَمُ وَقَرَأَ عُمَرُ سُورَةَ عَبَسَ فَلَمَّا بَلَغَ الْأَبَّ قَالَ الْفَاكِهَةُ قَدْ عَرَفْنَاهَا فَمَا الْأَبُّ ثُمَّ قَالَ

معروف، فلما رأت عائشة - رضي الله عنها - هذه المرأة تشدد في أمر الحيض، شبهتها بالحرورية وتشددهم في دينهم. وقيل: كانوا يرون على الحائض قضاء الصلاة، وشدوا في ذلك عن سلف الأمة، فخشيت عائشة - رضي الله عنها - أن تكون تعتقد مذهب الحرورية في ذلك، فقرعت لها الحجة التي لا يجوز خلافها. [شرح سنن أبي داود - بدر الدين العيني (المتوفى: 855هـ) المحقق: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري (مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م، ج 2 ص 24]

<sup>86</sup> رواه مسلم باب وُجُوبِ قَضَاءِ الصَّوْمِ عَلَى الْحَائِضِ دُونَ الصَّلَاةِ رقم 69

<sup>87</sup> في صحيح البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " قَدْ دَنَّتْ مِنِّي الْجَنَّةُ، حَتَّى لَوْ اجْتَرَأْتُ عَلَيْهَا، لَجِئْتُكُمْ بِقَطَافٍ مِنْ قَطَافِهَا"

البخاري باب ما يقول بعد التكبير رقم 745

<sup>88</sup> معاني القرآن أبو جعفر النحاس المحقق: محمد علي الصابوني (جامعة أم القرى - مكة المكرمة الطبعة: الأولى، 1409 ج 5) ص



لعمرك يا بن الحطّاب إنّ هَذَا هُوَ التَّكْلُفُ وَرُوي عَنْهُ أَيضًا أَنَّهُ قَالَ: { آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا } وَفِي رِوَايَةٍ قَالَ فَمَا الْأَبُّ ثُمَّ قَالَ مَا كُفَّفْنَا أَوْ مَا أَمَرْنَا بِهَذَا<sup>89</sup>

ثالثا: الاحتجاج على الخصم بلازم القول احتجاج ضعيف إذا كان هذا اللازم غير بيّن كما هو الحال بالنسبة للقائلين بوجود التشابه أو الجمل في ألفاظ العقيدة، وهذا الذي ذكره ابن القيم في عبارته السابقة حيث قال: " ويروون " ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا " ولا يعرفون معنى ذلك ولا ما أريد به ولازم قولهم إن الرسول كان يتكلم بذلك ولا يعلم معناه ثم تناقضوا أقبح تناقض فقالوا تجري على ظواهرها وتأويلها مما يخالف الظواهر باطل ومع ذلك فلها تأويل لا يعمله إلا الله فكيف يثبتون لها تأويلا ويقولون تجر على ظواهرها ويقولون الظاهر منها غير مراد والرب منفرد بعلم تأويلها وهل في التناقض أقبح من هذا.<sup>90</sup> فإذا كان الإيمان باللفظ الجمل يوقع في التناقض، فهل يقول هؤلاء بأن الإيمان بالقدر السابق مع إثبات مسؤولية الإنسان واستقلاله يوقع في التناقض أيضا؟

وفي سياق الحديث عن التطور الدلالي للمصطلح ينبغي توضيح مسألة نراها في غاية الأهمية، وهي أننا نعرض هذا الموضوع في إطار ألفاظ العقيدة ونصوصها فقط، ولذلك فالتطور الدلالي لهذا المصطلح في توسعه وشموليته للمصطلحات والمفردات الجملة التي قالت بها بعض الفرق الكلامية، وهي المصطلحات الناتجة عن تعامل عقل المسلم مع هذه الألفاظ والنصوص أمر تفرضه علينا طبيعة الموضوع خاصة عند تحرير محلات النزاع والتمييز بين القضايا الداخلة والخارجة في دائرة النزاع، كالمثال الذي ضربناه سابقا<sup>91</sup> في مسألة إثبات الجهة ونفيها في حق المولى عز وجل، حيث ذكرنا بأنه لدينا "لفظ" متعلق بذات الله عز وجل و"مصطلح" موضوع بإزائه، فأما اللفظ فهو اسم الله عز وجل "العلي" وقد ورد هذا الاسم في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَطْلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [الحج 62]، ولما وردت نصوص أخرى من المتشابه المتعلق بهذا اللفظ مثل قوله عز وجل: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك 16] وقوله أيضا: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر 10]

<sup>89</sup> البرهان في علوم القرآن بدر الدين الزركشي المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم (دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه

الطبعة: الأولى، 1376 هـ - 1957 م) ج 1 ص 295

<sup>90</sup> الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعطله مرجع سابق ج 2 ص 422.424

<sup>91</sup> ينظر صفحة 12، 13 في بيان الفرق بين اللفظ والمصطلح

وبسبب المناقشات التي دارت بين المسلمين حول هذه النصوص المتشابهة ظهر مصطلح "الجهة" نفيًا عند قوم وإثباتًا عند آخرين، وكل يدعي أن "الألفاظ" أو النصوص التي ورد بإزائها هذا المصطلح تخدم "مصطلحه"، ويعتبر خصمه متعسفا في استخدام "المصطلح" لبيان دلالة خطاب الشارع المتعلق بالعبادة. بقي أن نشير إلى أن توظيف هذا المصطلح قد عرف تطورا خطيرا لدى بعض الفرق الكلامية المعروفة بالباطنية التي نفت كل الظواهر ولجأت إلى التفسير الباطني للقرآن الكريم بحجة انتفاء الظاهر وحاجة البشر العاديين إلى العلماء الراسخين لكي يؤولوا لهم القرآن ويخرجوا لهم درره الكامنة في بواطنه! وهؤلاء العلماء لا يمكن أن يكونوا إلا من ذوي العصمة على ما يعتقد أصحاب هذا الرأي، ولذلك نقول أن ما عرفه مصطلح الإجمال من تطور دلالي أملتته الأهواء، لا يمكن أن يكون مقبولا في إطار الدراسة الذي سبق بيانه في المقدمة.

## المبحث الثالث: اصطلاحات أخرى للمجمل

يُعبّر العلماء عن المجمل بعدة اصطلاحات يتكرر استعمالها في كتب العقيدة و التفسير و علوم القرآن للدلالة على موضوع المجمل منها: المشكل والمتشابه وهو الشائع والأكثر استعمالاً في مباحث العقيدة الإسلامية، وسنعرض هذين الاصطلاحين بشيء من الشرح والتفصيل مع بيان وجه العلاقة بينهما وبين اصطلاح المجمل.

### المطلب الأول: المتشابه

المتشابه في اصطلاح الأصوليين يقابله المحكم والمجمل يقابله المفصل ومع ذلك فإن المتشابه يرد في عباراتهم ويراد به المجمل ولذلك قال الفخر الرازي: "وأما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل، وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة إليه وإلى غيره على السوية"<sup>92</sup>

وإذا ما رجعنا إلى القرآن الكريم ألفيناه موصوفاً بالإحكام تارة وبالتشابه تارة وبهما معا تارة أخرى، ولا تناقض بين هذه الأوصاف لاختلاف المدلولات والمتعلقات، فحين وصف القرآن بأنه محكم كله في قوله عز

وجل: ﴿ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ [هود 1]

فالمعنى المقصود من ذلك أن القرآن كله كلام حق، قوي المبني فصيح الألفاظ صحيح المعاني، والعرب تقول: محكم عن البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله. وأما كون القرآن متشابهاً

كله كما في قوله عز وجل: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ [الزمر 23]

فالمعنى المقصود من ذلك أنه يشبه بعضه بعضاً في الحسن ويصدق بعضه بعضاً<sup>93</sup>، وإلى هذا المعنى الإشارة

بقوله عز وجل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ

أَخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء 82]. كما جاء وصف القرآن بأن بعضه متشابه وبعضه محكم في قوله

عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ

<sup>92</sup> مفاتيح الغيب مرجع سابق ج 7 ص 183

<sup>93</sup> ينظر: درء تعارض العقل والنقل مرجع سابق ج 1 ص 274

مُتَشَبِّهَةٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ  
تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ ۗ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ  
رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿ [ آل عمران 7 ]

والمراد بكون بعضه محكما وبعضه متشابها أن منه ما اتضحت دلالته على المراد منه نصا أو ظهورا، ومنه ما  
خفيت دلالته فلا يدرك معناه لا عقلا ولا نقلا وهو ما استأثر الله بعلمه أو احتمل أوجهها من التأويل دون  
قطع بأحدها، وإن كان ثمة قطع فالواجب أن يصدر من راسخ في العلم.

ويبدو أن الآية السابقة قد اعترها شيء من التشابه حين فتحت المجال للوصول أو الوقف عند قوله تعالى:  
"وما يعلم تأويله إلا الله" وقوله أيضا: "والراسخون في العلم" والدليل على وجود تشابه في الآية نفسها  
اختلاف مواقف العلماء والمفسرين من تأويل المتشابه، حيث استند القائلون بالخوض وجواز التأويل إلى  
قراءة الوصل، كما استند القائلون بعدم الخوض إلى قراءة الوقف<sup>94</sup>

والذي مال إليه الرازي أن المحقق المنصف يحمل الأمر في الآية السابقة على أقسام ثلاثة أحدها ما يتأكد  
ظاهرها بالأدلة العقلية فذاك هو المحكم حقا، وثانيها الذي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها،  
فذاك الذي يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره، وثالثها الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل على طرفي  
ثبوتها وانتفاءه، فيكون من حقه التوقف فيه، ويكون ذلك متشابها بمعنى أن الأمر اشتبه فيه، ولم يتميز أحد  
الجانبيين من الآخر، إلا أن الظن الراجح حاصل في إجرائها على ظواهرها<sup>95</sup>

جاء في لسان العرب: "الشَّبَّه والشَّبَّه والشَّبَّه والمُثَلِّ والمُثَلِّ والجمع أشباه وأشبه الشيء الشيء ماثله واشتبه علي  
وتشابه الشئان واشتبهها أشبه كل واحد منهما صاحبه والمشتبهات من الأمور المشكلات والمتشابهات  
المتماثلات والشبهة الالتباس وأمور مشتبهة ومشبهة مشكلة يشبه بعضها بعضا وشبَّه عليه خلط عليه الأمر  
حتى اشتبه بغيره والمتشابه ما لم يُتَلَقَّ معناه من لفظه وهو على ضربين: أحدهما إذا رد إلى المحكم عُرف  
معناه والآخر مالا سبيل إلى معرفة حقيقته فالمتبوع له مبنغ للفتنة لأنه لا يكاد ينتهي إلى شيء تسكن إليه  
نفسه. قال الليث: المشتبهات من الأمور المشكلات تقول: شَبَّهت عليَّ يا فلان إذا خلط عليك واشتبه  
الأمر إذا اختلط. وقال ابن فارس: (شبه) الشين والباء والهاء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تشابُه الشيء وتشاكله

<sup>94</sup> انظر: تجديد المنهج في العقيدة الإسلامية يحيى هاشم فرغل ( دار الآفاق العربية القاهرة ط 1 1428هـ-2007م) ص 132، 133

<sup>95</sup> التفسير الكبير، مرجع سابق ج 7 ص 189

لوناً وَوَصْفًا. يقال شَبَّهَ وشَبَّهَ وشَبَّبه. والشَّبَّهُ من الجواهر: الذي يشبه الذَّهَبَ. والمَشَبَّهَات من الأمور: المشكالات. واشتبه الأمران، إذا أشكالا<sup>96</sup>.

فالتشابه في اللغة يدل على الاشتراك في المماثلة والمشاكله المؤدية إلى الالتباس غالباً وهو الذي يتطابق مع التعاريف الإصطلاحية الكثيرة التي أعطاها العلماء للمتشابه حيث لا تخرج في مجملها عن الاحتمال وعدم القطع والمنع بخلاف المحكم ولذلك عرّفه الجويني بقوله: "المختار عندنا: أن المحكم كل ما علم معناه وأدرك فحواه، والمتشابه هو المجهل"<sup>97</sup>

كما عرفه التهانوي بقوله: " المتشابه هو كون أحد المثليين مشابهاً للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز والمتشابه عند المتكلمين هو المتحد في الكيف ويقال: المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابهات"<sup>98</sup>

وقال الطاهر بن عاشور في تعريف المتشابه: "... المتشابهات هي التي لم يتضح المقصود من معانيها فعلمنا أن صفة المحكمات والمتشابهات راجعة إلى ألفاظ الآيات"<sup>99</sup>

وقد جمع عبد العظيم الزرقاني آراء العلماء في معنى المتشابه أو الألفاظ المحملة وهي في جملتها لا تخرج عن المعنى اللغوي الذي ذكرناه سابقاً ومن هذه الأقوال أن المتشابه هو الخفي الذي لا يدرك معناه عقلاً ولا نقلاً، أو هو ما استأثر الله بعلمه، أو هو ما احتمل أوجهها، أو هو الذي لا يستقل بنفسه بل يحتاج إلى بيان لحصول الاختلاف في تأويله، أو هو الذي لا يحيط العلم بمعناه المطلوب من حيث اللغة إلا أن تقترن به أمارة أو قرينة، أو هو الذي ليس بواضح المعنى مما يجعله قابلاً لتطرق الإشكال إليه وهو بهذا ينتظم ما كان من الأسماء المشتركة وما كان من الألفاظ الموهمة للتشبيه في حقه سبحانه وتعالى<sup>100</sup>

أما الشاطبي فإنه جعل المتشابه أوسع من ذلك حين قال: " والتشابه في القرآن لا يختص بما نص عليه العلماء من الأمور الإلهية الموهمة للتشبيه، ولا العبارات المحملة، ولا ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ، ولا غير ذلك

<sup>96</sup> لسان العرب جمال الدين ابن منظور (المتوفى: 711هـ) (الناشر: دار صادر - بيروت الطبعة: الثالثة - 1414 هـ) ج 13 ص 503،

505

<sup>97</sup> البرهان في أصول الفقه مرجع سابق ج 1 ص 155

<sup>98</sup> مختصر كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (اختصار وتقليم: سحر سامي - الهيئة المصرية العامة للكتاب 2007م) ص 274

<sup>99</sup> التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى :

1393هـ) (الناشر: الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984 هـ) ج 3 ص 155

<sup>100</sup> ينظر:- مناهل العرفان في علوم القرآن عبد العظيم الزرقاني ( دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع دون تاريخ)

ج 2 ص 195 وما بعدها

- الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني أبو يعرب المرزوقي (الدار المتوسطة للنشر بيروت تونس 2009) ص 57

مما يذكرون، بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية، إذ لا دليل على الحصر، وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم في القصد إلى مجرد التمثيل ببعض الأمثلة الداخلة تحت النصوص الشرعية فإن الشريعة إذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرر واضح في معظمها ثم جاء بعض المواضع فيها مما يقتضي ظاهره مخالفة ما اطرد فذلك من المعدود في المتشابهات التي يُتقى اتباعها، لأن اتباعها مفض إلى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة، فإذا أعتمد على الأصول وأرجى أمر النوادر ووُكلت إلى علمها أو زُدت إلى أصولها، فلا ضرر على المكلف المجتهد ولا تعارض في حقه<sup>101</sup>

وبالجملة فإن المتشابه له ثلاثة معان في اصطلاح العلماء: أحدها: ما لا يفهم كالمجملات والثاني: ما يفهم مما لا يجوز على الله تعالى مثل كلييات التجسيم ومنه قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ

فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [آل

عمران الآية 7]

وثالثها: ما لا يعلم معناه، أي مسماه، وهو الحروف المقطعة في أوائل السور، فالمجمل والمؤول متشابه باعتبار أنه لا يعتقده السامع مراداً للمتكلم<sup>102</sup>

### المطلب الثاني: المشكل

لم يرد هذا اللفظ في القرآن الكريم بهذه الصيغة، ومع ذلك فقد عبر العلماء عن الجمل بمصطلح المشكل لما بينهما من التوافق في المعنى، حيث قال ابن القيم: "وقال بعض الناس: الراسخون في العلم يعلمون مشكله"<sup>103</sup> وهو يقصد بالمشكل هنا المتشابه الوارد ذكره في الآية السابعة من سورة آل عمران. قال ابن فارس: (شكل) الشين والكاف واللام مُعْظَمٌ بابِه المماثلة. تقول: هذا شِكْلٌ هذا، أي مثله. ومن ذلك يقال أمرٌ مُشْكِلٌ، كما يقال أمرٌ مُشْتَبِهٌ، أي هذا شَابَهٌ هذا، وهذا دخل في شِكْلٍ هذا، ثم يُجْمَلُ على ذلك، فيقال: شَكَلْتُ الدَّابَّةَ بِشِكَالِهِ، وذلك أنه يجمع بين إحدى قوائمه وشِكْلٍ لها. وكذلك دَابَّةٌ بها شِكَالٌ، إذا كان إحدى يديه وإحدى رجليه مُحَجَّلًا. وهو ذاك القياس؛ لأنَّ البياض أخذَ واحدةً وشَكَلَهَا.

<sup>101</sup> الموافقات في أصول الشريعة أبو إسحاق الشاطبي مع تعليقات الشيخ عبد الله دراز (دار الكتب العلمية بيروت لبنان د ت)

ج4ص127

<sup>102</sup> نفائس الأصول في شرح الحصول شهاب الدين القرافي تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض (مكتبة نزار

الباز ط1/1995) ج2ص623

<sup>103</sup> اجتماع الجيوش الإسلامية، ابن قيم الجوزية تح: عواد عبد الله المعتق (مطابع الفرزدق التجارية - الرياض الطبعة: الأولى، 1408هـ /

1988م) ج2ص154

ومن الباب: الشُّكْلَة، وهي حُمْرَةٌ يخالطها بياض. وعَيْنٌ شُكْلَاءٌ، إِذَا كَانَ فِي بِيَاضِهَا حُمْرَةٌ يَسِيرَةً. قال ابن دريد: وَيَسْمَى الدَّمُّ أَشْكَالًا، لِلْحُمْرَةِ وَالْبِيَاضِ الْمَخْتَلِطِينَ مِنْهُ. وهذا صحيح، وهو من الباب الذي ذكرناه في إِشْكَالِ هَذَا الْأَمْرِ، وهو التَّبَاسُهُ؛ لِأَنَّهَا حُمْرَةٌ لَابَسَها بِيَاضٌ.

الشكل بالفتح الشبه والمثل أنشد أبو عبيد:

فلا تطلبا لي أيما إن طلبتما فإن الأيا مي لسن لي بشكول

وفي الآية: "وآخر من شكله أزواج" أي من مثل ذلك الأول

وأشكل الأمر التبس وأمور أشكال ملتبسة قال شمر: الشكلة الحمرة تختلط بالبياض ومنه قيل للأمر المشتبه مشكل وأشكل علي الأمر إذا اختلط

قال أبو البقاء الكفوي: "المشكل على خلاف النص وهو اللفظ الذي اشتبه المراد منه بحيث لا يوقف على المراد منه بمجرد التأمل"<sup>104</sup>

قال التهانوي: "المشكل اسم فاعل من الإشكال وهو الداخل في أشكاله وأمثاله وعند الأصوليين: اسم للفظ يشبه المقصود به أو المراد منه بدخوله في إشكاله على وجه لا يعرف المراد منه إلا بدليل يتميز به من سائر الأشكال وقيل المشكل هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى معناه"<sup>105</sup>

ويظهر أن ارتباط المشكل بالجانب التطبيقي أكثر وثاقة من ارتباطه بالجانب النظري، ذلك أن المشكل من الألفاظ والتراكيب قد يكون رجحانه واضحا في أحد المعنيين ومرجوحا في المعنى الآخر، ثم يقع الإشكال حين التطبيق بحيث يصبح المعنى الراجح باطلا والمعنى المرجوح حقا<sup>106</sup>. مثاله قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا

أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [الإسراء 16]. فالراجح الظاهر من هذه

الآية أنهم يؤمرون بأن يفسقوا، ولكن ورد في محكم التنزيل قوله عز وجل: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ

<sup>104</sup> الكليات مرجع سابق ص 846

<sup>105</sup> مختصر كشاف اصطلاحات الفنون مرجع سابق ص 294

<sup>106</sup> انظر: التفسير الكبير مرجع سابق ج 7 ص 139

بِالْفَحْشَاءِ ﴿ [الأعراف 28] فصار الراجح السابق باطلا، وصار حمل الأمر في الآية المشكلة على مضمّر خفي تقديره: " أمرنا مترفيها بالطاعة، ففسقوا فيها بمعصيتهم الله، وخلافهم أمره" <sup>107</sup>.

### المبحث الرابع: أنواع الإجمال

يتعلق الإجمال بالدليل اللفظي [القرآن والسنة] من حيث دلالة كل منهما على المراد والمعنى المتبادر من اللفظ، وبالتالي فهو يتعلق بالفهم، والفهم منوط بالمخاطب، والمخاطب باللفظ إنسان عربي اللسان والفهم. قال الله تعالى: ﴿ كَتَبُ فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [فصلت 3]. ولا غنى لأحد الشرطين عن الآخر <sup>108</sup> ليكون التعامل مع اللفظ مساعا ومسموحا به، وقد ثبت بالاستقراء أن دلالة اللفظة العربية يمكن أن يطالها الإجمال إذا ما تكثرت المدلولات واختلفت جهة الدلالة بالاشتراك أو المجاز.

كما ثبت بالاستقراء أيضا أن جهة الدلالة ترتبط أيضا بقصد المتكلم أو بعدم قصده، [من حيث نظر المكلف المخاطب بالنص لا بالنظر إلى النص من حيث هو] ولا شك أن الحكم على قصد المتكلم - إثباتا ونفيا - لا يجوز أن يكون ضربا من الارتجال والرجح بالغيب، بل ينبغي أن يكون حكما مستندا على الدليل ومشروطا بكون مُصدِّره عربي اللسان والفهم، وما دام الأمر كما ثبت <sup>109</sup> فقد اختلف المخاطبون حول تعيين قصد الشارع ومراده في كثير من المسائل المتعلقة بالعميدة، وهو ما شكل فسيفساء مذهبية، أذهب جماليتها التناحر والتنازب بالألقاب بين المختلفين. ومن ناحية أخرى فقد قسم الأصوليون <sup>110</sup> الإجمال المتصل بلغة النص إلى إجمال في اللفظ المفرد وفي اللفظ المركب وفي نظم الكلام:

<sup>107</sup> جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري (المتوفى: 310هـ) المحقق: أحمد محمد شاكر (الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة:

الأولى، 1420 هـ - 2000 م) ج 17 ص 403

<sup>108</sup> لذلك يشترط في فهم النص القرآني أن يكون الشاهد من لغة عصر الاحتجاج وهي اللغة التي كانت معروفة في شعر العرب ونثرهم أثناء

نزول القرآن الكريم

<sup>109</sup> أبكار الأفكار الأمدي تحقيق أ.د أحمد محمد المهدي (دار الكتب والوثائق القومية 1423هـ) ج 4 ص 320، 326

<sup>110</sup> ينظر مثلا: المستصفي مرجع سابق ج 1 ص 360-363



## 1 الإجمال في اللفظ المفرد:

والمعنى أن اللفظة العربية يمكن أن يطالها الإجمال حالة أفرادها بحيث تكون صالحة لأكثر من معنى، ولا يمكن ترجيح أحد هذه المعاني بمجرد النظر في اللفظة ما لم توجد قرينة خارجية في السياق أو السباق تؤدي وظيفة هذا الترجيح، ولذلك لا نجد في نصوص القرآن والسنة، لفظاً مفرداً عارياً عن السباق والسياق واللحاق، بل غاية ما في الأمر أن نجد هذه الألفاظ في كتب المعاجم والقواميس العربية، حيث تعطي هذه المعاجم لكل لفظ مفرد ما يمكن أن يتحملة من المعاني، وإنما نجد في هذه المعاجم أن اللفظ المفرد المحمل له عدة حالات: منها أن يكون صالحاً لمعان مختلفة كالعين تصلح للشمس والذهب والعضو الباصر والميزان<sup>111</sup>. واليد تصلح للجارحة والقوة والملك والسلطان والطاعة والجماعة...<sup>112</sup> ومنها أن يكون صالحاً لمتضادين كالقرء يصلح للطهر والحيض<sup>113</sup>، والناهل يصلح للعطشان والريان<sup>114</sup>...

## 2 - الإجمال في اللفظ المركب:

من هذا الإجمال قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ﴿٩﴾﴾

فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾ [النجم 8..10] وإنما عُدَّت هذه الآية مجملة لاحتمال أن يكون الفاعل المقصود بالدنو فيها جبريل عليه السلام أو محمد صلى الله عليه وسلم أو الله عز وجل على ما ذكره بعض المفسرين<sup>115</sup>.

3 الإجمال في نظم الكلام: وهو راجع إلى قواعد اللغة من تصريف ونسق كلام ووقف وابتداء وغير ذلك، فالإجمال بحسب التصريف يكون في لفظ "المختار" مثلاً، وإنما وقع الإجمال في هذا اللفظ لكونه صالحاً للفاعل والمفعول بالرغم من تصريفه على صيغة المفعولية وفي باب العقيدة يرد

<sup>111</sup> ينظر: لسان العرب مرجع سابق ج13 ص305

<sup>112</sup> ينظر: لسان العرب مرجع سابق، ج 15 ص423

<sup>113</sup> ينظر: لسان العرب مرجع سابق ج1 ص130

<sup>114</sup> ينظر: لسان العرب مرجع سابق ج11 ص681

<sup>115</sup> ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر الطبري (ت 310هـ) المحقق: أحمد محمد شاكر (الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة:

الأولى، 1420 هـ - 2000 م) ج22 ص501، 502 وحسبنا في هذا المقام الإشارة إلى وقوع الإجمال في هذه الآية، لذلك سنرجع الحديث في التفاصيل والترجيح إلى حينه في الباب الثاني

قوله عز وجل: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأْ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾

[الأنعام 39] حيث يحتمل أن يكون المفعول في هذه الآية فاعلا فيصبح معنى الكلام أن المشيئة راجعة إلى العبد لكونه فاعلا منفعلا كما تحتمل الآية أن المشيئة راجعة إلى الرب في كونه فاعلا غير منفعل<sup>116</sup>. ويمكن أن يكون الإجمال في نظم الكلام أيضا بحسب الوقف والابتداء كما في

قوله عز وجل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ

كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾ [آل عمران 7] وإنما وقع الإجمال في هذا الموضع لتردد وظيفة الواو بين

العطف والابتداء، بل إن الإجمال قد يقع في العطف ذاته حين يتقاسمه جمع الأجزاء وجمع الصفات ويمكن التمثيل لهذا بقولنا "الخمسة زوج وفرد" حيث تعد هذه العبارة صادقة إذا أريد بالواو جمع الأجزاء، كما تكون كاذبة إذا أريد بالواو جمع الصفات، ويرد مثله في باب العقائد في

قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ

﴿[الأنعام 3] حيث يعد الوقف على كلمة السموات في الآية له معنى يخالف الوقف على

الأرض والابتداء بقوله: "يعلم سرركم وجهركم"

نشير - في السياق ذاته - إلى أن الإجمال المتعلق باللفظ مفردا كان أو مركبا لا يتعلق الاختلاف فيه بلغة النص فقط من حيث مدلولاته ومعانيه، وإنما بمقاصده أيضا، وقد اصطلح على هذا التعلق في الدراسات اللسانية الحديثة بالبراغماتية أو نظرية التلغظ<sup>117</sup>، حيث لا يُطلب المعنى -وفقا لهذه النظرية- من ظاهر لغة النص بل من نوايا المتكلم ومقاصده كالذي يسألك عن الساعة وقصده أن يدعوك إلى إخلاء سبيله، أو يشير إلى حرارة الطقس وهو يريد منك أن تفتح النافذة، وإذا رجعنا إلى تراث السلف وجدنا آثار هذه النظرية حاضرة في تعاملهم مع النص المقدس أو النص البشري<sup>118</sup>، وقد أشار الشاطبي إلى هذه القضية وأكد الفصل بين المقاصد واللغة فقال: "الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط

<sup>116</sup> ينظر: التفسير الكبير مرجع سابق ج12 ص531

<sup>117</sup> ينظر: قضايا اللغة في كتب التفسير مرجع سابق ص 221

<sup>118</sup> نشير هنا إلى ما قاله ابن عباس في تفسيره لسورة النصر حين قال بأن قصد السورة هو الإعلام بقرب أجل النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما لم تنطق به ألفاظ السورة، كما نشير إلى ما ذكره أصحاب السير من تفسير الخنساء لمقصد الحجاج حين قال لخادمه: اقطع لسانها حيث أخذ الأمر على ظاهره، ولأن الخنساء كانت نبيهة عاملة بلغة العرب فقد وضحت للخادم بأن قصد الحجاج أن يجزل لها في العطاء وليس ما فهم هو من ظاهر كلامه حين هم بقطع لسانها حيث قالت للحجاج: "كاد والله يقطع مقولي"

العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني... فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً خاصة<sup>119</sup> والغرض من إيراد كلام الشاطبي هنا هو التدليل على أن للتعامل مع النص الشرعي مهما كان مجاله مستويين اثنين أولهما تعامل مع اللفظ من حيث الدلالات والمعاني، والثاني تعامل معه من حيث مراميه ومقاصده، وكلا التعاملين معتبر كمستند ودليل عند القائلين بوجود الإجمال في ألفاظ العقيدة الإسلامية، ولهذا قال الراغب الأصفهاني (ت 452هـ على خلاف): "والمتشابه من جهة المعنى: أوصاف الله تعالى، وأوصاف يوم القيامة، فإن تلك الصفات لا تتصور لنا إذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه، أو لم يكن من جنس ما نحسه"<sup>120</sup>. ولقد خالف في وجود مثل هذا القسم جماعة من العلماء من المتقدمين والمتأخرين وحجتهم في ذلك أنه لا يسوغ عقلاً ولا شرعاً أن يتكلم الله بكلام خفي المعنى ثم يتعبدنا بفهمه واعتقاده، وقد رد عليهم الذين أثبتوا وجود مثل هذا التشابه وقالوا أن ثمة فرقا بين قولنا بأن هذه الألفاظ معاني لائحة نسكت عن تعيينها، وبين قولنا أن هذه الألفاظ لا معاني لها. فالأول ممكن وهو - عند هذا الفريق - عين مذهب السلف في المتشابه الذي قالوا فيه: "أمروه كما جاء". وأما الثاني - أي الكلام الذي لا معنى له - فلم يقل به أحد من المسلمين ممن يعتد بقولهم لا من السلف ولا من الخلف، ولهذا المسألة مزيد بيان وتفصيل يوضحه الفصل الثاني من هذا الباب.

<sup>119</sup> الموافقات مرجع سابق ج 4 ص 117

<sup>120</sup> المفردات في غريب القرآن مرجع سابق ج 1 ص 407

## الفصل الثاني: الإجمال في ألفاظ العقيدة بين الرُّثَّة والمُثَبِّتِين

المبحث الأول: الإجمال وعوامل صناعة الفهم

المبحث الثاني: القائلون بنفي وجود الجمل وأدلتهم

المبحث الثالث: القائلون بوجود الجمل وأدلتهم

المبحث الرابع: تحرير محل النزاع بين الرُّثَّة والمُثَبِّتِين

المبحث الخامس: الحكمة من ورود الإجمال في ألفاظ العقيدة

القادر للعلوم الإسلامية

## المبحث الأول: الإجمال وعوامل صناعة الفهم

علاقة هذا المبحث بسائر مباحث الفصل تتجلى من خلال المقاربة الآتية:

المختلفون في شأن هذه القضية ليسوا من العامة أو الدهماء ، أو ممن يدينون بغير ديانة الإسلام والتوحيد، بل هم علماء مسلمون أجراء مشهود لهم بالعلم والفضل والصلاح، وبِعَضِّ النظر عن صوابهم أو خطئهم، وسواء كانوا من هذا الفريق أو ذاك، فإنه من الواجب والأدب أن نقرأ آراءهم واجتهاداتهم بالاحترام والتقدير، وإنما قلنا هذا الكلام لأنه مما عمت به البلوى في عصرنا كثرة التعرض للعلماء بالسب والانتقاص، وإغراء السفهاء والدهماء بهم. قال ابن تيمية: "...وليُعلم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً يتعمد مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم في شيء من سنته، دقيق ولا جليل، فإنهم متفقون اتفاقاً يقينياً على وجوب إتباع الرسول، وعلى أن كلَّ أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن إذا وُجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلا بد له من عذر في تركه"<sup>121</sup>

والظاهر أن مسألة ورود الجمل في ألفاظ العقيدة في القرآن والسنة ليست محل اتفاق بين العلماء، ويتجلى ذلك في اختلاف أقوالهم وآرائهم بين ناف ومثبت ولكل فريق أدلته التي بنى عليها رأيه في هذه القضية، ومن الإنصاف والعدل أن نعرض هذه الآراء بأدلتها، وبعد ذلك نأتي على تحرير محل النزاع وبيان حقيقة اختلافهم بعد عرض أدلة كل فريق.

وقبل الشروع في بيان المقصود نشير إلى أنه قد وردت في القرآن والسنة إشارات مهمة إلى سعة الطرق التي يمكن سلوكها لفهم النصوص والوصول إلى مقاصد الشارع، ولذلك فكل من تبنى رأياً عقدياً في المسائل التي يسع فيها الاختلاف<sup>122</sup>، يرى أن هذه الإشارات تنصفه وتفتح له باب الاجتهاد في الفهم والالتزام وحتى الإلزام في بعض الأحيان، ومن هذه النصوص عموم الآيات الداعية إلى التدبر والنظر في كتاب الله

عز وجل كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا

فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء 82] بل إن القرآن الكريم قد فتح باب النظر والتدبر على مصراعيه،

<sup>121</sup> مجموع الفتاوى مرجع سابق ج 20 ص 232

<sup>122</sup> نعتقد أن مسائل العقيدة الإسلامية ليست على درجة واحدة من الثبوت والدلالة والأهمية وأن الرأي الوسط في هذه المسألة أنه كما لمسائل الفقه أصول وفروع كذلك يعد الأمر بالنسبة لمسائل العقيدة

ولم يخش أبدا من التفكير السوي في الكون المنظور والكون المسطور يقول ابن تيمية بعد أن ذكر قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الزمر

[27

"فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية، سواء كانت قياس شمول، أو قياس تمثيل، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين، وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية"<sup>123</sup> فالواضح من هذه الفقرة أن ابن تيمية يقر بالأدلة العقلية القطعية كحكم على الأدلة النقلية الظنية وإن كان يخالف المتكلمين في مستند جعلها كذلك، حيث يرى المتكلمون ومنهم الرازي أن مستند ذلك هو كونها عقلية، في حين يرى ابن تيمية أن المستند في ذلك هو كونها قطعية، والتحقيق يثبت أنه لا تعارض بين الرأيين، وأن التعارض الموهوم سببه الغلو والشطط الذي وقع من هذا الطرف أو ذاك في تحقيق مناط هذا الحكم، ولهذا عندما يقرأ الباحث تراث الفريقين يجد نفسه أمام رأيين:

الأول: ابن تيمية ومن سار على منهجه يريد أن يُقنع المخاطب بأن العقل سلطان ولى النقل ثم انعزل، وأن النقل مع العقل كالقاضي مع الشاهد إذ للقاضي أن يطرد الشاهد متى شاء، ولكن هذا الفريق قد أهمل قضية مهمة في هذه المقاربة وهي أنه لا يمكن للقاضي - في كثير من الأحيان - أن يصدر الحكم دون شاهد.

الرأي الثاني: الرازي ومن سار على منهجه يريد أن يقنع المخاطب بأن النقل سلطان ولى العقل ثم انعزل، وأن النقل مع العقل كالقاضي مع الشاهد، إذ على القاضي أن يقبل شهادة الشاهد مطلقا، ولو كان ما يدلي به كذبا صريحا، وظاهر أن هذا الفريق قد فاتته ضبط المسألة وتقييدها بعدالة الشاهد وصحة شهادته. فالنظر في النصوص وإعمال العقل فيها فهما واستنباطا محجب ومطلوب شرعا، ولهذا فسر الزمخشري قوله

عز وجل: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ

﴾ [ص 29] فقال عن تدبر الآيات بأنه: "التفكر فيها والتأمل الذي يؤدي إلى معرفة ما يدبر ظاهرها من التأويلات الصحيحة والمعاني الحسنة، لأن من اقتنع بظاهر المتلو لم يحل منه بكثير طائل وكان مثله كمثل من له لقحة دزور لا يجلبها ومهرة نُثور"<sup>124</sup> لا يستولدها..."<sup>125</sup>. كما أن السيرة النبوية طافحة بالأحداث

<sup>123</sup> درء تعارض العقل والنقل مرجع سابق ج 1 ص 29

<sup>124</sup> اللُّقْحَةُ وَاللُّقْحَةُ (الدَّرُور) النَّاقَةُ الْحُلُوبُ الْعَزِيْزَةُ اللَّبَنِ وَالْمَهْرَةُ النَّثُورُ: بنت الفرس من الخيل تكون ولودة. [لسان العرب، مرجع سابق ج 2

ص 581، ج 5 ص 185]

<sup>125</sup> تفسير الكشاف الإمام الزمخشري تح محمد مرسي عامر دار المصنف القاهرة د ت ج 5 ص 141

والوقائع التي برز فيها الاختلاف في الفهم بين الصحابة، وأهم ما يميز هذه الوقائع أنها كانت تمر دون لاجحة أو لغط، ومن هذه الوقائع ما ذكرته كتب السيرة من قول النبي صلى الله عليه وسلم للناس بعد غزوة الأحزاب مباشرة: "من كان سامعا مطيعا فلا يُصَلِّينَ العصر إلا ببني قريظة" فبادر الصحابة إلى امتثال أمره ونهضوا من فورهم، وتحركوا نحو بني قريظة، ولما أدركتهم صلاة العصر في الطريق قال بعضهم: لا نصليها إلا في بني قريظة كما أمرنا رسول الله وواصلوا طريقهم حتى أن منهم من صلاها بعد العشاء. وقال آخرون ممن تأولوا كلام النبي: لم يرد منا ذلك وإنما أراد منا سرعة الخروج، فصلوها في الطريق، خلافا لما فعله إخوانهم، فأقر النبي صلى الله عليه وسلم الجميع ولم يعنف أحدا منهم<sup>126</sup>. ولا شك أن هذا الموقف من النبي صلى الله عليه وسلم دليل على صحة ومشروعية كلا الموقفين، إذ لا لوم على من بذل جهده في الفهم وكان مؤهلا لهذا الجهد. كما أن موقف الصحابة من بعضهم فيه تعليم لنا على ضرورة التعاون والاجتماع على الأصول والكليات، حتى لو اختلفنا في الكيفية التي نحقق بها تلك الكليات أو الضروريات<sup>127</sup>، والمهم في الأمر أن تكون هذه الكيفيات متناغمة مع روح الشريعة، غير مصادمة لبعضها ولا مع أصول الشريعة وكلياتها، ولكي تتضح هذه المسألة بصورة أكثر جلاء يمكننا تصور مجرى آخر لأحداث القصة السابقة بحيث نرى كلا الفريقين مخلصا للآخر ومعنفا له بسبب مخالفته له في الفهم وبما أن الجدل واللدد في الخصومة من طبيعة البشر، فلا شك أنه لو حاول كل فريق من الصحابة أن ينتصر لفهمه ويبطل فهم الفريق الثاني، فإنهم سيضيعون الأصل الذي من أجله خرجوا بسبب اشتغالهم بالفرع، ولا شك أيضا أن النبي صلى الله عليه وسلم سيعنف الجميع في تلك الحالة، لأن كل فريق أراد أن يضيق واسعا، وعمل على ضرب حديث النبي صلى الله عليه وسلم ببعضه ببعض، وحاشا الصحابة أن يكون حالهم كذلك، وإنما هو مثال ضربته لبيان أن أكثر خلافات الأمة الإسلامية اليوم يعد من هذا القبيل. يقول محمد الغزالي: "شرائع الأنبياء التي آلت إلينا واتضحت معالمها في رسالتنا، وانتفى عنها كل خطأ وعوج، تقوم على أمرين جليلين: [أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه]... كيان واحد يلتف حول سياج واحد، ولم ذلك؟ لأن الأعداء متربصون به، هم ضائقون به، ومنه نافرون، وله كائدون... كلمتان ما أيسر النطق بهما، وما أصعب الحفاظ عليهما، وقد نظرت إلى أمتي الإسلامية، واستشعرت عجبا من موافقها، أنا

<sup>126</sup> ينظر: - صحيح البخاري باب مَرَجِعِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْأَحْزَابِ، وَخُرُوجِهِ إِلَى بَنِي قُرَيْظَةَ وَمُحَاصَرَتِهِ إِيَّاهُمْ.

السيرة النبوية ابن هشام تح سعيد محمد اللحام دار الفكر بيروت لبنان ج3 ص158، 159

-الرحيق المختوم صفي الرحمن المباركفوري دار الفكر بيروت لبنان ط2002م ص288

<sup>127</sup> لذلك قسم الأصوليون الشريعة إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات وجعلوا الضابط في اعتبار الأصلين الأخيرين أن لا يأتيان على

الأصل الأول بالنقض

وصاحبي نؤمن بجملة العقائد المطلوبة، وأنا وهو مشغولان بما يستنفد العمر وفاء بأعباء الحق وتكاليفه، ومع ذلك نهدر الكثير المنفق عليه، ونحتفي بالقليل الذي يظن فيه خلاف، أنا وهو مثلا نؤمن بأن الله حق،

وأنه واحد، وأنه لا شريك له، وأنه لا يشبه المخلوقات ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى ط]

[11] وتبعات هذا الإيمان المجمع عليه كثيرة في ميادين الأخلاق والأعمال والدعوة والجهاد وشؤون الحياة كلها. ومع ذلك فقد يرد في دين الله مثلا أن الله ينزل إلى السماء الدنيا في ثلث الليل الأخير، فيغفر للمستغفرين ويجيب السائلين، فنقول جميعا: استحيل أن يكون النزول على حقيقته المادية، يخلو منه المكان الذي تركه، ويشغل به المكان الذي قصده، وتتفق على أنه على كل شيء شهيد ومهيمن ومقتدر إلخ ثم يقول بعضنا: المقصود بالنزول التجلي، ويقول الآخر: هو نزول يخالف ما نألف ولا ندري كنهه.. هل هذا التفاوت في الفهم أو التعبير في هذه القضية وأشباهها، يجعل الأمة أحزابا متباغضة وأقساما متنافرة، وفرقا يضرب بعضها بعضا، كي يَهَيَّ [أي يضعف] صفنا كله أمام الكافرين بالله الكارهين لوحدانتيته وجلاله؟<sup>128</sup> والجواب حتما أنه لم يكن ينبغي حدوث ذلك.

ثم إنه بالرجوع إلى الخبرة المعرفية الناتجة من اجتهادات العلماء المسلمين حول النص العقدي، نجد أن استنباط الأحكام العقدية وإبداء المواقف من النصوص المتعلقة بمسائل أصول الدين، كان -بالإضافة إلى ثنائية النص والقارئ كما ألمعنا إليه - يستند إلى جملة من الأسباب والعوامل التي أدى تفاوتها في الحضور والغياب والإعمال والإهمال إلى ظهور هذه الفسيفساء المذهبية التي عدت لدى فئة من الدارسين حالة صحية كما عدت حالة مرضية لدى فئة أخرى<sup>129</sup>، وسنقوم بعرض هذه الأسباب بشيء من التحليل والتوضيح من أجل أن تتضح الصورة المعبرة عن أسباب الاختلاف في كثير من جوانبه المعرفية والتربوية. وهي ترجع في مجملها إلى العناصر الموضوعية الآتية:

1/ إن الاختلاف بين الناس سنة كونية لا يمكن لأي مجتمع أن يجيد عنها، قال الله عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ

رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۗ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۗ

وَلَذَلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾ [هود 118، 119]. وفي البخاري وغيره عن أبي سعيد رضي الله عنه، أن النبي

<sup>128</sup> تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل محمد الغزالي دار الشروق مصر ط5/ 2003م ص6،5

<sup>129</sup> انظر مقدمة كتاب: قضايا اللغة في كتب التفسير، مرجع سابق



صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشْبْرِ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ سَلَكَوا جُحْرَ صَبٍّ لَسَلَكَتُمُوهُ»، قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ: الْيَهُودَ، وَالنَّصَارَى قَالَ: «فَمَنْ»<sup>130</sup>.

وفي سنن أبي داود وغيرها من حديث أبي هريرة، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتِ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتْ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»<sup>131</sup> إذن من ظواهر المجتمعات الإنسانية والأعراف البشرية اختلاف الملل وتباين النحل ومنه اختلاف المذاهب والطوائف، في الأمم التي أرسل الله إليها الرسل كالنصارى وبني إسرائيل، وكذا أمة الإسلام لا تخرج عن هذا القانون، كما أخبر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم.

2/ من أسباب الاختلاف أيضا تفاوت مدارك العقول وقدرات الناس على الفهم والاستيعاب، وقد عنون البخاري أحد أبواب صحيحه بعبارة بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «رُبَّ مُبَلِّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ» وساق فيها حديث النبي صلى الله عليه وسلم حين قال لأصحابه في حجة الوداع: " فليبلغ الشاهد الغائب، فإنه رُبَّ مُبَلِّغٍ يُبَلِّغُهُ لِمَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ" فكان كذلك، قَالَ: «لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ»<sup>132</sup>... وعبارة "كان كذلك" من كلام ابن سيرين التابعي المعروف وأحد رجال سند هذا الحديث، وقد ورد تعليقا على هذه العبارة: "أي وقع ما قاله صلى الله عليه وسلم فقد بلغ كثير من غيرهم وكان المبلِّغون أحفظ وأكثر فهما من المبلِّغين"<sup>133</sup>. ولهذا من الطبيعي أن يؤدي هذا الاختلاف إلى اختلاف المواقف والآراء العقدية المتعلقة بالنصوص المحملة أو المتشابهة، ومنها هذا الحديث: «لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ»<sup>134</sup> وعليه فبقدر المدارك الإنسانية والقدرة على الفهم والاستيعاب يكون المد والجزر بين الاختلاف أو الاتفاق وهي ظواهر طبعية جُبل عليها البشر لعمارة الكون في ل العبودية لله الواحد كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ

<sup>130</sup> صحيح البخاري مرجع سابق باب ما ذكر عن بني إسرائيل رقم 3456 ج 4 ص 169

<sup>131</sup> سنن أبي داود المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت رقم: 4596 ج 4 ص 197

<sup>132</sup> صحيح البخاري مرجع سابق بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ» حديث رقم 7078

<sup>133</sup> العبارة من تعليق مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق. سوريا على هامش الصفحة التي ورد

فيها الحديث رقم 7078 من صحيح البخاري

<sup>134</sup> تخريجه في الصفحة السابقة

لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿البقرة 251﴾.

ولذا لا نعجب أن سطر التاريخ لأرباب الدين الواحد والمذهب الواحد شعب الاختلاف، ومن ذلك تنوّعت مُسمّيات كل مذهب أو مسلك أو اتجاه، وهكذا الاختلاف ماض إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

3/ من أسباب الاختلاف بين المسلمين أيضا تأثير الواقع السياسي في الواقع الديني وفي هذا يذكر الدكتور فؤاد سزكين<sup>135</sup> أن بداية الدراسات العقيدية الإسلامية ترتبط ارتباطا وثيقا بالأحداث السياسية في صدر الإسلام... وأن من الحقائق المعروفة في التاريخ الإسلامي أن قضية الخلافة التي واجه الخوارج فيها فكرة الإمامة عند الشيعة وإرجاء المرجئة قد تطورت تطورا سريعا إلى نقاش حول القدر وذلك نتيجة للنقاش حول مرتكب الكبيرة أكافر هو أم مسلم.

وتطلعنا كتب التاريخ والفرق العقدية - من ناحية أخرى - على بعض الوقائع التي شكل فيها

التوجه السياسي محور توجيه للعقيدة، من خلال حمل الناس على مسألة عقدية معينة، استنادا إلى قوة السلطان وهيبته، والذي يرى بإيعاز من مذهبيته أو بطانته أن هذا الإلزام خادما لحكمه واستقرار دولته، أو خادما لأفراد أمتة بحملهم على العقيدة المنجية من عذاب الله وفق تصوره واجتهاده، أو وفق اجتهاد من أوعز إليه بذلك. وقد انتقد محمد الغزالي هذا الوضع بقوله: "أرى أن انطلاق الألسنة والأقلام في عالم الغيب، وافتعال المعارك حول المتشابه سلبا أو إيجابا هو لخدمة الاستبداد السياسي، بل هو قُرّة عين الحكم الفردي، فإن خلافا حارا أو باردا حول رؤية الله سبحانه وتعالى، أحظى لدى الخلفاء غير الراشدين من الخلاف حول أصول الحكم وسياسة الجماهير"<sup>136</sup> وفي هذا المعنى أيضا قال محمد البهي: "لولا تحكّم الخلافات السياسية لما كان تعارض بعض آيه [القرآن الكريم] في الظاهر واحتمال بعض عباراته لأكثر من معنى واحد سببا في خلق فرق داخل الجماعة الإسلامية، لكل فرقة رأيها الخاص في العقيدة"<sup>137</sup> ومن الأمثلة التي يمكن سوقها كشواهد لهذا الوضع الذي شخّصه كلٌّ من الغزالي والبهي، ما حدث أيام الخليفة العباسي المأمون الذي أراد أن يحمل الناس على عقيدة القول بخلق القرآن<sup>138</sup> بإيعاز من المعتزلة الذين رأوا أن هذا الاعتقاد أوفق للصواب وأدعى للتنزيه، وذلك بعد الشبهة التي أثارها النصارى حول قول

<sup>135</sup> تاريخ التراث العربي فؤاد سزكين (إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، المملكة العربية السعودية 1991) مج 1 ص 4 ج 4 ص 589

<sup>136</sup> المحاور الخمسة للقرآن الكريم محمد الغزالي ص 13

<sup>137</sup> الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي محمد البهي مرجع سابق ص 37، 38

<sup>138</sup> خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة الفخر الرازي تح أحمد حجازي السقا دار الجيل بيروت ط 1/1992 م ص 40

الله عز وجل: ﴿ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا

إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾ [النساء 171] فقالوا بأن كلمة الله قديمة وبالتالي فإن المسيح إله أو

ابن الله!

ولكي يبطل المسلمون هذا القول نادى المعتزلة ومن وافقهم بأن القرآن كلام الله مخلوق<sup>139</sup>، وأقنعوا الخليفة العباسي المأمون بصواب رأيهم، ودعوه إلى حمل الناس على هذا المعتقد بما معه من قوة السلطان، فأجابهم لذلك وأخذ يرسل الكتب لحمل الناس على هذه العقيدة، وأمر بسجن ومعاينة كل عالم وفقهه يخالفها<sup>140</sup>، وأن لا يعين في مناصب الدولة إلا من يعتقد ويقر بخلق القرآن، فافتتن خلق كثير من العلماء والفقهاء، وكان ممن صبر من العلماء وبقي ثابتا على مذهب السلف أحمد بن حنبل، الذي تعرض للسجن والضرب بالسياط مدة أربعة عشر سنة توالى فيها على الخلافة ثلاثة خلفاء من بني العباس كلهم يريد حمل الإمام على الإقرار بهذه العقيدة لما له من وزن وقبول عند المسلمين ولكنه بقي ثابتا على عقيدة القرآن كلام الله غير مخلوق، إلى أن انقشعت السحابة في عهد الواثق الذي تراجع عن هذا القول في آخر أيام حكمه.

والحقيقة أن أسلوب توظيف العقيدة لتحقيق المآرب السياسية كانت سمة بارزة في كثير من أطوار التاريخ الإسلامي، وهو ما حدا بأحد الباحثين إلى القول: "وثمة أسلوب آخر تذرعه المتصارعون على السلطة السياسية - هو الدعاية الأيديولوجية التي كُرست لكسب الأعوان والأتباع والأنصار فلم يأل الفاطميون جهدا في بث الدعوة الإسماعيلية ببلاد المغرب والأندلس، ولم يتوان أمويو الأندلس في تبرير مشروعية خلافتهم حين غلفوها بالمذهب المالكي السني نكاية في الفاطميين الإسماعيلية والأداسة الزيدية"<sup>141</sup> كما قال أيضا: "وساعد على ذلك - أي تأمر قبيلة أورنة البربرية<sup>142</sup> مع الأغالبة ضد الأداسة - ما جرى في دولة الأغالب على عهد زيادة الله بن الأغلب من جعل الاعتزال المذهب الرسمي في إفريقية"<sup>143</sup>.

<sup>139</sup> ينظر: شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد تحقيق عبد الكريم عثمان ص 527 وما بعدها

<sup>140</sup> يرى الدكتور أحمد حجازي السقا أن مشكلة المأمون مع الفقهاء والمحدثين تكمن في رفضه المبدأ الذي سار عليه هؤلاء والقائم على جعل كل الأحاديث من الدين دون تمحيص وتفريق بين ما هو خاص بالفروع وما هو مختص بالأصول. ينظر في ذلك: [خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة الفخر الرازي تح أحمد حجازي السقا دار الجيل بيروت ط 1/1992 م ص 38]

<sup>141</sup> الأداسة محمود إسماعيل (مكتبة مدبولي القاهرة ط 1/1991) ص 162

<sup>142</sup> قبيلة من أعظم قبائل بلاد المغرب، وكانت على مقربة من مدينة فاس التي أسسها إدريس الأول (ت 177هـ) [الاستبصار في عجائب الأمصار، كاتب مراكشي (توفي: ق 6هـ) الناشر: دار الشؤون الثقافية، بغداد عام النشر: 1986 م ص 194]

وإذا ما جارينا ابن خلدون في نظريته المتعلقة بنشأة الدول لقلنا بأن الدعاية الإيديولوجية كانت الموجّه الدائم للعصبية الحامية للدولة وبالتالي لهذه الإيديولوجية، ومن ثمّ فإنّ مما يمكن الخلوص إليه من خلال ما تقدم من أقوال، أن للواقع السياسي دوره في توجيه الاعتقاد وصياغة الفتاوى المتعلّقة بالمسائل العقديّة، وأن هذا الدور ما كان له أن يكتسب ذاك التأثير لولا وجود المحمل وقابلية النصوص لحمل الوجوه المختلفة في الفهم.

4/ تأثير الوافد الثقافي: والمقصود بالوافد الثقافي في هذا العرض ما جدّد في الساحة الإسلامية من مسائل علمية عقدية نتيجة اختلاط المسلمين بغيرهم بعد انتشار الفتوحات الإسلامية، وفي هذا المستوى يمكن التمييز بين نوعين من الوافد الثقافي:

الوافد الأول: دخول أهل الديانات السماوية والوضعية في الإسلام كاليهود والنصارى والمجوس والصابئين وغيرهم من أصحاب العقائد المخالفة وقد كان هؤلاء المنتمون الجدد على صنفين:

الصنف الأول: اعتنق الإسلام عن قناعة ومحبة بعدما رأى من سماحة مبادئه وسهولة تكاليفه ووضوح عقائده، وقد استطاع هؤلاء التّصنّف مما كانوا عليه من عقائد الشرك والضلالة، والتمسك بالمبادئ العامة والأصول الكلية للعقيدة الإسلامية الصحيحة، حيث اعتنقوا الإسلام دون استصحاب الموروثات العقدية الباطلة التي كانت في دياناتهم السابقة، وكان على رأس هؤلاء الصحابيّان الجليلان سلمان الفارسي وصهيب الرومي...

والصنف الآخر: أظهر الإسلام وأبطن الكفر بعدما رأى دولته تتهاوى أمام قوة الدولة الإسلامية، وديانته تتلاشى أما انتشار ديانة الإسلام وعقيدته، والحقيقة أن دخول هذا الصنف في الإسلام إنّما كان بهدف النجاة من الجزية والسيوف من ناحية، ومن ناحية ثانية نشر العقائد المنحرفة والأهواء المردية بين المسلمين كلّما أتاحت لهم الفرصة لذلك، بسبب ما كانوا يحملونه من حقد وضغينة على الإسلام وأهله، والمصيبة أن كثيرا من هؤلاء تبوأ أعلى المناصب في الدولة الإسلامية خاصة في عهد العباسي.

الوافد الثاني: الوافد الثقافي الثاني الذي ساهم في توجيه الفتوى العقدية أو تحريفها عن مسارها الصحيح، عمليات الترجمة التي استهدف بها المسلمون كتب الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي، بما احتوته هذه الكتب من قضايا تتناقض في كثير من جوانبها مع مقررات العقيدة الإسلامية.

وسنبيّن من خلال أقوال أهل العلم كيف ساهم الوافد الثقافي بشقيه -البشري والفكري- في تحريف كثير من مسائل العقيدة الإسلامية عن مسارها الصحيح دون لاجحة أو لغظ، ذلك أن خلط مسائل العقيدة بالفلسفة والمنطق من حيث التقرير والاستدلال أدى إلى تعكير صفو هذه العقيدة في كثير من مباحثها، فأصبحت صعبة المنال ثقيلة على الأسماع، وقد وصف صاحب كتاب إيثار الحق على الخلق هذه الظاهرة بقوله: "ثم إن المتكلمين كثيرا ما يقفون المعارف الجليلة الواضحة على أدلة دقيقة خفية، فيتولد من ذلك مفسد منها إيجاب ما لا يجب من الاستدلال وتكلفه وتكليفه المسلمين، ومنها تكفير من لا يعرف ذلك أو تأييمه ومعاداته، ومع ذلك تحريمه يؤدي إلى حرام آخر وهو التفرق الذي نص القرآن الكريم على النهي عنه، ومنها تمكين أعداء الإسلام من التشكيك على المسلمين فيه وفي أمثاله، ومنها الابتداع وتوسيع دائرته، وما أحسن قول أمير المؤمنين علي عليه السلام في مثل ذلك: العلم نكتة يسيرة كثرتها أهل الجهل" <sup>144</sup>

5/ من الأسباب التي أدت إلى اتساع شعب الاختلاف بين المسلمين، اختلاف طرق التعليم ومناهجه، إذ يفترض أن لطرق التعليم ومناهجه دور بارز في بلورة المواقف التي يُبديها المجتهد المتلقي للنص العقدي الذي طاله التشابه، لأن الإنسان ابن بيئته ويتأثر بما تلقاه من عقائد وأفكار في بدايات طلبه، ويمكن الاستناد في إثبات صحة هذا الفرض إلى بعض المواقف التاريخية والواقعية، منها حال أبي الحسن الأشعري الذي يذكر عنه أنه عاش على مذهب الاعتزال أربعين سنة <sup>145</sup> بسبب نشأته في كنف زوج أمه أبي علي الجبائي المعتزلي، وقد علّق ابن عساكر عن رجوع الأشعري عن مذهب الاعتزال إلى مذهب أهل السنة وذكر في ذلك عدة روايات تستهدف في مجملها:

أ/ الدفاع عن علم الكلام وأنه لا يتنافى مع السنة، مما يؤذن بأن الأشاعرة من أصحابها

ب/ الدفاع عن مذهب الأشعري بوصفه مطابقا لسنة النبي صلى الله عليه وسلم

ج/ الطعن في مذهب المعتزلة ورميه بالكفر <sup>146</sup>

ويرى أحد الباحثين أن أقرب الروايات إلى التصديق هي تلك التي تحدثت عن التطور الذهني الذي وقع للإمام الأشعري بسبب شكه في منهج شيخه الجبائي في تقرير مسائل العقيدة حيث كان يلقي عليه الأسئلة فلا يجد لها عنده أجوبة، أو يجيبه بما فيه تناقض وخلف، كما وقع في مناظرة الأصلح <sup>147</sup>

<sup>144</sup> إيثار الحق على الخلق...مرجع سابق ص9

<sup>145</sup> ينظر إلى: تبين كذب المفتري... ابن عساكر تحقيق أحمد حجازي السقا دار الجليل بيروت ط الأولى 1995 ص 50

<sup>146</sup> مذاهب الإسلاميين عبد الرحمن بدوي ج1 ص497

والتعديل وهي المناظرة التي بسببها ترك الأشعري مذهب الاعتزال ورجع إلى مذهب أهل السنة<sup>148</sup> والحقيقة أن هذه الحال لم تقتصر على أبي الحسن الأشعري فقط، بل إنها شكلت عنوانا لكثير من علماء الأمة وصالحيتها سلفا وخلفا، حيث نلمس في قراءتنا لسيرهم تأثير البيئة الثقافية \_ بما فيها من أسئلة ومناقشات \_ في توجههم العقدي، وبالتالي في تقرير مسائل العقيدة وفق المنهج الذي يبدو لهم أنه أصح من غيره، فمنهم من تأثر في ذلك بالتصوف ومنهم من غلب عليه النظر ومنهم من اعتمد الظاهر... والحاصل أن الكل عامل ومجتهد في إطار قوله عز وجل: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ

فَرِيكُم مَّا أَعْلَمُ بِمَن هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴿٨٤﴾ [الإسراء 84]

6/ ومن الأسباب ما ذكره ابن تيمية من أن التنازع بين الأمة وقع بعد طلب تفسير الجمل حيث قال: "...وهذا كله متفق عليه بين الأمة مجملا غير مفسر فإذا فسر تنازعوا فيه"<sup>149</sup>

7/ من أعظم أسباب الاختلاف أن اللاحقين جعلوا قراءتهم لما كتبه السابقون بمثابة قراءة المرید المتبع لطريقة شيخه، لا يريد لها تغييرا ولا يبغى عنها حولا، فكان الذي حدث في كثير من الأحيان، أن حربا ضروسا دارت بين الخلف وكانت ساحتها متون السابقين وما دُجبت به من شروح وحواشٍ عبرت عن ذوبان شخصية الشارح وصاحب الحاشية في شخصية صاحب المتن، وأظهرت افتراء أصحاب المذاهب على

<sup>147</sup> ذكر هذه المناظرة ابن خلكان في وفيات الأعيان وخلصتها: أن أبا الحسن الأشعري سأل أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة: أحدهم كان مؤمنا برا تقيا، والثاني كان كافرا فاسقا شقيا، والثالث كان صغيرا، فماتوا فكيف حالهم؟ فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدرجات، وأما الصغير فمن أهل السلامة، فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له فقال الجبائي: لا، لأنه يقال له: إن أحاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعته الكثيرة، وليس لك تلك الطاعات، فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني، فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة، فقال الجبائي: يقول الباري جل وعلا: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقا للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك، فقال الأشعري: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين، كما علمت حاله فقد علمت حالي، فلم راعيت مصلحته دوني فقال الجبائي للأشعري: إنك لمجنون. فقال الأشعري: لا بل وقف حمار الشيخ في العقبة. وهذه المناظرة تخدم من الأساس أصل المعتزلة في تعليل أفعال الله، وقولهم بوجود فعل الأصلاح على الله تعالى. [ينظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ابن خلكان المحقق: إحسان عباس الناشر: دار صادر - بيروت ط الأولى 1971م ج4 ص267]. وقد قال الرازي تعليقا على هذه المناظرة: " صحة هذه المناظرة الدقيقة بين العبد وبين الله إنما لزم على قول المعتزلة وأما على قول أصحابنا رحمهم الله فلا مناظرة البتة بين العبد وبين الرب وليس للعبد أن يقول لربه لم فعلت كذا؟ أو ما فعلت كذا فثبت أن خصماء الله هم المعتزلة لا أهل السنة [مفاتيح الغيب، مرجع سابق ج13 ص143]

<sup>148</sup> مذاهب الإسلاميين مرجع سابق ج1 ص 497 وما بعدها

<sup>149</sup> مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيمية ( دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الثانية 1992م) مج2 ص181، 182

بعضهم، ولهذا فإن مما زاد من هوة الخلاف بين المسلمين أن قارئ "الأشعري" لا يختلف عن قارئ "ابن تيمية" أو "الماتوريدي" أو "الجبائي" لأن كل واحد منهم في الغالب الأعم "مريد طريقة" وبالتالي "مريد نقض خلافها"، وقد تجلّى ذلك في أن كل واحد منهم يتصور أن غاية الغايات من قراءته محصورة في مجرد "عرض المقروء" في أفضل لغة شارحة، لا في قراءة واعية للنص الذي أنتجه الشيخ، تلتمس ما يتجاوزته ويتعداه، لأن هذا الإنتاج المعرفي مهما حسن يبقى جهداً بشرياً يعتره الخطأ والبطلان.

ثم إن هذا النوع من القراءة "قراءة المريد" تزداد سلبيتها حين تقرأ معزولة عن مجمل السياقات التاريخية - اجتماعية كانت أو سياسية أو اقتصادية.. أو حتى شخصية - التي ساهمت في إنتاجها، وقد ذكر هذه الحقيقة تاج الدين السبكي وبيّن أنّه قد تجاوزها عندما تجاوز مجرد القراءة الشارحة لما كتبه أستاذه الذهبي حيث يقول: "ومنهم المؤرخون، وهم على شرف جرف هار، لأنهم يتسلطون على أعراض الناس، وربما نقلوا مجرد ما يبلغهم من صادق أو كاذب، فلا بد أن يكون المؤرخ عالماً عادلاً عارفاً بحال من يترجمه، ليس بينه وبينه من الصداقة ما قد يحمله على التعصب له، ولا من العداوة ما قد يحمله على الغض منه، وربما كان الباعث له على الضعة من أقوام مخالفة العقيدة، واعتقاد أنهم على ضلال، فيقع فيهم أو يقصر في الثناء عليهم لذلك، وكثيراً ما يتفق هذا لشيخنا الذهبي رحمه الله في الأشاعرة، والذهبي أستاذنا - والحق أحق أن يتبع - لا يحل لمؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يعتمد عليه في الضعة من الأشاعرة"<sup>150</sup>

8/ عندما يقدم الدين الأجوبة على أسئلة الإنسان الكبرى، فهو يقدمها على أنها أجوبة تحمل في ثناياها أسئلة أخرى تبحث عن أجوبة هي أيضاً، وبالتالي يمكننا عد الأجوبة التي قدمها الدين بمثابة منارات للهداية ومفاتيح للمعرفة والتفكير والتدبر والتأمل، وليست كما يدعيه البعض إجابات تمثل قطعة مع الفكر، أو مع التفلسف والبحث والدراسة، كما أنها ليست دعوة للجمود العقلي والتقليد الأعمى والتوقف عن التفكير، كما يشيحه كثير ممن نصبوا أنفسهم أوصياء على الدين ممن اتخذوا مبدأ "فكر بي" منهجاً لهم في التعامل مع طلبه العلم والأتباع من الناس. كما أنها أيضاً ليست عاجزة عن مسايرة العصر واختلاف الزمان والمكان كما يدعيه كثير من الحداثيين الذين تأثروا بالأفكار الغربية، ومن قبلهم بعض الفلاسفة الإسلاميين الذين يستشف من آراء بعضهم أن في الفلسفة اليونانية والإغريقية بديلاً عن عقيدة الإسلام في الإجابة على أسئلة الإنسان المتعلقة بما وراء الطبيعة أو بالغيبيات.

وإن الواحد منا ليتعجب عندما يجد في كتب الحديث ما يثبت أن الصحابة رضوان الله عليهم وهم من هم في الورع وشدة المتابعة للنبي صلى الله عليه وسلم يطرحون عليه الأسئلة في ثنايا الأجوبة والمبادئ العقدية الإيمانية التي قررها صلى الله عليه وسلم، ففي مسند أحمد أن سراقه بن مالك قال: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَيِّنْ لَنَا

<sup>150</sup> معيد النعم ومبيد النقم التاج السبكي تح محمد علي النجار وآخرون نشر مكتبة الخانجي القاهرة ط2/ 1993م ص74

دِينَنَا كَأَنَّا خُلِقْنَا الْآنَ، فِيمَ الْعَمَلِ الْيَوْمَ؟ أَيْمًا جَعَفَتْ بِهِ الْأَقْلَامُ، وَجَرَتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ، أَوْ فِيمَا نَسْتَقْبِلُ؟  
 قَالَ: "لَا، بَلْ فِيمَا جَعَفَتْ بِهِ الْأَقْلَامُ، وَجَرَتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ" قَالَ: فَفِيمَ الْعَمَلِ؟ قَالَ أَبُو النَّضْرِ فِي حَدِيثِهِ:  
 فَسَمِعْتُ مَنْ سَمِعَ مِنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، يَقُولُ: قَالَ: "اعْمَلُوا، فَكُلُّ مُيسَّرٍ"<sup>151</sup>

وعند مسلم من حديث أبي هريرة، قَالَ: جَاءَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلُوهُ: إِنَّا  
 نَجِدُ فِي أَنْفُسِنَا مَا يَتَعَاطَمُ أَحَدُنَا أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ، قَالَ: «وَقَدْ وَجَدْتُمُوهُ؟» قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: «ذَلِكَ صَرِيحُ  
 الْإِيمَانِ»<sup>152</sup>

وفي المسند أيضا من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ  
 يَوْمٍ وَالنَّاسُ يَتَكَلَّمُونَ فِي الْقَدْرِ، قَالَ: وَكَأَنَّمَا تَفَقَّأَ فِي وَجْهِهِ حَبُّ الرُّمَانِ مِنَ الْعَضْبِ، قَالَ: فَقَالَ لَهُمْ: "مَا  
 لَكُمْ تَصْرُبُونَ كِتَابَ اللَّهِ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ؟ بِهَذَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ" قَالَ: "فَمَا عَبَطْتُ نَفْسِي بِمَجْلِسٍ  
 فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ أَشْهَدْهُ، بِمَا عَبَطْتُ نَفْسِي بِذَلِكَ الْمَجْلِسِ، أَنِّي لَمْ أَشْهَدْهُ" وورد  
 الحديث بطريق آخر دون ذكر القدر وزيادة عبارة: "إِنَّكُمْ لَسْتُمْ مِمَّا هَاهُنَا فِي شَيْءٍ، انظُرُوا الَّذِي  
 أَمَرْتُمْ بِهِ، فَاعْمَلُوا بِهِ، وَالَّذِي نُهَيْتُمْ عَنْهُ فَانْحَهُوا"<sup>153</sup>

فإذا كان الصحابة يسألون والنبى بين ظهرائهم يجب، فمعنى هذا أن من حق كل مسلم أن  
 يسأل، ومن حقه أيضا أن يبحث عن الإجابة التي تقنعه وتشبع نهمه وتروي غليله، فمن له الوصاية بعد  
 النبى صلى الله عليه وسلم في الإجابة على أسئلة المسلمين وغير المسلمين؟ ندعي أن فصول هذه الرسالة  
 ستقدم الإجابة على هذا السؤال

9/ من أسباب الاختلاف اختلافهم في تحديد هوية الاختلاف المقصود بالذم، والتشريع على صاحبه،  
 ذلك أن الاختلاف في حد ذاته مختلف من حيث أحكامه ومآلاته لذلك لنا وقفة مع التقسيم الشائع  
 للاختلاف حيث قسم كثير من الباحثين الاختلاف إلى محمود ومذموم، وجعلوا الضابط في ذلك مجال  
 الاختلاف، فإن كان في فروع الشريعة وهو ما تعلق بالأحكام العملية عدوه محمودا واستدلوا لذلك بالأثر:  
 "اختلاف أمي رحمة" وأما إن كان الاختلاف في أصول الدين وهو ما تعلق بالأحكام العقديّة عدوه  
 مذموما، واستدلوا لذلك بعموم النصوص الناهية عن التفرق منها حديث تفرق الأمة المشهور لدى  
 أصحاب السنن.

<sup>151</sup> مسند الإمام أحمد بن حنبل تح شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م

ج22 ص15

<sup>152</sup> صحيح مسلم تح محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي - بيروت ج1 ص119 حديث رقم209

<sup>153</sup> مسند الإمام أحمد بن حنبل تح شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1421 هـ، 2001 م



والذي أراه والله أعلم أن ينظر إلى الاختلاف باعتبارين آخرين أكثر تفصيلا وبالتالى أكثر استيعابا وتركيزا:  
الأول: باعتبار كونه يتعلق بالمعلوم من الدين بالضرورة، وهذا يذم المخالف فيه سواء تعلق الأمر بالمعلومات من الدين بالضرورة في مسائل الشريعة والأحكام العملية أو مسائل العقيدة والأحكام النظرية. فالمخالف في أمر الصلاة فيما يتعلق بعددها وأوقاتها وعدد ركعات كل صلاة كالمخالف في توحيد الله بالشهادتين وصدق النبوة وأمر البعث، ومخالفته في هذا مذمومة لأنها تتعلق بمعلوم من الدين بالضرورة. ولكن إذا عدم المعيار وضابط التمييز بين أنواع الإختلاف وتم الخلط بين المعلوم من الدين بالمعلوم من المذهب، كان الخلاف على أشده قد يصل إلى إهراق الدماء وإسقاط حرمة البشر، كما حدث في كثير من أطوار التاريخ.  
الثاني: ينظر إلى الاختلاف أيضا باعتبار ما يؤدي إليه إذا كان متعلقا بالمسائل الظنية أو فروع الشريعة والعقيدة، وبالتالى فكل خلاف يؤدي إلى التفرق أو اعتداء طرف على آخر يعد مذموما، وتنصرف صفة الذم بشكل أكد إلى الطرف المعتدي، وهذا لا يعني بحال أن كل اختلاف معتبر، إذ من الواضح الجلي أن المخالف الذي بنى رأيه في مسألة ما على مجرد الهوى والتعصب الممقوت والتقليد الأعمى غير معتبر في كلتا الحالتين، سواء تعلق الأمر بالأحكام العملية أو الأحكام العقديّة.

ومن أهم المؤشرات الدالة على أن المخالف بنى رأيه على الهوى والتعصب ما يأتي:

- 1\_ أن تكون الفكرة موضع الاختلاف مناقضة لصريح الكتاب والسنة، فمن كان مدافعا ومنتصرا لفكرة من هذا القبيل لا يمكنه أن يدعي الحرص على الحق، ولا يمكن تفسير موقفه إلا بالتعصب للهوى.
- 2\_ أن تكون هذه الفكرة متصادمة مع مقتضيات العقول السليمة الصريحة التي يقبل الناس الاحتكام إليها، ففكرة تدعوا لحقانية عبادة غير الله، أو إباحة الزنا والحض على التبذير، وإشاعة القتل بدون ضابط... لا يمكن أن يكون لها مصدر غير الهوى.
- 3\_ إذا كانت الفكرة قلقة غير ثابتة، تتذبذب بين القوة والضعف بحسب مشاعر صاحبها، فهي فكرة من وحي الهوى ونزغ الشيطان<sup>154</sup>

<sup>154</sup> ينظر: أدب الاختلاف في الإسلام، طه جابر العلواني (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا و، م أ، الطبعة الخامسة 1992م)

## المبحث الثاني: القائلون بنفي وجود المجمل وأدلتهم

المجمل بمعنى اللفظ [النص] الذي يتنازعه الفهم<sup>155</sup> موجود في نصوص القرآن والسنة ولم ينكره أحد من العلماء المشهود لهم بالعلم، لكن وردت عبارات لبعضهم فهم منها، أنهم ينكرون وجود المجمل في ألفاظ العقيدة وخاصة مسألة الصفات الإلهية، وما دام ابن تيمية من هذا الفريق وهو الذي ذكر أن من أسباب انحراف أتباع الأئمة في الأصول والفروع أنهم يفهمون من كلامهم ما لم يريدوه<sup>156</sup>، فإن السؤال الذي يمكن طرحه بهذا الصدد: هل فهم ابن تيمية ما لم يرده الأئمة من قبله؟ أو هل فهم أتباع ابن تيمية من أقواله ما لم يرده هو؟

سنعرض في هذا المبحث أقوال هذا الفريق والأدلة التي استند إليها، ثم تحليلها ومناقشتها لبيان مدى تعبيرها وانسجامها مع هذا الرأي أو الحكم، ومن هذه الأقوال ما ذكره ابن تيمية في كتابه درء تعارض العقل والنقل حيث قال: "وما ذكرناه من لوازم قول أهل التفويض هو لازم لقولهم الظاهر المعروف بينهم، إذ قالوا: إن الرسول كان يعلم معاني هذه النصوص المشككة المتشابهة<sup>157</sup>، ولكن لم يُبين للناس مراده بها، ولا أوضحه إيضاحاً يقطع به النزاع. وأما على قول أكابره: إن معاني هذه النصوص المشككة المتشابهة لا يعلمه إلا الله، وأن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صرفها عن ظواهرها - فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص ولا الملائكة ولا السابقون الأولون، وحينئذ فيكون ما وصف الله به نفسه في القرآن، أو كثير مما وصف الله به نفسه<sup>158</sup>، لا يعلم الأنبياء معناه، بل يقولون كلاماً لا يعقلون معناه... ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء، إذ كان الله أنزل القرآن، وأخبر أنه جعله هدى وبيانا للناس، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما نزل إليهم، وأمر بتدبر القرآن وعقله، ومع هذا فأشرف ما فيه - وهو ما أخبر به الرب عن صفاته أو عن كونه خالفاً لكل شيء وهو بكل شيء عليم، أو عن كونه أمر ونهى ووعد وتوعد، أو عما أخبر به عن اليوم

<sup>155</sup> ينظر الباب الأول الفصل الأول في تعريف الإجمال اصطلاحاً حيث ذكرنا أن الإجمال في ألفاظ العقيدة وتراكيبها ظاهرة لغوية ومقاصدية حقيقتها وحدة في اللفظ [النص] وتعدد في الفهم، له تعلق بالعلم دون المعلوم، وتندرج تحته القضايا العقدية التي جرى حولها الخلاف، استناداً إلى حجة من نص آخر، أو تصريف من عقل صحيح أو اعتضاد من لغة عصر الاحتجاج التي بها نزل القرآن.

<sup>156</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج 20 ص 185

<sup>157</sup> لاحظ بأنه يقر بوجود إشكال وتشابه في هذه النصوص، وإن كان يختلف مع القوم في الموقف الواجب اتخاذه إزاءها

<sup>158</sup> محل التفويض في المعنى لا يعدو أن يكون منحصرًا في بعض المواطن فقط، لذلك فوصفه بأنه كثير هو من باب التهويل وتضخيم القضية في ذهن المتلقي ليقبل الأحكام الصادرة بشأنها ولو كانت مضحمة هي الأخرى، وهو ما تضمنه قوله بعد ذلك من أن لازم هذا الاعتقاد يعد قدحاً في القرآن والنبي ولا يخفى ما في هذا الاعتقاد من الكفر الصريح الذي لا يمكن وسم القوم به

الآخر - لا يعلم أحد معناه<sup>159</sup>، فلا يعقل ولا يتدبر ولا يكون الرسول بين للناس ما نزل إليهم، ولا بلغ البلاغ المبين، وعلى هذا التقدير فيقول كل ملحد ومبتدع: الحق في نفس الأمر ما علمته برأيي وعقلي، وليس في النصوص ما يناقض ذلك، لأن تلك النصوص مشككة متشابهة لا يعلم أحد معناها، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به<sup>160</sup> ومن العبارات التي يمكن أن يستشف منها أن ابن تيمية ينفي وجود المحمل بمعنى اللفظ الذي يتنازعه الفهم قوله: "قيل: أكثر الناس لا يُجَوِّزون أن يتكلم بلفظ يدل على معنى وهو لا يريد ذلك المعنى إلا إذا بيّن، وإنما يجوزون تأخير بيان ما لم يدل اللفظ عليه كالمجملات... ثم يقال: هب أن هذا جائز عقلا، لكن ليس واقعا في الشريعة أصلا، وجميع ما يذكر من ذلك باطل... لم يقع قط في أمر الله ورسوله أن يأمر عباده بشيء معين، وتُبهِمه عليهم مرة بعد مرة، ولا يذكره بصفات تختص به ابتداء. واحتجوا بأن الله أحرر بيان لفظ الصلاة والزكاة والحج، وأن هذه الألفاظ لها معان في اللغة بخلاف الشرع، وهذا غلط، فإن الله أمرهم بالصلاة بعد أن عرفوا المأمور به، وكذلك الصيام وكذلك الحج، ولم يؤخر الله قط بيان شيء من هذه المأمورات." <sup>161</sup>

كلام ابن تيمية في نفي الإجمال والإبهام في هذا الموضوع يتعلق بالأمر وليس بالخبر، وهذا مما لا يخالفه فيه أحد من المسلمين المعتد بقولهم، والسبب في ذلك أن الأمر الشرعي يتعلق بعمل المكلف، لذلك صار من المحال شرعا أن يأمر الله عز وجل المكلفين بشيء ثم لا يبين لهم تفاصيله وأحكامه، بخلاف المسائل المتعلقة باعتقاد المكلف، إذ يكفي في بعضها الإيمان المحمل والتسليم المطلق خاصة لو كانت هذه القضايا مما لا تدرك عقول العلماء والنبهاء كنهها وحقيقتها ومعانيها الحقيقية فضلا عن العوام، ومن الطريف أن نجد ابن تيمية نفسه يقر بهذه الحقيقة بقوله: "لا ريب أنه يجب على كل أحد أن يؤمن بما جاء به الرسول إيمانا عاما مجملا ولا ريب أن معرفة ما جاء به الرسول على التفصيل فرض على الكفاية"<sup>162</sup>

قال ابن الجوزي ت 597هـ: "من ظن أن التكليف سهلة فما عرفها أترى يظن الظان أن التكليف غسل الأعضاء برطل من الماء أو الوقوف في محراب لأداء ركعتين هيهات هذا أسهل التكليف وإن التكليف هو الذي عجزت عنه الجبال ومن جملته أنني إذا رأيت القدر يجري بما لا يفهمه العقل ألزمت العقل الإذعان للمقدر فكان من أصعب التكليف وخصوصا فيما لا يعرف العقل معناه كإيلاام الأطفال وذبح الحيوان مع

<sup>159</sup> نلاحظ أن محل التفويض عند من قال به من السلف والخلف ليس الصفات العقلية التي أعطى منها ابن تيمية نماذج في سياق قوله وإنما محل التفويض عندهم خاص بالصفات الخيرية التي يوهم ظاهر معناها النقص والتشبيه.

<sup>160</sup> دره تعارض العقل والنقل مرجع سابق ج1 ص 204، 205

<sup>161</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج7 ص 104، 105

<sup>162</sup> دره تعارض العقل والنقل مرجع سابق ج1 ص 51

الاعتقاد بأن المقدر لذلك والآمر به أرحم الراحمين فهذا مما يتحير العقل فيه فيكون تكليف التسليم وترك الاعتراض... فكم بين تكليف البدن وتكليف العقل<sup>163</sup>

قد يقول قائل: ألا يلزم على ذلك إمكان طلب الشريعة بالاعتقاد بأمر باطل غير مطابق للواقع؟ فإن جاز ذلك فهو مناقض للعقل، وهذا يلزمه التناقض بين العقل والشريعة، وإن لم يكن جائزا فليَم لا يقال: إن كُل ما كشف العقل عنه أنه حق أي مطابق للواقع أو للأمر في نفسه، فيلزمنا الحكم بأنه يلزمنا الاعتقاد بهذا الحكم مطلقا، فيصبح هناك تلازم بين كون الأمر حقا وبين كونه مطلوباً مطلقاً من المكلف؟ والجواب يتم بالقول بعدم التلازم بين كون الشيء حقا وبين كونه مطلوباً باعتقاده، [أي ليس كل حق مطلوب الاعتقاد] وإلا لزم الطلب من المكلف باعتقاد كل ما هو مطابق للعالم والموجودات، بل يلزم تكليف المكلف بالعلم بحقيقة الله تعالى، وبحقائق الأمور الغيبية وبأحكام المعدومات نفسها وهذا اللازم غير حاصل، إذن يلزم عدم وجود تلازم بين كون الأمر حقا وبين كونه مطلوباً، ولا يقال بأن ذلك يلزم عليه إمكان التكليف بما هو غير مطابق، بل غاية ما يلزم هو التكليف ببعض ما هو حق لا بكل ما هو حق، ويمكن ثبوت بعض الحق غير متعلق به التكليف والطلب خارج دائرة التسليم والإذعان وهذا هو الحاصل بالفعل<sup>164</sup>.

والأصل الذي ينبني عليه هذا القول هو أن الشريعة لم تكلف إلا بالمقدر الذي يتم به إرشاد الناس إلى الهدى وإخراجهم من الضلال، فغاية الشريعة هو إخراج الناس من الظلمات إلى النور، وليس هدفها تعليم الناس جميع حقائق الأمور، بل بعضها إما مجملا أو مفصلا، وبالمقدر الكافي لإقامة الإرشاد، وهذا ما يفسر ورود بعض المعارف مجملة مع إمكان تفصيل العقل فيها، وهذا هو السبب في مجيء بعض العقائد مجملة حتى مع عدم إمكان معرفة العقل لتفاصيلها، فالمنظور إليه هنا هو القدر الكافي لإقامة الشريعة الهادية إلى الخير بالذات في الدنيا والآخرة، وهذا التحليل يقودنا إلى طرح مشكلة أكثر عمقا: وهي التي تتعلق باعتقاد المقلدين من عوام المسلمين وهم كل من لم يكن متعلما ولا متخصصا في أمثال هذه القضايا وصيغة السؤال المعروف بهذا الصدد: هل يجوز إيمان المقلد أم لا يجوز؟ والجواب التقليدي على هذا السؤال تجاذبته ثلاثة آراء هي: الجواز مطلقا وعدم الجواز مطلقا والتفصيل بحيث إذا كان قادرا على التحقيق أثم وكان إيمانه ناقصا، وإن لم يكن قادرا على التحقيق لم يَأْثَمَ وإن كان إيمانه ناقصا. ونعتقد ونحن في هذا المقام

<sup>163</sup> صيد الخاطر ابن الجوزي ص 25، 26

<sup>164</sup> من الطريف \_ كما أشرنا سابقا \_ أننا نجد ابن تيمية نفسه يقر بهذه الحقيقة وهو ما سنورده حين تحرير محل النزاع حيث قال: "لا ريب أنه يجب على كل أحد أن يؤمن بما جاء به الرسول إيمانا عاما مجملا ولا ريب أن معرفة ما جاء به الرسول على التفصيل فرض على الكفاية" درة تعارض العقل والنقل ج 1 ص 51

أنه ينبغي تجاوز السؤال التقليدي السابق وأجوبته المختلفة لأتهما [السؤال والجواب] يوقعان الناظر في إشكال لا مخرج منه، وهو التناقض المترتب على الحكم بالجواز وعدمه، ذلك أن ما يترتب على الحكم بالجواز وعدمه هو الصحة والبطلان وليس الإثم والنقصان أو الكمال كما ورد عند القائلين بالتفصيل صراحة وعند من سبقهم ضمناً، وبالتالي فإذا قلنا بأن إيمان المقلد غير جائز فإن الذي يترتب على هذا القول هو البطلان وليس النقصان، وإذا كان البطلان منفي في الشريعة بخلاف النقصان<sup>165</sup>، فإنه من الواجب علينا إيجاد صيغة مناسبة لمسألة إيمان المقلد وجوابها وهذه الصيغة تكمن في السؤال الآتي وجوابه: هل إيمان المقلد المسلم تام أم ناقص؟ ولا شك أن التمام والنقصان هنا متعلقان بجهد المكلف لا بالإيمان من حيث هو، لأن ذلك لا يعلمه إلا الله عز وجل والجواب المترتب على هذا السؤال في كل الحالات لا يخرج عن كونه متعلقاً بالتمام والنقصان دون تعرض لمسألة الصحة والبطلان أو القبول والرفض أو الإثم وعدمه؟ وبالتالي يُعد هذا الجواب توسعة لدائرة الاستيعاب فينتفي النفي ويُقضى الإقصاء في كثير من القضايا الاختلافية الجزئية التي دارت حولها حرب النفي والإقصاء بعنوان الحق والباطل، فإذا ما تحقق هذا الهدف اشتغل كل مسلم بما يراه متمماً لإيمانه دون أن يعرض لغيره بالتعنيف والتفسيق والتبديع، لأنه يعتقد أن الجميع يعمل في دائرة قوله عز وجل: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ

بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ [الإسراء 84]

ومن أقوال ابن تيمية التي يمكن أن يُفهم منها رفضه لوجود الجمل في نصوص العقيدة قوله: "فقد بينا في غير هذا الموضوع أن الله ورسوله لم يدع شيئاً من القرآن والحديث إلا بيّن معناه للمخاطبين، ولم يجوجهم إلى شيء آخر"<sup>166</sup> وقوله أيضاً: "وكذلك الصحابة والتابعون فسروا جميع القرآن، وكانوا يقولون: إن العلماء يعلمون تفسيره وما أريد به، وإن لم يعلموا كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وكذلك لا يعلمون كيفية الغيب، فإن ما أعده الله لأولياؤه من النعيم لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فذاك الذي أخبر به لا يعلمه إلا الله، فمن قال من السلف إن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله بهذا المعنى، فهذا حق. وأما من قال: إن التأويل الذي هو تفسيره وبيان المراد به لا يعلمه إلا الله، فهذا ينازعه فيه عامة الصحابة والتابعين الذين فسروا القرآن كله، وقالوا: إنهم يعلمون معناه"<sup>167</sup>

<sup>165</sup> العقيدة الباطلة مرفوضة وصاحبها لم يأت بما يعتقد به نفسه من الخلود في النار، بخلاف العقيدة الناقصة أو الإيمان الجمل الذي يقبله الله

عز وجل لأنه لا يكلف نفساً إلا وسعها وما آتاها

<sup>166</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج7 ص106

<sup>167</sup> درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق ج1 ص207، 208

وينسحب على هذا الكلام ما ذكرناه سابقا، فإذا قصد بهذا التعميم ما يتعلق بأفعال المكلفين فهو مُسَلَّم، وهو ليس محل نزاع، وأما إذا قصد به جميع ما ورد في القرآن والسنة من الألفاظ والنصوص، بما في ذلك المتشابهات والمبهمات، فإن هذا التعميم يتصادم مع واقع النصوص، ومما يدل على أنه لا يقصد هذا المعنى قوله وهو يربط المتشابهة بمجرد الإيمان فيقول: " ومقصود الرسالة فعل الواجبات والمستحبات جميعا، ولا ريب أن استماع كتاب الله والإيمان به، وتحريم حرامه وتحليل حلاله، والعمل بمحكمه والإيمان بمتشابهه واجب على كل أحد" <sup>168</sup>

بل جعل القول بوجود المجمل من جنس أقوال الزنادقة حيث قال: " والزنادقة من الفلاسفة والنصيرية وغيرهم: يقدحون تارة في النقل، وهو قول جهالهم، وتارة يقدحون في فهم الرسالة، وهو قول حذاقهم، كما يذهب إليه أكابر الفلاسفة والإتحادية ونحوهم" ثم ذكر أن أحدهم يقول عن الصحابة أن مثلهم كمثل أقوام سمعوا كلاما وحفظوه لنا، حتى نكون نحن الذين نفهمه ونعرف مراد صاحبه، ومثل يريد حمل كتابا من السلطان إلى نائبه، أو نحو ذلك" <sup>169</sup>

وفي موطن آخر قبل بوجود المجمل ولكنه جعل محتصا بما لا يكفي وحده في العمل ويحتاج لبيان القدر والكيفية لنص آخر من القرآن أو السنة الشارحة المبينة لكيفية أداء الأحكام التكليفية العملية فقال: "لفظ المجمل والمطلق والعام كان في اصطلاح الأئمة كالشافعي وأحمد، وأبي عبيد وإسحاق وغيرهم سواء لا يريدون بالمجمل ما لا يفهم منه <sup>170</sup>، كما فسره بعض المتأخرين وأخطأ في ذلك، بل المجمل ما لا يكفي

وحده في العمل به وإن كان ظاهره حقا، كما في قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً

تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة 103] فهذه الآية ظاهرها ومعناها مفهوم، ليست مما لا يفهم المراد

به، بل نفس ما دلت عليه لا يكفي وحده في العمل فإن المأمور به صدقة تكون مطهرة مركزية لهم، وهذا إنما يعرف ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم ولهذا قال أحمد يحذر المتكلم في الفقه هذين الأصلين المجمل والقياس" <sup>171</sup>

<sup>168</sup> مجموع الفتاوى مرجع سابق ج 15 ص 390

<sup>169</sup> مجموع الفتاوى مرجع سابق ج 4 ص 102، 103

<sup>170</sup> يتحدث عن المجمل في الألفاظ الدالة على العبادات كالصلاة والزكاة والحج من حيث كونها ألفاظ لها معاني لغوية مجملة لا يفهم منها التكليف بمجرد المعنى اللغوي لولا الحقيقة الشرعية الدالة عليها والتي بينها النبي صلى الله عليه وسلم بسنته، ثم يسحب الإجمال بهذا المعنى على رفض المجمل فيما يتعلق بمباحث العقيدة وخاصة مبحث الصفات الخيرية.

<sup>171</sup> مجموع الفتاوى مرجع سابق مج 7 ص 391، 392

وهكذا يتبين من خلال النقول السابقة خلاصة رأي ابن تيمية ومن رأى رأيه في نفي الجمل، أن هذا النفي يتعلق بالأحكام العملية وليس الاعتقادية، ولذلك فنفيه لوجود الجمل بهذا الاعتبار لا يخالفه فيه المثبتون، ولهذا سيظهر لنا حين تحرير محل النزاع بين الفريقين أن ما نفاه هذا الفريق غير ما أثبتته الفريق الثاني وهذا ما يساهم بشكل واضح في رفع كثير من النزاع.

أما ابن القيم فقد جعل الألفاظ المجملة من وضع البشر وأرباب المقالات للتعمية على السامع وتغطية باطلهم بإظهاره في صورة الحق حيث قال: "إن هؤلاء المعارضين للكتاب والسنة بعقلياتهم التي هي في الحقيقة جهليات إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة محتملة تحتل معاني متعددة ويكون ما فيها من الاشتباه في المعنى والإجمال في اللفظ يوجب تناولها بحق وباطل فبما فيها من الحق يقبل من لم يحط بها علما ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء فكذلك الحق إذا لبس بالباطل يكون فاعله قد أظهر الباطل في صورة الحق وتكلم بلفظ له معنيان معنى صحيح ومعنى باطل فيتوهم السامع أنه أراد المعنى الصحيح ومراده الباطل، فهذا من الإجمال في اللفظ، وأما الاشتباه في المعنى فيكون له وجهان: هو حق من أحدهما وباطل من الآخر، فيوهم إرادة الوجه الصحيح ويكون مراده الباطل. فأصل ضلال بني آدم من الألفاظ المجملة والمعاني المشتبهة ولا سيما إذا صادفت أذهانا مخبطة فكيف إذا أنضاف إلى ذلك هوى وتعصب" <sup>172</sup> وهذا الكلام صحيح سواء اعتبرنا نوايا القوم من الخبث والمكر على ما ذكره ابن القيم، أو اعتبرنا بعضها نوايا حسنة دافعها محبة الله عز وجل وإرادة تنزيهه- عن النقائص في الذات والأفعال وهو ما ذكرناه وانتصرنا له في مستهل البحث حين ذكرنا بأن الغلو لا يكون دائما عاريا عن الدوافع والمبررات الموضوعية، أو قيمة منفصلة ومجردة عن المقدمات، بل الواقع أنه يأتي في كثير من الأحيان نتيجة جملة من الدوافع الموضوعية والقيم التربوية التي ربما أسبغ توظيفها فأدت إلى عكس المطلوب، وعلى رأس هذه القيم الاعتدال وإرادة الكمال في تمثل العقيدة، ويظهر هذا من خلال الموقف الذي يبديه المتهم بالغلو إزاء خصمه المدعي للاعتدال لأن الأول لا يسلم للثاني بهذا الوصف بل يعتبره منقلبا عليه، ومتحققا فيه ما دام يخالفه في معنى ومفهوم الاعتدال، كما أن الخلافات الواردة في مجال العقيدة لا يمكن وضعها في سلة واحدة خاصة إذا علمنا أن المجتهد فيما يسوغ فيه الاجتهاد مأجور أصاب الحق أم أخطأه.

والسؤال الذي يحتاج إلى إجابة واضحة: هل فعلا نفى هؤلاء كابن تيمية وابن القيم وجود الجمل أو المتشابه في ألفاظ العقيدة خاصة ما تعلق منها بالصفات؟ والجواب على هذا السؤال يتطلب الولوع في

<sup>172</sup> الصواعق المرسله في غزو الجهمية والمعطله ابن قيم الجوزية 926/3

صلب المشكلة، وهو ما يتعلق برأي ابن تيمية ومن سار على منهجه حول المجاز<sup>173</sup> في القرآن والسنة من حيث الإنكار والإقرار.

يرى بعض الباحثين أن ابن تيمية ومن سار على نهجه ممن عُرف عنهم إنكار المجاز في القرآن والسنة مُفَرِّقُونَ به، أحيانا بالتصريح باسمه وأحيانا أخرى يسمونه بغير اسمه. قال أحد الباحثين: "وتلوت على الحاضرين نصوصا موثقة للإمامين الجليلين: شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه العلامة ابن قيم الجوزية تثبت تلك النصوص المنقولة عنهما أنهما يقران بالمجاز في اللغة وفي القرآن الكريم بالإضافة إلى ما اشتهر عنهما من إنكار المجاز مطلقا، فقد أنكره كل منهما الأول في كتابه "الإيمان" والثاني في كتابه "الصواعق" أما في مؤلفاتهما الأخرى فلم يريا فيه حرجا وطبقاه على كثير من النصوص المقدسة إما تأويلا مجازيا واضحا -مع ترك التسمية- وإما تصريحًا بالمجاز فيها، كما أنهما نقلًا كثيرا من التأويلات المجازية في آيات القرآن عن بعض السلف وغيرهم، ثم ارتضاها فكانت مذهبًا لهما كما كانت مذهبًا للذين نقلوها عنهم من علماء الأمة"<sup>174</sup>. وفي السياق ذاته هناك سؤال آخر جدير بالعرض وهو: هل كان ابن تيمية ومن وافقه متناقضون في أقوالهم؟

الحقيقة أن كثيرا من الأمور الغريبة التي ربما كان ظاهرها التناقض إذا عُرف سببها بطل عجبها، وكما قيل إذا اختلفت المتعلقات اجتمعت المتناقضات، كما جمع الله سبحانه وتعالى بين رمي النبي صلى الله عليه وسلم وعدم رميه في آية واحدة فقال: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ [ الأنفال 17 ]

والأمر بالنسبة لابن تيمية في إنكاره وإقراره بالمجاز يكاد يشبه هذه القضية، وذلك إذا نظرنا إلى السبب الذي من أجله رفض ابن تيمية المجاز في القرآن والسنة وشن حملة ضارية على مجوزيه "ذلك السبب هو دخول المجاز -قبله وفي عصره- في مباحث العقيدة والتوحيد، وتعلقه بصفات الباري عز وجل، وأن فريقا من علماء الكلام وسَّعوا دائرة التأويل في القرآن والسنة من غير ضرورة، وادعوا أن لألفاظ القرآن الكريم الحكيم ظاهرا وباطنا يخالف كل منهما الآخر، وتعسفوا في التأويل - كما قال عبد القاهر الجرجاني - وذكر صورا كثيرة لفوضاهم في التأويل، وعبثهم في استنباط المعاني مما لا يؤيده نقل ولا يسلم به عقل ولا يقر به ذوق"<sup>175</sup> فهل رفض ابن تيمية للمجاز مرتبط بهذا السبب فقط؟ هذا رأي المطعني الذي قال: " ودخول المجاز في هذا المجال الخطير -مجال العقيدة والتوحيد- بعد أن كان قضية بلاغية نقدية، ولغوية جمالية، هو

<sup>173</sup> يكفي أن يكون تجاذب الرأي في هذه المسألة أكبر دليل للمثبتين له على وجود الجمل بمعنى اللفظ الذي يتنازعه الفهم.

<sup>174</sup> المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار عبد العظيم المطعني مكتبة وهبة القاهرة ط1/ 1995 ص3، 4

<sup>175</sup> ينظر: المرجع السابق ص7



الذي أسعر نار الثورة على المجاز عند الإمام، لأنه رأى في مثل تأويل "يد الله" بالقدرة تعطيلاً لصفة من صفات الله، وليت الأمر توقف عند هذا الحد، ولكن بعض الخلف المتوسعين في التأويل رموا السلف - فيما حكاه ابن قيم الجوزية - بعدم الفهم، حيث رأوا أن مذهب السلف هو مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه ولا فهم لمراد الله ورسوله منها.. وهذا بلا نزاع تطاول على علماء السلف الأبرار، وطعن للأمة في واحد من أخطر مقالاتها<sup>176</sup> ونحن نعتقد أن هذا الكلام من المطعني يكتنفه بعض الغموض الذي يستدعي شرحاً وتوضيحاً، وذلك من ناحيتين:

الناحية الأولى: قوله بأن ابن تيمية رفض المجاز لأن تأويل اليد بالقدرة مثلاً يؤدي إلى تعطيل الله عز وجل عن صفة من صفاته. ويبدو أن هذا التبرير يعد مصادرة على المطلوب، لأن مسألة التأويل بوصفه مصدراً أصيلاً في التعامل مع نصوص القرآن والسنة لا يمكن لأحد أن ينكرها أو يماري فيها، أما أن يُتخذ تعسف بعض الأفراد في استعمال هذا الحق وليجة لنسفه من الأساس، فهذا مما ترفضه العقول السليمة والقرائح المستقلة التي لم ترضخ لمن تعظمه في نفسها رضوخاً مطلقاً بلا ضوابط ولا حدود، ذلك أننا نعتقد اعتقاداً جازماً أن التعسف في استعمال الحق لا يلغي صوابية وأحقية الحق ونعتقد أن ابن تيمية نفسه يقر بهذه الحقيقة، ولعل هذه القضية لم يُوقَّها المطعني حقها فظن أن ابن تيمية يرفض المجاز لوجود من يقول بالتأويل في المتشابه من الصفات، لأن ابن تيمية لا يرى مانعاً من التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره إذا ما تحققت فيه أربعة شروط، وذلك أن مراد المتكلم - حسب ابن تيمية - يُعلم إما باستعماله اللفظ الذي يدل بوضعه على المعنى المراد مع تخلية السياق عن أية قرينة تصرفه عن دلالاته الظاهرة، أو بأن يصرِّح بإرادة المعنى المطلوب بيانه، أو أن يحتف بكلامه من القرائن التي تدل على مراده، وعلى هذا فصرف الكلام عن ظاهره المتبادر - من غير دليل يوجبه أو يبين مراد المتكلم - تحكّم غير مقبول سببه الجهل أو الهوى، وهذا وإن سماه أصحابه تأويلاً إلا أنه أقرب إلى التحريف منه إلى التأويل، ولا يسلم لهذا المتأول تأويله حتى يجيب على أمور أربعة: أحدها: أن يبين احتمال اللفظ لذلك المعنى الذي أورده من جهة اللغة. الثاني: أن يبيّن وجه تعيينه لهذا المعنى أنه المراد. الثالث: أن يقيم الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره؛ لأن الأصل عدمه. الرابع: أن يبيّن سلامة الدليل الصارف عن المعارض، فالدليل إما قطعي، وإما ظاهر، فإن كان قطعياً لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهراً فلا بد من الترجيح<sup>177</sup>. ومما يدل صراحة على إقرار ابن تيمية بالتأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره قوله: "كل ما في القرآن والحديث من لفظ يُقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فلا بد أن يكون الرسول قد بيّن مراده بذلك

<sup>176</sup> المجاز عند ابن تيمية مرجع سابق ص 7، 8

<sup>177</sup> ينظر مجموع الفتاوى مرجع سابق ج 6 ص 360

اللفظ بخطاب آخر، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد بالحق<sup>178</sup>، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يُبيِّنْ لهم ويدلهم عليه، لإمكان معرفة ذلك بعقولهم، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين<sup>179</sup>

ثم إن الربط بين التأويل والتعطيل غير مُسَلَّم على إطلاقه، إذ لقائل أن يعترض ويقول: هلا منعتم القول بالحقيقة لأنها صارت ذريعة للتجسيم عند كثير من المنتسبين للأمة؟ وهذه مسألة ستتم مناقشتها في مبحث الصفات من الباب الثاني. إذن ما دام ابن تيمية يقر بالجواز ويقبل التأويل بشروطه فلماذا وقف في صف الرافضين لوجود الحمل والمتشابه في نصوص العقيدة وألفاظها؟ أو بالأحرى لماذا فهم بعض الدارسين أنه يرفض وجود المتشابه في ألفاظ العقيدة؟ ويبدو لنا أن الجواب ذو احتمالين: إما أن الرجل كان متناقضا مع نفسه، ما يثبته في موطن ينفيه في موطن آخر.

وإما أنه تعرض لسوء الفهم من قبل الدارسين لتراثه من المنتصرين لآرائه دون تمحيص. ويبدو أن كلا الأمرين وارد.

الناحية الثانية: نقل المطعني عن ابن القيم قوله بأن الخلف من المتوسعين في التأويل رموا السلف بتهمة عدم الفهم لما كان يوحى إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قضايا الأحكام الاعتقادية<sup>180</sup>. وهذا أيضا يعد مصادرة على المطلوب لأن هذا الحكم له احتمالان:

إما أن هؤلاء الخلف صرحوا بنفي الفهم لدى السلف، وإما أن ابن القيم فهم مما قرره من مسالك في تقرير مسائل العقيدة أنهم يتهمون السلف بعدم الفهم، وهذا الاحتمال الثاني هو الذي رجحه ابن تيمية حيث قال: " ثم منهم -أي من المؤولين- من يقول: علمها ولم يبينها، بل أحال في بيانها على الأدلة العقلية، وعلى من يجتهد في العلم بتأويل تلك النصوص، فإنهم يقولون: الرسول لم يقصد أن يجعل أحدا جاهلا معتقدا للباطل، ولكن أقوالهم تتضمن أن الرسول لم يبين الحق فيما خاطب به الأمة من الآيات والأحاديث إما مع كونه لم يعلمه أو مع كونه علمه ولم يبينه"<sup>181</sup>. فقله بأن "أقوالهم تتضمن أن الرسول لم يبين" يدل على أنهم لم يصرحوا بتجهيل السلف، وأن هذا الحكم قد أُلزِموا به من قبل غيرهم من الذين فهموا كلامهم على غير وجهه الصحيح كقولهم مثلا بأن مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أعلم"<sup>182</sup>، وكيفما كان تعبير القوم فنحن لا نتصور أن قلة الأدب تصل بالخلف من العلماء المشهود لهم بالفضل

<sup>178</sup> ألا يكفي في بيان المراد بالحق عموم الآيات المحكمة الداعية إلى التنزيه والتقدیس وعدم الإحاطة بالله عز وجل؟

<sup>179</sup> درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق ج1 ص22، 23

<sup>180</sup> ينظر أيضا: درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق ج1 ص14 وما بعدها

<sup>181</sup> درء تعارض العقل والنقل بتصرف يسير، مرجع سابق ج1 ص17

<sup>182</sup> ينظر: مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج5 ص8، 9

ورسوخ القدم في العلم إلى درجة اتهام النبي صلى الله عليه وسلم بعدم البيان أو اتهام السلف بعدم الفهم وأن تلاوتهم للكتاب كانت مجرد أماني ! وما دام الاحتمال الثاني هو الغالب وهو لا يعدو أن يكون مجرد فهم ولازم قول ليس بالبيّن، فلا بد لابن القيم من بينة أقوى من هذه ليلزم الخلف بما أتهموا به وأتّى له بإيجادها، خاصة وأن أستاذه ابن تيمية ذكر صراحة بأن هذه العبارة "طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أعلم" إذا صدرت من بعض العلماء قد يعنى بها معنى صحيحاً<sup>183</sup> وبهذا نفهم أن مشكلة من اتهم الخلف بتجهيل السلف تكمن في التعميم أو التعسف والتحامل في التعامل مع أقوالهم. نخلص مما سبق أن الرافضين لوجود الجمل ليس لهم قانون ثابت يستندون إليه، لذلك كانت أقوالهم مختلفة وتصل حد التناقض في بعض الأحيان.

<sup>183</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج 5 ص 9

### المبحث الثالث: القائلون بوجود المجمل وأدلتهم

ذكرنا في المبحث السابق أن مما يزيد من قوة الرأي القائل بوجود المجمل في ألفاظ العقيدة، أن الذين نفوا وجوده استندوا إلى أقوال علماء فهموا منها أنهم ينكرون وجود المجمل أو صرحوا بذلك ولكننا وجدنا أن نفس هؤلاء المستدل بهم لدى النافين لهذه القضية، يقولون في مواطن أخرى بخلاف ما نقل عنهم ومنهم ابن تيمية ت 728هـ القائل: "والمسوخ يدخل فيه في اصطلاح السلف كل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح كتخصيص العام وتقييد المطلق فإن هذا متشابه لأنه يحتمل معنيين، ويدخل فيه المجمل فإنه متشابه وإحكامه رفع ما يتوهم فيه من المعنى الذي ليس بمراد" <sup>184</sup> وحديثه في هذه الفقرة عن النص بوصفه مصدرا من مصادر التشريع لا بوصفه نوعا من أنواع الدلالة، كما ذكر أيضا أن التنازع بين الأمة وقع بعد طلب تفسير المجمل الوارد في نصوص الكتاب والسنة وهذا ما يعني أن ابن تيمية يقر بوجود المجملات في مسائل العقيدة ويؤكد هذا قوله: "...وهذا كله متفق عليه بين الأمة مجملا غير مفسر فإذا فسر تنازعوا فيه" <sup>185</sup> كما يقول أيضا: "ودلالات النصوص قد تكون خفية، فخص الله بفهمهن بعض الناس كما قال علي: إلا فهما يؤتیه الله عبدا في كتابه" <sup>186</sup>

قال البزدوي (ت 493هـ) في قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ

الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر 10] "نقول: إن الحقيقة ساقطة العبارة ههنا لأن الكلام لا يتصور منه

الصعود حقيقة خصوصا كلام العباد فإنه لا بقاء له، فإذا لم يمكن العمل بحقيقة هذا الكلام فلم يعلم مراد الله تعالى من ذلك حقيقة فيصير بمعنى المجمل فلا يبقى حجة" <sup>187</sup> وقال الراغب الأصفهاني (ت 452هـ على خلاف):

"والمتشابه من جهة المعنى: أوصاف الله تعالى، وأوصاف يوم القيامة، فإن تلك الصفات لا تتصور لنا إذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه، أو لم يكن من جنس ما نحسه" <sup>188</sup>.

<sup>184</sup> الإكليل في المتشابه والتأويل ابن تيمية تح محمد الشيمي شحاتة دار الإيمان الإسكندرية ص 9-10

<sup>185</sup> مجموعة الرسائل والمسائل، مرجع سابق مج 2 ص 181، 182

<sup>186</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج 19 ص 198

<sup>187</sup> أصول الدين - الامام البزدوي تحقيق الدكتور هانز بيترلنس (المكتبة الأزهرية للتراث 1424هـ)

ص 41

<sup>188</sup> أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات مرعي بن يوسف الكرمي المحقق: شعيب الأرنؤوط (الناشر:

مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة: الأولى، 1406هـ) ص 55

وقد علق مرعي الكرمي الحنبلي على هذا الكلام من الراغب في كتابه "أقاويل الثقات..."  
بقوله: "وهو كلام في غاية الحسن والتحقيق"<sup>189</sup>

قال ابن الجوزي (ت 597هـ) مثبتا وجود المجمل في ألفاظ العقيدة ونصوصها: "أنزل الله تعالى المجمل ليؤمن به المؤمن، فيسعد، ويكفر به الكافر فيشقى"<sup>190</sup> وربط المجمل بالإيمان في هذا الموطن يدل على أنه متعلق بمسائل الاعتقاد.

وقال الرازي (ت 606هـ) في نصرته القول بوجود المجمل: "والأفكار مقهورة والخواطر مزجورة، وحقيقة الحق لا يمكن الوصول إليها بخطرات العقول والأفكار، وكبرياء الإلهية يمتنع الوقوف عليها بأجنحة الأقيسة والأنظار. فظهر أنه لا حاصل عند العقول إلا الإقرار بإثبات الكمال المطلق له، وتنزيه النقائص بأسرها عنه، على سبيل الإجمال، أما سبيل التفصيل فذاك ليس من شأن القوة العقلية البشرية"<sup>191</sup>  
وقال الأمدي (ت 631هـ): "وعلى هذا فما نقل عن بعض الأئمة المشهورين من قوله: الاستواء معلوم... إن أراد بالاستواء المعلوم الاستقرار والمماسة فهو محال، وإن أراد به استواء لا كاستوائنا كما ذهب إليه السلف والشيخ أبو الحسن الأشعري في أحد قوليه، فغير معلوم لعدم دلالة القاطع عليه وعدم دلالة اللفظ عليه لغة"<sup>192</sup>

وقال التفتزاني (ت 793هـ): "النقل يفيد الظن ولا يفيد العلم، لأن إفادته العلم تتوقف على العلم بوضع الألفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة، وبإرادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول، والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب... وانتفاء المعارض العقلي، إذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره"<sup>193</sup>  
وهكذا نرى في أقوال هؤلاء الأئمة الأعلام ما يؤكد حقيقة وجود المجمل بمعنى اللفظ الذي يتجاوزه الفهم في نصوص القرآن والسنة، والطريف في المسألة أننا وجدنا أقوالا لأئمة آخرين وهم ممن يُحسبون على فريق النفاة، ومع ذلك فأقوالهم توحى أو تصرح بقبول المجمل في ألفاظ ونصوص العقيدة، ومن هؤلاء الذهبي (ت 819هـ) الذي قال: "فكذلك القول في صفاته نؤمن بها ونعقل وجودها ونعلمها في الجملة من غير أن نتعقلها أو نشبهها أو نكيفها أو نمثلها بصفات خلقه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"<sup>194</sup>

<sup>189</sup> المرجع السابق، الموضوع نفسه.

<sup>190</sup> زاد المسير في علم التفسير ص 179

<sup>191</sup> المطالب العالية الرازي ج 1 ص 49

<sup>192</sup> أبكار الأفكار، مرجع سابق ج 1 ص 461

<sup>193</sup> شرح المقاصد ج 1 ص 282، 283 ينظر أيضا: كتاب المحصل الرازي ص 142

<sup>194</sup> العلو للعلو الغفار الحافظ الذهبي ص 3

كما جاء في كتاب أقاويل الثقات ما يثبت أن آيات الصفات من المتشابه، وهو ما يخالف رأي النفاة حيث قال مؤلف الكتاب: "والتأويل هو أن يراد باللفظ ما يخالف ظاهره، أو هو صرف اللفظ عن ظاهره لمعنى آخر، وهو في القرآن كثير، ومن ذلك آيات الصفات المقدسة، وهي من الآيات المتشابهات" <sup>195</sup> وقال أيضا: "اعلم أن من المتشابهات، آيات الصفات التي التأويل فيها بعيد، فلا تؤول ولا تفسر. وجمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث، على الإيمان بها وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى، ولا نفسرها مع تنزيها له عن حقيقتها. فقد روى اللالكائي الحافظ عن محمد بن الحسن قال: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالصفات من غير تفسير ولا تشبيه" <sup>196</sup>

ولكن كيف يرد هذا الفريق على التهم التي رماهم بها الفريق الأول، وعلى رأس هذه التهم تجهيل السلف واتهام النبي صلى الله عليه وسلم بنقل ما لم يفهم؟! والجواب من ناحيتين:

الأولى: هذا الكلام مرفوض لا يقول به عاقل مسلم يعي ما يقول، ومن قال به صراحة أو تلميحا فإنه على نفسه.

الثانية: هذا الكلام مرفوض عند علماء أهل السنة من السلف والخلف ممن يعتقدون بوجود المتشابه في بعض نصوص العقيدة، فأمرؤها كما وردت، واكتفوا من تفسيرها بمجرد تلاوتها، فهم يعرفون ما لهذه المتشابهات والجملات من معان يستطيع البشر فهمها، سواء بمعرفة اللغة أو بمعرفة العقل، فلا يعقل أن يكونوا - وهم على مقربة من عصر النبوة - جاهلين بدلالات الألفاظ وسياق الآيات وسباقها ولحاقها. ثم هم يعرفون أن لهذه المتشابهات معان أخرى حقيقية وراء مدارك البشر اللغوية أو العقلية، وتلك المعاني قد استأثر الله تعالى بعلمها، وهي التي تشكل حقائق تلك الظواهر ومآلها. ثم هم يقرون في الوقت نفسه بعجز البشر عن إدراك هذه المعاني المكونة، ومن ثم فلا يجهدون أنفسهم في تفسيرها أو اكتنائها أصلا وابتداء <sup>197</sup> قال أحد الباحثين: "إذا كانت تلك المتشابهات منطوية على صفات، فهي إذن صفات مكونة أخفيت عن أفهامنا وراء حرم تلك المتشابهات، وسترت عنا بها، فأبي دور يليق بالعقل ويحتمل به سوى أن يوقن أنه عاجز عن التعقل؟ وفيه يُبذل الجهد فيما لا يمكن إمطة اللثام عنه؟ وهكذا يكون العجز عن

<sup>195</sup> أقاويل الثقات... مرجع سابق ص 48

<sup>196</sup> المرجع السابق ص 60

<sup>197</sup> موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين د محمد عبد الفضيل القوصي ص 13

الإدراك هو ما يمكن إدراكه، لأنه إدراك أن تلك الصفات المستورة بتلك المتشابهات المحجوبة عنها، متعالية على التعقل، قصية على الإدراك<sup>198</sup>

هل يمكن القول \_بعد الذي تم تحريره من نقول وأقوال هؤلاء الأمة الأعلام في إثبات وجود المحمل في ألفاظ العقيدة ونصوصها\_ أن الحق والصواب معهم دون غيرهم؟ نرى أن المبحث اللاحق كفيلاً بالإجابة على هذا السؤال.

### المبحث الرابع: تحرير محل النزاع بين الثفاة والمثبتين

المقصود بتحرير محل النزاع أنه يمكن أن يتنازع إثنان أو أكثر في مسألة اجتهادية، ثم يظهر بعد النظر والتدقيق أن أدلة أحد الفريقين المتنازعين خارجة عن محل النزاع، فيصير التنازع شكلياً أو ظاهرياً فقط، بمعنى أن ما ينفيه هذا الفريق غير ما يثبتته الفريق الآخر إذا كان الأمر متعلقاً بالنفي والإثبات، كما يمكن أن يكون تحرير محل النزاع قائماً على الترجيح بين الآراء بحسب قوة الأدلة والبراهين، كما يمكن إدراج صورة أخرى لتحرير محل النزاع وهي عدم ترجح رأي على رأي، أو ما يمكن الإصطلاح عليه بتعدد الحق أو الإصابة في غير المتناقضين، وفي هذه الصورة الأخيرة قال ابن تيمية: " من حكى عن أحد من المسلمين ... أنه قال: كل مجتهد في الأصول مصيب، بمعنى أن القولين المتناقضين صادقان مطابقان، فقد حكى عنه الباطل بحسب توهمه... ذلك أن التنازع إما أن يكون في اللفظ فقط، أو في المعنى فقط، أو في كل منهما، أو في مجموعهما... فمن قال إن المتنازعين كل منهما صواب بمعنى الإصابة في بعض الأقسام المتقدمة أو بمعنى أنه لا يعاقب على ذلك فهذا ممكن، وأما تصويب المتناقضين فمحال، فإن كثيراً ما يكون النزاع في المعنى نزاع تنوع لا نزاع تضاد وتناقض، فيثبت أحدهما شيئاً وينفي الآخر شيئاً آخر... وكثير من تنازع الأمة في دينهم هو من هذا الباب في الأصول والفروع والقرآن والحديث وغير ذلك... كذلك كثير ممن يتنازعون في أن الله في السماء أو ليس في السماء فالمثبتة تطلق القول بأن الله في السماء كما جاءت به النصوص ودلت عليه بمعنى أنه فوق السموات على عرشه بائن من خلقه وآخرون ينفون القول بأن الله في السماء، ومقصودهم أن السماء لا تحويه ولا تحصره ولا تحمله ولا تقله، ولا ريب أن هذا المعنى صحيح أيضاً"<sup>199</sup>

<sup>198</sup> المرجع السابق ص15

<sup>199</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج19 ص 138، 141

وقال الشاطبي (ت790هـ): "إن قوله عليه السلام: "إلا واحدة" قد أعطى بنصه أن الحق واحد لا يختلف، إذ لو كان للحق فرق أيضا لم يقل: "إلا واحدة"، ولأن الاختلاف منفي عن الشريعة بإطلاق، لأنها الحاكمة بين المختلفين"<sup>200</sup>

مع صراحة هذه الأقوال الراضية لتعدد الحق فما هي حقيقة التنازع الموجود بين المثبتين لوجود المحمل في ألفاظ العقيدة ونفاته؟

تصور المشنع على القائلين بالإجمال أن لازم قولهم اعتقاد أن نصوص المتشابه لا معنى لها<sup>201</sup>، وهذا التصور مرفوض لدى القائلين بالإجمال، وهم يرون أنه ينبغي التمييز بين مستويين في التعامل مع النصوص المتشابهة المستوى الأول: المعنى العام للنص المتشابه وهذا المعنى يُستفاد من السياق والسباق، وهذا قطعي لا خلاف في ثبوته، ولا اختلاف بين العلماء في تقريره واعتباره.

المستوى الثاني: المعنى الخاص للفظ وهذا هو الذي يطاله التشابه حين لا يكون نصا في محله، ويكون حمالا لأكثر من معنى، وإزاء هذا التنوع قالوا بأن الناس حيال الحديث عن المتشابه فريقان:

الفريق الأول: توحى أحواله وأقواله أن غرضه من البحث في المتشابه المرء والجدال وإثارة الفتن والشبهات وفي مثل هؤلاء قال الله عز وجل: ﴿وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾ [الرعد13].

وقال أيضا: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران 7]<sup>202</sup>

الفريق الثاني: توحى أحواله وأقواله أنه يسعى إلى معرفة الله وما شرعه من اعتقاد بطريقة صحيحة لتحقيق العبودية الصحيحة، ولكن الذي حدث أنه في سبيل تحقيق هذه المعارف والمعتقدات حدثت بعض الاختلافات المتعلقة بتفاصيل جزئيات القضايا الكبرى في العقيدة، إلا أنها لم تخرج في نهاية الأمر عن الأسس والقواعد التي حددها الشرع فيما يتعلق بتلك القضايا كاعتقاد الوجدانية لله عز وجل والتنزيه عن النقص وإثبات الكمال والمملك المطلق.

<sup>200</sup> الإعتصام الشاطبي، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي الناشر: دار ابن عفان، السعودية الطبعة: الأولى، 1412هـ - 1992م ج 2 ص

755

<sup>201</sup> سبقت الإشارة إلى قول ابن تيمية درء التعارض ج 1 ص 15، 16

<sup>202</sup> في هذه الآية أظهر دليل على أن المتشابه يطال البعض من آيات الصفات لأن الواقع حقق معنى ومناط الآية عندما ظهر في الأمة الإسلامية من يتبع المتشابه من آيات الصفات لإثارة الفتن والشبهات كفتنة خلق القرآن وفتنة التحسيم وفتنة التعطيل ونحو ذلك



وقد قال الشاطبي مبينا هذه الحقيقة: "وأشد مسائل الخلاف مثلا مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها، فإننا إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائما حول حمى التنزيه ونفي النقائص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة، فاختلافهم في الطريق قد لا يخل بهذا القصد في الطرفين معا." <sup>203</sup> وهنا نورد السؤال الذي تُعد الإجابة عنه تحريرا لمحل النزاع بين المثبتين لوجود المحمل ونفاته، وهو: هل يمكن أن يكون كل من النفاة والمثبتين على حق؟

نبدأ الإجابة على هذا السؤال بالتركيز على أصل هذه المسألة الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بمباحث علوم القرآن، ولا ريب أننا إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الناحية وجدنا الإجماع منعقد لدى العلماء على الإقرار بوجود المحكم والمتشابه في القرآن ومن ثمة في السنة لأنها تابعة له، وهو إقرار إجمالي يستند إلى الآية السابعة من سورة آل عمران <sup>204</sup>، ولكن لما دخل في النصوص الشرعية ما يتعلق بمسائل العقيدة - وهذا الذي يهمننا في البحث - فقد اختلفت أقوالهم في تمييز المحكم من المتشابه في هذه المسائل، ومن هنا خضع الأحكام والتشابه للمذاهب العقدية، فاختلفت اجتهاداتهم في تحديد مفهوم كل منهما، والآيات المختصة بكل قسم منهما، كما اختلفت مناهجهم في التعامل مع هذه الآيات تبعا لاختلاف اجتهاداتهم في تحديد القسم الذي تندرج تحته، "ولهذا قد يكون المتشابه عند بعضهم محكما عند البعض الآخر، وكذلك العكس، فالمحكم عند الجبري متشابه عند القدري مثلا، فتقلب المعايير في تحديد معنى الأحكام والتشابه، أمام تلك التيارات العقدية الخاصة بكل مذهب، ويصبح الموقف اللغوي أمام الآيات المتشابهة موقفا مذهبيا تسانده تعاليم المذهب وحججه، فاختلط النص المحكم بالنص المتشابه، ولم يكن التعريف اللغوي لهما سورا مانعا من سهام تلك المجادلات والمغالطات الكلامية، يدعي أصحاب المذهب أن النص أو الآية التي توافق مذهبه محكمة، وإن كانت متشابهة من الناحية اللغوية، وأن الموافق لخصمه متشابه وإن كان محكما" <sup>205</sup> وما دامت القضية قد بلغت هذه الدرجة من التعقيد والخلط، فلا بد لنا من ضابط واضح تُحدد في إطاره الإجابة على السؤال السابق <sup>206</sup>، وما دام النص القرآني صريح في وجود المتشابه والمحمل بمعنى المبهم أو اللفظ الذي يتنازع الفهم في القرآن والسنة، وهو ما يقوي جانب المثبتين لوجود المحمل في نصوص

<sup>203</sup> الموافقات، مرجع سابق ج4 ص 162

<sup>204</sup> هي قوله عز وجل: { هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ } [ آل عمران 7 ]

<sup>205</sup> ينظر: الأثر اللغوي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم محمد بن عبد الله السيف (دار التدمرية الرياض الطبعة الأولى

1429-2008م) ج1 ص 307

<sup>206</sup> وهو: هل يمكن أن يكون كل من النفاة والمثبتين على حق؟

العقيدة، لعدم ورود التعيين في النص القرآني نفسه، فلا بأس أن نعد أدلة النفاة مجرد اعتراضات واستفسارات نوردها ونرد عليها وبهذا ينحل الإشكال ويتحرر موضع النزاع.

### مناقشة اعتراضات النافين لوجود المجمل في ألفاظ العقيدة الاعتراض الأول:

قالوا بأن كلام الله وكلام النبي صلى الله عليه وسلم مؤلف من الألفاظ العربية، ومدلولاتها معلومة لدى أهل اللغة، فيجب الأخذ بمدلول اللفظ كائنا ما كان<sup>207</sup>.

### المناقشة:

قبل الإجابة على هذا السؤال ينبغي التنبيه إلى مذهب جمهور أهل العلم من الأصوليين والمحدثين والفقهاء القائلين على نفي وقوع التعارض الحقيقي بين النصوص الصحيحة، وأن التعارض الذي يمكن أن يوجد بينها إنما هو في ظاهر الأمر وفي نظر المجتهد، وأما في واقع الأمر وحقيقته فليس ثمة تعارض، لأن التعارض في نفس الأمر وحقيقته لا يكون بحال بل هو سفيه ونقص يتنزه عنه الرجل العاقل فضلا عن الشارع الحكيم ولهذا قال الشافعي (ت204هـ): "لا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم أبدا حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبت الآخر، من غير جهة الخصوص والعموم والإجمال والتفسير إلا على وجه النسخ وإن لم يجده"، وما أدقه من تعبير هذا الذي يقول فيه الشافعي: "وإن لم يجده" لأنه يعلمنا قاعدة مهمة في العلم، وهي أن عدم العلم بالدليل لا يعني بالضرورة علما بعدم المدلول، ولذلك فالواجب على المسلم مهما تدرج في مراتب العلم العليّة أن يعرف قدر نفسه، ولا يجعل منها معيارا لإثبات ونفي ما يريد من الحقائق والعلوم، بل الواجب عليه أن يعتقد أن ما خفي عليه، لا يعدو في النهاية إلا أن يكون تعبيرا عن قصور ذاتي يتميز به كل إنسان، وبالتالي فهو بحاجة إلى تغطية هذا القصور وجبره بالتلاقيح المعرفي، والتماس ما غاب عنه عند غيره، وما هو ابن عباس رضي الله عنه وهو الذي عُرف بحُجْر الأمة وتُرجمان القرآن<sup>208</sup> يعلمنا هذا الأدب والاعتراف بالقصور والنقص حينما قال: "كنت لا أدري ما فاطر السماوات والأرض"، حتى أتاني أعرابيّان يختصمان في بئر، فقال أحدهما لصاحبه: "أنا فَطَرْتُهَا"، يقول: أنا ابتدأتها"<sup>209</sup>.

<sup>207</sup> ينظر: مناهل العرفان ج2 ص213

<sup>208</sup> فضائل الصحابة الإمام النسائي (دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، 1405) ص23

<sup>209</sup> جامع البيان في تأويل القرآن، مرجع سابق ج11 ص283

وقال القاضي أبو بكر الباقلائي (ت 458هـ): "وكل خيرين علم أن النبي صلى الله عليه وسلم تكلم بهما، فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كان ظاهرهما التعارض"<sup>210</sup> والكلام نفسه يقال -من باب أولى- عن الآيات القرآنية. وإذا كان الأمر على ما قرره الشافعي والباقلاني وجمهور أهل العلم فما هي أسباب القول بالتعارض الظاهري بين النصوص؟ يمكن الإشارة إلى جملة من الأسباب:

1/ إذا تعلق الأمر بالأحاديث فيمكن أن يكون أحد الحديثين ليس من كلامه صلى الله عليه وسلم، وقد غلط فيه بعض الرواة مع كونه ثقة ثبتا، فالثقة يغلط، خاصة وأنا قد علمنا أن نقد الحديث وتمييز صحيحه من سقيم، يمر عبر قناتين: الأولى تختص بالسند وهو يتكون من سلسلة الرجال الذين نقلوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، والخبراء بسلامة هذه القناة هم أطباء الحديث من علماء الجرح والتعديل، والثانية تختص بالمتن وهو يتكون من الألفاظ والعبارات المنسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم، ومسؤولية سلامة هذه القناة ليست مختصة بعلماء الحديث فقط، بل تتجاوزهم لتشمل علماء التفسير والفقه والأصول والكلام، ولهذا قد يصح أحد الأحاديث سندا، ويضعف متنا، بعد نقد وتمحيص هؤلاء العلماء لمتنه.

2/ أن يخبر الرسول صلى الله عليه وسلم بشيء فيأتي أحد الرواة بهذا الخبر كاملا، ويأتي به آخر مختصرا، ويأتي ثالث ببعض معناه دون بعض، فيظن بسبب ذلك التناقض والاختلاف بين هذه الأخبار.

3/ أن يكون التعارض في فهم السامع ونظر المجتهد لا في كلامه عز وجل وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم، ذلك أن اللسان العربي يجيز مثلا العام مرادا به الخاص، وهو كما يجيز الحقيقة يجيز المجاز والكناية والاستعارة وغيرها من الأساليب التي تضيف على اللغة جمالا ورونقا ما كانت لتمتع به لولا هذه الأساليب.

4/ الجهل بسعة لسان العرب، فإن العرب تسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالإسم الواحد المعاني الكثيرة، ومادام القرآن والحديث قد وردا بلسان العرب فمن جهل هذه القضية أو تجاهلها اختلف عنده العلم بالكتاب والسنة.<sup>211</sup>

عود على بدء فيقال في مناقشة القائلين بأن كلام الله وكلام النبي صلى الله عليه وسلم مؤلف من الألفاظ العربية، ومدلولاتها معلومة لدى أهل اللغة، فيجب الأخذ بمدلول اللفظ كائنا ما كان. -يقال لهم- : ماذا تفعلون أيها القائلون بوجوب الأخذ بالظواهر مطلقا، بآيات وأحاديث

العقيدة التي يُتوهم من ظاهرها التعارض، هل نأخذ بكل الظواهر أم نرجح ظاهرها على آخر؟

<sup>210</sup> ينظر: أحاديث العقيدة التي يُوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين سليمان بن محمد الديلمي ص 41، 42

<sup>211</sup> ينظر: المرجع السابق ص 46، 47

فإن قالوا بالأول فقد أتوا بمحال من القول، لأنه قول باجتماع النقيضين والضدين<sup>212</sup>، وإن قالوا بالثاني فقد نقضوا قولهم السابق. ولهذا بيّن الرازي أن من أجرى نصوص الصفات على ظاهرها<sup>213</sup> دون نظر وتمييز بين ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز لم يطرد، ولو اطرد للزمه القول بشنائع لا يقول بها مسلم ولهذا أُلزم من تبني هذا الرأي ببعض الإلزامات ومنها: أن من قال بأن الرب تعالى مركب من الأعضاء والأجزاء، فإما أن يثبت الأعضاء التي ورد ذكرها في القرآن ولا يزيد عليها، وإما أن يزيد عليها، فإن كان الأول لزمه إثبات صورة لا يمكن أن يزداد عليها في القبح لأنه يلزمه إثبات وجه بحيث لا يوجد منه إلا مجرد رقعة الوجه لقوله عز وجل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص 88] ويلزمه أن يثبت في تلك الرقعة

عيونا كثيرة لقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر 14] وأن يثبت جنبا واحدا لقوله تعالى: ﴿يَحْسُرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر 56] وأن يثبت على ذلك الجنب أيدي كثيرة لقوله تعالى:

﴿مِمَّا عَمِلْتَ أَيِّدِينَ﴾ [يس 71] وبتقدير أن يكون له يدان فإنه يجب أن يكون كلاهما على جانب واحد لقوله صلى الله عليه وسلم: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"<sup>214</sup> وأن يثبت له ساقا واحدا لقوله تعالى:

﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القلم 42] فيكون الحاصل من هذه الصورة، مجرد رقعة الوجه، ويكون عليها عيون كثيرة، وجنب واحد ويكون عليه أيد كثيرة، وساق واحد، ومعلوم أن هذه الصورة أقبح الصور، ولو كان هذا عبدا لم يرغب أحد في شرائه، فكيف يقول العاقل إن رب العالمين موصوف بهذه الصورة.

<sup>212</sup> مثاله قوله عز وجل: "نسوا الله فنسيهم" مع قوله أيضا: "وما كان ربك نسيا" ومثاله أيضا قوله عز وجل: "لمن شاء منكم أن يستقيم" وقوله أيضا: "وما تشاؤون إلا أن يشاء الله" ومثاله أيضا قوله صلى الله عليه وسلم: "من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة" رواه مسلم في كتاب الإيمان باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا وقوله أيضا: "لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر" رواه مسلم في كتاب الإيمان باب تحريم الكبر وبيانه

<sup>213</sup> الصفات كنموذج وإلا فمسألة الأخذ بظواهر بعض النصوص أوسع من ذلك بكثير فتشمل أبواب القدر وأفعال العباد ومسائل الإيمان والهداية والضلال...

<sup>214</sup> ضعيف [سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ناصر الدين الألباني (دار المعارف، الرياض - المملكة العربية

السعودية، الطبعة: الأولى، 1412 هـ / 1992 م] ج 6 ص 206

وأما القسم الثاني وهو أن لا يقتصر على الأعضاء المذكورة في القرآن، بل يزيد وينقص على وفق التأويلات، فحينئذ يبطل مذهبه في الحمل على مجرد الظواهر، ولا بد له من قبول دلائل العقل<sup>215</sup>. وفي السياق نفسه قال الزرقاني: " لا يخفى ما في آراء هذه الطائفة من الضلال والإضلال، مع سلوكهم طريقا ليس يفيد اليقين بوجهه، فإن للتخاطبات مناسبات ترد بمطابقتها فلا سبيل إلا الاستدلال العقلي وتأويل ما يفيد بظاهره نقصا إلى ما يفيد الكمال. وإذا صح التأويل للبرهان في شيء صح في بقية الأشياء، حيث لا فرق بين برهان وبرهان، ولا لفظ ولفظ"<sup>216</sup>

ولتحرير محل النزاع بين هذا الكلام من الرازي وكلام ابن القيم السابق الذي وصف فيه الرازي وأصحابه بأنه جهمي يقول بأن كلام الله ورسوله يدل على القبائح نقول: الرازي ومن رد على المجسمة لم يقولوا بأن ظاهر كلام الله ورسوله يدل على القبائح، وإنما أرادوا أن هؤلاء المشبهة المجسمة الذين أهملوا سياق الآيات ولم يفهموا ألفاظ الصفات في سياقاتها، وأهملوا عرض المتشابهات على محكمات النصوص الشرعية... أدى بهم هذا إلى أن قالوا بأن الظاهر مراد في كل هذه النصوص، فرد عليهم الرازي وخاطبهم بمنطقهم لكي يلزمهم بباطل قولهم، لا أنه يقول بأن ظاهر نصوص الصفات يدل على صورة شنيعة ! ومن هنا يظهر لنا أن اعتراض ابن القيم لم يكن على الرازي وإنما على من ألزمهم الرازي بهذا القول الشنيع، وهم المجسمة القائلون بالظاهر على الإطلاق، إلا أن يكون ابن القيم ممن يقول ذلك، ولا نعتقد أنه يقوله.

### الاعتراض الثاني:

القول بوجود المجمل يعني أن الرسول كان يعلم معاني هذه النصوص المشككة المتشابهة، ولكن لم يبين للناس مراده بها، ولا أوضحه إيضاحا يقطع به النزاع<sup>217</sup>

### المناقشة:

أولا: محل الحديث عن الجملات في مسائل العقيدة لا يعدو أن يكون محصورا في قضايا محدودة تمثل في أغلبها فروع المسائل وليس أصولها، ولهذا فالتعميم الوارد في هذه الشبهة يعد تهويلا لا مستندا له ولا طائل منه. ثم إنه قد صح في الحديث أنه لما اشتد بالنبي صلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه قال: "إِن تُنُونِي بِدَوَاةٍ وَقِرْطَاسٍ أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضَلُّوا بَعْدِي"، فقال عمر رضي الله عنه: إن رسول الله صلى الله عليه

<sup>215</sup> ينظر: مفاتيح الغيب، مرجع سابق ج26 ص 229

<sup>216</sup> مناهل العرفان في علوم القرآن عبد العظيم الزرقاني ج2 ص213

<sup>217</sup> درء تعارض العقل والنقل مرجع سابق ج1 ص 204

وسلم قد غلبه الوجد، حسينا كتاب الله، وكثر اللغظ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع". قال ابن عباس: الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>218</sup>. وفي هذا الحديث أكبر دليل على بقاء أسباب الاختلاف بين المسلمين قائمة إلى يوم الدين، وهي أسباب تتعلق بالمسائل الجزئية التي يتسع فيها الأمر للمختلفين، ولو كان الأمر متعلقا بأصل من الأصول التي يقوم عليها هذا الدين، لما تركه النبي صلى الله عليه وسلم بدون بيان، وأمر الصحابة بالقيام عنه، وهذه قضية مهمة ينبغي التنبه لها، حتى لا نخلط مسائل العلم ببعضها، ثم نتخذ هذا الخلط مطية وتكئة لتبديع أو تفسيق أو تكفير المخالف فيما يسع فيه الاجتهاد والاختلاف.

ثانيا: قال أبو حامد الغزالي (ت 505هـ): "إن قال قائل ما الذي دعا رسول الله إلى إطلاق هذه الألفاظ الموهمة [يقصد ما تعلق بالصفات الخيرية والقضية أعم من ذلك] مع الاستغناء عنها أكان لا يدري أنه يوهم التشبيه ويغلط الخلق ويسوقهم إلى اعتقاد الباطل في ذات الله تعالى وصفاته... وهذا إشكال له وقع في القلوب حتى جرَّ بعض الخلق إلى سوء الاعتقاد فيه فقالوا لو كان نبيا لعرف الله ولو عرفه لما وصفه بما يستحيل عليه في ذاته وصفاته، ومالت طائفة أخرى إلى اعتقاد الظواهر وقالوا لو لم يكن حقا لما ذكره كذلك مطلقا ولعدل عنها إلى غيرها أو قرنها بما يزيل الإبهام عنها فما سبيل حل هذا الإشكال العظيم؟"<sup>219</sup>

والجواب حسب الغزالي سهل ومُنحل عند ذوي النباهة وأصحاب البصيرة، وبيانه على ما ذكر: "أن هذه الكلمات ما جمعها رسول الله دفعة واحدة وإنما جمعها المشبهة وقد بيَّنا أن لجمعها من التأثير في الإبهام والتلبيس على الأفهام ما ليس لآحادها المفرقة، وإنما هي كلمات لهج بها في جميع عمره في أوقات متباعدة وإذا اقتصر منها على ما في القرآن والأخبار المتواترة رجعت إلى كلمات يسيرة معدودة وإن أضيفت إليها الأخبار الصحيحة فهي أيضا قليلة وإنما كثرت الروايات الشاذة الضعيفة التي لا يجوز التعويل عليها، ثم ما تواتر منها إن صح نقلها عن العدول فهي آحاد كلمات، وما ذكر صلى الله عليه وسلم كلمة منها إلا مع قرائن وإشارات يزول معها إبهام التشبيه وقد أدركها الحاضرون المشاهدون، فإذا نقلت الألفاظ مجردة عن تلك القرائن ظهر الإبهام وأعظم القرائن في زوال الإبهام المعرفة السابقة بتقديس الله تعالى عن قبول هذه

<sup>218</sup> البخاري: باب كتابة العلم حديث رقم: 114

<sup>219</sup> إجماع العوام عن علم الكلام، أبو حامد الغزالي (المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط/ 1998م) ص 49

الظواهر، ومن سبقت معرفته بذلك كانت تلك المعرفة ذخيرة له راسخة في نفسه لكل ما يسمع فينمحق معه الإيهام انمحاقا لا يشك فيه...<sup>220</sup>

وقال ابن الجوزي الحنبلي ت 597هـ: فإن قال قائل: ما الذي دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتكلم بالفاظ موهمة للتشبيه؟ قلنا: إن الخلق غلب عليهم الحس، فلا يكادون يعرفون غيره، وسببه المجانسة لهم في الحديث، فعبد قوم النجوم وأضافوا إليها المنافع والمضار، وعبد قوم النور وأضافوا إليه الخير، وأضافوا الشر إلى الظلمة، وعبد قوم البقر والأكثرون الأصنام، فأنست نفوسهم بالحس المقطوع بوجوده، ولذلك قال قوم موسى: ﴿أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا﴾ [الأعراف 138] فلو جاءت الشرائع بالتنزيه المحض جاءت بما

يطابق النفي، فلما قالوا صف لنا ربك نزلت: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص 1] ولو قال لهم:

ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا طويل ولا عريض ولا يشغل الأمكنة ولا يحويه مكان، ولا جهة من الجهات الست، وليس بمتحرك ولا ساكن، ولا يدركه الإحساس، لقالوا: خد لنا النفي بأن تميز ما تدعونا إلى عبادته عن النفي، وإلا فأنت تدعوا إلى عدم. فلما علم الحق سبحانه ذلك جاءهم بأسماء يعقلونها من السمع والبصر والحلم والغضب، وبنى البيت وجعل الحجر بمثابة اليمين المصافحة، وجاء بذكر الوجه واليدين والقدم والاستواء والنزول، لأن المقصود الإثبات، فهو أهم عند الشرع من التنزيه، وإن كان التنزيه منها، ولهذا قال للجارية: أين الله؟ وقيل له: أبيضك ربنا؟ قال نعم، فلما أثبت وجوده بذكر صور

الحسيات نفى خيال التشبيه بقوله عز وجل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى 11] ثم لم

يذكر الرسول صلى الله عليه وسلم الأحاديث جملة، وإنما كان يذكر الكلمة في الأحيان، فقد غلط من ألفها أبوابا على ترتيب صورة غلطا قبيحا، ثم هي مجموعها يسيرة، والصحيح منها يسير، ثم هو عربي وله التجوز<sup>221</sup>.

### الاعتراض الثالث:

معاني هذه النصوص المشككة المتشابهة لا يعلمه إلا الله، وأن معناها الذي أراد الله بها هو ما يوجب صرفها عن ظواهرها- فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من

<sup>220</sup> إجماع العوام عن علم الكلام، مرجع سابق ص 49، 50

<sup>221</sup> القول التمام بإثبات التفويض مذهبا للسلف الكرام، مرجع سابق ص 310، 311

هذه النصوص ولا الملائكة ولا السابقون الأولون، وحينئذ فيكون ما وصف الله به نفسه في القرآن، أو كثير مما وصف الله به نفسه<sup>222</sup>، لا يعلم الأنبياء معناه، بل يقولون كلاما لا يعقلون معناه..<sup>223</sup>

### المناقشة:

الفرق كبير بين قولنا بأن السلف جهلوا ما أراد الله عز وجل منهم أن يعلموه، وبين قولنا: جهلوا ما أخفاه الله عليهم، وتركه مجملا ومبهما يتنازعه الفهم، فالأول لا يقول به عاقل يعي ما يقول، لأنه لا يُعقل أن يختار الله عز وجل لنقل دينه وما يريد من عباده أن يعلموه مَنْ هُمْ دون مستوى الفهم لما يخاطبون به<sup>224</sup>. أما القول الثاني وهو جهل الإنسان لما أخفاه الله عز وجل عنه، فإنه مقبول بل مما يجب اعتقاده والإقرار به لأن فيه إثباتا لعلم الله المطلق، وإقرارا بالعلم المحدود للإنسان، وقد قال الخضر لموسى عليهما السلام كما جاء في الحديث الصحيح: " ما نقص علمي وعلمك من علم الله تعالى إلا مثل ما نقص هذا العصفور من البحر"<sup>225</sup> بل إن أكمل الخلق علما بالحق سبحانه قد أقر بهذا العجز في دعائه المأثور: "سبحانك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك"<sup>226</sup>.

قال أبو يعلى الفراء (ت458هـ): "فإن قيل: فإذا لم نعلم تأويله لم يفد الخطاب فائدة، كما إذا خاطب العربي بالزنجية. قيل: فيه فائدة وهو اختبار العباد ليؤمن به المؤمن فيسعد، ويكفر به الكافر فيشقى، لأن سبيل المؤمن إذا قرأ من هذا شيئا أن يصدق ربه ولا يعترض فيه بسؤال وإنكار فيعظم ثوابه"<sup>227</sup> كما أن في هذا القول إقرارا أيضا بسنة الاختلاف التي جعلها الله عز وجل سببا في بقاء الحق إلى يوم الحق قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ

إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود 118، 119]

<sup>222</sup> محل التفويض في المعنى لا يعدو أن يكون منحصرًا في بعض المواطن فقط، لذلك فوصفه بأنه كثير هو من باب التهويل وتضخيم القضية في ذهن المتلقي ليقبل الأحكام الصادرة بشأنها ولو كانت مضحمة هي الأخرى، وهو ما تضمنه قوله بعد ذلك من أن لازم هذا الاعتقاد يعد قدحا في القرآن والني ولا يخفى ما في هذا الاعتقاد من الكفر الصريح الذي لا يمكن وسم القوم به

<sup>223</sup> درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق ج1 ص 205

<sup>224</sup> ومع ذلك ثبت في حديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "رب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه"

<sup>225</sup> رواه البخاري، باب { وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاةٍ: لَا أَتْرِكُ حَتَّىٰ أَتْلُغَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا } [الكهف: 60] [الجامع المسند

الصحيح، مرجع سابق ج6 ص88

<sup>226</sup> رواه مسلم، باب ما يقال في الركوع والسجود [صحيح مسلم، مرجع سابق ج1 ص352]

<sup>227</sup> إبطال التأويلات لأخبار الصفات أبو يعلى الفراء المحقق: محمد بن حمد الحمود النجدي (دار إيلاف الدولية - الكويت) ج1 ص66



"ف قيل للرحمة خلقهم وقيل للاختلاف خلقهم، وقيل خلق أهل الرحمة للرحمة وأهل الاختلاف للاختلاف" 228

ولبيان جواز الإيمان بما لا يُعلم معناه قال الخطابي (ت 388هـ) : "فإن قيل: كيف يصح الإيمان بما لا نحيط علما بحقيقته أو كيف نتعاطى وصفا بشيء لا درك له في عقولنا؟ قيل له: إن إيماننا صحيح بحق ما كلفناه منها، وعلما يحيط بالأمر الذي ألزمناه فيها وإن لم نعرف لماهيتها حقيقة وكيفية، وقد أمرنا أن نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والجنة ونعيمها والنار وأليم عذابها وعقابها، ومعلوم أنا لا نحيط بكل شيء منها على التفصيل، وإنما كلفنا الإيمان بها جملة، ألا ترى أننا نعلم عدد أسماء الأنبياء وكثير من الملائكة ولا نحيط بصفاتهم، ولا نعلم خواص معانيهم، ولم يكن ذلك قادحا في إيماننا بما أمرنا أن نؤمن به من أمرهم، وقد حجب عنا علم الروح ومعرفة كيفيته مع علمنا بأنه آلة التمييز وبه تدرك المعارف، فما ظنك بصفات رب العالمين سبحانه" 229

ولالإمام ابن الهمام كلام نفيس في إثبات الجمل والمبهم في مسائل العقيدة مما يتنازعه الفهم فقال بعد أن تكلم عن الاستواء ما حاصله: وجوب الإيمان بأنه استوى على العرش مع نفي التشبيه، وأما كون الاستواء بمعنى الاستيلاء على العرش مع نفي التشبيه فأمر جائز الإرادة، إذ لا دليل على إرادته عينا، فالواجب عينا ما ذكرناه. لكن قال: إذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية، فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء 230

وهكذا نرى أقوال هؤلاء الأئمة الأعلام متضافرة على الإقرار بإمكانية وجود ما يتنازعه الفهم في نصوص الكتاب والسنة، بل والإقرار أيضا بإمكانية وجود ما يتعالى ويند عن فهم المكلفين، مع مطالبتهم بالإيمان الجمل، أو اللجوء إلى التأويل السائغ إذا صعب عليهم فهم ظاهر النصوص.

228 مفاتيح الغيب، مرجع سابق ج18 ص412

229 أقاويل الثقات.. مرجع سابق ص 140، 141. ينظر أيضا: إبطال التأويلات لأخبار الصفات، مرجع سابق ج1 ص64

230 أقاويل الثقات مرجع سابق ص132، 133

قال الله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ [آل عمران 7]

فقد ثبت بنص الآية أن في القرآن الكريم آيات وألفاظ متشابهة لا يعلم تأويلها إلا الله عز وجل، على قراءة من أثبت الوقف على لفظ الجلالة، وبما أن القرآن الكريم هو كلام الله عز وجل الذي لا يأتيه الباطل من أي وجه فلا بد من وجود حكم إلهية من إيراد هذه المتشابهات وهو ما بحثه علماء هذه الأمة، بحيث توصلوا إلى النتائج الآتي ذكرها، والتي تمثل إجابة شافية على السؤال الاستنكاري الذي أورده ابن تيمية على من فرقوا بين المحكم والمتشابه حيث قال: "أي فضيلة في المتشابه حتى ينفرد الله بعلم معناه والمحكم أفضل منه وقد بين معناه لعباده، فأى فضيلة في المتشابه حتى يستأثر الله بعلم معناه؟"<sup>231</sup>، وكأنه بهذه العبارة ينكر أن يكون للمتشابه حكما جعلها الله عز وجل كأمارات دالة على فضيلة هذا النوع من نصوص القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فهمه من فهمه، وجهله من جهله. ولكن لا بأس قبل إيراد الأجوبة على هذا السؤال أن نورد عبارة لأبي يعلى الفراء الحنبلي (ت 458هـ) وهو من مدرسة ابن تيمية نفسها، ولكنه في هذا النقل يخالف ابن تيمية ويفرق فيه بين المحكم والمتشابه حيث يقول: "أي الكتاب قسمان: أحدهما محكم، تأويله تنزيهه، يفهم المراد منه بظاهره. وقسم هو متشابه لا يعلم تأويله إلا الله ولا يوقف على معناه بلغة العرب... كذلك أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم جارية هذا المجرى ومنزلة على هذا التنزيل منها البين المستقل في بيانه بنفسه، ومنها ما لا يوقف على معناه بلغة العرب"<sup>232</sup>.

ولنأت الآن على ذكر تفاصيل الحكمة من ورود المتشابه في القرآن الكريم بما في ذلك ما يتعلق بمسائل العقيدة:

أولا: رحمة الله عز وجل بالإنسان الضعيف الذي لا يطيق معرفة كل شيء، فإذا كان الجبل حين تجلى له ربه، جعله ذكاً وخرَّ موسى صعقاً، فكيف لو تجلى سبحانه بذاته وحقائق صفاته للإنسان، ومن هذا القبيل

<sup>231</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج 17 ص 397

<sup>232</sup> إبطال التأويلات لأخبار الصفات، مرجع سابق ج 1 ص 59

أخفى الله على الناس معرفة الساعة رحمة بهم كيلا يتكاسلوا ويقعدوا عن الاستعداد لها، وكيلا يفتك بهم الخوف والهلع لو أدركوا بالتحديد شدة قربها منهم.

ثانيا: الابتلاء والاختبار أيؤمن البشر بالغيب ثقة بخبر الصادق أم لا؟ ولهذا قيل بأن الشرع جاء بما يجبر العقول لا بما تحيله العقول. قال ابن الجوزي ( ت 597هـ): "من ظن أن التكليف سهلة فما عرفها، أترى يظن الظان أن التكليف غسل الأعضاء برطل من الماء أو الوقوف في محراب لأداء ركعتين، هيهات هذا أسهل التكليف، وإن التكليف هو الذي عجزت عنه الجبال، ومن جملته أنني إذا رأيت القدر يجري بما لا يفهمه العقل ألزمت العقل الإذعان للمقدر، فكان من أصعب التكليف وخصوصا فيما لا يعرف العقل معناه كإيلاء الأطفال وذبح الحيوان مع الاعتقاد بأن المقدر لذلك والأمر به أرحم الراحمين فهذا مما يتحير العقل فيه فيكون تكليف التسليم وترك الاعتراض... فكم بين تكليف البدن وتكليف العقل"<sup>233</sup>

ثالثا: إقامة الدليل على عجز الإنسان وجهالته مهما عظم استعداده وغزر علمه، وإقامة الشاهد على قدرة الله المطلقة وأنه وحده الذي أحاط بكل شيء علما، وأن لا علم للبشر إلا ما علمهم الله وما حجب عنهم علمه والإحاطة به فما عليهم إلا التسليم والإقرار بالجهل أمام علمه سبحانه وتعالى كما أخبر الله عن الملائكة أنهم قالوا: ﴿سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۗ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾<sup>32</sup> البقرة 32 وهذا ما حدا ببعض العارفين إلى القول بأن العقل مبتلى باعتقاد أحقية المتشابه كابتلاء البدن بأداء العبادة.

قال النسفي ( ت 710هـ): "وفائدة إنزال المتشابه الإيمان به واعتقاد حقيقة ما أراد الله به ومعرفة قصور أفهام البشر عن الوقوف على ما لم يجعل لهم إليه سبيلا"<sup>234</sup>

رابعا: وجود المتشابه بإزاء المحكم يرفع الحرج عن هذه الأمة ويوسع من دائرة الاجتهاد بشروطه، ويدفع كل مجتهد إلى الالتزام بما أوصله إليه اجتهاده، والتماس العذر لغيره من المجتهدين، ما داموا يحومون حول كتاب الله عز وجل ينهلون من معينه الذي لا ينضب، ولهذا قال الفخر الرازي: "لو كان القرآن كله محكما

<sup>233</sup> صيد الخاطر، أبو الفرج بن الجوزي بعناية: حسن المساحي سويدان (دار القلم - دمشق الطبعة: الأولى 1425هـ - 2004م)

ص51

<sup>234</sup> مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات النسفي. حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب

مستو ( دار الكلم الطيب، بيروت الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م ) ج 1 ص 238

بالكلية لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد، وكان بصريجه مبطلا لجميع المذاهب المخالفة له، وذلك منفر لأرباب المذاهب الأخرى عن النظر فيه، أما وجود المتشابه والمحكم فيه فيطمع كل ذي مذهب أن يجد فيه كل ما يؤيد مذهبه فيضطر إلى النظر فيه وقد يتخلص المبطل عن باطله إذا أمعن فيه النظر فيصل إلى الحق<sup>235</sup>

خامسا: تحقيق إعجاز القرآن، لأنَّ كل ما استتبع فيه شيئا من الخفاء المؤدي إلى التشابه له مدخل عظيم في بلاغته وبلوغه الطرف الأعلى في البيان، ذلك أن أسلوب القرآن معجز لا يستطيع أحد أن يحيط بكل مرامييه ومقاصده فاحتمل كثيرا من المعاني وكثيرا من الوجوه<sup>236</sup>

سادسا: تيسير حفظ القرآن والمحافظة عليه، لأن كل ما احتواه من تلك الوجوه المستلزمة للخفاء دال على معان كثيرة زائدة على ما يستفاد من أصل الكلام، ولو عبر عن هذه المعاني الثانوية الكثيرة بألفاظ لخرج القرآن في مجلدات ضخمة يتعذر معها حفظه والمحافظة عليه، وكذلك يدرك القارئ لدقة القرآن وعلو أسلوبه روعة ولذة تغريه على قراءته وتشجعه على استظهاره وحفظه.

سابعا: وجود المتشابه يجعل الوصول إلى الحق أصعب وأشق، وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب، وفي هذا المعنى قال النسفي (ت 710هـ): "وإنما لم يكن كل القرآن محكما لما في المتشابه من الابتلاء به والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعاجم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجملة ونيل الدرجات عند الله تعالى"<sup>237</sup>

ثامنا: إن في اشتمال القرآن على المحكم والمتشابه، يضطر الناظر فيه إلى الاستعانة بالأدلة العقلية، فيتخلص من ظلمة التقليد، وفي ذلك تنويه بشأن العقل والتعويل عليه، ولو كان كله محكما لما احتاج إلى الدلائل العقلية ولظل العقل مهملا<sup>238</sup>

<sup>235</sup> التفسير الكبير، مرجع سابق ج 7 ص 186

<sup>236</sup> ينظر: الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، مرجع سابق ج 1 ص 81

<sup>237</sup> مدارك التنزيل، مرجع سابق ج 1 ص 237

<sup>238</sup> أنظر مناهل العرفان في علوم القرآن عبد العظيم الزرقاني [دار الفكر بيروت د ت] ج 2 ص 203 إلى 205

تاسعا: تأنيس أذهان البشر وتفهمها بما تقدر على استيعابه، وفي هذا المعنى قال بديع الزمان النورسي (ت 1960م): "حكمة المتشابهات هي التنزلات الإلهية إلى عقول البشر لتأنيس الأذهان وتفهمها كمن تكلم مع صبي بما يألفه ويأنس به، فإن الجمهور من الناس يجتنون معلوماتهم عن محسوساتهم ولا ينظرون إلى الحقائق المحضة إلا في مرآة متخيالاتهم ومن جانب مألوفاتهم... وأيضاً المقصود من الكلام إفادة المعنى وهو لا يتم إلا بالتأثير في القلب والحس وهو لا يحصل إلا بالباس الحقيقة أسلوب مألوف المخاطب وبه يستعد القلب للقبول"<sup>239</sup>

عاشرا: أن الله تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علماً دالاً على صدق النبي عليه السلام، وعلم الله أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لا بد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب وأدخل في الإعجاز<sup>240</sup> إن الحكم التي تم ذكرها إنما تمثل نورا يسيرا من الحكم الكثيرة التي ذكرها العلماء للمتشابه أو الممثل الوارد في آيات العقيدة وأحاديثها، وهي تعبر في مجملها على أن هذا القرآن قد بلغ النهاية في الإعجاز، وأن البشر مهما نهلوا من معين معانيه الذي لا ينضب، فإنهم لن يزدادوا إلا تعطشا للمزيد، وبالتالي فلن يزدادوا إلا ارتباطاً بهذا الكتاب الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وكيف يأتيه الباطل وهو كلام الحكيم الحميد سبحانه.

<sup>239</sup> إشارات الإعجاز النورسي ص 26

<sup>240</sup> شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق ص 600

ينظر أيضاً: زاد المسير في علم التفسير ابن الجوزي دار ابن حزم للطباعة والنشر بيروت لبنان ط الأولى 1423 هـ 2002 م ص 178،

جامعة الأمير

الْبَحَابِ الْهَانِي

أَمْرُ الْإِجْرَاءِ فِي اخْتِلافِ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

العلوم الإسلامية

## الفصل الأول: الإجمال في الألفاظ المتعلقة بالصفات

**المبحث الأول:** صفات الله عز وجل بين الإحكام والإجمال:

المطلب الأول: القائلون بالإجمال في آيات وأحاديث الصفات

المطلب الثاني: القائلون بالإحكام في آيات وأحاديث الصفات

**المبحث الثاني:** المذاهب المختلفة في متشابه الصفات:

المطلب الأول: أصحاب التفويض:

أولاً: القائلون بالتفويض الكلي

ثانياً: القائلون بالتفويض الجزئي

المطلب الثاني: أصحاب التأويل

أولاً: القائلون بالتأويل الكلي

ثانياً: القائلون بالتأويل الجزئي

**المبحث الثالث:** تحرير محل النزاع بين المفوضين والمؤولين

أولاً: السلف بين التفويض الكلي والتفويض الجزئي

ثانياً: السلف بين التأويل الكلي والتأويل الجزئي

إضافة إلى ما صدرنا به هذه الرسالة العلمية من كون النص القرآني والنبوي يأخذ مكانه الطبيعي المرتبط بالحكمة الإلهية في دائرة أسباب الاختلاف التي جعلت الأمة الإسلامية فرقا وأحزابا ومذاهب، فإننا نذكر في هذا التمهيد الموطئ للدخول في الباب الثاني من الرسالة بعض الأسباب الأخرى التي ساهمت في شيوع الاختلاف العقدي بين أبناء الأمة الإسلامية عبر أطوار تاريخها وإلى يوم الناس هذا ومنها:

1/ أن الاختلاف بين الناس سنة كونية لا يمكن لأي مجتمع أن يتخلف عنها، قال الله عز وجل:

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۗ إِلَّا

مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ ۗ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود 118، 119]

وقد ورد في الأحاديث عن أبي سعيد رضي الله عنه، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشِيرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّىٰ لَوْ سَلَكَوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكَتُمُوهُ»، قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ: الْيَهُودُ، وَالنَّصَارَى قَالَ: «فَمَنْ»<sup>241</sup>. وفي سنن أبي داود وغيرها من حديث أبي هريرة، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ إِحْدَىٰ أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ إِحْدَىٰ أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَتَّرِقُ أُمَّتِي عَلَىٰ ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»<sup>242</sup>

إذن النصوص السابقة تبين لنا بجلاء أن من ظواهر ومميزات المجتمعات الإنسانية والأعراف البشرية اختلاف الملل وتباين النحل ومنه اختلاف المذاهب والطوائف.

2/ اختلاف وتفاوت مدارك العقول وقدرات المسلمين على الفهم والاستيعاب، وهذا الاختلاف الطبيعي سيؤدي لا محالة إلى اختلاف المواقف والآراء العقدية المتعلقة بالنصوص الجملة أو المتشابهة، وعليه فبقدر المدارك الإنسانية والقدرة على الفهم والاستيعاب يكون المد والجزر بين الاختلاف أو الاتفاق وهي ظواهر طبعية جليل عليها البشر لعمارة الكون في ظل سنة التدافع كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ

<sup>241</sup> رواه البخاري، باب ما ذكر عن بني إسرائيل... (الجامع الصحيح، مرجع سابق ج4 ص 169)

<sup>242</sup> رواه أبو داود باب شرح السنة (سنن أبي داود المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد (المكتبة العصرية، صيدا - بيروت) ج4 ص 197)



اللَّهِ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى

الْعَالَمِينَ ﴿ [ البقرة 251 ]

لذا لا نعجب أن سطرَّ التاريخ لأرباب الدين الواحد والمذهب الواحد شُعب الاختلاف، فتنوعت مسمّيات كل مذهب أو مسلّك أو اتجاه، وهكذا الاختلاف ماض إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

3/ من الأسباب أيضا ما ذكره ابن تيمية من أن مقاصد الشارع لم تنقل كالحروف والمعلومات من الدين بالضرورة<sup>243</sup>، وذكر أيضا أن التنازع بين الأمة وقع بعد طلب تفسير الجمل حيث قال: "... وهذا كله متفق عليه بين الأمة مجملا غير مفسر فإذا فسّر تنازعوا فيه"<sup>244</sup>

وما دام الأمر كذلك فالاختلاف واقع لا محالة في الوصول إلى مقصد الشارع ومراده في القضايا الظنية، لأن ذلك سيكون بالاجتهاد وإعمال العقول، التي هي بدورها متفاوتة بمقادير مختلفة فلا جرم كانت التفسيرات والتأويلات متنوعة تصل أحيانا إلى التعارض أو ما يشبه التعارض .

4/ الخلافات السياسية سبب يُضاف إلى أسباب الاختلاف في العقيدة، وفيه قال محمد البهي: "لولا تحكّم الخلافات السياسية لما كان تعارض بعض آيه [القرآن الكريم] في الظاهر واحتمال بعض عباراته لأكثر من معنى واحد سببا في خلق فرق داخل الجماعة الإسلامية، لكل فرقة رأبها الخاص في العقيدة"<sup>245</sup>

5/ من أعظم أسباب الاختلاف تنوع فهم اللاحقين لكلام السابقين وهذا هو الذي أثار فتنة الشغب بين الشُّراح وكتبة الحواشي وأورث افتراء المذاهب على أهلها ويكون منشأ سوء الفهم تارة لكمال الحماية والعداوة لأحد وتارة للغفلة عن مرمى قصده ومطرح نظره ولذلك فإن مما زاد من هوة الاختلاف بين المسلمين أن قارئ "الأشعري" لا يختلف عن قارئ "ابن تيمية" أو "الماتوريدي" أو "المعتزلي" لأن كل واحد منهم في الغالب الأعم "مريد طريقة" وبالتالي "مريد نقض خلافها" وذلك من حيث أن كل واحد منهم يتصور أن غاية الغايات من قراءته محصورة في مجرد "عرض المقروء" في أفضل لغة شارحة، لا في قراءة واعية للنص الذي أنتجته الشخصية تلمس ما يتجاوزه ويتعداه، ثم إن هذا النوع من القراءة "قراءة المرید" تزداد

<sup>243</sup> درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق ج1 ص 95

<sup>244</sup> مجموعة الرسائل والمسائل، مرجع سابق مج2 ص181، 182

<sup>245</sup> الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي محمد البهي مرجع سابق ص 37، 38

قيمتها السلبية حين تقرأ معزولة عن مجمل السياقات التاريخية \_ اجتماعية كانت أو سياسية أو اقتصادية.. أو حتى شخصية \_ التي ساهمت في إنتاجها أي أن سلبيتها ناتجة من كونها تنظر إلى النص على أنه بناء مغلق لا يحيل إلى شيء خارج ذاته، وقد ذكر هذه الحقيقة تاج الدين السبكي وبين أنه قد تجاوزها عندما تجاوز مجرد القراءة الشارحة لما كتبه أستاذه الذهبي حيث يقول: " ومنهم المؤرخون، وهم على شرف جرف هار، لأنهم يتسلطون على أعراض الناس ، وربما نقلوا مجرد ما يبلغهم من صادق أو كاذب، فلا بد أن يكون المؤرخ عالما عادلا عارفا بحال من ترجمه، ليس بينه وبينه من الصداقة ما قد يحمله على التعصب له، ولا من العداوة ما قد يحمله على الغض منه، وربما كان الباعث له على الضعة من أقوام مخالفة العقيدة، واعتقاد أنهم على ضلال، فيقع فيهم أو يقصر في الثناء عليهم لذلك، وكثيرا ما يتفق هذا لشيخنا الذهبي رحمه الله في الأشاعرة، والذهبي أستاذنا \_ والحق أحق أن يتبع \_ لا يحل لمؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يعتمد عليه في الضعة من الأشاعرة" <sup>246</sup>

6/ عندما يقدم الدين الأجوبة على أسئلة الإنسان الكبرى فهو يقدمها على أنها أجوبة تحمل في ثناياها أسئلة أخرى تبحث عن أجوبة هي أيضا وبالتالي يمكننا عد الأجوبة التي قدمها الدين بمثابة منارات للهداية ومفاتيح للمعرفة والتفكير والتدبر والتأمل، وليست كما يدعيه البعض إجابات تمثل قطعة مع الفكر، أو مع التفلسف والبحث والدراسة، كما أنها ليست دعوة للجمود العقلي والتقليد الأعمى والتوقف عن التفكير، كما يشيعة كثير ممن نصبوا أنفسهم أوصياء على الدين ممن اتخذوا مبدأ "فكر بي" منهجا لهم في التعامل مع طلبة العلم والأتباع من الناس. كما أنها أيضا ليست عاجزة عن مسايرة العصر واختلاف الزمان والمكان كما يدعيه كثير من الحداثيين، ومن قبلهم بعض الفلاسفة الإسلاميين الذين يستشف من آراء بعضهم أنهم يرون في الفلسفة اليونانية والإغريقية بدلا عن عقيدة الإسلام في الإجابة على أسئلة الإنسان المتعلقة بما وراء الطبيعة أو بالغيبيات.

ومن حق أحدنا أن يتعجب عندما يجد في كتب الحديث ما يثبت أن الصحابة رضوان الله عليهم وهم أهل الورع وشدة المتابعة للنبي صلى الله عليه وسلم يُلقون عليه الأسئلة في ثنايا الأجوبة والمبادئ العقديّة الإيمانية التي قررها صلى الله عليه وسلم، ففي مسند أحمد أن سراقه بن مالك قال: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَيِّنْ لَنَا دِينَنَا كَأَنَّا خُلِقْنَا الْآنَ، فِيمَ الْعَمَلِ الْيَوْمَ؟ أَيْمًا جَحَّتْ بِهِ الْأَقْلَامُ، وَحَرَّتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ، أَوْ فِيمَا نَسْتَقْبِلُ؟

<sup>246</sup> معيد النعم ومبيد النقم التاج السبكي تح محمد علي النجار وآخرون (مكتبة الخانجي القاهرة ط2/ 1993م) ص74

قَالَ: " لَا، بَلْ فِيمَا جَعَتْ بِهِ الْأَقْلَامُ، وَجَرَتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ " قَالَ: فَفِيمَ الْعَمَلِ؟ قَالَ أَبُو النَّضْرِ فِي حَدِيثِهِ: فَسَمِعْتُ مَنْ سَمِعَ مِنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، يَقُولُ: قَالَ: " اَعْمَلُوا، فَكُلُّ مُيسَّرٌ " <sup>247</sup>

وعند مسلم من حديث أبي هريرة، قَالَ: جَاءَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلُوهُ: إِنَّا بَجِدُ فِي أَنْفُسِنَا مَا يَتَعَاظِمُ أَحَدُنَا أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ، قَالَ: «وَقَدْ وَجَدْتُمُوهُ؟» قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: «ذَلِكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ» <sup>248</sup>

وفي المسند أيضا من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ وَالنَّاسُ يَتَكَلَّمُونَ فِي الْقَدْرِ، قَالَ: وَكَأَنَّمَا تَفَقَّأَ فِي وَجْهِهِ حَبُّ الرُّمَانِ مِنَ الْغَضَبِ، قَالَ: فَقَالَ لَهُمْ: " مَا لَكُمْ تَضْرِبُونَ كِتَابَ اللَّهِ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ؟ بِهَذَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ " قَالَ: " فَمَا غَبَطْتُ نَفْسِي بِمَجْلِسٍ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ أَشْهَدْهُ، بِمَا غَبَطْتُ نَفْسِي بِذَلِكَ الْمَجْلِسِ، أَيُّ لَمْ أَشْهَدْهُ " وورد الحديث بطريق آخر دون ذكر القدر وزيادة عبارة: " إِنَّكُمْ لَسْتُمْ مِمَّا هَاهُنَا فِي شَيْءٍ، انظُرُوا الَّذِي أَمَرْتُمْ بِهِ، فَاعْمَلُوا بِهِ، وَالَّذِي نُهَيْتُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا " <sup>249</sup>

فإذا كان الصحابة يسألون والنبي صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم يجيب، فمعنى هذا أن من حق كل مسلم أن يسأل، ومن حقه أيضا أن يبحث عن الإجابة التي تفنعه وتشبع نهمه وتروي غليله، فمن له الوصاية بعد النبي صلى الله عليه وسلم في الإجابة على الأسئلة والإشكالات التي ظهرت في حياة المسلمين، ولم يجدوا لها أجوبة صحيحة أو صريحة في آيات القرآن وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم؟ ندعي أن فصول هذا الباب ستقدم الإجابة على هذا السؤال.

7/ من أسباب الاختلاف اختلافهم في تحديد هوية الاختلاف المقصود بالذم، والتشجيع على صاحبه، ذلك أن الاختلاف في حد ذاته مختلف من حيث أحكامه ومآله، لذلك لنا وقفة مع التقسيم الشائع للاختلاف، حيث قسم كثير من الباحثين الاختلاف إلى محمود ومذموم، وجعلوا الضابط في ذلك مجال الاختلاف، فإن كان في فروع الشريعة وهو ما تعلق بالأحكام العملية عدوه محمودا وربما استدلوا لذلك بالأثر: " اختلاف أمي رحمة " <sup>250</sup> وأما إن كان الاختلاف في أصول الدين وهو ما تعلق بالأحكام

<sup>247</sup> مسند الإمام أحمد بن حنبل تح شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون (مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001 م)

ج22 ص15

<sup>248</sup> صحيح مسلم تح محمد فؤاد عبد الباقي (دار إحياء التراث العربي - بيروت) ج1 ص119 حديث رقم209

<sup>249</sup> مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق ج11 ص250

<sup>250</sup> قال عنه الألباني: لا أصل له ( ينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة

العقدية عدوه مذموماً، واستدلوا لذلك بعموم النصوص الناهية عن التفرق منها حديث تفرق الأمة المشهور لدى أصحاب السنن.

ويرى الباحث أن النظر إلى الاختلاف يكون باعتبارين آخرين أكثر تفصيلاً وبالتالي أكثر استيعاباً وتركيزاً: الأول: يُنظر إلى الاختلاف باعتبار كونه يتعلق بالمعلوم من الدين بالضرورة، وهذا يذم المخالف فيه سواء تعلق الأمر بالمعلومات من الدين بالضرورة في مسائل الشريعة والأحكام العملية كالصلوات المفروضة، وأنصبة الزكاة، ومواقيت الحج، ومقادير الموارث..، أو تعلق بمسائل العقيدة والأحكام النظرية كالإيمان بوجود الله وتوحيده بإثبات صفات الكمال ونفي صفات النقص، والإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأنه لا نبي ولا رسول بعده، والإيمان بالبعث والحساب والجنة والنار... فالمخالف في أمر الصلاة فيما يتعلق بعددها وأوقاتها وعدد ركعات كل صلاة كالمخالف في توحيد الله بالشهادتين وصدق النبوة وأمر البعث، ومخالفته في هذا مذمومة لأنها تتعلق بمعلوم من الدين بالضرورة. ولكن إذا عُدم المعيار وضابط التمييز بين أنواع الاختلاف وتم الخلط بين المعلوم من الدين بالمعلوم من المذهب، كان الاختلاف على أشده قد يصل إلى إراقة الدماء وإسقاط حرمة البشر، كما حدث في كثير من أطوار التاريخ.

الثاني: يُنظر إلى الاختلاف أيضاً باعتبار ما يؤدي إليه إذا كان متعلقاً بالمسائل الظنية أو فروع الشريعة والعقيدة، وبالتالي فكل خلاف يؤدي إلى التفرق أو اعتداء طائفة على أخرى يعد مذموماً، وتنصرف صفة الذم بشكل أكد إلى الطائفة المعتدية، وهذا لا يعني بحال أن كل اختلاف معتبر، إذ من الواضح الجلي أن المخالف الذي بنى رأيه في مسألة ما على مجرد الهوى والتعصب الممقوت والتقليد الأعمى غير معتبر في كلتا الحالتين، سواء تعلق الأمر بالأحكام العملية أو الأحكام العقدية. وقد كتب محمد شفيق<sup>251</sup> رسالة عنوانها "أخلاف أم شقاق" أعرب فيها عن منهج التحقيق بأسلوب الحبة والوثام، وليس الشقاق في الدين الواحد والمذهب الواحد مهما احتدم الصراع وتفاقم النزاع واتسعت هوة الاختلاف في حدود دائرة الإسلام<sup>252</sup>.

ومن هنا فإن الناظر في حال الأمة الإسلامية قديماً وحديثاً يجد بين منتسبيها اختلافاً في تحقيق تفاصيل التوحيد الذي يدينون به الله عز وجل، وذلك بعد اتفاهم وإقرارهم بأن الله واحد لا شريك له، وأن محمداً

---

ناصر الدين الألباني ( دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، 1412 هـ / 1992 م ) ج 1 ص 141

<sup>251</sup> هو (المفتي الأعظم بباكستان) كان مديراً لمدرسة دار العلوم لاندهي كراتشي، وخليفة (حكيم الأمة) أشرف علي التهاوني، ومن علماء جماعة التبليغ. [ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني (الناشر: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة: الرابعة، 1420 هـ) ج 1 ص 318

<sup>252</sup> ينظر: المطلب الحميد في بيان مقاصد التوحيد عبد الرحمن التميمي (الناشر: دار الهداية للطباعة والنشر والترجمة الطبعة: الطبعة الأولى

رسول من عند الله، بمقتضى شهادة التوحيد التي بها يصير المرء مسلماً متميزاً عن باقي البشر من غير المسلمين، ولعل من أسباب اختلافهم في هذه المسألة بالذات هو اختلافهم في مفهوم التنزيه الذي يترتب عنه إثبات الكمال المطلق، بعد اتفاقهم على مطلق الكمال، خاصة وأنا لا نجد في نصوص القرآن والسنة الصحيحة ما يبين هذه المسألة بالتفصيل المهتم بالمعاني والمقاصد في أدق الجزئيات والتفاصيل، كالتفصيل الذي نجده في مقادير الصلاة والزكاة والمواريث والمحرمات من الأطعمة وغيرها. ولما كان الأمر كذلك فقد اختلفت مذاهب المسلمين في المناهج المتبعة لتقرير معتقد التنزيه الإلهي. وإذا ما رجعنا إلى كتاب "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"<sup>253</sup> كمثال عن الكتب التي أرخت للفرق الإسلامية، وجدنا فيه الكثير من العناوين الدالة على حقيقة الاختلاف في الأسماء والصفات حتى بين أفراد المدرسة الواحدة كقوله مثلاً: "اختلفت الروافض في القول إن الله سبحانه عالم حي قادر سميع بصير إله وهم تسع فرق.."<sup>254</sup> وقوله أيضاً: "واختلفت الزيدية في الأسماء والصفات وهم فرقان..."<sup>255</sup> وقوله أيضاً: "واختلفت المرجئة في التوحيد فقال قائلون منهم في التوحيد بقول المعتزلة.. وقال قائلون منهم بالتشبيه"<sup>256</sup> وقوله أيضاً: "واختلف أصحاب عبد الله بن كلاب في القول بأن الله قديم بقدم أم لا على مقالتين.."<sup>257</sup>....

ورغم كل الاختلافات التي أشرنا إليها، فإن أبا الحسن الأشعري قد ركز في مقدمة كتابه على قدرة الإسلام الهائلة في استيعاب كثير من روافده إلا القليل الشاذ الذي برئت منه ذمة الإسلام، فقال رحمه الله: "اختلف الناس بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضاً وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فرقاً متباينين وأحزاباً متشتتين إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم"<sup>258</sup>. وقال محمد الغزالي في هذا المعنى أيضاً: "في تاريخنا العلمي قمم وأئمة قد تختلف أفهامهم في الفروع الثانوية ولكنهم قلما يختلفون في الأصول والغايات.. ومن الممكن جمع شتات العالم الإسلامي مع صدق النية وسعة الأفق. ذلك، والجهاز الذي أقترحه ينبغي أن يعمل بعيداً عن الأضواء مكتفياً بنظر الله إليه، كما ينبغي أن يكون مساعداً لجميع الأجهزة الإسلامية القائمة، مثل مجمع البحوث في مصر ورابطة العالم الإسلامي في السعودية"<sup>259</sup>

<sup>253</sup> مقالات الإسلاميين أبو الحسن الأشعري تح محمد محي الدين عبد الحميد (المكتبة العصرية، صيدا بيروت ط/1990م)

<sup>254</sup> المرجع السابق ج 1 ص 110

<sup>255</sup> المرجع السابق ج 1 ص 146

<sup>256</sup> المرجع السابق ج 1 ص 233

<sup>257</sup> المرجع السابق ج 1 ص 250

<sup>258</sup> المرجع السابق ج 1 ص 34

<sup>259</sup> تراننا الفكري في ميزان الشرع والعقل، مرجع سابق ص 38

وسنحاول من خلال هذا الفصل (التطبيقي) أن نستقرأ مضان الاختلاف بين الفرق المعتمدة في الإسلام في مسألة الصفات، وتحليلها ونقدها في إطار الرأي والرأي المقابل، لتحرير محلات النزاع وبيان أوجه الاتفاق والمقاربة بين مختلف المدارس العقدية في هذه المسألة.

### المبحث الأول: صفات الله عز وجل بين الإحكام والإجمال:

لقد تعددت أوصاف القرآن الكريم من حيث الإحكام والتشابه، فقد وصفه الله عز وجل تارة بأنه محكم فقال سبحانه: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتِهِ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود 1] ووصفه تارة أخرى بأنه متشابه فقال سبحانه: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي﴾ [الزمر 23] كما وصفه أيضا بأن بعضه محكم وبعضه متشابه فقال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ

الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران 7]

أما باعتبار كون القرآن كله محكما فمعناه: أحكم الله آياته من الدَّخْل والحَلْكِ والباطل، وذلك أن "إحكام الشيء" إصلاحه وإتقانه و"إحكام آيات القرآن"، إحكامها من خلل يكون فيها، أو باطل يقدر ذو زيغ أن يطعن فيها من قبله<sup>260</sup> وهذا هو الحق الذي لا خلاف فيه بين العلماء المعتد بقولهم<sup>261</sup>.  
وأما باعتبار كونه متشابها فإن معناه يشبه بعضه بعضا، لا اختلاف فيه، ولا تضاد<sup>262</sup> وهذا المعنى أيضا لا خلاف فيه بين العلماء المعتد بقولهم، وأما كون القرآن بعضه محكما وبعضه متشابها وهو حق أيضا لما

<sup>260</sup> جامع البيان في تأويل القرآن أبو جعفر الطبري تح أحمد محمد شاكر (مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م) ج 15 ص 227

<sup>261</sup> خالف في هذه المسألة بعض الشيعة الذين قالوا بوقوع التحريف في القرآن الكريم حيث ألف حسين بن محمد تقي النوري الطبرسي المتوفي سنة 1320 هـ كتابا سماه: "فضل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب" جمع فيه مئات النصوص عن علماء الشيعة ومجتهداتهم في مختلف العصور بأن القرآن قد زيد فيه ونقص منه. وقد طبع كتاب الطبرسي هذا في إيران سنة 1298 هـ [الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية الاثني عشرية بحب الدين الخطيب تقلد: محمد نصيف الناشر: بدون ص 12] ويرى المجتهد الشيعي نعمة الله الجزائري في كتابه الأنوار النعمانية أن القول بتحريف القرآن لدى الإمامية أرجح وأقوى من القول بعدم تحريفه، وأن الذين قالوا بعدم تحريفه قالوه من أجل المصلحة وسد باب الطعن عليه، وإلا فإن الأخبار المستفيضة والمتواترة حسبها قد حسمت أمر التحريف في القرآن الكريم.

<sup>262</sup> جامع البيان في تأويل القرآن، مرجع سابق ج 21 ص 279

سبق بيانه من انتفاء التضاد والخلل والتعارض عن آيات الكتاب العزيز، فإن أقوال العلماء قد اختلفت في معنى التشابه الوارد في آية آل عمران كما اختلفت أقوالهم أيضا في تعيينه والذي يهمنا في هذا المقام هو بعض آيات الصفات وأحاديثها الصحيحة التي توهم ظواهر ألفاظها نقصا في حق الله عز وجل، هل هي من المتشابه المحمل أم ليست كذلك؟ وقد اختلف العلماء في هذه المسألة تبعا لاختلافهم في الوقف على لفظ الجلالة من عدمه في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

يَقُولُونَ ءَأَمْنَا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾ [آل عمران 7] ونتج عن الاختلاف في موضع الوقف اختلاف في الإعراب، والذي أدى بدوره إلى الاختلاف في المعنى المستفاد من الآية، وذلك كما يأتي:

أولا: الوقف اللازم على لفظ الجلالة "الله" وبه يكون إعراب الجملة كما يأتي:  
لفظ الجلالة "الله" فاعل "يعلم" وبه تتم الجملة الفعلية من فعل ومفعول مقدم وفاعل. ويكون قوله "والراسخون" الواو استئنافية وهي الواو التي يكون بعدها جملة غير متعلقة بما قبلها في المعنى، ولا مشاركة له في الإعراب، ثم كلمة "الراسخون" مبتدأ مرفوع وجملة "يقولون ءأمنا به" في محل رفع خبر المبتدأ. وهذا توجيه من يرى أن تأويل المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه، ولم يطلع أحدا من خلقه عليه، فلا يمكن لأحد معرفته، بل الواجب الإيمان به دون الإحاطة بتأويله.  
ثانيا: الوقف على "والراسخون في العلم" ووصله بما قبله بالعطف على لفظ الجلالة مرفوعا، والواو فيه عاطفة مفرد على مثله وجملة "يقولون ءأمنا به" تحتل وجوها:

الأول: خبرا لمبتدأ محذوف تقديره: هم يقولون ءأمنا به  
الثاني: في محل نصب حال من المعطوف "الراسخون"  
الثالث: معطوفة على ما قبلها بحرف عطف محذوف أي: ويقولون ءأمنا به. وهذا توجيه من يرى أن تأويل المتشابه هو مما يعلمه الراسخون في العلم ويدركونه. قال مكي بن أبي طالب: " {والراسخون في العلم} عطف على الله جل ذكره فهم يعلمون المتشابه ولذلك وصفهم الله تعالى بالرسوخ في العلم ولو كانوا جهلاً بمعرفة المتشابه لما وصفوا بالرسوخ في العلم" <sup>263</sup>

<sup>263</sup> مشكل إعراب القرآن مكي بن أبي طالب تج د. حاتم صالح الضامن (مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة: الثانية 1405هـ)

ومادام القائلون بالوقف وعدمه من العلماء الأجلاء المشهود لهم بالعلم والورع فإن السؤال الذي يطرح بإلحاح: هل يمكن أن تكون بعض آيات الصفات وأحاديثها الصحيحة من المتشابه الذي ذكرته آية آل عمران؟ وإذا كان الأمر كذلك: فكيف تفهم هذه النصوص في سياق الوقف وعدمه؟ أي ما معنى أن يكون الله عز وجل مستأثرا بعلم تأويلها على قراءة الوقف؟ وما معنى أن يكون الراسخون في العلم ممن يعلمون تأويلها على قراءة الوصل؟

مع ملاحظة أن الاختلاف في الوقف وعدمه قد جعل التأويل<sup>264</sup> المذكور في الآية السابقة مطروحا في إطار نوعين من القراءة<sup>265</sup> وهما:

النوع الأول: التأويل بمعنى التفسير وهذه القراءة تتعلق بمعنى ودلالة اللفظ من حيث الخفاء والظهور. وبالنظر إلى الوقف وعدمه فنحن إزاء رأيين:

أولهما: أن ما ثبت مجملا أو متشابها من آيات الصفات فلا يجوز الخوض في معناه أو كلفيته<sup>266</sup> عند الراسخين وغيرهم، ويدعي أصحاب هذا الرأي أن قولهم هو الموافق لمذهب السلف استنادا إلى عبارات منسوبة إلى السلف، يفهم منها أنهم كانوا يتحاشون الخوض في المتشابه، ويمرون بنصومه كما جاءت وينهون غيرهم عن الخوض فيها، بالسؤال أو التفسير.

الثاني: ما ثبت مجملا أو متشابها من آيات الصفات يجوز الخوض في معناه دون كلفيته عند الراسخين دون غيرهم، ويرى أصحاب هذا الرأي أن قولهم هو الموافق لمذهب السلف استنادا إلى عبارات منسوبة إلى السلف يفهم منها أنهم كانوا يتحاشون الخوض في كيفية المتشابه دون المعنى والتفسير، وحثهم في ذلك أن القرآن نزل باللغة العربية التي يفهم معانيها كل سليم اللسان، فكيف يقال أن في القرآن ما لا يفهم معناه؟ النوع الثاني: التأويل بمعنى ما يؤول إليه الأمر وهذه القراءة تتعلق بمآل اللفظ أي حقيقته التي هو عليها. وبالنظر إلى الوقف وعدمه فنحن إزاء رأيين أيضا:

أولهما: أن ما ثبت مجملا أو متشابها من آيات الصفات لا يجوز الخوض في حقيقته عند الراسخين وغيرهم، ويعد هذا الرأي نقطة الاشتراك بين الرأيين النابحين من القراءة الأولى للمتشابه، بمعنى أن المفوض في المعنى

<sup>264</sup> نجاري ابن تيمية في رأيه القائل بأن التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره لم يكن مطروحا عند السلف ولذلك قدمنا الاحتمالات المتاحة في إطار معنيين للتأويل هما التفسير والحقيقة أو ما يؤول إليه الأمر، والحقيقة أنه حتى لو اعتبرنا التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره، فإننا لا نخرج عن الاحتمالين الواردين في المتن حين قدمنا التأويل بمعنى التفسير، لأن الأمر سيتعلق حينئذ بالتفويض التفصيلي الذي يقوم على إعطاء معان للفظ في حالة عدم الوقف تناسب والتنزيه الإلهي حسب ما يراه القائلون بالتأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره.

<sup>265</sup> نستصحب هذين النوعين من القراءة أيضا حين الحديث عن الإجمال في باب القدر كما سيأتي في الفصل الثاني من هذا الباب.

<sup>266</sup> الكيفية غير متعلقة بالدلالة والمعنى ولكنها أدرجت في هذه المسألة بالذات بعد الإجابة التي رد بها الإمام مالك على السائل عن الاستواء حين قال له: "الكيف مجهول"



والكيف يشترك في هذا الأصل مع المفوض في الكيف دون المعنى، وهذه قضية مهمة جدية بالاهتمام حين تحرير محل النزاع.

الثاني: ما ثبت مجملًا أو متشابهًا من آيات الصفات يجوز الخوض في حقيقته عند الراسخين دون غيرهم، ويعد هذا الرأي بمثابة نقطة انطلاق للتأسيس لحالة النشاز التي وقعت في الأمة الإسلامية، والمعبر عنها بالتجسيم الصريح.

فأين وقع الاختلاف بالضبط، وما تفاصيله ودلالاته وأدلة كل فريق؟ المطالب الآتية كفيلا بالإجابة على هذا السؤال.

### المطلب الأول: القائلون بالإجمال في آيات وأحاديث الصفات:

جرت عادة العلماء من هذا الفريق على تقسيم الصفات الإلهية إلى قسمين: أحدهما ما دل عليه العقل وورد به النقل، وسموه الصفات العقلية، وهذا القسم مما اتفقت الأمة على وصف الله عز وجل به لتعلقه بالعقل<sup>267</sup>. والثاني ما دل عليه النقل فقط، وسموه الصفات الخبرية أو المضافات الخبرية إلى الله عز وجل، وهذا النوع هو الذي كثر فيه الاختلاف، وتفرقت الأمة بسببه إلى مذاهب ومدارس مختلفة ما بين مثبت وناق وناصف وبينهما والسبب في ذلك هو التشابه والإجمال الواقع في النصوص المتعلقة بهذا النوع من الصفات، بسبب تعارضها الظاهري أو الحقيقي مع العقول الصحيحة القطعية ومحكمات الكتاب العزيز، وأياً كان السبب فإن مواقف هذا الفريق من أمثال هذه النصوص لم تخرج عن موقفين هما التفويض والتأويل فيما يتعلق بقطعيات الثبوت أو الصحيح من أخبار الآحاد، والرد أو الرفض للضعيف والواهي من النقل. قال القرافي (ت 684هـ): "يقع التعارض في الشرع بين الدليلين، والبيئتين، والأصلين، والظاهرين والأصل والظاهر، ويختلف العلماء في جميع ذلك"<sup>268</sup> وقد اطلعت على رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية بعنوان: "أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين"<sup>269</sup> جمع فيها صاحبها مجموعة كبيرة من الأحاديث المتعلقة بمسائل الاعتقاد مما يوهم ظاهرها التعارض وقسمها

<sup>267</sup> الخلاف في إثبات كونها زائدة على الذات أم ليست زائدة على الذات معروف بين أهل السنة والمعتزلة، ولكنهم لم يختلفوا في كونها صفات لله تعالى.

<sup>268</sup> الذخيرة شهاب الدين القرافي تحقيق محمد حجي (دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1994م) ج 1 ص 157

<sup>269</sup> الرسالة مطبوعة في كتاب بعنوان: أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين دراسة وترجيح، سليمان بن محمد الديخي، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية الرياض ط 1426هـ

على حسب المسائل التي تعارضت فيها تلك الأحاديث ظاهرا، ثم بيّن المواقف المختلفة للعلماء تجاه هذه الأحاديث جمعا ونسخا وترجيحا وتوقفا، ومما له علاقة بموضوعنا الفصل الثاني من الباب الأول الذي خصصه الباحث للحديث عن توحيد الأسماء والصفات. والشاهد من كل هذا أن التعارض الظاهري أو الحقيقي<sup>270</sup> بين نصوص العقيدة المتعلقة بالصفات مما اتفق المسلمون قديما وحديثا على إثباته حسبما يراه أصحاب هذا الرأي، ومن هذا المنطلق فلا عجب إذا وجد القارئ لتراثنا العقدي أن مسألة الصفات الإلهية تعد من القضايا الكبرى التي حدث حولها الاختلاف بين المدارس العقدية الإسلامية، بل أحيانا بين علماء المدرسة الواحدة كما حدث بين الحنابلة أو بين الأشاعرة أو بين المعتزلة أو بين الشيعة وغيرهم، وإذا ما رجعنا إلى كتاب مقالات الإسلاميين<sup>271</sup> كنموذج للكتب التي أرخت للفرق العقدية الإسلامية نجد كلمة الاختلاف حاضرة حتى بين منتسبي الفرقة الواحدة والمذهب الواحد ومما أورده من عبارات تدل على هذه الاختلافات قوله مثلا: "اختلفت الروافض في القول إن الله سبحانه عالم حي قادر سميع بصير إله وهم تسع فرق.."<sup>272</sup> وقوله أيضا: "واختلفت الزيدية في الأسماء والصفات وهم فرقتان..."<sup>273</sup> وقوله أيضا: "واختلفت المرجئة في التوحيد فقال قائلون منهم في التوحيد بقول المعتزلة.. وقال قائلون منهم بالتشبيه"<sup>274</sup> وقوله أيضا: "واختلف أصحاب عبد الله بن كلاب في القول بأن الله قديم بقدم أم لا على مقالتين.." <sup>275</sup> فهذه العبارات من أبي الحسن الأشعري وغيرها كثير مما هو منقول ومثبت في كتابه "المقالات" تدل على مبلغ الاختلاف الذي وقع بين المسلمين في مسألة الصفات، ولهذا قال الشاطبي ت790هـ: "وأشد مسائل الخلاف مثلا مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها، فإننا إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائما حول حمى التنزيه ونفي النقائص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة، فاختلافهم في الطريق قد لا يُخل بهذا القصد في الطرفين معا."<sup>276</sup>

ولبيان أن مسألة الصفات الخبرية قد كثر عنها السؤال وتشعب حولها الخلاف قال أبو الحسن الأشعري في كتاب "جمل المقالات": "ما قولكم أدام الله النفع بعلومكم في آيات الصفات والأحاديث

<sup>270</sup> التعارض الحقيقي لا يكون إلا بين نصين يكون أحدهما على الأقل ضعيفا أو مكذوبا على النبي صلى الله عليه وسلم.

<sup>271</sup> للإمام أبي الحسن الأشعري تح محمد محي الدين عبد الحميد

<sup>272</sup> مقالات الإسلاميين، مرجع سابق ج1 ص110

<sup>273</sup> المرجع السابق ج1 ص146

<sup>274</sup> المرجع السابق ج1 ص233

<sup>275</sup> المرجع السابق ج1 ص250

<sup>276</sup> الموافقات ج4 ص162

الواردة في ذلك مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ومثل قوله يد الله فوق أيديهم وقول النبي ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا" 277

وجاء في مجموع الفتاوى "سألني من تعينت إجابتهم أن أكتب لهم مضمون ما سمعوه مني في بعض المجالس من الكلام في التوحيد والصفات وفي الشرع والقدر لمسييس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين وكثرة الاضطراب فيهما" 278 ويقول ابن القيم بصدد عده لآيات الصفات من المتشابهة: "والعبارة الجامعة في المتشابهة من آيات الصفات أن يقال آمنت بما قال الله تعالى على ما أراده وآمنت بما قال رسول الله على ما أراده" 279

وإذا كان معلوما لدى المتخصصين في مسائل الاختلاف العقدي أن الاضطراب وقع بصورة أكبر وأجلى في باب الصفات الخبرية، فإن السؤال الذي نطرحه بصدد هذه العبارة: لماذا وقع الاضطراب في نصوص الصفات الخبرية دون غيرها؟ أليس ذلك بسبب النصوص المعبرة عنها وكونها من المتشابهة الذي أورده الله عز وجل في كتابه ابتلاء لعباده؟ قال السيوطي: " من المتشابهة آيات الصفات ولابن اللبان فيها تصنيف مفرد نحو: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه 5]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص 88] ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن 27]، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه 39] ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح 10]

﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر 67] وجمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث على الإيمان بها وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى، ولا نفسرها مع تنزيها له عن حقيقتها" 280.

277 التحفة المدنية في العقيدة السلفية - محمد بن ناصر آل معمر دار العاصمة الرياض ط1/1992 ص21

278 مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج2 ص3 ج7

279 اجتماع الجيوش الإسلامية ابن قيم الجوزية تح: عواد عبد الله المعتق مطابع الفرزدق التجارية - الرياض الطبعة: الأولى، 1408 هـ /

1988 م 179 / 2

280 الإتيان في علوم القرآن جلال الدين السيوطي محمد أبو الفضل إبراهيم الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة: 1394 هـ / 1974 م ج3

ص14

## المطلب الثاني: القائلون بالإحكام في متشابه الصفات :

يمثل هذا المذهب ابن تيمية ومن سار على نهجه ويرى بأن هذا الرأي هو الذي يمثل منهج السلف، لذلك فهو يثبت معاني الصفات الخيرية ويقول عنها بأنها صفات حقيقية تليق بالله عز وجل وإثبات معانيها لا يقتضي تشبيهه الله بمخلوقاته لأن اللفظ عنده إذا استعمل لمعنيين فصاعدا له ثلاثة احتمالات:

- إما أن يجعل حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر
- وإما أن يكون حقيقة فيما يختص به كل منهما فيكون مشتركا اشتراكا لفظيا
- وإما أن يكون حقيقة في القدر المشترك فيكون من باب الأسماء المتواطئة وهي المشتركة لفظا

ومعنى 281

وينبني موقف ابن تيمية من متشابه الصفات على رفضه لمبدأ التفويض بناء على فهمه الخاص

لمعاني التأويل في شرحه لقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [ آل عمران 7 ] كما ينبني

على رفضه القول بأن الله يخاطب عباده بما لا يُعْلَم، ورفضه لمبدأ المجاز، واستخدامه التأويل بمعنى التفسير والبيان لا بمعنى صرف الكلام عن معناه الظاهر وتأويله بمعنى مجازي حيث يعتبر ذلك تحريفا<sup>282</sup>

وفي إطار هذا المنهج فإن ابن تيمية يمنع مثلا إطلاق مصطلح الجهة على الله عز وجل إذا أريد به

المعنى الوجودي، أي إحاطة المكان به وتمييزه فيه، ويقبله إذا أريد به المعنى العدمي، ولهذا يعلق الدكتور

حسن فرغل على هذا الرأي بقوله: "كيف نُعبّر عن أمر عدمي بلفظ المكان (هناك) وكيف نتحدث عن

أمر عدمي بنفس ما استخلصناه من أمور وجودية كالفوقية والاستواء، وإذا كنا هنا نعاني من ضيق اللغة البشرية فلماذا فتحنا الملف بوصاية العقل ولم نغلقه بوصاية التوقف والتفويض، وكيف يقبل ابن تيمية الأمر

العدمي في صفة الله خلافا لما أنكره من ذلك على أصحاب الصفات السلبية؟ وألا نتعرض بذلك لوصفه

تعالى بأمرين متناقضين معا في هذا الاستواء: الأول كونه وجوديا ضرورة عدم أخذ المذهب بالصفات

السلبية المحضّة، والثاني كونه عدميا وهو هذه الجهة التي يقول عنها الإمام الجليل<sup>283</sup>.

يقول ابن تيمية عن رفض المتشابه في العقائد: "وهؤلاء الذين يعارضون الكتاب والسنة بأقوالهم بنوا أمرهم

على أصل فاسد، وهو أنهم جعلوا أقوالهم التي ابتدعوها هي الأقوال المحكّمة التي جعلوها أصول دينهم،

<sup>281</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج 7 ص 108

<sup>282</sup> تجديد المنهج في العقيدة الإسلامية د. يحيى هاشم حسن فرغل ص 172 دار الآفاق العربية القاهرة ط 1 2007

<sup>283</sup> المرجع السابق ص 173-174

وجعلوا قول الله ورسوله من المحمل الذي لا يستفاد منه علم ولا هدى، فجعلوا المتشابه من كلامهم هو المحكم، والمحكم من كلام الله ورسوله هو المتشابه<sup>284</sup>

ومن يوافق ابن تيمية في رأيه هذا تلميذه ابن القيم الذي يقول: " وهؤلاء أهل الجدل والكلام وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره وقالوا إن هذا التأويل هو المقصود به وإنما أتى الله به في صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختبارا لهم ونعوذ بالله من هذا الظن بالله، بل نقول إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزا من جهة الوضوح والبيان، فإذا ما أبعد من مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه إنه متشابه، ثم أوّل ذلك المتشابه بزعمه وقال لجميع الناس إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ما قالوه في آيات الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوا إن ظاهره متشابه<sup>285</sup>

ولا شك أن التناقض واضح بين ما ورد في هذه العبارة من رفض كون آيات الصفات من المتشابه، والعبارة التي وردت في اجتماع الجيوش الإسلامية وفيها صرح ابن القيم بأن آيات الصفات من المتشابه حيث قال فيها: "والعبارة الجامعة في المتشابه من آيات الصفات أن يقال آمنت بما قال الله تعالى على ما أراده وآمنت بما قال رسول الله على ما أراده<sup>286</sup>

ولعل الخلاصة التي يمكن استخلاصها من هذا المبحث أن أدلة القائلين بوجود المحمل والمتشابه في نصوص الصفات أقوى من أدلة غيرهم، وأن الذين نفوا وجود هذا الإجمال تناقضوا حين أثبتوه في مواطن أخرى من كتبهم، ثم إن عرضنا لأقوالهم وآرائهم في المبحث اللاحق أكبر دليل على إقرارهم بوجود هذا الإجمال، حيث اشتغلوا بتفصيله وبيانه بالمنهج الذي رأوا فيه موافقة لمذهب السلف.

<sup>284</sup> درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق ج 1 ص 275

<sup>285</sup> الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة ابن قيم الجوزية تح علي بن محمد الدخيل الله (دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية

السعودية الطبعة: الأولى، 1408هـ) 414، 413/2

<sup>286</sup> اجتماع الجيوش الإسلامية ابن قيم الجوزية تح: عواد عبد الله المعتق (مطابع الفرزدق التجارية - الرياض الطبعة: الأولى، 1408هـ /

1988م) 179/2

## المبحث الثاني: المذاهب المختلفة في متشابه الصفات

إذا ما انطلقنا من الآية القرآنية الواردة في سورة آل عمران وتطبيق قاعدة الاحتمال الرياضي على حالة الوقف وعدمه فإننا سنجد أنفسنا أمام احتمالين رئيسين إما التفويض على قراءة الوقف على لفظ الجلالة، وإما التأويل المختص بالراسخين في العلم في حالة الوصل وفيما يأتي تفصيل كلتا الحالتين:

### المطلب الأول: أصحاب التفويض

انقسم أصحاب هذا الموقف إلى فريقين، الأول يقول بالتفويض الكلي أي تفويض الكيف والمعنى، ورد العلم بهما إلى الله عز وجل في الألفاظ المتعلقة بمتشابه الصفات، وأما الفريق الثاني فيرى أن التفويض لا يعدو أن يكون متعلقا بالكيف دون المعنى في هذه الألفاظ، وكل فريق يدعي وفق ما لديه من أدلة أن مذهبه الحق وأنه الموافق لما كان عليه السلف، وقبل أن نفصل أقوال الفريقين لا بأس أن نعرف التفويض لغة واصطلاحاً.

### التفويض لغة:

ذكر هذه اللفظة أئمة اللغة في مصنفاتهم وبينوا المراد بها، ومن هؤلاء الأئمة الخليل ابن أحمد (ت 170هـ) قال: "فَوَضُّهُ إِلَيْهِ الْأَمْرُ أَي جَعَلْتَهُ إِلَيْهِ. [وقال الله - جلَّ وعزَّ - : ﴿وَأَفْوِضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ﴾ [غافر: 44] أَي أَتَكَلَّفْ عَلَيْهِ" <sup>287</sup> ومنهم ابن فارس (ت 395هـ) الفَاءُ وَالْوَاوُ وَالضَّادُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى اتِّكَالٍ فِي الْأَمْرِ عَلَى آخَرَ وَرَدَّهُ عَلَيْهِ، ثُمَّ يُفَرِّغُ فَيَرْدُّ إِلَيْهِ مَا يُشْبِهُهُ. مِنْ ذَلِكَ فَوَضَّ إِلَيْهِ أَمْرُهُ، إِذَا رَدَّهُ. قَالَ اللَّهُ - تَعَالَى - فِي قِصَّةِ مَنْ قَالَ: ﴿وَأَفْوِضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ﴾ [غافر: 44] وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ: بَاثُوا فَوْضِي، أَي مُخْتَلِطِينَ، وَمَعْنَاهُ أَنْ كُلًّا فَوَضَّ أَمْرُهُ إِلَى الْآخَرِ <sup>288</sup>

### التفويض اصطلاحاً:

يعد التفويض من الناحية الاصطلاحية حقيقة مركبة من ثلاثة أمور الأول إثبات الصحيح

<sup>287</sup> العين، الخليل بن الفراهيدي، مرجع سابق ج 7 ص 64

<sup>288</sup> معجم مقاييس اللغة أحمد بن فارس المحقق: عبد السلام محمد هارون (دار الفكر طبعة 1399هـ - 1979م) ج 4 ص 460

من نصوص الشرع، والثاني نفي الظاهر الموهوم للنقص في حق الله عز وجل، والثالث رد العلم بمعاني النصوص الموهمة للنقص والمتعارضة مع الكمال والتنزيه الإلهي إلى الله تعالى. أي أن معنى التفويض كحقيقة مركبة من الأمور السابقة: هو ردِّ علم هذه النصوص إلى الله تعالى وعدم الخوض فيها والإيمان بما على سبيل الإجمال، أي الإيمان بما علم الله أنه الحق، وإمرارها كما جاءت بلا كيف ولا معنى، مع تنزيه الله تعالى عن الاتِّصاف بشيء من سمات النقص كما مر، وهذا هو الذي كان عليه جمهور السلف، كانوا لا يخوضون في هذه الأمور ولا يتكلمون فيها، بل ينهون عامة الناس عن الكلام فيها، ويأمرونهم بتنزيه الله تعالى عن سمات النقص. ولكن بعد النظر إلى ما هو موجود في كتب العقيدة فيما يختص بهذه القضية وجدنا أن لهذا المصطلح قسمين أو معنيين يدعي أصحاب كل قسم أن تفويضهم هو الأوفق والأنسب لمذهب السلف وقد أطلقنا عليهما مصطلحي التفويض الكلي والتفويض الجزئي.

### الفريق الأول: القائلون بالتفويض الكلي

قد قال النووي (ت 676هـ) في هذا النوع من التفويض: " اعلم أن لأهل العلم في أحاديث الصفات وآيات الصفات قولين: أحدهما وهو مذهب معظم السلف أو كلهم أنه لا يتكلم في معناها بل يقولون يجب علينا أن نؤمن بها ونعتقد لها معنى يليق بجلال الله تعالى وعظمته مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثله شيء، وأنه منزّه عن التجسم والانتقال والتحيز في جهة وعن سائر صفات المخلوق، وهذا القول هو مذهب جماعة من المتكلمين واختاره جماعة من محققيهم وهو أسلم"<sup>289</sup>

ومما يشهد لهذا الرأي ما ذكره أبو يعلى الفراء ت 458هـ في قوله: "آي الكتاب قسمان: أحدهما محكم، تأويله تنزيهه، يفهم المراد منه بظاهره. وقسم هو متشابه لا يعلم تأويله إلا الله ولا يوقف على معناه بلغة العرب... كذلك أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم جارية هذا المجرى ومنزلة على هذا التنزيل منها البيّن المستقل في بيانه بنفسه، ومنها ما لا يوقف على معناه بلغة العرب"<sup>290</sup>

ويشهد له أيضا ما نقله ابن قدامة المقدسي الحنبلي (ت 620هـ) عن أحد الحنابلة أنه قال: "سألت أبا عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه عن هذه الأحاديث التي تروي أن الله تبارك وتعالى يرى وأنه ينزل إلى سماء الدنيا وأنه يضع قدمه وما أشبه ذلك فقال أبو عبد الله رضي الله عنه نؤمن بها ونصدق بها ولا نرد منها شيئا إذا كانت بأسانيد صحاح ولا نرد على الرسول صلى الله عليه وسلم قوله ونعلم أن ما

<sup>289</sup> المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج الإمام النووي (دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة الثانية 1392) ج 3 ص 13

<sup>290</sup> إبطال التأويلات لأخبار الصفات، مرجع سابق ج 1 ص 59

جاءَ بِهِ الرَّسُولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَقًّا وَلَا يُوصَفُ اللهُ تَعَالَى بِأَكْثَرَ مِمَّا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ بِلَا حُدٍّ وَلَا غَايَةَ  
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ<sup>ط</sup> وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى 11] فَنَقُولُ كَمَا قَالَ وَنُصَفُهُ

كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ لَا نَتَعَدَى ذَلِكَ وَلَا نَزِيلَ عَنْهُ صِفَةً مِنْ صِفَاتِهِ لَشِنَاعَةِ شِنَعَتِ نَوْمَنْ يَهْدِيهِ الْأَحَادِيثُ  
وَنَقْرَهَا وَغَرَهَا كَمَا جَاءَتْ بِلَا كَيْفٍ وَلَا مَعْنَى<sup>291</sup>

وَقَالَ فِي لَمْعَةِ الْإِعْتِقَادِ: " وَكُلُّ مَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ أَوْ صَحَّ عَنِ الْمُصْطَفَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ صِفَاتِ الرَّحْمَنِ  
وَجِبَ الْإِيمَانُ بِهِ وَتَلْقِيهِ بِالتَّسْلِيمِ وَالْقَبُولِ وَتَرْكِ التَّعَرُّضِ لَهُ بِالرَّدِّ وَالتَّأْوِيلِ وَالتَّشْبِيهِ وَالتَّمْثِيلِ، وَمَا أَشْكَلَ مِنْ  
ذَلِكَ وَجِبَ إِثْبَاتُهُ لَفْظًا وَتَرْكُ التَّعَرُّضِ لِمَعْنَاهُ وَنَرَدُّ عِلْمَهُ إِلَى قَائِلِهِ وَنَجْعَلُ عَهْدَتَهُ عَلَى نَاقِلِهِ اتِّبَاعًا لَطَرِيقِ  
الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ الَّذِينَ أَثْنَى اللهُ عَلَيْهِمْ فِي كِتَابِهِ الْمُبِينِ<sup>292</sup>

قَالَ الشَّاطِئِيُّ (ت790هـ): " فَالْحَاصِلُ مِنْ مَجْمُوعِ مَا تَقَدَّمَ أَنَّ الصَّحَابَةَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ لَمْ يِعَارِضُوا مَا جَاءَ  
فِي السَّنَنِ بِأَرَائِهِمْ، عَلِمُوا مَعْنَاهُ أَوْ جَهَلُوهُ، جَرَى لَهُمْ عَلَى مَعَهُودِهِمْ أَوْ لَا، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ مِنْ نَقْلِهِ، وَلِيُعْتَبَرَ  
فِيهِ مِنْ قَدَمِ النَّاقِصِ - وَهُوَ الْعَقْلُ - عَلَى الْكَامِلِ - وَهُوَ الشَّرْعُ - ... وَقَالَ الْأَوْزَاعِيُّ: كَانَ مَكْحُولًا  
وَالزَّهْرِيُّ يَقُولَانِ: أَمَرُوا هَذِهِ الْأَحَادِيثَ كَمَا جَاءَتْ وَلَا تَتَنَازَرُوا فِيهَا: وَمِثْلُهُ عَنِ مَالِكٍ، وَالْأَوْزَاعِيُّ، وَسَفِيَانُ  
بْنُ سَعِيدٍ، وَسَفِيَانُ بْنُ عَيْنَةَ، وَمَعْمَرُ بْنُ رَاشِدٍ، فِي الْأَحَادِيثِ فِي الصِّفَاتِ أَنَّهُمْ أَمَرُواهَا كَمَا جَاءَتْ. . .

وَجَمِيعُ مَا قَالُوهُ مُسْتَمَدٌّ مِنْ مَعْنَى قَوْلِ اللهِ تَعَالَى: { فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا

تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ } [آل عمران: 7] الآية. ثُمَّ قَالَ: { وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

يَقُولُونَ ءَأَمَنَّا بِهِ } [آل عمران: 7] فَإِنَّمَا صَرِيحَةٌ فِي هَذَا الَّذِي قَرَّرْنَاهُ، فَإِنَّ كُلَّ مَا لَمْ يَجْرَ عَلَى

الْمَعْتَادِ فِي الْفَهْمِ مُتَشَابِهٌ، فَالْوَقُوفُ عَنْهُ هُوَ الْأُخْرَى بِمَا كَانَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ الْمُتَّبِعُونَ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ  
وَسَلَّمَ، إِذْ لَوْ كَانَ مِنْ شَأْنِهِمْ اتِّبَاعُ الرَّأْيِ لَمْ يَذْمَوْهُ وَلَمْ يَنْهَوْا عَنْهُ، لِأَنَّ أَحَدًا لَا يَرْتَضِي طَرِيقًا ثُمَّ يَنْهَى عَنِ  
سَلُوكِهِ. كَيْفَ وَهُمْ قَدَوَةُ الْأُمَّةِ بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ!<sup>293</sup>

<sup>291</sup> تحريم النظر في كتب الكلام ابن قدامة المقدسي المحقق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية ( عالم الكتب - السعودية - الرياض  
الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990م ) ص38، 39

<sup>292</sup> لمعة الاعتقاد ابن قدامة المقدسي ( وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية الطبعة: الثانية،  
1420هـ - 2000م ) ص5، 6

<sup>293</sup> الاعتصام الشاطبي تحقيق: سليم بن عيد الهلالي ( دار ابن عفان، السعودية الطبعة: الأولى، 1412هـ - 1992م ) ج2 ص851،



ونقل صاحب أقاويل الثقات عن ابن الجوزي قوله: "عجبت من أقوام يدعون العلم ويميلون إلى التشبيه بجملمهم الأحاديث على ظاهرها، فلو أنهم أمرؤها كما جاءت سلموا، لأن من أمر ما جاء من غير اعتراض ولا معرض فما قال شيئاً لا له ولا عليه، ولكن أقواماً قصرت علومهم فأروا أن حمل الكلام على غير ظاهره نوع تعطيل، ولو فهموا سعة اللغة لم يظنوا هذا، وما هم إلا بمثابة قول الحجاج لكاتبه وقد مدحته الخنساء أو ليلى الأخيلية، إذ لَمَّا تمت القصيدة قال الحجاج لكاتبه: اقطع لسانها. فجاء ذلك الكاتب المغفل بالموسى، فقالت له: ويلك إنما قال: أجزل لها العطاء. ثم ذهبت إلى الحجاج فقالت: كاد والله يقطع مقولي.

فكذلك الظاهرية الذين لم يُسَلِّموا بالتسليم فإنه من قرأ الآيات والأحاديث ولم يزد لم يُكَلِّمْ، وهذه طريقة السلف، فأما من قال الحديث يقتضي كذا ويحمل على كذا، مثل أن يقول استوى على العرش بذاته، وينزل إلى سماء الدنيا بذاته، فهذه زيادة فهمها قائلها من الحس لا من النقل، قال وقد تكلموا بأقبح ما يتكلم به المتأولون ثم عابوا المتكلمين<sup>294</sup>

وجاء في كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات: "وقال في رواية حنبل في الأحاديث التي تروي إن الله تبارك وتعالى ينزل إلى سماء الدنيا، والله يُرى، وأنه يضع قدمه وما أشبه ذلك نُؤْمَنُ بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى ولا نرد شيئاً منها ونعلم أن ما قاله الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح"<sup>295</sup>  
وقال السيوطي (ت911هـ) عن متشابه الصفات:

"وجمهور أهل السنة منهم السلف وأهل الحديث على الإيمان بها، وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى، ولا نفسرها مع تنزيهنا له عن حقيقتها"<sup>296</sup>  
فما معنى رد المعنى إلى المتكلم بها إذا لم يكن هو التفويض الكلي بعينه، وهل يقال هذا في المحكم البيِّن معناه مما هو مسوق لبيان الأحكام العملية العبادية أو الأخلاقية التربوية؟ الإجابة حتما لا.  
والأغرب في المسألة أن نجد ابن تيمية يقول حول تفويض المعنى: "بخلاف كلام الله ورسوله، فإنه حق يجب قبوله، وإن لم يفهم معناه، وكلام غير المعصوم لا يجب قبوله حتى يفهم معناه"<sup>297</sup>  
ويقول مرعي بن يوسف الحنبلي ت1033هـ حول تفويض المعنى:

<sup>294</sup> أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشبهات، مرجع سابق ص215، 216

<sup>295</sup> إبطال التأويلات لأخبار الصفات لأبي يعلى الفراء ص 45 وما بعدها أقوال للأئمة في هذا المعنى تتراوح بين قولهم: أمرؤها كما جاءت أو أجروها على ظاهرها

<sup>296</sup> الإتيان في علوم القرآن عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ) تح محمد أبو الفضل إبراهيم (الهيئة المصرية

العامية للكتاب الطبعة: 1974 م) ج3 ص 14

<sup>297</sup> درء تعارض العقل والنقلن مرجع سابق ج1 ص 76

"فمذهب السلف أسلم، ودع ما قيل من أن مذهب الخلف أعلم، فإنه من زخرف الأقاويل، وتحسين الأباطيل، فإن أولئك قد شاهدوا الرسول والتنزيل، وهم أدرى بما نزل به الروح الأمين جبريل، ومع ذلك فلم يكونوا يخوضون في حقيقة الذات، ولا في معاني الأسماء والصفات، ويؤمنون بمتشابه القرآن، وينكرون على من يبحث عن ذلك من فلانة وفلان"<sup>298</sup>

والشاهد من هذه العبارة قوله "لم يكونوا يخوضون في معاني الأسماء والصفات" لأنها من المتشابه الذي لا يدرك حقيقة معناه إلا الله عز وجل، فكانوا يَمرون آيات المتشابه كما جاءت مع الإيمان والتسليم. وأوضح من كل ما سبق ما قاله القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي: "وحكى شيخنا -يعني ابن حامد- عن طائفة أخرى من أصحابنا أنهم قالوا: ثبت نزولاً لا يعقل معناه هل هو زوال أو بغير زوال، كما جاء الخبر، ومثل هذا ليس يمتنع في صفاته، كما يثبت له ذاتاً ينفي عنها ماهيتها، وهذه الطريقة هي المذهب"<sup>299</sup>

وبهذه النقول المستفيضة يتبين لنا أن أعيان المذهب الحنبلي قد صرحوا بالتفويض الكلي القائم على رد المعنى والكيف إلى الله عز وجل ونبيه صلى الله عليه وسلم، دون خوض ولا بحث، وعدّوا ذلك مذهب السلف الصالح من الصحابة ومن تبعهم بإحسان.

### الفريق الثاني: القائلون بالتفويض الجزئي

يختلف هذا الفريق مع سابقه في الركنين الثاني والثالث من أركان التفويض حيث ذكرنا سابقاً أن التفويض من الناحية الاصطلاحية يعد حقيقة مركبة من ثلاثة أمور: الأول إثبات الصحيح من نصوص الشرع، والثاني نفي الظاهر الموهم للنقص في حق الله عز وجل، والثالث رد العلم بمعاني وكيفيات وحقائق النصوص الموهمة للنقص والمتعارضة مع الكمال والتنزيه الإلهي إلى الله تعالى. وبالتالي فالركنين اللذين خالف فيهما هذا الفريق الأول هما الركنين الثاني والثالث، والحقيقة أنه بعد تدقيق النظر في المسألة وجدنا هذا الفريق نفسه منقسماً إلى فئتين:

الفئة الأولى: تنفي أن يكون في ظواهر النصوص المتشابهة أو الجملة ما يوهم النقص في حق المولى عز وجل، وبالتالي رفضوا أن يكون معنى التفويض عند السلف راجعاً إلى المعنى، بل إنه لا يعدو أن يكون تفويضا في الكيف مع إثبات المعنى الظاهر المتبادر من لغة العرب، وقد أدت بهم هذه المخالفة للفريق الأول

<sup>298</sup> أقاويل الثقات، مرجع سابق ص 46

<sup>299</sup> العرش، الذهبي المحقق: محمد بن خليفة بن علي التميمي (عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية

السعودية الطبعة: الثانية، 1424هـ/2003م) ج 1 ص 232

إلى إثبات معان تتسق وظاهر هذه النصوص إلا أنهم أعقبوا هذا الإثبات للمعاني بعبارة البلکفة أو نفي الكيف أو ما عبروا عنه بقولهم "الكيف مجهول" فقالوا في أحاديث النزول والجيء والإتيان والضحك والغضب والإستواء واليد والعين بأنها على معانيها الظاهرة المعروفة في لغة التخاطب زمن نزول الوحي، ولكن بلا كيف استنادا إلى الآية القرآنية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى 11]

الفئة الثانية: تنفي أن يكون في ظواهر النصوص المتشابهة أو الجملة ما يوهم النقص في حق المولى عز وجل، مع إثبات المعاني والكيفيات الجسمية أو الجارحية لله عز وجل، دون أن يكون في هذا الإثبات تعارض مع الكمال الإلهي حسبهم، وقد عرفت هذه الفئة في التاريخ باسم المشبهة أو الكرامية أو المجسمة وخالصة مذهب هذه الفئة على ما ذكره مؤرخو الفرق الإسلامية حملها متشابه الصفات على معهود الأجسام المخلوقة، قال عنهم أبو الحسن الأشعري (المتوفى: 324هـ):

"قالت المجسمة: له يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب يذهبون إلى الجوارح والأعضاء" <sup>300</sup>.

وقال عنهم البغدادي (المتوفى: 429هـ):

"وأعجب من هذا كله أن ابن كرام وصف معبوده بالثقل وذلك أنه قال في كتاب عذاب القبر في تفسير قول الله عز وجل ﴿إِذَا السَّمَاءُ انفطرت﴾ [الانفطار 1] أنها انفطرت من ثقل الرحمن" <sup>301</sup>

وقال أيضا: "ثم إن ابن كرام ذكر في كتابه المعروف بعذاب القبر بابا له لترجمة عجيبه فقال باب في كيفوية الله عز وجل ولا يدري العاقل لماذا يتعجب أعن جسارته على إطلاق لفظ الكيفية في صفات الله تعالى أم من قبح عبارته عن الكيفية بالكيفية" <sup>302</sup>

ولبيان أن الكرامية تعد من فرق المشبهة فقد قال البغدادي عنهم: "ومنهم. أي المشبهة. الكرامية في دعواها أن الله تعالى جسم له حد ونهاية وأنه محل الحوادث وأنه ماس لعرشه وقد بينا تفصيل مقالاتهم قبل هذا بما فيه كفاية فهؤلاء مشبهة لله تعالى بخلقه في ذاته" <sup>303</sup>

<sup>300</sup> مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين أبو الحسن الأشعري المحقق: نعيم زرزور المكتبة العصرية الطبعة: الأولى، 1426هـ - 2005م

ج1 ص 173

<sup>301</sup> الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية عبد القاهر البغدادي ( دار الآفاق الجديدة - بيروت الطبعة: الثانية، 1977) ص206

<sup>302</sup> الفرق بين الفرق مرجع سابق ص 207

<sup>303</sup> الفرق بين الفرق مرجع سابق ص 217 ينظر أيضا: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر الأسفراييني المحقق: كمال يوسف الحوت عالم الكتب - لبنان الطبعة: الأولى، 1403هـ - 1983م ص 111 وما بعدها

والسؤال الذي ينبغي طرحه في هذا المقام: ما الفرق بين قول الفئة الأولى والفئة الثانية؟

الواقع أن معظم من أرحوا للمذاهب العقديّة عدوا للفئتين مذهبا واحدا في الأصل، ولكن بعد التفصيل الذي ذكرناه سابقا يتبين لنا أن هاتين الفئتين تختلفان في الركن الثالث من أركان التفويض، حيث رأينا الفئة الأولى مصرحة بعدم الإحاطة والعلم بالكيف مع إثباتها للمعنى، وهذا ما لم تقل به الفئة الثانية التي صرحت بعلم الكيفية فيما يتعلق بمتشابه الصفات، حين حملتها على الجوارح والأعضاء والحدوث والتغير، ولهذا القضية مزيد بيان نورده حين تحرير محل النزاع في نهاية هذا الفصل.

وبالعودة إلى القائلين بالتفويض الجزئي من أصحاب الفئة الأولى، نجد أن مستند قولهم هو ما ذهب إليه ابن تيمية في جملة كتبه من اعتقاد التواطؤ في الأسماء والألفاظ المنسوبة إلى الله وإلى خلقه.

ومعنى التواطؤ هو الاشتراك في اللفظ والمعنى معا أي أن ما يطلق على الله وعلى خلقه من ألفاظ الجوارح والجسمية والحدوث والأعراض له نفس المعنى ولهذا قال ابن تيمية: "وأما التفويض؛ فمن المعلوم أن الله أمرنا بتدبر القرآن، وحضنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله... فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص، ولا الملائكة، ولا السابقون الأولون، وحينئذ فيكون ما وصف الله به نفسه في القرآن - أو كثير مما وصف الله به نفسه - لا يعلم الأنبياء معناه، بل يقولون كلاماً لا يعقلون معناه... ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء إذ كان الله أنزل القرآن وأخبر أنه جعله هدى وبيانا للناس، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما نزل إليهم، وأمر بتدبر القرآن وعقله، ومع هذا فأشرف ما فيه وهو ما أخبر به الرب عن صفاته، أو عن كونه خالقاً لكل شيء وهو بكل شيء عليم، أو عن كونه أمر ونهى، ووعد وتوعد، أو عما أخبر به عن اليوم الآخر لا يعلم أحد معناه فلا يعقل، ولا يتدبر، ولا يكون الرسول بين الناس ما نزل إليهم، ولا بلغ البلاغ المبين. وعلى هذا التقدير؛ فيقول كل ملحد ومبتدع: الحق في نفس الأمر ما علمته برأبي وعقلي، وليس في النصوص ما يناقض ذلك، لأن تلك النصوص مشكّلة متشابهة، ولا يعلم أحد معناها، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به. فيبقى هذا الكلام سداً لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء، وفتحاً لباب من يعارضهم ويقول: إن الهدى والبيان في طريقنا لا في طريق الأنبياء؛ لأننا نحن نعلم ما نقول ونبينه بالأدلة العقلية، والأنبياء لم يعلموا ما يقولون، فضلاً عن أن يبينوا مرادهم، فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد"<sup>304</sup>

ويرى الباحث أن في هذه العبارة كثير من التعميمات التي أخذت كمستند لرفض التفويض الذي قال به أصحاب التفويض الكلي ونسبوه إلى السلف، كما أن فيها تناقضاً بينا مع ما ذكره في مواطن أخرى من

<sup>304</sup> درء تعارض العقل والنقل، مرجع سابق ج1 ص201 وما بعدها

مؤلفاته، فقوله: " فمن المعلوم أن الله أمرنا بتدبر القرآن، وحضنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله؟! " يتناقض مع قوله: " فإن قيل: فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس " اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل <sup>305</sup> قيل: أما تأويل الأمر والنهي فذاك يعلمه واللام هنا للتأويل المعهود لم يقل: تأويل كل القرآن فالتأويل المنفي هو تأويل الأخبار التي لا يعلم حقيقة مخبرها إلا الله والتأويل المعلوم هو الأمر الذي يعلم العباد تأويله" <sup>306</sup> والتناقض واضح بين قوله في العبارة الأولى أن الله أمرنا بتدبر القرآن وعقله وفهمه هكذا بدون استثناء وبين قوله في العبارة الثانية بأن تأويل الأخبار التي لا يعلم حقيقتها إلا الله هو التأويل المنفي والمنهي عنه العباد.

ثم إن القائلين بالتفويض الكلي لم يقولوا بأن الأنبياء جهلوا معاني ما أنزل الله إليهم كما ذكر ابن تيمية ذلك عنهم، وإنما قصدوا أن لهذه الألفاظ معاني تليق بالله عز وجل تتجاوز ظاهر اللفظ <sup>307</sup>، ولذلك قالوا بوجوب التوقف عن التعيين الموافق للظاهر، وإذا كان لا بد من التعيين فالحل يكون في التأويل المقنن الصارف للفظ عن ظاهره، والعجيب في الأمر أن مسألة تباين المعاني مع اتحاد الألفاظ على ما يقوله أصحاب التأويل الكلي، يعترف به مخالفوهم من أصحاب التأويل الجزئي الذين أثبتوا المعنى وفوضوا الكيف كالذي يقوله ابن خزيمة (ت 311هـ) عن تباين المعاني مع اشتراك الألفاظ: " وكل عالم بلغة العرب فاعلم عنده محيظ: أن الإسم الواحد قد يقع على الشيئين مختلفي الصفة متبايني المعاني <sup>308</sup> وهذا عين القول بالاشتراك اللفظي الذي استند إليه القائلون بالتفويض الكلي.

<sup>305</sup> رواه أحمد في المسند رقم: 2397

<sup>306</sup> مجموع الفتاوى مرجع سابق ج 7 ص 13

<sup>307</sup> القائلون بالتفويض الجزئي نفوا أن يكون في ظاهر ألفاظ المتشابه ما يقتضي النقص في حق المولى عز وجل، وقالوا يستحيل أن يخاطبنا الله أو النبي صلى الله عليه وسلم بما يوهم ظاهره النقص في حق المولى عز وجل، والذي يبدو لي أن هذا الرأي ضعيف بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم قال كما عند مسلم عن أبي هريرة، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا ابْنَ آدَمَ مَرَضْتُ فَلَمْ تَعُدِّي، قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُوذُكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فَلَانًا مَرَضَ فَلَمْ تَعُدَّهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ =عُدَّتُهُ لَوْجَدْتَنِي عِنْدَهُ؟ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطَعْمَتُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي، قَالَ: يَا رَبِّ وَكَيْفَ أَطْعِمُكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ اسْتَطَعَمَكَ عَبْدِي فَلَانٌ، فَلَمْ تُطْعِمْهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوْجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي، يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَسْقَيْتُكَ، فَلَمْ تَسْقِنِي، قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَسْقِيكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فَلَانٌ فَلَمْ تَسْقِهِ، أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي " فلو لم يكن لفظ المرض والجوع موهما للنقص في حق المولى عز وجل كيف يسأل العبد ربه متعجبا من نسبة الله عز وجل هذه الألفاظ إلى نفسه الكريمة، ولماذا لا يتخذ هذا الحديث كمستند للتعامل مع النصوص الموهمة للنقص في حق المولى عز وجل.

<sup>308</sup> ولكن الأمثلة التي يطرحها المؤلف لا تتناسب وهذا المبدأ لأنه يشرحه بمقاربة عدم التشابه في التقاسيم والهيئات بين صفات المخلوق

وصفات الخالق إذ ما معنى أن يقول بأن الفرق بين وجه الله ووجه الإنسان كالفرق بين وجه الإنسان ووجه القرد تعالى عن ذلك.

<sup>309</sup> التوحيد وإثبات صفات الرب أبو بكر بن خزيمة تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهبان (دار الرشد الرياض ط 1 / 1988م) ج 1

ومن ناحية ثانية فإن القول بالتواطؤ اللفظي كمبرر للتأويل الجزئي يكون ذريعة للتشبيه والتجسيم في حق المولى عز وجل، وبالتالي يعد تقوية لرأي الفئة الثانية من هذا الفريق وهم المجسمة<sup>310</sup>، بخلاف القول بالاشتراك اللفظي الذي قال به أبو الحسن الأشعري ووافقه في ذلك كثير من علماء أهل السنة والجماعة، لأن القول بالاشتراك اللفظي بين ما يطلق على الله عز وجل وما يطلق على العبد هو السبيل المعبر عن حال الراسخين في العلم الذين فوضوا علم ما أشكل عليهم إلى قائله. وقد استدلل الأشعري لقوله بالاشتراك اللفظي في الصفات المقولة على الباري عز وجل وعلى المخلوق كالعلم والقدرة وغيرها بأن العلم مثلا لو كان معناه في الباري تعالى نفسه في المخلوق لجاز نسبة المعرفة واليقين والفهم والفتنة والدراية والعقل والفقهاء إلى الباري تعالى، لأن هذه الألفاظ كلها تؤدي معنى العلم، ومادامت هذه الألفاظ مما لا يجوز نسبته إلى الله عز وجل أو تسميته به، علمنا أن الباري تعالى إنما اختص بوصف العلم اتباعا له في تسميته نفسه بذلك من دون هذه الأسماء، ولو كان المعنى نفسه في الخالق والمخلوق لجاز تسمية الباري بالمعاني السابقة، وحيث كان هذا ممتنعا علمنا أن العلاقة بين علم الباري تعالى وعلم المخلوق لا تعدو أن تكون مجرد اشتراك لفظي<sup>311</sup>

ومعنى الإشتراك اللفظي: أن يكون اللفظ موضوعا لكل على حدة<sup>312</sup> حتى صفة الوجود أيضا تقال بالاشتراك اللفظي بين الخالق والمخلوق على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري، ومعنى هذا الكلام أن هناك لفظا ومعنى دالاً عليه ومصداقا خارجيا يصدق عليه هذا المعنى، والمعاني الذهنية المتضمنة في الألفاظ ليست مطابقة على ما في الخارج بل صادقة عليه، ولذلك إذا قلنا الله موجود وزيد موجود فنسبة الوجود إلى الله غير نسبته إلى زيد من حيث المصداق الخارجي<sup>313</sup>

هذا وقد سار على طريقة ابن تيمية كثير من المتأخرين من الذين رفضوا أن يكون مذهب السلف في متشابه الصفات هو التفويض الكلي المبني على الاشتراك اللفظي كقول أحدهم: "فالواجب علينا أن نمرها كما جاءت وهذا الإمرار ليس إمرارا لفظيا فقط بل هو إمرار لفظي معنوي، أما إمرارها لفظا فقط فإنه مذهب باطل، ويسمى مذهب أهل التفويض أو المفوضة، وهو كما قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: ((من شر أقوال أهل البدع والإلحاد)... والصفات الخيرية: هي التي تدل على مسمى هو أبعاض لنا

<sup>310</sup> هذا هو السبب الذي جعل الكثير ممن انتقدوا ابن تيمية يعدونه من المجسمة.

<sup>311</sup> مجرد مقالات الأشعري، محمد بن الحسن بن فورك تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح [مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط 1 / 2005م] ص 5، 6

<sup>312</sup> شرح المقاصد التفتزاني تحقيق عبد الرحمن عميرة (عالم الكتب بيروت الطبعة الثانية 1998م) ج 2 ص 24

<sup>313</sup> نقض الرسالة التدمرية سعيد فودة ( دار الرازي للطباعة والنشر والتوزيع، عمان الأردن، الطبعة الأولى: 2004م) ص 117

وأجزاء، مثل: الوجه، واليد، والقدم، والأصابع، والعين، فكل هذه ألفاظ تدل على مسميات هي بالنسبة إلينا أبعاض وأجزاء، أما بالنسبة لله فلا نقول إنها أبعاض وأجزاء؛ لأن البعض والجزء ما يمكن انفصال بعضه عن بعض، وهذا بالنسبة لله عز وجل مستحيل، ولهذا لم نر أحداً يقول: إن يد الله بعض منه أو جزء منه، أو إن وجهه جزء منه أو بعض منه، فلا يقال هذا في حق الله عز وجل؛ لأن البعض والجزء ما صح انفصاله عن الأصل، وهذا بالنسبة لله أمر مستحيل، إذا نسميها يدا ووجها وعينا وأصبعاً وقدماً، وما أشبه ذلك، لكننا لا نسميها بعضاً أو جزءاً.<sup>314</sup> والذي يبدو لي أن هذا الكلام وإن كان انتصاراً لمذهب ابن تيمية كما صرح المؤلف نفسه، إلا أنه اتسم بنوع من التوافق مع مذهب التفويض الكلي حين نفى أن تكون الصفات الخبرية أبعاضاً لله عز وجل، وبالتالي فهو ينفي أن تكون جوارح و لكن قوله: "لم نر أحداً يقول: إن يد الله بعض منه أو جزء منه، أو إن وجهه جزء منه أو بعض منه، فلا يقال هذا في حق الله عز وجل" يتنافى وما ذهب إليه مثبتو المعاني اللغوية لهذه الألفاظ في حق المولى عز وجل كإبن خزيمة الذي يقول: "جل ربنا عن أن يهلك شيء منه مما هو من صفات ذاته"<sup>315</sup> قال هذا الكلام في معرض إثبات صفة الوجه حقيقية لله عز وجل واستعماله لحرف التبعية "من" متصلة بالذات الإلهية واضح لا غبار عليه، مما يعني أنه يقتضي التبعية في ذات الله عز وجل وهو ما نفاه المؤلف في قوله السابق، ثم لننظر إلى ما نقله الفراء (ت458هـ) ونسبه إلى أحمد بن حنبل أنه روى: "عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُخَوِّفَ عِبَادَهُ أَبْدَى عَنْ بَعْضِهِ إِلَى الْأَرْضِ فَعِنْدَ ذَلِكَ تُرْزَلُ، وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يُدَمِّرَ عَلَى قَوْمٍ بَجَلَى لَهَا قَالَ وَرَوَاهُ ابْنُ فُورَكٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا أَرَادَ أَنْ يُخَوِّفَ أَهْلَ الْأَرْضِ أَبْدَى عَنْ بَعْضِهِ، وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يُدَمِّرَ عَلَيْهَا بَجَلَى لَهَا ثُمَّ قَالَ أَمَّا قَوْلُهُ أَبْدَى عَنْ بَعْضِهِ فَهُوَ عَلَى ظَاهِرِهِ وَأَنَّهُ رَاجِعٌ إِلَى الذَّاتِ إِذْ لَيْسَ فِي حَمْلِهِ عَلَى ظَاهِرِهِ مَا يُجِيلُ صِفَاتِهِ وَلَا يُخْرِجُهَا عَمَّا تَسْتَحِقُّ"<sup>316</sup>.

وليت القوم اكتفوا بهذا التناقض ولكنهم يلبسون كلام مخالفينهم بإدخال ما ليس منه فيه، لأن محل التفويض عند القائلين بالتفويض الكلي لم يعد متشابه الصفات الخبرية أما بقية الصفات المعنوية المحكمة في معانيها فهم يثبتونها مع معانيها دون موارد وفي هذا التلبيس يقول أحدهم: "قوله رحمه الله: (نمرها كما أتت في الذكر) هذه العبارة ورد معناها عن السلف، فقالوا في آيات الصفات

<sup>314</sup> شرح العقيدة السفارينية - الدرر المضية في عقد أهل الفرقة المرضية محمد بن صالح العثيمين ( دار الوطن للنشر، الرياض الطبعة:

الأولى، 1426 هـ ) ص104..106

<sup>315</sup> التوحيد وإثبات صفات الرب، مرجع سابق ج1 ص24

<sup>316</sup> إبطال التأويلات لأخبار الصفات، مرجع سابق ج1 ص341

وأحاديثها أمروها كما جاءت بلا كيف. وهذه العبارة تجاذبها طائفتان: طائفة ادعت أن السلف أرادوا بهذه العبارة التفويض، والتفويض: يعني إننا نمر النص ونفوض معناه ونقول: الله أعلم بما أراد، فنقرأ: ﴿

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه 5] ولكننا لا نعلم معنى استوى، ونقرأ قوله صلى الله عليه وسلم: "ينزل ربنا من السماء الدنيا"<sup>317</sup> ولا نعلم معنى ينزل، ونقرأ قوله تعالى:

﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: 27) ولا نعلم معنى الوجه، وعلى هذا

فَقِس، وادَّعوا أن هذا مذهب أهل السنة والجماعة وأنه مذهب السلف. والغريب أن هذه الدعوى تصدر من علماء أجراء يشهد لهم بالخير، لكننا نشهد لهم بالخير، ونشهد عليهم بالخطأ في نقل مذهب السلف على هذا الوجه، ونرى أنهم مخطئون لكن عن غير عمد؛ لأن نيتهم حسنة - لا شك عندنا في ذلك -، لكنهم فهموا عن السلف فهماً خاطئاً، فليس مذهب السلف هو التفويض، فالسلف من أئمة الناس في معنى آيات الصفات وأحاديثها، لكنهم من أئمة الناس أن يقولوا فيها ما لا يعلمون. وليتنبه أننا لو قلنا: إن مذهب السلف في آيات الصفات وأحاديثها هو التفويض الذي أراده هؤلاء، لكان أجهل الخلق بالله هم السلف، لأن من لا يعرف معنى الصفات كيف يعرف الله؟!، فالذي لا يعرف معنى السميع ولا البصير ولا العزيز ولا الحكيم، كيف يعرف الله؟! فهذا اللازم لا شك أنه لازم باطل، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم<sup>318</sup>.

وتليس هذا الباحث واضح في تعميمه محل التفويض وإدخال الصفات العقلية المعنوية فيه، وهو ما لم يقل به أصحاب التفويض الكلي الذين حصروا محل التفويض في متشابه الصفات دون محكمه، وبالتالي فالنتيجة التي توصل إليها الباحث والمبطله لرأي القائلين بالتفويض الكلي تعد في حد ذاتها باطلة، لأن ما بُني على غير الموجود لا يمكن أن يكون موجوداً.

ويقول آخر ناقلاً عن ابن تيمية: "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.. وقد اهتم شيخ الإسلام ببيان الحق في هذه المسألة، وذكر فيما ذكر - في مناسبات مختلفة - مجمل حجج الذين زعموا أن مذهبهم هو التفويض.. وقد رد شيخ الإسلام على ذلك"<sup>319</sup>

<sup>317</sup> متفق عليه

<sup>318</sup> شرح العقيدة السفارينية، مرجع سابق ص 293، 294

<sup>319</sup> موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود الناشر: مكتبة الرشد - الرياض



وقال آخر: "فقول ربعة ومالك" الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول" - موافق لقول الباقيين "أمروها كما جاءت بلا كيف". فإنما نفوا الكيفية ولم ينفوا حقيقة الصفة. ولو كان القوم آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه على ما يليق بالله لما قالوا "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول"، ولما قالوا: "أمروها بلا كيف"، فإن الاستواء حينئذ لا يكون معلوماً، بل مجهولاً؛ بمنزلة حروف المعجم. وأيضاً فإنه لا يحتاج إلى نفي الكيفية إذا لم يفهم من اللفظ معنى، وإنما يحتاج إلى نفي الكيفية إذا أثبتت الصفات. لا يحتاج أن يقول بلا كيف، فلو كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر؛ لما قالوا: بلا كيف، فمن قال: إن الله ليس على العرش لا يحتاج أن يقول بلا كيف.

وأيضاً فقولهم "أمروها كما جاءت" يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظاً دالة على معان، فلو كانت دلالتها منفية لكان الواجب أن يقال أمروا لفظها؛ مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد، أو يقال أمروا لفظها؛ مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة، وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت، ولا يقال حينئذ: بلا كيف؛ إذ نفي الكيف عما ليس بثابت - لغو من القول<sup>320</sup>.

وقال أيضاً: "حديث أبي هريرة" إن الله يقبل الصدقة ويأخذها بيمينه"<sup>321</sup>: قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه من الصفات ونزول الرب تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا، قالوا: ثبتت الروايات في هذا ونؤمن به ولا نتوهم ولا نقول كيف، هكذا روي عن مالك وابن عيينة وابن المبارك، قالوا في هذه الأحاديث: "أمروها بلا كيف". وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة، وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات، وقالوا: هذا تشبيه، وفسروها على غير ما فسرها أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وأن معنى اليد هاهنا النعمة"<sup>322</sup>.

وقال آخر: "وقولهم المأثور: "أمروها كما جاءت بلا كيف" في نصوص الصفات يؤدي هذا المعنى نفسه. وهل يقول: "الاستواء معلوم" من لا يفهم معنى (استوى) لغة؟ وهل يقول: "تمر كما جاءت بلا كيف" من لا يعرف معاني النصوص؟! الجواب (لا) بالتأكيد ودون توقف.

وإن الذي لا يفهم المعنى إنما ينبغي له أن يقول الاستواء غير معلوم أو اقرأوا الألفاظ وأمروها دون محاولة فهم معانيها لأنها غير مفهومة لنا أو يقول: الله أعلم بمعانيها ونحن لا نعلم أو عبارة كهذه.

الطبعة: الأولى، 1415 هـ / 1995 م 1177/3

<sup>320</sup> التحفة المدنية في العقيدة السلفية المؤلف: حمد بن ناصر بن عثمان بن معمر النجدي التميمي الحنبلي المحقق: عبد السلام بن برجس

بن ناصر آل عبد الكريم ص90

<sup>321</sup> رواه أحمد في المسند رقم: 9245

<sup>322</sup> التحفة المدنية في العقيدة السلفية المؤلف: حمد بن ناصر بن عثمان بن معمر النجدي التميمي الحنبلي المحقق: عبد السلام بن برجس

بن ناصر آل عبد الكريم 108، 109

وقد غلط في هذه النقطة بعض الذين كتبوا عن عقيدة السلف دون دراسة سابقة، بل بالمطالعات العابرة أو بالسماع والتقليد فأساءوا فهم عقيدة السلف، ثم أساءوا إلى منهجهم بل اتهموا - جهلاً منهم - كثيراً من أتباع السلف بالتشبيه والتجسيم بناء على تصورهم الخاطيء، حيث ظنوا أن مذهب السلف هو التفويض المحض، بل قد صرح بعض المتأخرين منهم بأن السلف لا يفهمون معاني نصوص الصفات، والعجب كل العجب أنهم يطلقون هذا التصريح في معرض المدح للسلف ومذهبهم - يا سبحانه الله - متى صار الوصف بالجهل لمن تحبه وتقدره مدحاً وتقديراً؟! فبئس ما يصفون!<sup>323</sup>

والسؤال الذي ذكرناه من قبل: هل فعلاً تُعد أقوال أصحاب التفويض الكلي تجهما وتعطيلاً للصفات دافعه الهوى، أو علماً سطحياً ناتجاً عن مطالعات عابرة وتقليد أعمى، وهل يُعد أيضاً لازم قول القائلين بالتفويض الكلي ما يقوله مخالفوهم في هذه الفقرات بأنهم ينسبون الأنبياء والسلف الصالح إلى الجهل؟ ومن ناحية ثانية هل تعد آراء القائلين بالتفويض الجزئي تجسيماً وقلة أدب مع الله عز وجل كما يراه بعض أصحاب التفويض الكلي؟ وهل فعلاً استلّف هؤلاء من الشاهد والحس ما نسبوه إلى المولى عز وجل؟ أظن أن عبارات الفريقين التي أوردناها في المطلب السابق لا تتوافق مع هذه النتائج إطلاقاً. وللمسألة مزيد بيان حين تحرير محل النزاع.

## المطلب الثاني: القائلون بالتأويل:

### تعريف التأويل لغة واصطلاحاً:

#### التأويل لغة:

التأويل في اللغة مأخوذ من آل الشيء يؤول إلى كذا: أي رجع وصار إليه، ففي لسان العرب: الأُول: الرَّجُوعُ. آل الشيء يُؤُولُ أوْلاً ومآلاً: رَجَعَ. وأوَّل إليه الشيء: رَجَعَهُ. وألَّث عن الشيء: ارتدَّدْتُ. وفي الحديث: مَنْ صَامَ الدَّهْرَ فَلَا صَامَ وَلَا آلَ أَي لَا رَجَعَ إِلَى خَيْرٍ، والأوَّل الرجوع.<sup>324</sup>

#### التأويل اصطلاحاً:

التأويل اصطلاحاً له معان منها:

المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ.<sup>325</sup>

<sup>323</sup> الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتنزيه محمد أمان بن علي جامي علي (الناشر: المجلس العلمي بالجامعة

الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، 1408هـ) ص366، 367

<sup>324</sup> لسان العرب ابن منظور (دار صادر - بيروت الطبعة: الثالثة - 1414 هـ) مج11 ص32

وفي كتاب التعريفات: التأويل: في الأصل: الترجيع. وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى

يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ

الْمَيِّتِ﴾ [الروم 19] إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل؛ كان تأويلاً<sup>326</sup>.

قال محمود خطاب السبكي: "مذهب السلف والخلف صحيحان تشهد الأدلة لهما، والفضل الزائد للسلف، فمن نسب إلى علماء السلف أو الخلف شيئاً خلاف ذلك فهو ضال مضل، ومن قال إن مذهب علماء الخلف هو مذهب الجهمية فهو مفتر كذاب"<sup>327</sup>

وقال علي القاري: "والحاصل أن السلف والخلف مؤولون لإجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره ولكن تأويل السلف إجمالي لتفويضهم إلى الله تعالى وتأويل الخلف تفصيلي لاضطرارهم إليه لكثرة المبتدعين"<sup>328</sup> ((فَكُلُّ مَنْ أَوَّلَ فِي الصِّفَاتِ)) الثَّابِتَةُ لِلذَّاتِ الْمُقَدَّسَةِ عَنْ سِمَاتِ الْمُحَدَّثَاتِ، وَالْمُرَادُ بِالتَّأْوِيلِ هُنَا أَنْ يُرَادَ بِاللَّفْظِ مَا يُخَالِفُ ظَاهِرَهُ، أَوْ صَرَفُ اللَّفْظِ عَنْ ظَاهِرِهِ لِمَعْنَى آخَرَ، أَوْ عَنْ حَقِيقَتِهِ لِمَجَازِهِ، وَهُوَ فِي آيَاتِ الصِّفَاتِ الْمُقَدَّسَةِ مِنَ الْمُنْكَرَاتِ عِنْدَ أُمَّةِ الدِّينِ مِنْ عُلَمَاءِ السَّلَفِ الْمُعْتَبَرِينَ، فَإِنَّا حَيْثُ أَثْبَتْنَا ذَاتًا لَا كَالذَّوَاتِ، فَمَا الْمَانِعُ مِنْ إِثْبَاتِ صِفَاتٍ لَا كَصِفَاتِ الْمُحَدَّثَاتِ؟ فَالْكَلَامُ فِي الصِّفَاتِ فَرُغَ عَلَى الْكَلَامِ فِي الذَّاتِ، فَصِفَاتُهُ - تَعَالَى - قَدِيمَةٌ ثَابِتَةٌ (كَذَاتِهِ) - تَعَالَى، فَلَيْسَ لَنَا أَنْ نَتَأَوَّلَ فِي صِفَاتِ اللَّهِ - تَعَالَى - وَلَا فِي ذَاتِهِ<sup>329</sup>

<sup>325</sup> النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي (المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م) ج 1 ص 80

<sup>326</sup> كتاب التعريفات الشريف الجرجاني ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف (الناشر دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة: الأولى 1403هـ - 1983م) ص 50، 51

<sup>327</sup> إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات محمود خطاب السبكي (طبع يوسف أمين خطاب الطبعة الثانية 1974م) ص 7

<sup>328</sup> إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل بدر الدين بن جماعة المحقق: وهي سليمان غاوجي الألباني (الناشر: دار السلام للطباعة والنشر - مصر الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990م) ص 47

<sup>329</sup> لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية شمس الدين، السفاريني الحنبلي (الناشر: مؤسسة الخافقين ومكبتها - دمشق الطبعة: الثانية - 1402هـ - 1982م) ج 1 ص 102

## الفريق الأول: القائلون بالتأويل الكلي

يتزعم هذا الفريق المعتزلة ومن سار على ركابهم ونهجهم، وقد قرروا هذا المبدأ في التعامل مع الصفات من خلال أصلهم الأول المتمثل في "التوحيد" الذي بنوه على الإثبات المحمل والنفي المفصل انطلاقاً من الشاهد للاستدلال على الغائب، وحجتهم في ذلك أن الأخذ بظاهر النصوص المثبتة لأنواع الصفات الإلهية العقلية منها والخبرية سيؤدي إلى الشرك بالله لأن مآله القول بتعدد القدماء، لذلك أثبتوا أسماء الصفات المعنوية وجعلوها عين الذات، وأولوا تأويلاً كلياً باقى الصفات الخبرية التي ثبت نصها بطريق التواتر أو الأحاد، قال القاضي عبد الجبار: "باب في أنه تعالى قادر عالم لا لمعان بل لذاته، هذا الباب كلام في وجه استحقاق صفاته جل وعز، وجملة ذلك أن صفاته إما أن تكون للذات على الحقيقة، كما قاله أبو هاشم في الصفة التي أثبتها، وإما أن تكون مما يذكر فيها أنها للنفس... وإما أن تكون للنفس ولا معنى.. وإما أم تكون معنى نحو كونه مريداً وكارها"<sup>330</sup>

ومن ناحية ثانية ساروا على طريق النفي المفصل في مدح الذات الإلهية كما يزعمون سواء كان هذا النفي متضمناً لإثبات الضد أو غير متضمن له، قال أبو الحسن الأشعري ت324هـ: "أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت..."<sup>331</sup> يقول البغدادي (المتوفى: 429هـ): "يجمع المعتزلة كلها في بدعتها أمور منها نفيها كلها عن الله عز وجل صفاته الأزلية وقولها بأنه ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية وزادوا على هذا بقولهم إن الله تعالى لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة"<sup>332</sup>

ويقول الشهرستاني (المتوفى: 548هـ) عنهم: "ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته؛ لا بعلم وقدرة وحياة. هي صفات قديمة، ومعان قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية. واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل، وهو حرف

<sup>330</sup> المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار جمع الحسن بن أحمد بن متوية تحقيق عمر السيد عزمي (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر دون تاريخ) ص172

<sup>331</sup> مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين أبو الحسن الأشعري المحقق: نعيم زرزور (الناشر: المكتبة العصرية الطبعة: الأولى، 1426هـ - 2005م) ج1 ص130

<sup>332</sup> الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية عبد القاهر البغدادي (الناشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت الطبعة: الثانية، 1977)

وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه. فإن ما وجد في المحل عرض قد فني في الحال. واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، ولكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها كما سيأتي، واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه: جهة، ومكانا، وصورة، وجسما، وتحيزا، وانتقالا، وزوالا، وتغيرا، وتأثرا، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط: توحيدا<sup>333</sup>.

### الفريق الثاني: القائلون بالتأويل الجزئي

سار على هذه الطريقة جمهور الأشاعرة والماتوريدية ومن رأى رأيهم وإن لم يتسم باسمهم<sup>334</sup> قال ابن العربي (ت 543هـ): "والأحاديث [والمقصود نصوص القرآن والسنة] في هذا الباب على ثلاثة مراتب: المرتبة الأولى: ما ورد من الألفاظ كمال محض ليس للآفات والنقائص فيه حظ، فهذا يجب اعتقاده. الثانية: ما ورد وهو نقص محض، فهذا ليس لله فيه نصيب فلا يضاف إليه إلا وهو محجوب عنها في المعنى ضرورة كقوله: "عبدى مرضت فلم تعدني" وما أشبهه. الثالثة: ما يكون كمالا، ولكنه يوهم تشبيها.

فأما الذي ورد كمالا محضا كالوحدانية والعلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر، والإحاطة والتقدير والتدبير وعدم المثل والنظير فلا كلام فيه ولا توقف. وأما الذي ورد بالآفات المحضة والنقائص كقوله تعالى:

﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [الحديد 11] وقوله صلى الله عليه وسلم

عن الله عز وجل: "جعت فلم تطعمني، وعطشت"<sup>335</sup> فقد علم المحفوظون والملفوظون والعالم والجاهل أن ذلك كنيته، وأنه واسطة عمن تتعلق به هذه النقائص، ولكنه أضافها إلى نفسه الكريمة المقدسة، تكرمة لوليه وتشريفا، واستلطافا للقلوب وتليينا. وهذا أيها العاقلون تنبيه لكم على ما ورد من الألفاظ المحتملة، فإنه ذكر الألفاظ الكاملة المعاني السالمة، فوجبت له، وذكر الألفاظ الناقصة، والمعاني الدنيئة فتنزه عنها قطعاً، فإذا جعلت الألفاظ المحتملة التي تكون للكمال بوجه، وللنقصان بوجه، وجب على كل مؤمن حصيف أن يجعله كناية عن المعاني التي تجوز عليه، وينفي عنه ما لا يجوز عليه<sup>336</sup>

<sup>333</sup> المل والنحل، أبو الفتح الشهرستاني مؤسسة الحلبي ج 1 ص 44، 45

<sup>334</sup> أعتقد أن مسألة الانتساب إلى مذهب عقدي معين مرتبطة باختوى أكثر من ارتباطها بالاسم، لذلك تجد الكثير من العلماء وأئمة الدين ممن يرون رأي الأشعري أو غيره في العقيدة إلا أنهم لا يصرحون ولا يدعون الانتساب إليهم لأمر باتت اليوم معروفة

<sup>335</sup> الوارد عند مسلم وغيره لفظ: استطعمتك، وليس "جعت" [رواه مسلم باب فضل عيادة المريض]

<sup>336</sup> العواصم من القواصم، أبو بكر بن العربي (مكتبة الأنصار مصر الطبعة الأولى 2006) ص 223، 224

ملاحظة: التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره يمكن من الناحية الدلالية أن يدرج تحت عنوان التفسير، ولهذا فدعوى أن التأويل بهذا المعنى لم يكن موجودا عند السلف هي دعوى عارية عن الصحة، وما يدعم هذا الرأي أن السلف أولوا بعض النصوص وصرفوها عن ظاهرها كما يتبين في المواقف الآتية:

1/ الحديث الذي رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، قال: يا رب كيف أعودك؟ وأنت رب العالمين، قال: أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟ يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني، قال: يا رب وكيف أطعمك؟ وأنت رب العالمين، قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان، فلم تطعمه؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، يا ابن آدم استسقيتك، فلم تسقني، قال: يا رب كيف أسقيك؟ وأنت رب العالمين، قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه، أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي " <sup>337</sup>

قالوا بأن تأويل هذا الحديث وصرف اللفظ عن ظاهره وارد في ألفاظ الحديث المفسرة لبعضها ولنا هنا وقفة:

أولا: في هذا الحديث رد على من قالوا بأن التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره لم يكن معروفا عند السلف.

ثانيا: لماذا لا تقاس سائر الأحاديث المشككة على هذا الحديث وتورد عليها أسئلة من قبيل أسئلة هذا الحديث ويجاب عليه بمثل ما ورد في الحديث من بيان المعاني اللاتقة بالله عز وجل؟

2/ خطب النبي صلى الله عليه وسلم في أصحابه بعد غزوة الأحزاب مباشرة فقال: " من كان سامعا مطيعا فلا يُصلِّينَ العصر إلا ببني قريظة " فبادر المسلمون إلى امتثال أمره ونهضوا من فورهم، وتحركوا نحو بني قريظة، ولما أدركتهم صلاة العصر في الطريق قال بعضهم: لا نصليها إلا في بني قريظة كما أمرنا رسول الله وواصلوا طريقهم حتى أن منهم من صلاها بعد العشاء. وقال آخرون ممن تأولوا كلام النبي صلى الله عليه وسلم وصرفوه عن ظاهره: لم يرد منا ذلك وإنما أراد منا سرعة الخروج، فصلوها في الطريق، خلافا لما فعله إخوانهم، فأقر النبي صلى الله عليه وسلم الجميع ولم يعنف أحدا منهم <sup>338</sup>

<sup>337</sup> رواه مسلم باب فضل عيادة المريض

<sup>338</sup> ينظر: - صحيح البخاري باب مَرَجِعِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْأَحْزَابِ، وَمَخْرَجِهِ إِلَى بَنِي قُرَيْظَةَ وَمُحَاصِرَتِهِ إِيَّاهُمْ.

. السيرة النبوية ابن هشام تح سعيد محمد اللحام دار الفكر بيروت لبنان ج3 ص158، 159

-الرحيق المختوم صفى الرحمن المباركفوري دار الفكر بيروت لبنان ط2002م ص288

3/ وقال ابن عبد البر في حديث: "إن الله لا يمل حتى تملوا" <sup>339</sup> "هذا لفظ مخرج على مثال لفظ

ومعلوم أن الله عز وجل لا يمل سواء مل الناس أو لم يملوا، ولا يدخله ملال في شيء من الأشياء جل وتعالى علوا كبيرا، وإنما جاء لفظ هذا الحديث على المعروف من لغة العرب بأنهم كانوا إذا وضعوا لفظا بإزاء لفظ وقاتلته جوابا له وجزاء ذكره بمثل لفظه وإن كان مخالفا له في معناه، ألا ترى إلى قوله عز وجل:

﴿وَجَزَّوْا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلَهَا﴾ [الشورى 40] وقوله: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ

فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ [البقرة 194] <sup>340</sup>

4/ وقال في حديث النفر الثلاثة عن الرجل الذي استحيا فاستحيا الله منه <sup>341</sup>: "فهو من اتساع كلام

العرب في ألفاظهم وفصيح كلامهم والمعنى فيه والله أعلم أن الله قد غفر له لأنه من استحيا الله منه لم يعذبه بذنبه وغفر له بل لم يعاتبه عليه" <sup>342</sup>

هذا وقد وضع العلماء القائلون بالتأويل الجزئي، للتأويل المقبول شروطا منها ما يتعلق بالناظر المتأول ومنها ما يتعلق بالنص المتأول وهي:

أولا: أن يكون المتأول ممن توفرت فيه شروط الاجتهاد، عالما بأسباب التأويل ومجالاته، مُلمًا بمدلولات الألفاظ، ومقاصدها، عالما بروح الشريعة الإسلامية وأدلتها، وله دراية بأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، فإن فقد هذا الشرط في المؤول، لم يكن أهلا للتأويل.

ثانيا: أن يكون المعنى الذي أول إليه اللفظ، من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه، وإنما يكون اللفظ قابلا للمعنى الذي يُصرف إليه إذا كان بينه وبين اللفظ نسب من الوضع اللغوي، أو عرف الاستعمال أو عادة الشرع، فقد جرت عادة الشرع على تخصيص العام في كثير من نصوصه، مثل قصر الوجوب في كلمة (

الناس) في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: 97] على المكلفين دون

الصبيان والمجانين. فالعام إذا صرف عن العموم، وأريد به بعض أفراده بدليل، فهو تأويل صحيح، لأن

<sup>339</sup> صحيح رواه البخاري في عدة أبواب منها باب أحب الدين إلى الله أدومه ومسلم باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره

<sup>340</sup> التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر القرطبي (المتوفى: 463هـ) تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير

البكري (وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب عام النشر: 1387 هـ) ج 1 ص 195

<sup>341</sup> حديث متفق عليه

<sup>342</sup> التمهيد لما في الموطأ من المعاني.. مرجع سابق ج 1 ص 317

العام يحتمل الخصوص ، وحين يُراد به بعض أفراده ، فقد أُوِّلَ إلى معنى يحتمله. أما إذا كان المعنى الذي صرف إليه اللفظ من المعاني التي لا يحتملها اللفظ نفسه ، ولا يدل عليها وجه من وجوه الدلالة ، فلا يكون التأويل صحيحًا مقبولاً. وعلى هذا ، فإن التأويل لا يدخل في النصوص الدالة على أحكام أساسية تعتبر من العقائد وقواعد الدين ، ولا تتغير بتغير الزمن : كالإيمان بالله تعالى ، وملائكته ، وكتبه ورسوله واليوم الآخر .

ثالثًا: أن لا يتعارض التأويل مع نصوص قطعية الدلالة ، لأن التأويل منهج من مناهج الاستدلال والاستنباط الاجتهادي الظني، والظني لا يقوى على معارضة القطعي، كتأويل القصص الوارد في القرآن الكريم، بصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معانٍ أخرى يصيرها خيالية لا واقع لها، وهذا التأويل معارض لصريح الآيات الفاطمة التي تدل على أن لها واقعًا تاريخيًا.

رابعًا: أن يستند التأويل إلى دليل صحيح يدل على صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره، وأن يكون هذا الدليل راجحًا على ظهور اللفظ في مدلوله، لأن الأصل هو العمل بالظاهر، إلا إذا قام دليل على أن المراد باللفظ هو المعنى الذي حمل عليه، فالعام مثلًا على عمومته، ولا يقصر على بعض أفراده إلا بدليل، والمطلق على إطلاقه، ولا يعدل عن إطلاقه الشائع إلى تقييده إلا بدليل يدل على إرادة هذا القيد، وظاهر الأمر الوجوب فيعمل به حتى يقوم الدليل على الندب أو الإرشاد أو غيرهما، والنهي ظاهره التحريم، فيعمل به حتى يدل الدليل على العدول عنه إلى الكراهة مثلًا. ويشترط في الدليل أن يكون صحيحًا معتبرًا شرعًا من كتاب أو سنة أو إجماع، ويرشد إلى تحديد إرادة الشارع في النصوص المتعارضة.<sup>343</sup>

قال ابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ): "يجب أن يعتقد أن الله تعالى أسمع موسى عليه السلام كلامه القائم بذاته لا كلامًا قام بغيره وتقرير هذه المسألة وأدلتها ذكرته مبسوطا سهلا في كتاب الانقاد في الاعتقاد وقال يجب أن يعتقد أن يديه سبحانه وتعالى مبسوطتان وأن يده غير نعمته"<sup>344</sup> ثم قال القرافي تعليقا على هذا القول: "في هذه المسألة مذاهب لأهل الحق مع جميع النصوص الواردة في الجوارح كالوجه والجنب والقدم، قيل يتوقف على تأويلها ويعتقد أن ظاهرها غير مراد، ويحكى أنه مذهب السلف، فإنه تمحم على جهة الله تعالى بالظن \_ والتخمين. وقيل يجب تأويلها لقوله تعالى: { أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ

الْقُرْآنَ } [النساء 82] وقال: { لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ } [ص 29] وغير ذلك من النصوص

<sup>343</sup> ينظر: القول التمام في إثبات التفويض مذهبا للسلف الكرام، مرجع سابق ص 349، 350

<sup>344</sup> الذخيرة، مرجع سابق ج 13 ص 235



الدالة على النظر والاعتبار، وتدبر الكلام هو رده إلى دبره، وهو المعنى الخفي بدليل مرشد له، والقولان للشيخ أبي الحسن، وإذا قلنا بالتأويل فيحمل مذهب السلف رضي الله عنهم على مواطن استواء الأدلة وعدم الترجيح، وهذا هو المشهور للأشعرية، وعلى أي شيء تُؤوّل؟ ففيل على صفات مجهولة غير الصفات السبعة المتقدم ذكرها استأثر الله تعالى بعلمها وقيل بل الصفات السبعة ونحوها مما يناسب كل آية فاليد للقدرة والعين للعلم والقدم ونحوه للقدرة والوجه للذات والجنب للطاعة لأن هذه المحامل المناسبة من المجازات لهذه الحقائق ومتى تعذر حمل اللفظ على حقيقته تعين صرفه لأقرب المجازات إليه لغة" <sup>345</sup>

وقال التفتزاني (ت 793هـ) في الصفات الخبرية: "ومنها ما ورد به ظاهر الشرع، وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه 5] واليد في قوله

تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح 10] والوجه في قوله تعالى:

﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن 27] فعن الشيخ أن كلاً منها صفة زائدة، وعند الجمهور وهو أحد قولي الشيخ أنها مجازات، فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى، واليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود، والعين عن البصر... وفي كلام المحققين من علماء البيان أن قولنا: الاستواء مجاز عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك، إنما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة، وإلا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية" <sup>346</sup>

ومن أدلة القائلين بالتأويل الجزئي أن الرافضين لقانون التأويل قد اضطرت أقوالهم حين أثبتوه في بعض النصوص، وردوا على بعضهم ممن حملوا هذه النصوص على ظاهرها، وليبيان هذه الحقيقة نذكر موقفين مشهورين:

الموقف الأول: موقفهم من حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي ينهى فيه عن ضرب الوجه <sup>347</sup> كما جاء في كتاب: (إبطال التأويلات لأخبار الصفات) لأبي يعلى الفراء (ت 458هـ) في إطلاق القول أن الله خلق آدم على صورته وأن الهاء عائدة على الرحمن:

"وقد روى أبو عبد الله بن منده بإسناده عن إسحاق بن راهويه قال: قد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال "إن آدم خلق على صورة الرحمن" <sup>348</sup> وإنما علينا أن ننطق به. والوجه فيه أنه ليس في حمله

<sup>345</sup> الذخيرة، مرجع سابق ج 13 ص 236

<sup>346</sup> شرح المقاصد سعد الدين التفتزاني تح عبد الرحمن عميرة (عالم الكتب بيروت لبنان ط/2 1998) ج 4 ص 174، 175

<sup>347</sup> رواه مسلم: بلب النهي عن ضرب الوجه

على ظاهره ما يجيل صفاته ولا يخرجها عما تستحقه لأننا نطلق تسمية الصورة عليه لا كالصور كما أطلقنا تسمية ذات ونفس لا كالذوات والنفوس. يُبيّن صحة هذا أن الصورة ليست في حقيقة اللغة عبارة عن التخاطيط وإنما هي عبارة عن حقيقة الشيء، ولهذا يقول عرفني صورة هذا الأمر. ويطلق القول في صورة آدم على صورته سبحانه لا على طريق التشبيه في الجسم والنوع والشكل والطول لأن ذلك مستحيل في صفاته، وإنما أطلقنا حمل إحدى الصورتين على الأخرى تسمية لورود الشرع بذلك على طريق التعظيم لآدم...»<sup>349</sup>

وحمل اللفظ على ظاهره عند الفراء لا بنجده مثلاً عند ابن خزيمة (ت 311هـ) الذي يُعدُّ من رواد مدرسة إثبات المعاني والقائلين بالتفويض الجزئي، حيث اتخذ له رأياً مغايراً تماماً لما ذهب إليه الفراء وعلّق على حديث الصورة بقوله:

"توهم بعض من لم يتحر العلم أن قوله: على صورته يريد صورة الرحمن<sup>350</sup> - عز ربنا وجل - عن أن يكون هذا معنى الخبر، بل معنى قوله: "خلق آدم على صورته" الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب والمشتوم، أراد صلى الله عليه وسلم أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب الذي أمر الضارب باجتناج وجهه بالضرب، والذي قبح وجهه، فزجر صلى الله عليه وسلم أن يقول: ووجه من أشبه وجهك، لأن وجه آدم شبيه وجوه بنيته، فإذا قال الشاتم لبعض بني آدم: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، كان مقبحاً وجه آدم صلوات الله عليه وسلامه، الذي وجوه بنيته شبيهة بوجه أبيهم، فنفهموا - رحمكم الله - معنى الخبر، ولا تغلطوا ولا تغلطوا فتضلوا عن سواء السبيل، وتحملوا على القول بالتشبيه الذي هو ضلال"<sup>351</sup>.

وقد خطأ أبو يعلى الفراء (ت 458هـ)<sup>352</sup> هذا الرأي من ابن خزيمة فقال: "هذا غلط لوجهين: أحدهما أن هذا يسقط فائدة التخصيص بآدم لأن آدم وغيره من الأنبياء والبشر مخلوقون على صورة

<sup>348</sup> الحديث بهذا اللفظ ضعيف [سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، مرجع سابق ج3 ص 316]

<sup>349</sup> ابطال التأويلات، مرجع سابق ج1 ص 81، 82

<sup>350</sup> يفهم من كلام ابن خزيمة أن أبا يعلى الفراء ومن أخذ حديث الصورة على ظاهره يُعدون ممن لا يتحرون العلم، ويطلقون الأحكام جزافاً ودون نظر وتمحيص، فيقعون في التشبيه والتجسيم!

<sup>351</sup> التوحيد وإثبات صفات الرب، مرجع سابق ج1 ص 84، 85

<sup>352</sup> قال عنه الذهبي: في السير [90، 91 / 18]: "جمع كتاب "إبطال تأويل الصفات" فقاموا عليه لما فيه من الواهي والموضوع... ثم أصلح بين الفريقين الوزير علي بن المسلمة، وقال في الملاء: القرآن كلام الله، وأخبار الصفات تمر كما جاءت".

وقال عنه أيضاً: "لم تكن له يد طويلة في معرفة الحديث، فرمما احتج بالواهي"

وهذا الكلام من الذهبي يثبت لنا أن الصراع بين المثبتين لحقائق الصفات الخبرية والمؤولين والمفوضين لم تنحسم مادته عبر أطوار التاريخ المختلفة، وأن ما ذكره وما صنّفه أبو يعلى الفراء وغيره يعد حلقة في سلسلة هذا الصراع، ولا أدل على ذلك من قول الذهبي بأن الذي

المضروب بمعنى أن له وجهها، وما أسقط فائدة التخصيص سقط في نفسه. والثاني أن في اللفظ "خلق آدم على صورة الرحمن" <sup>353</sup>

ثم ذكر رواية لأحمد بن حنبل يقول فيها عن الذي رد الضمير في الحديث إلى آدم: "من قال أن الله خلق آدم على صورة آدم فهو جهمي وأي صورة كانت لآدم قبل أن يخلقه" <sup>354</sup> فابن خزيمة وفق هذه الرواية يعد من الجهمية لأنه رد الضمير في الحديث إلى آدم، وليس الغرض من ذكر هذه الروايات ترجيح قول على آخر، وإنما الغرض إثبات اضطراب وتضارب أقوال الرافضين للتأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره مطلقا.

الموقف الثاني: ما ذكره ابن قتيبة الدينوري (ت 276هـ): "فإن قال لنا ما اليدان ههنا" <sup>355</sup> قلنا له هما اليدان اللتان تعرف الناس كذلك، قال ابن عباس في هذه الآية اليدان اليدان، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "كلتا يديه يمين" فهل يجوز لأحد أن يجعل اليدين ههنا نعمة أو نعمتين" <sup>356</sup>

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾ [ الحجر 29 ]: "فإن نفخت لا

يحتمل إلا معنى واحدا قال ذو الرمة وذكر نارا قدحها:

وقلت له ارفعها إليك وأحيها بروحك وأقتنه لها قَيْتَةً قَدَرَا

يقول أحبي النار بنفخك فنحن نؤمن بالنفخ وبالروح ولا نقول كيف ذلك لأن الواجب علينا أن ننتهي في صفات الله إلى حيث انتهى في صفته أو حيث انتهى رسوله صلى الله عليه وسلم ولا نزيل اللفظ عما تعرفه العرب وتضعه عليه وتمسك عما سوى ذلك" <sup>357</sup>

وقد جاء في هامش الصفحة تعليقا على هذا الكلام ما يأتي:

---

حسم مادة الصراع بين أبي يعلى وغيره قد دفع القوم جميعا على الإيمان الجمل وترك الخوض في التفاصيل التي بسببها حدث الشقاق والخلاف، فهل يمكن أن يتخذ هذا الأسلوب اليوم كحل لمعضلة الشقاق بين المسلمين في البيت الواحد والمسجد الواحد والبلد الواحد والدين الواحد؟

<sup>353</sup> ابطال التأويلات، مرجع سابق ج 1 ص 84، 85

<sup>354</sup> المرجع السابق ج 1 ص 88

<sup>355</sup> في قوله تعالى: بل يدها مبسوطتان"

<sup>356</sup> الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ابن قتيبة الدينوري ( دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1985م) ص

28

<sup>357</sup> الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، مرجع سابق ص 30

"ولم يلتفت المصنف إلى احتمال أن يكون الإسناد مجازيا من إسناد الفعل إلى السبب الأمر، ولا إلى احتمال أن يكون الكلام تمثيلا لإفاضة ما به الحياة بالفعل على المادة القابلة لها، على ألا يكون ثمة لا نفخ ولا منفوخ بطريق الاستعارة التمثيلية والتجوز في المركب دون المفردات ، مع أن العرب تعرف هذا وذاك والقرائن قائمة حتى أخذ يحوم حول أن يجعل النفخ الوارد بصيغة الفعل والروح الوارد بالإضافة صفتين لله سبحانه، وكاد أن يجهر بما يكره قوله الآتي "ولا نزيل اللفظ عما تعرفه العرب وتضعه عليه" حيث لم يستوف المعاني التي تعرفها العرب من اللفظ المذكور وتستعمله عليها، وهو يلهج بالإمساك ولكن ليس كذلك يكون الإمساك يا ابن مسلم ولا هكذا تورد الإبل، ولو أمسك من أول الأمر عن أن يجعلها من غير برهان في مصاف الصفات وقوفا عند ما جاء في الكتاب والسنة لكان في سبيل السلف الصالح. واستحالة قيام الحوادث به سبحانه لا تزال تحت النظر عند الكرامية مع أنها من أوائل معارف أهل النظر والتبصر<sup>358</sup>

<sup>358</sup> من كلام الناشر على هامش ص 30

### المبحث الثالث: تحرير محل النزاع بين المفوضين والمؤولين

ونحن نقرأ التقريرات والاستدلالات السابقة، نجد أنفسنا أمام مذاهب مختلفة تشترك في تقرير الإثبات جملة أو تفصيلا، أي أنها تشترك في الإقرار بثبوت ما صحت نسبته إلى الله عز وجل وإلى نبيه صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بذات المولى عز وجل سواء أكان هذا الثبوت قطعيا أو ظنيا، وهذه قيمة عظيمة ونقطة اشتراك مهمة لا يجوز إغفالها، وهي التي تدفعنا دفعا إلى بيان نقاط المقاربة والاتفاق بين المختلفين، وتحرير محل النزاع الذي وقع بينهم لرده إلى الأصول المتفق عليها ما وجدنا إلى ذلك سبيلا قال الله عز وجل: ﴿

فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴿

[ النساء 59] ولما كانت المنازعة من النزاع الذي هو الجذب، وهي عبارة عن مجاذبة كل واحد من الخصمين لحجة مصححة لقوله ورأيه، أو محاولة جذب قوله ونزعه إياه عما يفسده<sup>359</sup>، فإننا سنحاول من خلال هذا المبحث تدقيق النظر في موارد النزاع وحقيقته، لعلنا نجد في كليات الشريعة ومحكمات أصول الدين ما نقارب به بين المتنازعين، مما لم يستطع التاريخ رغم طول مدته أن يحققه، ذلك أنه من المؤسف حقا أن هذا النزاع قد طبع واقعا وامتد في فراغنا، وصار درس العقيدة عند كثير من المسلمين درسا في النزاع والجدال والتبديع والتفسيق والتكفير، أي أنه صار درسا مرتبطا بالتاريخ أكثر من ارتباطه بالواقع، مما انعكس سلبا على المردود الحضاري للفرد المسلم، فاتسم بالخواء والخور والضعف وقبول الاستبداد والذل، وأصبحت عقيدة البراء عنده مصروفة عن أعدائه الحقيقيين كالصهيونية والصليبية والاستبداد، وموجهة إلى إخوانه المسلمين ممن يتفق معهم على أركان الإيمان والإسلام، ومعظم مسائل العقيدة والشريعة، وإن كان يخالفهم أو يخالفونه في قضايا هامشية لا يترتب عليها كثير عمل، وبالتالي ما كان ينبغي أن تُفسد للود قضية.

والمقصود بتحرير محل النزاع أنه يمكن أن يتنازع إثنان أو أكثر على مسألة من مسائل العقيدة، ثم يظهر بعد النظر والتدقيق أن أدلة أحد الفريقين المتنازعين خارجة عن محل النزاع، أو أن لازم القول الذي ألزم به أحد المتنازعين مخالفه وبني عليه موقفه منه، يكون في حقيقته إلزاما بعيدا، أو لا يُسَلَّم له الثاني به أصلا، أو أن المسألة تحتمل أكثر من رأي، ونزاع الناس فيها من منطلق أنها لا تحتمل إلا رأيا ومذهبا واحدا أو غير ذلك من الأسباب... ولهد يمكن القول بأن معظم الاختلاف الواقع في هذا الباب متعلق بالفهم والاستنباط، والظاهر أنه ارتبط في كثير من فصوله بالذات القارئة للنص، وهي ذات تتسم بالتفاوت البديهي في قدرات الفهم والاستيعاب بين البشر المخاطبين بأمثال هذه النصوص المليئة بالفراغات، والتي

<sup>359</sup> ينظر: مفاتيح الغيب، مرجع سابق ج10 ص 119

تعود مهمة ملئها إلى القارئ المجتهد، وهنا يظهر ما نسميه خصوصية وتميزاً، وهو ما سماها الكثير ممن سبقنا تناقضاً وتشاكساً.

ومما ذهب إليه المحققون من العلماء أنه لا إنكار في المسائل المختلف فيها، إذا كان الاختلاف في دقائق المسائل، وكان مستنداً إلى حجة نصية أو قرينة معنوية، فقد قال النووي: "ثم إنه يأمر وينهى من كان عالماً بما يأمر به وينهى عنه، وذلك يختلف باختلاف الشيء، فإن كان من الواجبات الظاهرة والمحرمات المشهورة كالصلاة والصيام والزنا والخمر ونحوها فكل المسلمين علماء بهذا، وإن كان من دقائق الأفعال والأقوال ومما يتعلق بالاجتهاد لم يكن للعوام مدخل فيه ولا لهم إنكاره بل ذلك للعلماء، ثم العلماء ينكرون ما أجمع عليه، أما المختلف فيه فلا إنكار فيه، لأن على أحد المذهبين كل مجتهد مصيب، وهذا هو المختار عند كثيرين من المحققين، أو أكثرهم، وعلى المذهب الآخر المصيب واحد، والمخطئ غير متعين لنا، والإثم مرفوع عنه، لكن إن ندبه على جهة النصيحة إلى الخروج من الخلاف فهو حسن محبوب مندوب إلى فعله برفق، فإن العلماء متفقون على الحث على الخروج من الخلاف إذا لم يلزم منه إخلال بسنة، أو وقوع في خلاف آخر" 360

وقال محمد الغزالي: "الذي حدث أن البعض نظر إلى آيات الصفات، فأجاب عن السؤال الذي عرض لي بإحدى إجابتين: فإذا قال الله سبحانه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه 5] قال: هذا تعبير مجازي عن انفراد الله بالسلطان المطلق في ملكوته، فهو الغالب على أمره، والقاهر فوق عباده، وليس التربع على العرش كما يسبق إلى الأذهان عادة.. ويقول آخر: كلا، الآية على ظاهرها الحقيقي، وهو الجلوس، ولكنه ليس على ما يفهم الناس، إنه استواء اختص به الخالق الذي ليس كمثله شيء... وكان يمكن أن يقف الاختلاف عند مراحل القربة، وينصرف الفريقان كلاهما إلى ساحة البناء الأخلاقي والاجتماعي والسياسي.. فإن سلفنا الأول من صحابة وتابعين أعرض عن هذه المقولات ولم يفكر فيها، وخلص للتعليم والدعوة في نطاق الآيات المحكمات.. لكن أموراً - لا فصلها هنا - جعلت كلا الفريقين يعضي على وجهه إلى نهاية الطريق فإذا القائلون بالمجاز ينتهون إلى ما يشبه التجريد والتعطيل، وإذا القائلون بالحقيقة يكادون يقعون فيما فروا منه من تشبيهه.. 361"

360 صحيح مسلم بشرح النووي (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط 2000م) مج 1 ج 2 ص 20، 21

361 تراثنا الفكري في ميزان العقل والشرع مرجع سابق ص 55

ثم يقول: "وقد أنعمت النظر في الخلاف القديم بين فكر السلف والخلف، فوجدته أدنى إلى الخلاف اللفظي، إذ الاجتماع منعقد على توحيد الله وتحميده وتمجيده، ونفي أي شائبة من نقص عن ذاته الأقدس... أي أن الخلاف لا معنى له، فما يشبه هذا غير ما ينفيه ذلك، وقد جاء الأشاعرة يحاولون فض هذا الاشتباك، وكان لهم فكر يصيب ويخطأ، وليس ما وقعوا فيه من أخطاء أثقل مما وقع فيه غلاة الحنابلة من أوهام رفضها أولوا النهى.. وتوجد اليوم عصا من المتعلمين تريد أن تسعر النار، وأن تصب الزيت في الفرن الذي خمد لتعيد اشتعاله"<sup>362</sup>

ويقول أحد الباحثين: "ومن هنا أيضا كان الاجتهاد ومن ثم الاختلاف في الرأي إنما هو في الفروع وفي الظنيات والمشتبهات وليس في الأصول والقطعيات، أي أن الاختلاف لا يكون إلا في الظنيات المشتبهات، وفي الفروع وليس في الأصول أو القطعيات وهو ما يوجب التمييز بين القواعد العامة التي لا تقبل التغيير أو التبديل، وبين الأحكام التفصيلية التي تأتي تطبيقا لتلك القواعد العامة... وهو ما يقتضي التمييز كذلك بين ما هو قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وما هو قطعي الثبوت ظني الدلالة، وما هو ظني الثبوت ظني الدلالة"<sup>363</sup>

وبعد النظر والتمحيص في آراء القائلين بالتفويض أو التأويل وجدنا أن أقوالهم وآراءهم الاجتهادية لا تخرج عن المقاربات الآتية:

**المقاربة الأولى:** النزاع بين أصحاب التفويض الكلي والتفويض الجزئي مرتبط بزيادة "البلكفة" في عبارة السلف "أمروها كما جاءت" من عدم زيادتها، أي أنهم يقولون أحيانا: "أمروها كما جاءت" فقط ولا يزيدون عليها، وإذا زادوا عليها قالوا: "بلا تفسير" أو "بلا معنى" مما يشعر بأنهم كانوا مفوضين للمعنى والكيف، أو يقولون أحيانا أخرى: "أمروها بلا كيف" مما يشعر بأنهم كانوا مفوضين للكيف فقط مع إثباتهم للمعنى المتعارف في اللغة، لأن الذين قالوا بالتفويض الجزئي إنما بنوا رأيهم على هذه العبارة من

<sup>362</sup> المرجع السابق ص 56، 57

<sup>363</sup> من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة، سالم القمودي مؤسسة الإنتشار العربي بيروت لبنان ط 1/ 2009م ص

منطلق أن ما لا معنى له لا يُحتاج فيه إلى نفي الكيف، وهو رأي ابن تيمية في العقيدة الحموية<sup>364</sup> وقد ذكرناه سابقاً، وأحياناً أخرى يذكرون هذه العبارة مصحوبة بنفي الكيف والمعنى معاً

والواقع أنه بالرجوع إلى كتب السنة نجد أن كل العبارات السابقة مأثورة عن السلف، ونحن نورد بعض نصوصهم في ذلك ثم نأتي إلى تحرير محل النزاع وبيان ما إذا كان بين العبارات المقررة لمعتقد السلف في متشابه الصفات تناف وتضاد.

1/ قال الوليد بن مسلم: «سألت الأوزاعي، وسفيان الثوري، ومالك بن أنس، والليث بن سعد، عن الأحاديث التي فيها الصفات، فكلهم قال أمرؤها كما جاءت بلا تفسير. وقال أحمد بن حنبل: يسلم لها كما جاءت، فقد تلقاها العلماء بالقبول»<sup>365</sup>.

2/ وفي كتاب الشريعة للأجري: عن الوليد بن مسلم قال: سألت الأوزاعي، والثوري، ومالك بن أنس، والليث بن سعد: عن الأحاديث التي فيها الصفات؟ فكلهم قال: «أمرؤها كما جاءت بلا تفسير»<sup>366</sup>.

3/ وفي سنن الترمذي: "... هَكَذَا زُوِيَ عَنِ مَالِكٍ، وَسُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ أَنَّهُمْ قَالُوا فِي هَذِهِ الْأَحَادِيثِ: أَمْرُهَا بِلاَ كَيْفٍ، وَهَكَذَا قَوْلُ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ"<sup>367</sup>

4/ وفي الأسماء والصفات: "عن الوليد بن مسلم، قال: سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي جاءت في التشبيه فقالوا: أمرؤها كما جاءت بلا كيفية"<sup>368</sup>

5/ وفي كتاب تحريم النظر في كتب الكلام "نؤمن بهذه الأحاديث ونقرها ونمرها كما جاءت بلا كيف ولا معنى"<sup>369</sup>

<sup>364</sup> الفتوى الحموية الكبرى ابن تيمية المحقق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري ( دار الصميعي - الرياض الطبعة الثانية 1425هـ / 2004م ) ص 189، 266

<sup>365</sup> الموطأ مالك بن أنس (المتوفى: 179هـ) المحقق: محمد مصطفى الأعظمي ( مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2004 م ) ج 1 ص 252

<sup>366</sup> الشريعة أبو بكر الأجزئي (المتوفى: 360هـ) المحقق: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي ( دار الوطن - الرياض / السعودية الطبعة: الثانية، 1420 هـ - 1999 م ) ج 3 ص 1146

<sup>367</sup> الجامع الكبير - سنن الترمذي الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ) المحقق: بشار عواد معروف ( دار الغرب الإسلامي - بيروت سنة النشر: 1998م ) ج 2 ص 44

<sup>368</sup> الأسماء والصفات أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ) حققه عبد الله بن محمد الحاشدي ( مكتبة السوادي، جدة - المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1993 م ) ج 2 ص 377



6/ وجاء في كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات: "وقال في رواية حنبل في الأحاديث التي تروي إن الله تبارك وتعالى ينزل إلى سماء الدنيا، والله يُرى، وأنه يضع قدمه وما أشبه ذلك نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى ولا نرد شيئاً منها ونعلم أن ما قاله الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح"<sup>370</sup>

يجمع كل هذه العبارات كما ذكرت في بداية هذا المبحث الإيمان بما ثبت عن الله وعن رسوله صلى الله عليه وسلم، وهذه قيمة مركزية لا يجوز إغفالها عند الباحث الذي يريد الحقيقة بعيداً عن التعصب للمذهب والأشخاص، فإذا كان كلام الخبراء بهذا الشأن قد اختلف في التعبير عن الآلية التي يجب التعامل بها مع متشابه الصفات، بعد اتفاهم على إثبات مطلق الكمال والتنزيه، والإيمان بما ثبت عن الله وعن رسوله صلى الله عليه وسلم، فهذا يعني أن الخلاف في هذه المسألة لفظي وليس معنوي، لأن القائل بالتفويض الكلي لا يمكنه أن يتجرأ على القول بأن الألفاظ التي جاءت معبرة عن متشابه الصفات تعد من قبيل حروف المعجم أو الكلام المهمل غير المفهوم، وغيرها من اللوازم التي قال بها المخالف له، وإنما غاية قوله أن لهذه الألفاظ معان تقصر عنها عقول وأفهام البشر حين تتعلق بالذات الإلهية المقدسة، فكان الواجب على المؤمن حسب هذا الرأي أن يتعامل مع أمثال هذه الألفاظ بأسلوب التفويض الكلي، وهذا التعامل لا يعد قدحاً ولا نقصاً في النص الذي احتوى أمثال هذه الألفاظ، كما لا يعد قدحاً أيضاً في السلف الذين نقلوها إلينا، لأن الأمر كما قال ابن الجوزي " من أمرٍ ما جاء من غير اعتراض ولا معرض فما قال شيئاً لا له ولا عليه"<sup>371</sup> وكما قال الشاطبي: " فَإِنَّ كُلَّ مَا لَمْ يَجْرِ عَلَى الْمُعْتَادِ فِي الْفَهْمِ مُتَشَابِهٌ، فَالْوُقُوفُ عَنْهُ هُوَ الْأُخْرَى بِمَا كَانَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ الْمُتَّبِعُونَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذْ لَوْ كَانَ مِنْ شَأْنِهِمْ اتِّبَاعُ الرَّأْيِ لَمْ يَدْمُوهُ وَلَمْ يَنْهَوْا عَنْهُ، لَأَنَّ أَحَدًا لَا يَرْتَضِي طَرِيقًا ثُمَّ يَنْهَى عَنْ سُلُوكِهِ. كَيْفَ وَهَمْ فُدُوهُ الْأُمَّةَ بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ!"<sup>372</sup>.

ومن ناحية أخرى فإن القائل بالتفويض الجزئي أي تفويض الكيف وإثبات المعنى الظاهر من اللفظ، لا يمكنه أن يتجرأ على القول بأن ما أثبتته من معان حقيقية من ظاهر ألفاظ متشابه الصفات، يشبه المعنى

<sup>369</sup> تحريم النظر في كتب الكلام ابن قدامة المقدسي المحقق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية (عالم الكتب - السعودية - الرياض

الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990م) ص38، 39

<sup>370</sup> إبطال التأويلات لأخبار الصفات، مرجع سابق، ج 1 ص 45 وما بعدها أقوال للأئمة في هذا المعنى تتراوح بين قولهم: أمرها كما جاءت أو أجروها على ظاهرها.

<sup>371</sup> أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، مرجع سابق ص215، 216

<sup>372</sup> الاعتصام الشاطبي تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، (دار ابن عفان، السعودية الطبعة: الأولى، 1412هـ - 1992م) ج2 ص851،

الثابت في حق المخلوق، لذلك تجده يثبت المعاني وينفي الجوارح والأعراض، ويعبر عن ذلك بقوله: المعنى واحد والكيف مختلف، ثم إذا سألته عن معنى اليد مثلاً تلكاً ولم يحر جواباً، ولهذا فإننا نعتقد أن التعبير قد خاتمهم فعبروا عن هذه الحقيقة التي تتسق مع القول بالتفويض الكلي، بعبارة موهمة للتجسيم والتشبيه حين قالوا بأن المعاني واحدة والكيفيات مختلفة، ويشهد لهذا الكلام، ما نقلناه سابقاً عن بعض القائلين بالتفويض الجزئي حين قرر بأن الصفات الخبرية: هي التي تدل على مسمى هو أبعاض لنا وأجزاء، مثل: الوجه، واليد، والقدم، والأصابع، والعين، فكل هذه الألفاظ تدل على مسميات هي بالنسبة إلينا أبعاض وأجزاء، أما بالنسبة لله فلا نقول إنها أبعاض وأجزاء؛ لأن البعض والجزء ما يمكن انفصال بعضه عن بعض، وهذا بالنسبة لله عز وجل مستحيل، ولهذا لم نر أحداً يقول: إن يد الله بعض منه أو جزء منه، أو إن وجهه جزء منه أو بعض منه، فلا يقال هذا في حق الله عز وجل؛ لأن البعض والجزء ما صح انفصاله عن الأصل، وهذا بالنسبة لله أمر مستحيل، إذا نسميها يداً ووجهاً وعينا وأصبعاً وقدماً، وما أشبه ذلك، لكننا لا نسميها بعضاً أو جزءاً.<sup>373</sup> والذي يبدو لي أن هذا الكلام وإن كان انتصاراً لمذهب ابن تيمية كما صرح المؤلف نفسه، إلا أنه اتسم بنوع من التوافق مع مذهب التفويض الكلي حين نفى أن تكون الصفات الخبرية أبعاضاً لله عز وجل، وبالتالي فهو ينفي أن تكون جوارح و لكن قوله: "لم نر أحداً يقول: إن يد الله بعض منه أو جزء منه، أو إن وجهه جزء منه أو بعض منه، فلا يقال هذا في حق الله عز وجل" يتناقض وما ذهب إليه مثبتو المعاني اللغوية لهذه الألفاظ في حق المولى عز وجل ك ابن خزيمة الذي يقول: "جل ربنا عن أن يهلك شيء منه مما هو من صفات ذاته"<sup>374</sup> قال هذا الكلام في معرض إثبات صفة الوجه حقيقية لله عز وجل واستعماله لحرف التبويض "من" متصلة بالذات الإلهية واضح لا غبار عليه، مما يعني أنه يقتضي التبويض في ذات الله عز وجل وهو ما نفاه المؤلف في قوله السابق، ثم انظر إلى ما نقله أبو يعلى الفراء ت458هـ ونسبه إلى أحمد بن حنبل أنه روى: "عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُخَوِّفَ عِبَادَهُ أَبْدَى عَنْ بَعْضِهِ إِلَى الْأَرْضِ فَعِنْدَ ذَلِكَ تُرْزَلُ، وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يُدَمِّرَ عَلَى قَوْمٍ بَجَلَى لَهَا قَالَ وَرَوَاهُ ابْنُ فُورِكَ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا أَرَادَ أَنْ يُخَوِّفَ أَهْلَ الْأَرْضِ أَبْدَى عَنْ بَعْضِهِ، وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يُدَمِّرَ عَلَيْهَا بَجَلَى لَهَا ثُمَّ قَالَ أَمَّا قَوْلُهُ أَبْدَى عَنْ بَعْضِهِ فَهُوَ عَلَى ظَاهِرِهِ وَأَنَّهُ رَاجِعٌ إِلَى الذَّاتِ إِذْ لَيْسَ فِي حَمْلِهِ عَلَى ظَاهِرِهِ مَا يُجِيلُ صِفَاتِهِ وَلَا يُخْرِجُهَا عَمَّا تَسْتَحِقُّ"<sup>375</sup>.

ويقول أحدهم عن عبارة التفويض "نمرها كما جاءت": " هذه العبارة تجاذبها طائفتان: طائفة ادعت أن

<sup>373</sup> شرح العقيدة السفارينية، مرجع سابق ص104..106

<sup>374</sup> التوحيد وإثبات صفات الرب، مرجع سابق ج1 ص24

<sup>375</sup> إبطال التأويلات لأخبار الصفات، مرجع سابق ج1 ص341

السلف أرادوا بهذه العبارة التفويض، والتفويض: يعني إننا نمر النص ونفوض معناه ونقول: الله أعلم بما أراد، فنقرأ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه 5] ولكننا لا نعلم معنى استوى، ونقرأ قوله صلى الله عليه وسلم: ((ينزل ربنا من السماء الدنيا) ولا نعلم معنى ينزل، ونقرأ قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن 27]، ولا نعلم معنى الوجه، وعلى هذا فقس، وادّعوا أن هذا مذهب أهل السنة والجماعة وأنه مذهب السلف. والغريب أن هذه الدعوى تصدر من علماء أجلاء يشهد لهم بالخير، لكننا نشهد لهم بالخير، ونشهد عليهم بالخطأ في نقل مذهب السلف على هذا الوجه، ونرى أنهم مخطئون لكن عن غير عمد؛ لأن نيتهم حسنة - لا شك عندنا في ذلك -، لكنهم فهموا عن السلف فهماً خاطئاً، فليس مذهب السلف هو التفويض، فالسلف من أفقه الناس في معنى آيات الصفات وأحاديثها، لكنهم من أبعد الناس أن يقولوا فيها ما لا يعلمون. وليتنبه أننا لو قلنا: إن مذهب السلف في آيات الصفات وأحاديثها هو التفويض الذي أراده هؤلاء، لكان أجهل الخلق بالله هم السلف، لأن من لا يعرف معنى الصفات كيف يعرف الله؟!، فالذي لا يعرف معنى السميع ولا البصير ولا العزيز ولا الحكيم، كيف يعرف الله؟! فهذا اللازم لا شك أنه لازم باطل، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم<sup>376</sup>.

وتلبس هذا الباحث واضح في تعميمه محل التفويض وإدخال الصفات العقلية المعنوية فيه، وهو ما لم يقل به أصحاب التفويض الكلي الذين حصروا محل التفويض في متشابه الصفات دون محكمه، وبالتالي فالنتيجة التي توصل إليها الباحث والمبطله لرأي القائلين بالتفويض الكلي تعد في حد ذاتها باطلة، لأن ما بُني على غير الموجود لا يمكن أن يكون موجوداً، ثم إن شهادته بالخطأ على العلماء الناقلين لمذهب السلف المبني على التفويض الكلي في متشابه الصفات، تعد خطأ وفق التحليل السابق، ولا شك أن لزوم الخطأ لهذا الباحث سيترتب عنه لزوم الصواب لمن حكم عليهم بالخطأ، وهم العلماء الذين نقلوا مذهب السلف على أنه مذهب التفويض الكلي في متشابه الصفات، دون أن يشكل ذلك منقصة للسلف كما ادعى هذا الباحث وغيره.

**المقاربة الثانية:** توجد قرابة معرفية بين أصحاب التفويض الجزئي والتأويل الجزئي حيث تعامل الفريق الأول مع المتشابهات من آيات الصفات بوصاية اللغة، كما تعامل الفريق الثاني معها بوصاية العقل، في

<sup>376</sup> شرح العقيدة السفارينية، مرجع سابق ص 293، 294

حين كان منهج السلف قائما على التفويض في المعنى والكيف<sup>377</sup>، أي أنهم تعاملوا معها بعيدا عن أي وصاية وقالوا مقرين بالعجز: ﴿ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: 7] ولكن السؤال الذي ينبغي طرحه: هل كان لدى هذين الفريقين أصحاب التفويض الجزئي والتأويل الجزئي أو المثبتون للظاهر والمؤولون له ما يسوغ رأيهم من المبررات الموضوعية؟

إذا عرفنا أن التحديات التي جابهت عقيدة التوحيد، لم تبق على ما كانت عليه في عهد السلف الصالح ربما كنا مصيبين إذا أجبنا بنعم، ولا تعني هذه الإجابة وجود قطيعة معرفية بين هؤلاء وبين السلف، وإنما غاية ما في الأمر قول أحد الباحثين: "والنتيجة الثانية التي لا محيص عنها هي أنه يوجد بين المؤولين وبين المثبتين من جهة أخرى، وشائج قرى في الاتجاه العام، قد لا تكون قائمة بين الفريقين جميعا وبين السلف، فلقد تبين لنا أن المؤولين والمثبتين قد حاولوا كشف الغطاء عن المعنى المراد، الأولون فعلوا ذلك بمعونة العقل، والآخرون فعلوا ذلك بمعونة اللغة، أما السلف فلم يتجاسروا على تلك المحاولة أصلا وابتداء" <sup>378</sup>، ولهذا يعد رأي القائلين بالتفويض الكلي وبوجوب الوقوف على ما جاء به الشرع من الإثبات المفصل والنفي المجمل دون خوض في ذلك ودون الدخول في جدال مع من يخوض وأن هذا هو مذهب السلف، صحيحا في مورده وفي جغرافيته، ولكن يرد على هذا الموقف أن ما دفع الخلف إلى التفويض الجزئي أو التأويل الجزئي أو حتى التأويل الكلي هو ما استجد من شبهات وأسئلة لم تكن على عهد السلف، لهذا لا يعد ما قرره الخلف من قواعد في الاستدلال على مسائل العقيدة \_ خاصة في باب النفي المفصل المستند إلى الأدلة والقرائن \_ مخالفا لما قرره السلف، بل هو إضافة فرضتها الأسئلة والإشكالات الواقعية التي استجدت في زمانهم. يقول علي القاري: " والحاصل أن السلف والخلف مؤولون لإجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره، ولكن تأويل السلف إجمالي لتفويضهم إلى الله تعالى وتأويل الخلف تفصيلي لاضطرارهم إليه لكثرة المتدعين" <sup>379</sup>

<sup>377</sup> على رأي القائلين بالتفويض الكلي

<sup>378</sup> موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين دراسة نقدية لمنهج ابن تيمية د محمد عبد الفضيل القوصي (دار البصائر القاهرة

ط1/2004م) ص 26

<sup>379</sup> إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل بدر الدين بن جماعة المحقق: وهي سليمان غاوجي الألباني (الناشر: دار السلام للطباعة

والنشر - مصر الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990م) ص 47

**المقاربة الثالثة:** يذكر أحد الباحثين<sup>380</sup> أن من أسباب إتباع المعتزلة لمنهج التأويل الكلبي والنفي المفصل، هو ما وقع فيه غلاة المشبهة والشيعة ممن حشوا كتب التفسير بالروايات الإسرائيلية التي تُشبه الله بخلقه، ولما كان من الشائع جدا في ذلك العصر تشبيه الله بصفات المحدثين، وأن لله جسما ولحما ودما وله جوارح وأعضاء من يد وقدم ورأس ولسان وعينين وأذنين، ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات.. فقد واجه المعتزلة هذا الأمر الخطير يستشري في عقائد المسلمين ولجؤوا إلى دلالة العقول وإلى القرآن وإلى السنة الصحيحة يتأملونها، ثم وضعوا فكرتهم عن الله وهي أن الله واحد في ذاته عين واحدة شيء لا كالأشياء ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم والغرض من ذلك تنزيهه عن كل الإسرائيليات التي نشرتها مجسمة خراسان وعلى رأسهم مقاتل بن سليمان<sup>381</sup>

قال التفتزاني: "وأما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد، فنفوا القدم الزماني أيضا عما سوى ذات الله تعالى، ولم يقولوا بالصفات الزاخرة القديمة، إلا أن القائلين منهم بالحال أثبتوا لله تعالى أحوالا أربعة هي: العالمية والقادرية والحياة والموجودية، وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات"<sup>382</sup> وقال أيضا: "فإن قيل: المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة. قلنا: لا، بل إنما ينازعون في كونها صفة زائدة على الذات"<sup>383</sup>

والذي نراه أنه رغم موضوعية هذه المبررات إلا أنه يرد على هذا الموقف اعتراضين لا بد من بيانهما:

الأول: يتمثل فيما ألزم به أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ) منكري الصفات إلزاما لا محيص لهم عنه، إذ قال لهم: لا شك أنكم وافقتمونا بقيام الدليل على كونه عالما قادرا، وعند ذلك فلا يخلو إما أن يكون المفهوم من الصفتين واحدا أو زائدا، فإن كان واحدا فيجب أن يعلم بقادريته، ويقدر بعالميته. ويكون من علم الذات مطلقا علم كونه عالما قادرا. وليس الأمر كذلك، فعلم أن الاعتبارين مختلفان، وإذا ثبت اختلاف المفهوم بين كونه عالما وقادرا وغير ذلك من الصفات، فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ أو إلى الحال، أو إلى الصفة، وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرد، فإن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين. ولو قدر عدم الألفاظ رأسا ما ارتاب العقل فيما تصوره، وبطل رجوعه إلى الحال، لأن إثبات

<sup>380</sup> علي سامي النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

<sup>381</sup> ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام علي سامي النشار (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ط الأولى: 2008م) ج 1 ص

<sup>382</sup> شرح المقاصد التفتزاني ج 2 ص 9

<sup>383</sup> المرجع السابق ج 2 ص 356

صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم، والإثبات والنفي، وذلك محال، فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات، وذلك ما نعينه بزيادة الصفة على الذات<sup>384</sup>.

الثاني: أن النفي المفصل إذا ورد في الشرع فلا إثبات كمال ضده، كما إذا نفى السنّة والنوم فلا إثبات كمال القيومية وإذا نفى الولد والوالد فلا إثبات كمال الوحدانية، ولا يجوز أن يعترض هذا الفريق بأنه يجوز قياسا على ما سبق من نفي، نفي المرض والعطش والجوع، والسبب في ذلك أن نفي هذه الأمور وأمثالها لا يترتب عليه إثبات كمال ضدها لأن أضدادها مما لا يجوز وصف الله عز وجل به ابتداء، فلا يجوز وصفه بالصحة والري والشبع، كما لا يجوز توسيع دائرة النفي لإثبات التنزيه والمدح، لأن المدح بنفي العيب حيث لا يكون العيب يعد عيبا في حد ذاته، كما إذا دخل أحد على السلطان أو الرئيس يريد مدحه فيقول له بأنك لست بزبال ولا بناء ولا فلاح... ومع كل هذا ورغم مخالفتنا لمنهج المعتزلة القائم على التأويل الكلي والنفي المفصل إلا أننا نعتقد وفق ما لدينا من نصوص منسوبة إليهم، سلامة نيتهم وحسن مقصدهم وإن خانتهم العبارة في ذلك التمسنا لهم العذر، كما قال ابن تيمية في مسألة القدر: "المقام مقام معروف؛ وقف فيه خلق من الفاحصين والباحثين والبصراء والمكاشفين وعامتهم فهموا صحيحا. ولكن قل منهم من عبر فصيحاً"<sup>385</sup> وفي السياق ذاته نجد القاضي عبد الجبار مبررا لقانون النفي المفصل عندهم بقوله: "المدح على قسمين، أحدهما يرجع إلى الذات والآخر يرجع إلى الفعل، وما يرجع إلى الذات فعلى قسمين: أحدهما يرجع إلى الإثبات نحو قولنا قادر عالم حي سميع بصير، والثاني يرجع إلى النفي، وذلك نحو قولنا لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن، وأما ما يرجع إلى الفعل فعلى ضربين أيضا: أحدهما يرجع إلى الإثبات نحو قولنا رازق ومحسن ومتفضل والثاني يرجع إلى النفي، وذلك نحو قولنا: لا يظلم ولا يكذب"<sup>386</sup> فإذا كان مبرر النفي المفصل عند المعتزلة على ما ذكره القاضي عبد الجبار، فلم هذه الحرب الطاحنة التي أقيمت على صفحات الكتب ومنتديات المنابر وحلق الذكر، من أجل إخراج المعتزلة من دائرة الإسلام لأنهم أسأؤوا الأدب مع الله عز وجل حينما أتوا بالنفي المفصل، في حين أن غرضهم كان شريفا ومقصدهم كان حسنا وإن خانتهم العبارة، وليسوا الوحيدين في ذلك، بل إنه يمكن أن يتلمس لهم العذر استنادا إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه: "لَلَّهِ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ حِينَ يَتُوبُ إِلَيْهِ، مِنْ أَحَدِكُمْ كَانَ عَلَى رَاحِلَتِهِ بِأَرْضِ فَلَاحٍ، فَأَنْفَلَتْ مِنْهُ وَعَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ، فَأَيْسَ مِنْهَا، فَأَتَى شَجَرَةً، فَأَضْطَجَعَ فِي ظِلِّهَا، قَدْ أَيْسَ مِنْ

<sup>384</sup> ينظر: المل والنحل أبو الفتح الشهرستاني مؤسسة الحلبي ج 1 ص 95، 96 بتصرف

<sup>385</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق مج 4 ص 8 ج 389

<sup>386</sup> شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار ص 238

رَاحِلَتِهِ، فَبَيْنَا هُوَ كَذَلِكَ إِذَا هُوَ بِهَا، قَائِمَةٌ عِنْدَهُ، فَأَخَذَ بِحِطَامِهَا، ثُمَّ قَالَ مِنْ شِدَّةِ الْفَرَحِ: اللَّهُمَّ  
أَنْتَ عَبْدِي وَأَنَا رَبُّكَ، أَخْطَأُ مِنْ شِدَّةِ الْفَرَحِ" 387

فإذا أخطأ هذا الرجل من شدة فرحه وعذره ربه لذلك، فلم لا يعذر هؤلاء وقد أخطؤوا من شدة حرصهم على تنزيه الخالق والإتيان بما يروونه مدحا من صفات السلوب والنفي؟ خاصة إذا علمنا أن القوم يقتربون في تبريرهم هذا من منزع أهل السنة القائم على النفي المفصل من أجل إثبات كمال الضد، كنفي السنة والنوم لإثبات كمال القيومية والشهود. يقول القاضي عبد الجبار: "فإن قيل: لم قلت إن ما كان نفيه مدحا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصا؟ قيل له: لأنه لو لم يكن إثباته نقصا لم يكن نفيه مدحا. ألا ترى أن نفي السنة والنوم لما كان مدحا كان إثباته نقصا، حتى لو قال أحدنا: إنه تعالى ينام، كان هذا أيضا نقصا" 388

**المقاربة الرابعة:** إذا كان القائلون بالتأويل الكلي والنفي المفصل كالمعتزلة قد تجاوزوا حدود ما جاء به الشرع في النفي، فإن القائلين بالتفويض الجزئي قد تجاوزوا أيضا حدود هذا التفويض حين رأوا بأن الإثبات المفصل يتجاوز حدود ما جاء به الشرع، إذا كان المقصود من ذلك إثبات الكمال لله عز وجل، فأثبتوا الحركة والحد والانتقال والجسمية والجهة وفق قاعدة: كل كمال تستلزمه الحياة ولا يوجد في الشرع ما يردُّه فهو من صفات الخالق، والحقيقة أن هذه القاعدة اتخذت كغطاء للتعمية على القارئ أو من يوجه إليه الخطاب، لأن السبب الحقيقي الذي دفع بأصحاب هذا الموقف إلى اتخاذه، هو ردة فعلهم على المخالفين لهم في هذه المسألة وهم القائلون بالتفويض الكلي أو التأويل الكلي والجزئي، والدليل على ذلك أن ابن تيمية مثلا يستدل بقول عثمان بن سعيد الدارمي في تقرير هذه القاعدة بما يظهر أن رأيه جاء كرد فعل حيث يقول: "وقال عثمان بن سعيد وغيره: إن الحركة من لوازم الحياة، فكل حي متحرك، وجعلوا نفي هذا من أقوال الجهمية نُقاة الصفات، الذين اتفق السلف والأئمة على تضليلهم وتبديعهم" 389 والسؤال المطروح في هذا المقام: هل ورد لفظ الحركة منسوبة إلى الله عز وجل في نص قرآني أو حديث نبوي ولو كان ضعيفا؟ وهل كل ما كان من لوازم الحياة يشبث لله عز وجل؟ الأكد أنه لو كان الأمر كذلك

387 رواه مسلم باب الحزب على التوبة والفرح بما حديث رقم 2747

388 شرح الأصول الخمسة مرجع سابق ص 239 وقد ساق القاضي هذا الدليل في نفي رؤية الله يوم القيامة وهو ما يقوله جمهور أهل

السنة بلا إحاطة ولا حصر في جهة، والغرض من إدراج هذا الكلام من القاضي ليس انتصارا للمعتزلة في نفيهم للرؤية وإنما بيانا لما كان لديهم من مبررات في النفي تقترب من مبررات الإثبات التي عند أهل السنة

389 درء تعارض العقل والنقل مرجع سابق ج 2 ص 7

لأثبتنا الأكل والشرب... وما لا يمكننا ذكره ولو على لسان القوم، تعالى الله عن النقص ولو سماه البعض كمالاً.

ولهذا فالذي يرد على هذا القانون والذي يعد جواباً على السؤال السابق هو القاعدة العامة في التنزيه، وهي وجوب الالتزام بالألفاظ الشرعية حين التعبير عن الحق، كما أن الله عز وجل غني عن الآلات والأدوات، لأنها دليل التركيب، والتركيب دليل الافتقار، والافتقار والاحتياج نقص يجب نفيه، وكل نقص يُنفى ما دام يتضمن إثبات كمال ضده، ولو لم يرد نفيه لأن محكمات الشرع قد وردت بالتنزيه المطلق ومطلق التنزيه، فلا يغتر الموحد بقول من أثبت الحد والجسم والحركة أو توقف في نفيها بحجة عدم ورود الشرع بذلك صراحة.

**المقاربة الخامسة:** نعتقد أن معظم الذين اختلفوا في مواقفهم من متشابه الصفات، كانوا يسعون إلى معرفة الله بطريقة صحيحة، لتحقيق العبودية الحقة بالتنزيه التام وإثبات الكمال الخالي من أي شائبة نقص، ولكن في طريق هذه المعرفة حدثت لدى هؤلاء المسلمين بعض الاختلافات المتعلقة بتفاصيل جزئيات القضايا الكبرى، إلا أنها لم تخرج في نهاية الأمر عن الأسس والقواعد التي حددها الشرع فيما يتعلق بالصفات، كاعتقاد الوحدانية والتنزيه عن النقص وإثبات الكمال المطلق، ولهذا قال الشاطبي (ت790هـ): "وأشد مسائل الخلاف مثلاً مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها، فإننا إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائماً حول حمى التنزيه ونفي النقائص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة، فاختلافهم في الطريق قد لا يخل بهذا القصد في الطرفين معاً." <sup>390</sup> وفي المعنى نفسه قال أحد الباحثين: "إننا لنزعم بداءة أن الجميع -سلفاً ومثبتين ومؤولين- متفقون في المقاصد والغايات، وإن اختلفت بينهم المناهج والسبل. ولدينا في المقاصد والغايات مسألتان إذا حُققنا وتبينت مراميها انكشف وجه الحق في هذه القضية: أولهما: مسألة ظاهر اللفظ بمعنى ما يظهر من اللفظ من معنى بشري خالص ينطوي على مشابهة أو مماثلة بين الخالق والمخلوق، وبعبارة أكثر تحديداً: اليد مثلاً بمعنى الجارحة، أو الاستواء الحسي بكل لوازمه وملزوماته، فمن ذا الذي جرؤ من الفئات الثلاث على القول بأن هذا الظاهر هو المراد؟ لا السلف قالوا ذلك، لأنهم لم يفتحوا باب التفسير أصلاً، لا بالمعنى البشري دون تعقيب بقولهم: "بلا كيف" كما فعل حشوية المشبهة، ولا بالمعنى البشري بمعونة اللغة مع التعقيب بقولهم: "بلا كيف" كما فعل أهل الإثبات كابن تيمية ومدرسته، ولا بالمعنى البشري بمعونة التأويل العقلي كما فعل أهل التأويل. ولا المؤولون قالوا

<sup>390</sup> الموافقات الشاطبي المحقق: مشهور بن حسن آل سلمان ( دار ابن عفان الطبعة: الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م) ج5 ص222



ذلك، لأنهم صرفوا اللفظ عن ظاهره الموهم إلى القدرة أو النعمة أو الاستيلاء أو غيرها من معان تليق بذاته تعالى، ولا المثبتون قالوا بذلك لأنهم يقررون أن القول في الذات كالقول في الصفات، فكما أن ذاته تعالى لا تماثل سائر الذوات فكذلك صفاته، حتى وإن نازع ابن تيمية في تسمية هذا المعنى الموهم "ظاهرا"، إذ لا مشاحة في الاصطلاح كما يقال... فالظاهر بالمدلول البشري الخالص إذن غير مراد عند الجميع على سواء، وبهذا نستطيع أن نقرر اتفاق الجميع على مقصد التنزيه.

ثانيتهما: مسألة إثبات صفات وراء هذه الألفاظ: من ذا الذي لم يقل من الفئات الثلاث إن وراء تلك الألفاظ معان تليق بذاته تعالى؟ لا السلف نفوا ذلك، وإن كانوا يقولون بأنها مما استأثر الله تعالى بعلمه، ولا المؤولون نفوا ذلك لأنهم يرجعون تلك الألفاظ على صفات تليق به تعالى كالقدرة وغيرها. ولا المثبتون نفوا ذلك لأنهم يقولون -مثلا- بالاستواء صفة تعني الفوقية والعلو، وإن كانت بلا كيف. فنفي الصفات مرفوض عند الجميع على سواء، وبهذا نستطيع أن نقرر اتفاق الجميع على مقصد الإثبات فعند المقاصد اتفق الجميع، ولكن عند المناهج اختلفوا ولا يزالون مختلفين. أما السلف فقد انكفوا عن التفسير، فلم يتأولوا باللغة أو بالعقل، بل أسندوا ما ورد إلى الله تعالى علما واتصافا. أما المثبتون فقد أعملوا -كما قلنا مرارا منهج اللغة في تفسير هذه الظواهر، ثم عقبوا باللكمة، وأما المؤولون فقد أعملوا -كما قلنا أيضا- منهج العقل التأويلي في تفسير هذه الظواهر، وإرجاعها إلى ما يليق بذاته المقدسة من صفات"<sup>391</sup>

**المقاربة السادسة:** نجد في هذه المقاربة أن ابن تيمية ورغم معارضته الشديدة لتأويل الصفات الإلهية بمعنى صرف ألفاظها عن دلالاتها الظاهرة الموهمة للنقص في حق المولى عز وجل، إلى دلالات أكثر اتساقا وتناسبا مع الكمال الإلهي، إلا أنه يقبل هذا التأويل إذا كان مضبوطا ببعض الشروط، حيث يرى بأنه إذا وصف الله نفسه بصفة أو وصفه بما رسوله أو وصفه بما المؤمنون<sup>392</sup> الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرابتهم - فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن يخالف الظاهر ومجاز ينافي الحقيقة لا بد فيه من أربعة أشياء:

<sup>391</sup> موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين دراسة نقدية لمنهج ابن تيمية د محمد عبد الفضيل القوصي دار البصائر القاهرة

ط1/2004م ص37..39

<sup>392</sup> أسماء الله عز وجل وأوصافه توقيفية لا يجوز لأحد أن يقول فيها برأيه ولو كان مشهودا له بالفضل والمكانة العلمية ولهذا فعطف المؤمن على الله ورسوله في مقام التشريع في الصفات لا يستقيم إلا إذا كان المقصود به ما أجمعت عليه الأمة -نقلا وليس تشريعا- من أوصاف الخالق عز وجل وأسمائه وما أظن ابن تيمية يقصد ذلك والعلم عند الله.

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 بد أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن كل مبطل<sup>393</sup> أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنع 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<sup>394</sup> 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 صلى الله عليه وسلم إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه<sup>395</sup>، سواء عينه أو لم يعينه، لاسيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم دون عمل الجوارح، فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نورا وهدى وبيانا للناس.. ونحن نتكلم على صفة من الصفات ونجعل الكلام فيها أمودجا يحتذى عليه، ونعبر بصفة "اليد"... فالمفهوم من هذا الكلام أن الله تعالى يدين مختصتين به ذاتيتين له كما يليق بجلاله وأنه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة وإبليس وأنه سبحانه يقبض الأرض ويطوي السموات بيده اليمنى، وأن يده مبسوطتان ومعنى بسطهما بذل الجود وسعة العطاء، لأن الإعطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدها، وتركه يكون ضمنا لليد إلى العنق، صار من الحقائق العرفية إذا قيل هو مبسوط اليد فهم منه يد

<sup>393</sup> إذا كنا نرفض المجاز بحجة كونه ذريعة للمبطلين القائلين بتعطيل الذات عن الصفات، فنرفض الحقيقة أيضا لكونها ذريعة للمبطلين

القائلين بالتشبيه والتجسيم وحمل ظاهر الصفات على مقتضى الحس والشاهد

<sup>394</sup> ينبغي أن يبين مقصوده بالدليل الإيماني، وإلا لكان لكل دعي ومتقول على الله بغير علم أن ينسب قوله إلى الدليل الإيماني كالقائلين

بالكشف والحلول والباطن وغير ذلك

<sup>395</sup> هذا تعسف ظاهر وتقول على النبي وعلى القرآن بما لا يعقل عند من يعتقد أن القرآن والحديث قد وردا بلغة العرب التي فيها الحقيقة

والمجاز والكناية وسائر الأساليب التي تعلم من سياق الكلام دون تصريح من المتكلم بان هذا حقيقة وذاك مجاز

حقيقة وكان ظاهره الجود والبخل... فالقائل إن زعم أنه ليس له يد من جنس أيدي المخلوقين، وأن يده ليست جارحة، فهذا حق. وإن زعم أنه ليس له يد زائدة على الصفات السبع، فهذا مبطل، فيحتاج إلى تلك المقامات الأربعة... المقام الأول... لست تجد في كلام العرب ولا العجم -إن شاء الله- أن فصيحاً يقول: فعلت هذا بيدي، أو فلان فعل هذا بيديه إلا ويكون فعله بيديه حقيقة. ولا يجوز أن يكون لا يد له، أو أن يكون له يد والفعل وقع بغيرها<sup>396</sup>... المقام الثاني: أن يقال: هب أنه يجوز أن [لا] يعني باليد حقيقة اليد، وأن يعني بها القدرة أو النعمة، أو يجعل ذكرها كناية عن الفعل، لكن ما الموجب لصرفها عن الحقيقة؟ فإن قلت: لأن اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله سبحانه.

قلت لك: هذا ونحوه يوجب امتناع وصفه بأن له يدا من جنس أيدي المخلوقين وهذا لا ريب فيه، لكن لم لا يجوز أن يكون له "يد" تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات؟ قال<sup>397</sup>: ليس في العقل والسمع ما يحيل هذا، "قلت" فإذا كان هذا ممكناً وهو حقيقة اللفظ فلم يصرف عنه اللفظ إلى مجازة؟ وكل ما يذكره الخصم من دليل يدل على امتناع وصفه بما يسمى به -وصحت الدلالة- سلم له أن المعنى الذي يستحقه المخلوق منتف عنه وإنما حقيقة اللفظ وظاهره "يد" يستحقها الخالق كالعلم والقدرة بل كالذات والوجود<sup>398</sup>. المقام الثالث: قلت له: هل بلغك أن في كتاب الله أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن أحد من أئمة المسلمين أنهم قالوا: المراد باليد خلاف ظاهره، أو الظاهر غير مراد، أو هل في كتاب الله آية تدل على انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة، بل أو دلالة خفية؟ فإن أقصى ما يذكره المتكلم قوله: قل هو الله أحد وقوله: ليس كمثله شيء وقوله: هل تعلم له سمياً وهؤلاء الآيات إنما يدلن

<sup>396</sup> هذا عين قياس الغائب على الشاهد الذي انتقده ابن تيمية في مواطن وأخذ به في مواطن أخرى، وتعد الصورة التي أمامنا مردودة عند ابن تيمية، لأنها تنطلق من الشاهد لتثبت ما له للغائب "لا ريب أن قياس الغائب على الشاهد يكون تارة حقاً وتارة باطلاً وهذا متفق عليه بين العقلاء فإنهم متفقون على أن الإنسان ليس له أن يجعل كل ما لم يحسه مماثلاً لما أحسه إذ من الموجودات أمور كثيرة لم يحسها ولم يحس ما يماثلها من كل وجه" بيان تلبس الجهمية ابن تيمية ج 2 ص 326، والحقيقة أن الصورة التي يكون فيها قياس الغائب على الشاهد حقا ومقبولا هي صورة قياس الأولى، المقبولة لدى جمهور أهل السنة، وفحوى هذا القياس أن كل كمال ثبت للشاهد (المخلوق) بوجه لا نقص فيه فالغائب (الخالق) أولى به، وبما أن ابن تيمية لا يمكنه إثبات يد حقيقية لله عز وجل بواسطة قياس الأولى لما يترتب عليه من تناقضات واضحة، فقد لجأ إلى قياس الغائب على الشاهد، ووضح من خلال عبارته السابقة أن هذه الصورة من القياس، تعد من القياس الباطل الذي رده ابن تيمية. والله أعلم.

<sup>397</sup> كل هذا الكلام عبارة عن حوار بين ابن تيمية وشخص مؤول في الصفات يريد إقناعه بخطأ مسلكه في تأويل ما لا يجوز فيه التأويل حسب ما يراه ابن تيمية لأنه لا يخالف في أصل التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره وإنما في تحقيق مناطه والمواطن التي يجوز فيها والتي لا يجوز فيها.

<sup>398</sup> طرق استحقاق الصفات ليس على درجة واحدة من اليقين والثبوت، لأنها ببساطة ليست على درجة واحدة في الثبوت والدلالة، إذ الفرق شاسع بين ما طريق ثبوته العقل والنقل وما طريق ثبوته السمع أو النقل فقط.

على انتفاء التجسيم والتشبيه، أما انتفاء يد تليق بجلاله فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه<sup>399</sup>. وكذلك هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة على أن الباري لا "يد" له البتة<sup>400</sup>.. فإذا لم يكن في السمع ولا في العقل<sup>401</sup> ما ينفي حقيقة اليد البتة، وإن فرض ما ينافيها فإنما هو من الوجوه الخفية—عند من يدعيه— وإلا ففي الحقيقة إنما هو شبهة فاسدة... المقام الرابع: قلت له أنا أذكر لك من الأدلة الجلية القاطعة والظاهرة ما يبين لك أن الله "يدين" حقيقة. فمن ذلك تفضيله لآدم.. فلو كان المراد أنه خلقه بقدرته أو بنعمته أو مجرد إضافة خلقه إليه، لشاركه في ذلك إبليس وجميع المخلوقات<sup>402</sup>... إضافة خلق آدم إليه أنه خلقه بيديه يوجب أن يكون خلقه بيديه أنه قد فعله بيديه، وخلق هؤلاء بقوله: كن فيكون كما جاءت به الآثار<sup>403</sup>. ومن ذلك أنهم إذا قالوا: بيده الملك أو عملته يداك، فهما شيئان: أحدهما إثبات اليد والثاني إضافة الملك والعمل إليها، والثاني يقع فيه التجوز كثيرا، أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا بالجنس<sup>404</sup> له "يد" حقيقة، ولا يقولون "يد" الهوى ولا "يد" الماء فهب أن قوله: بيده الملك، قد علم منه أن المراد بقدرته، لكن لا يتجاوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة<sup>405</sup> ولكن يقولون بين يدي الكتاب أو الكلام كناية عن المقدمة فهل هذا تجوز لمن له يد حقيقة؟

التعليقات التي أورتها في الهوامش على الفقرة السابقة من كلام ابن تيمية، هي تعليقات تهدف إلى إبراز الصلة المعرفية والتربوية بين التأويل الجزئي القائم على القرائن الصحيحة، وبين التفويض الكلي بوصفه منهجا صحيحا ومتكاملا سار عليه السلف، كما تهدف أيضا إلى إبراز المواطن التي جانب فيها ابن تيمية الصواب بسبب حرصه الشديد على نصرته رأيه ومذهبه كنفه أن يكون في العقل ما يدل على أن الباري لا

<sup>399</sup> هذا لا يخالف فيه المفوض في المعنى، وهذا مما ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار حين تحرير محل النزاع رأيا للصدع وجمعا للكلمة.

<sup>400</sup> قبل ورود السمع نعم ولو قلنا بخلاف هذا فما المانع من نسبة كل صفات المخلوق إلى الخالق جل وعلا، ولذلك فإن مما ينبغي التركيز عليه أن طريق ورود الصفات الخيرية السمع فقط بخلاف الصفات العقلية التي يتوصل إليها بالعقل قبل ورود السمع بواسطة دليل الممكن والواجب وهو ما أهمله ابن تيمية حينما قرر قاعدته في الصفات.

<sup>401</sup> هذا الكلام مصادرة على المطلوب لذلك لا يسلم له المخالف في هذه المسألة بصحة النتيجة التي توصل إليها وهي كون نفي حقيقة الصفة شبهة فاسدة لأنه يرى الفساد والشبهة في القول بالحقيقة.

<sup>402</sup> يفهم من هذا الكلام أن سبب تشريف آدم وذريته أنه خلقه بيده وهو خلاف الواقع لأن الكثير من بني آدم لا يستحقون هذا التشريف بسبب كفرهم وعصيانهم وبالتالي فالذي استحق آدم بسببه التشريف وسجود الملائكة هو أمر يفوق كيفية الخلق وهو العلم الذي فاق به الملائكة.

<sup>403</sup> القرآن صريح في أن آدم خلق بكلمة كن في قوله عز وجل: "إنما مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون" فلماذا هذا التكلف الزائد الموهوم للتجسيم والتمثيل في حق الله عز وجل.

<sup>404</sup> ومن قال بأن الله جنس له خصوصياته وحقيقته التي تخالف جنس المخلوق وخصوصياته، من عبر عن الله بالجنس؟

<sup>405</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج6 ص 360....370

يد له، حيث ذكرت في التعليق أن الواجب على العقل قبل ورود السمع عدم إثبات مثل هذه الصفات الخبرية، وأنا لو قلنا بخلاف هذا لكان مؤدى الكلام نسبة كل صفات المخلوق إلى الخالق جل وعلا؟ وهذا ما لا يقول به ابن تيمية، ولذلك فإن مما ينبغي التركيز عليه أن طريق ورود الصفات الخبرية السمع فقط، بخلاف الصفات العقلية التي يتوصل إليها بالعقل قبل ورود السمع وهو ما لم يأخذ به ابن تيمية حينما قرر قاعدته المعروفة في الصفات "القول في الصفات العقلية كالقول في الصفات الخبرية". يقول ابن الجوزي الحنبلي (ت 597هـ): "واعلم أن عموم المحدثين حملوا ظاهر ما تعلق من صفات الباري سبحانه على مقتضى الحس فشبهوا، لأنهم لم يخالطوا الفقهاء فيعرفوا حمل المتشابه على مقتضى المحكم"<sup>406</sup>

**المقاربة السابعة:** الذين اتخذوا من التأويل الجزئي منهجا في التعامل مع متشابه الصفات قالوا: النصوص التي ظاهرها التحسيم هل هذا الظاهر هو من كامل النص أم من بعضه؟ قالوا: لا شك أنه من بعضه وما دام الأمر كذلك فلا يلزم وصف التعطيل لمن أول الصفات لأنه تعامل مع سياق النص وسباقه لأن "البعض الظاهر" من النص لم يثبت عندهم حتى ينفوه<sup>407</sup> وقالوا أيضا: لا يجوز أخذ نصوص الصفات عارية عن سياقها وسباقها، لأن ذلك يؤدي إلى تبادل المعاني الباطلة إلى أذهاننا بل الواجب فهمها بالقرائن معنوية كانت أم لفظية<sup>408</sup>

**المقاربة الثامنة:** في تحرير محل النزاع بين القائلين بالتأويل الجزئي والقائلين بالتفويض الجزئي أو بين المؤولة بالدليل الصحيح والمفوضة للكيف دون المعنى، يمكن الاستئناس مثلا بتأويل أبي بكر بن العربي لحديث النزول حيث يقول: "وأما قوله ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا فإن الحركة والانتقال وإن كان محالا عليه عقلا، فإنه يلزمهم على محالهم أن يكون محالا، فإنهم قد قالوا: إنه أكبر من العرش بمقدار يسير، فكيف ينزل إلى السماء وهو أكبر من جميعها؟ أي حتى بحمله تعالى على الوجهين، ولم يفهموا أن النبي إنما خاطب بذلك العرب والفصحاء اللسن، وقد ثبت فيها أن التنزيل على الوجهين نزول حركة ونزول إحسان وبركة، فإن من أعطاك قد نزل إليك إلى درجة النيل المحبوبة عندك عن درجة المنع المكروهة... وهو نزل حقيقة في بابه، كما أن نزول المرء على الجبل إلى السفح حقيقة في بابه... وفائدته أن الكريم إذا حل بموضع، ونزل بأرض، ظهرت فيها أفعاله، وانتشرت بركته وبدت آثاره فما بث الله من رحمته من السماء الدنيا على الخلق

<sup>406</sup> تلبس إبليس أبو الفرج بن الجوزي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، 1421هـ/2001م ص 104

<sup>407</sup> نقض التدمرية، مرجع سابق ص 96

<sup>408</sup> المرجع السابق ص 90، 91

في تلك الساعة عبر عنه بالنزول فيه، عربية صحيحة" <sup>409</sup> وينبغي أن نلاحظ هنا أن هذا النقد الموجه من قِبَل ابن العربي المالكي إنما يخص فقط المجسمة الذين حددوا مقدار الخالق وقارنوه بالعرش أعظم المخلوقات، وأما الذين حملوا النزول على الحقيقة بدون تكييف وتحديد، مستندين في ذلك إلى صفة الفعل وفق المشيئة -أي أنه يفعل ما يشاء وأنه أعلم بنفسه- فلا يلزمهم هذا النقد، كما أن هذا الفريق حين يوجهون نقدهم إلى الجهمية من نفاة الصفات فلا يلزم نقدهم هذا الفريق من أمثال ابن العربي الذين حملوا النزول على البركة حقيقة، لأنه ورد بما يناسب الحديث والمقام.

### المقاربة التاسعة:

لما كانت الغاية من هذا البحث أن نأتي باستنباطات جديدة، فلا نجد مندوحة من مخالفة بعض الآراء الشائعة التي صار يُنظر إليها على أنها مسلمات لدى أصحاب هذا المذهب أو ذاك، بسبب ما شاع لدى المتدينين من اتخاذ المتن الغالب والقول الشائع مستندا في الانتساب إلى عقيدة مذهب دون غيره، وهو ما يُعد محض تقليد بهذا الاعتبار وإن كانوا يظنون أنفسهم مسيرين بالآراء العلمية المؤصلة.

فقد: "علم الله والعالمون أن لا آفة تمنع الحق من وصوله إلى قرار العقل، من حُجَاب استحكموا على منافذه وحواسه أن لا يدخل شيء مما يقوله فلان وما في معنى قول فلان، فإن كان كذلك فلا تنفع الأقوال وإن عُمر أصحابها عمر نوح وهم يستمعون الحق" <sup>410</sup>

ولهذا عندما تطرح في أدبياتنا الدينية مسألة التقليد <sup>411</sup> في المعتقد، والجواب التقليدي على هذا السؤال تجاذبته ثلاثة أطراف هي الجواز مطلقا، وعدم الجواز مطلقا، والتفصيل بحيث إذا كان قادرا على التحقيق لم يجز له التقليد وإن قلد أئم وكان عاصيا ويعد إيمانه ناقصا، وإن لم يكن قادرا على التحقيق جاز له التقليد ولم يأثم وإن كان إيمانه ناقصا أيضا <sup>412</sup>

<sup>409</sup> العواصم من القواصم أبو بكر بن العربي ص 212، 213

<sup>410</sup> العقلية اللبرالية بين رصف العقل ووصف النقل عبد العزيز من مرزوق الطريفي (دار الحجاز للنشر والتوزيع مصر الإسكندرية

ط 2011/1 م) ص 33

3 التقليد هو أخذ القول عن قائله بغير دليل كان حقا أو باطلا، أو بقول المقلد وهو ظاهر حال المقلد [نفائس الأصول في شرح المحصول شهاب الدين القرافي 1/ 176 ]

<sup>412</sup> ينظر مثلا: شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار ص 62، 63، التوحيد أبو منصور الماتريدي المحقق: د. فتح الله خليف دار الجامعات المصرية - الإسكندرية ص 3، تهذيب شرح السنوسية سعيد فودة ص 19، لوامع الأنوار... شمس الدين السفاريني الحنبلي مؤسسة الخافقين ومكبتها - دمشق الطبعة: الثانية - 1402 هـ - 1982 م ج 1 ص 271

قال أبو المعين النسفي: "...وهذا المذهب وهو أن المقلد الذي لا دليل معه مؤمن وحكم الإسلام له لازم وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته وإن كان عاصيا بترك النظر والاستدلال وحكمه حكم غيره من فساق أهل الملة من جواز مغفرته أو تعذيبه بقدر ذنبه وعاقبة أمره الجنة لا محالة. هذا القول محكي عن أبي حنيفة رحمه الله والثوري ومالك والأوزاعي والشافعي وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر رحمهم الله، ومن المتكلمين عن عبد الله بن سعيد القطان والحارث بن أسد وعبد العزيز بن يحيى المكي." <sup>413</sup>

ونعتقد ونحن في هذا المقام أنه ينبغي تجاوز السؤال التقليدي السابق وأجوبته المختلفة لأتهما [السؤال والجواب] يوقعان الناظر في إشكال لا مخرج منه، وهو التناقض المترتب على الحكم بالجواز وعدمه، ذلك أن ما يترتب على الحكم بالجواز وعدمه هو في الحقيقة الصحة والبطلان وليس الإثم أو عدم الإثم كما ورد عند القائلين بالتفصيل صراحة وعند من سبقهم تضمنا، وبالتالي فإذا قلنا بأن إيمان المقلد غير جائز أو لا يجوز التقليد في العقيدة فإن الذي يترتب على هذا القول هو البطلان وليس النقصان، لأن الأمر كما ذكر صاحب نفائس الأصول: " لا يوصف بالإجزاء إلا ما أمكن أن يوصف بالبطلان" <sup>414</sup>

وإذا كان البطلان منفي ومرفوض في الشريعة والعقيدة بوجه أخص بخلاف النقصان <sup>415</sup>، فإنه من اللازم علينا إيجاد صيغة مناسبة لمسألة إيمان المقلد وجوابها، حتى لا نقع في إشكالية إبطال ما ليس بباطل، وهذه الصيغة تكمن في السؤال الآتي وجوابه: هل إيمان المقلد المسلم تام أم ناقص؟ ولا شك أن التمام والنقصان هنا متعلقان بجهد المكلف لا بالإيمان من حيث هو لأن ذلك لا يعلمه إلا الله عز وجل، والجواب المترتب على هذا السؤال في كل الحالات لا يخرج عن كونه متعلقا بالتمام والنقصان دون تعرض لمسألة الصحة والبطلان أو القبول والرفض أو الإثم وعدمه؟ وبالتالي يعد هذا الجواب توسعة لدائرة الاستيعاب فينتفي النفي ويُقضى الإقصاء في كثير من القضايا الخلافية الجزئية التي دارت حولها حرب النفي والإقصاء، فإذا ما تحقق هذا الهدف اشتغل كل مسلم بما يراه متمما لإيمانه دون أن يتعرض لغيره بالتعنيف والتفسيق والتبديع،

<sup>413</sup> تبصرة الأدلة في أصول الدين أبو المعين النسفي تح حسين آتاي نشریات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية أنقرة 1993م

ص41

<sup>414</sup> نفائس الأصول في شرح المصطلح شهاب الدين القراني 1/ 315، 316 فإذا قلنا مثلا بأن الصلاة لا تجوز بغير طهارة فإن الحكم

الذي يقابل هذا القول هو بطلان الصلاة بغير طهارة وليس نقصاً أحرها

<sup>415</sup> العقيدة الباطلة مرفوضة وصاحبها لم يأت بما يعتقد به نفسه من الخلود في النار، بخلاف العقيدة الناقصة أو الإيمان المجمل الذي يقبله الله

عز وجل لأنه لا يكلف نفساً إلا وسعها وما آتاها

لأنه يعتقد أن الجميع يعمل في دائرة قوله عز وجل: { قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ

## فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا } الإسراء 84

إن ما أردت الخلوص إليه من خلال ما سبق أنه لا مشاحة في الاصطلاح ، ولا مزايدة في الاعتدال حين يكون الاختلاف مبنيا على أسس علمية، وأنه ينبغي على المتخاصمين والمختلفين في مثل هذه المسائل التي لا يسلم فيها أحدهم للآخر ينبغي أن يكون المبدأ الذي يحكم علاقتهم الدينية هو الحفاظ على صلة الرحم الإيمانية، وتحكيم المبدأ القائل: "لننطلق في مسيرة التوحيد والإتحاد فيما اتفقنا عليه وليعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه"

وهنا قد يعترض معترض ويقول بأن ما كان جائزا فلا بد أن يكون صحيحا، وما كان غير جائز فهو باطل قطعا، وبالتالي مادام الأمر متعلقا بالصحة والبطالان فلا معنى لإقحام حكم التمام والنقصان في هذه القضية؟ والجواب أن هذا الاعتراض صحيح فيما يتعلق بالأحكام الإلهية القطعية والأمور المعلومة من الدين بالضرورة كوجود الله عز وجل والشهادة له بالوحدانية ولنبيه صلى الله عليه وسلم بالرسالة والإيمان بالبعث والحساب والجنة والنار والحلال والحرام في المأكولات والمشروبات والمنكوحات..ولكن عندما يتعلق الحكم بالفهم والاستنباط وتقرير المسائل الجزئية الظنية فإن الأمر يتجاوز مسألة الجواز وعدمه إلى مسألة التصويب والتخطئة بحسب نظر المجتهد لا بحسب الأمر من حيث هو، وهو ما يؤول حتما إلى إعمال الحكم بالتمام والنقصان بحسب نظر المجتهد في اعتقاده أو اعتقاد غيره لا بحسب المعتقد من حيث هو، وهي المسألة التي نراها أكثر شمولا واستيعابا للأقوال المختلفة في الظاهر بغض النظر عن كونها موسومة بالصحة والخطأ، لأننا ذكرنا في مقدمة الرسالة أن الطرفين المتنازعين في المسائل الظنية<sup>416</sup> المتعلقة بمسالك الفهم وطرق الاستدلال لا يسلم أحدهما للآخر فيما ذهب إليه من فهم، لأنه يراه على خطأ وفق ما تقرر لديه من قواعد الاعتقاد، وليس بالنظر إلى الحق من حيث هو وذلك لانتفاء الصلة بين الجواز والصحة من جهة وبين عدم الجواز والبطالان من جهة ثانية في أمثال هذه القضايا، بمعنى أن ما كان جائزا اعتقاده وفق مسلك من المسالك فليس بالضرورة أن يكون صحيحا في نفس الأمر، وما كان غير جائز وفق هذا المسلك نفسه فليس بالضرورة أن يكون باطلا، لأن الحكم بالجواز وعدمه -في هذه القضايا الظنية- حكم على المعتقد والمعتقد وفق مسلك الحاكم وليس وفق مسلك المحكوم عليه ، والحق أننا نريد أن نتجاوز هذا المستوى "السلبى المتحجر" إلى مستوى أكثر تطورا واستيعابا وهو ما نراه شرطا أساسا في

<sup>416</sup> ذكرنا هناك ضوابط هذا التنازع وأنه ليس كل نزاع معتبر



تحقيق الشهود الحضاري لأمة الإسلام الموحّدة بكلمة التوحيد، لأن المتفرق والمتنازع لن يكون حجة على متفرق ومتنازع مثله، وشهادته مردودة كما ترد شهادة الكاذب في القضاء وإن كان المشهود عليه مذنباً في حقيقة أمره. ولنعت مثالا للتوضيح.

المثال: قد يأتي مقلّد في مذهب من المذاهب ويسأل عن قضية ظنية اختلف حولها الفهم فيقول: هل يجوز أن نقول أن الله في السماء؟ فيجيبه المقلّد الذي ربما يكون هو الآخر مقلّداً بما يتوافق وأصول المذهب الذي ينتمي إليه لا بما يتوافق مع الحق والصواب من حيث هو. ولنا هنا أن نتصور حتماً إجابتين مختلفتين من حيث الجواز وعدمه، ولكن ليس بالضرورة أن نتصور إحداها صائبة والأخرى باطلة، بل يحتمل أن تكون كلتاها صحيحتين أو باطلتين، وبالتالي فالصراع الدائر بين مثبتي الجهة ونفاقتها يبقى صراعاً حول الجائز وعدمه بحسب نظر المعتقّد، وليس صراعاً حول الصواب والخطأ، ومن ثم فهو صراع ناشئ عن اختلاف موهوم إذ يمكن أن يكون المجيز والمانع كلاهما على صواب أو كلاهما على خطأ، فحالة الصواب والخطأ عندهما لا تعدو أن تكون حكماً على فهم يضمّره المعتقّد في نفسه ولا يكفي فيه مجرد التمسك بنص حمال لأوجه مختلفة، كما لا يكفي فيه رد النص بحجة ورود شبهات عليه، ولهذا فالحالة التي يمكن أن يجتمع فيها الصواب لدى المجيز والمانع هي غير الحالة التي يجتمع فيها الخطأ لدى المجيز والمانع، بمعنى أن مورد النزاع مختلف، ومن شرط المقارنة إتحاد المورد، وما دام المورد مختلف، فلا داعي للمقارنة، أو التصويب والتخطئة، وبالتالي ما أسهل الاجتماع لو اتسعت القلوب لبعضها.

## الفصل الثاني: الإجمال في الألفاظ المتعلقة بالقدر

### المبحث الأول: القائلون بالجبر

المطلب الأول: تعريف الجبر وعلاقته بمسألة القدر

أولاً: تعريف الجبر لغة

ثانياً: تعريف الجبر اصطلاحاً

ثالثاً: التطور الدلالي لمصطلح الجبر

رابعاً: علاقة الجبر بالقضاء والقدر

المطلب الثاني: القائلون بالجبر الكلي " الجبر المحض "

أولاً: مفهوم الجبر الكلي

ثانياً: القائلون به

ثالثاً: أدلة الجبر الكلي

رابعاً: ردود المخالفين في المسألة ( عرض ومناقشة )

المطلب الثالث: القائلون بالجبر الجزئي (الجبر المتوسط)

أولاً: تعريف الجبر المتوسط

ثانياً: القائلون به

ثالثاً: أدلة الجبر المتوسط

رابعاً: الفرق بين الجبر المتوسط والجبر المحض

خامساً: ردود المخالفين في المسألة (عرض ومناقشة)

### المبحث الثاني: القائلون بالاختيار

المطلب الأول: مفهوم الاختيار وعلاقته بالعدل الإلهي

أولاً: الاختيار لغة

ثانياً: الاختيار اصطلاحاً

ثالثاً: علاقة الاختيار بالعدل الإلهي

المطلب الثاني: القائلون بالاختيار الكلي " الحرية المطلقة "

أولاً: مفهوم الاختيار الكلي

ثانيا: القائلون به

ثالثا: أدلة الاختيار الكلي

رابعا: ردود المخالفين في المسألة ( عرض ومناقشة)

المطلب الثالث: القائلون بالاختيار الجزئي "مطلق الحرية"

أولا: مفهوم الاختيار الجزئي

ثانيا: القائلون به

ثالثا: أدلة الاختيار الجزئي

رابعا: ردود المخالفين في المسألة ( عرض ومناقشة)

### المبحث الثالث: النتائج في إطار المقاربات والمفارقات

المطلب الأول: الحرية والجبر في الإطار المعرفي والتربوي

المطلب الثاني: اختلاف في الفهم لا تناقض في النصوص والاعتقاد

المطلب الثالث: الخلاف السياسي (البعد الخفي)

المطلب الرابع: الحل الظني وإمكانية الخطأ

اعتبار ألفاظ القَدَر من الجمل أو المتشابه يستند إلى نوعين من المبررات:

أولاً: كون الأدلة النصية التي وظفها المختلفون في هذه المسألة يُتوهم في الظاهر تعارضها ، فهناك نصوص يُفهم من ظاهرها الجبر، وأخرى يُفهم من ظاهرها الحرية والاختيار، وقد عبر ابن رشد عن هذا المعنى فقال: "وهذه المسألة \_ القَدَر\_ من أعوص المسائل الشرعية وذلك إذا تُؤمّل دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول" <sup>417</sup> ولهذا فلا عجب إذا وجدنا مواقف المسلمين عبر التاريخ إزاء هذه القضية الشائكة مختلفة ومتباينة، ولكن مع ذلك فإن أحقية الحق تعرف في ذاته لا في تصرفات المنتسبين إليه، فإن كانت اعتقادات وتصرفات المنتسبين للحق صحيحة حكمنا بموافقتها للحق لا بموافقة الحق لها لأننا ما عرفنا صحتها إلا بالحق، وإذا ما كانت خاطئة، حكمنا بخطئها لمخالفتها للحق مع الجرم ببقاء الحق على أحقيته، وفي هذا المعنى قال الله عز وجل: ﴿

وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ

لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۗ﴾ [المؤمنون 71]. وهذه قضية مهمة

ينبغي التركيز عليها، لأن الاختلاف المذهبي حول هذه القضايا، كان في كثير من فصوله اختلافا وهميا غذته السياسة والمصالح الاقتصادية والأناية والتعصب المقيت وعقلية الاستقالة من الحياة الاجتماعية.. وكلها أسباب يمكن أن تجعل من الأمر الهين شيئاً عظيماً، وبه تغطي على الأمور التي هي في حقيقتها مهمة وعظيمة بأن تُظهرها في صورة الأمور الهينة، فتصرف عنها نظر الناس واهتمامهم، والأمر منوط في ذلك بمصلحة الغالب الذي تولى زمام صياغة المفاهيم في غياب أصحاب الشأن من المغلوبين، ولا شك أن إغفال هذه القضية قد أدى إلى وقوع كثير من المؤرخين للفرق وأصحاب المقالات في التعسف ومجانبة الموضوعية أثناء الحكم على الآخرين.

ثانياً: يستند اعتبار مسألة القدر من الجمل أيضاً إلى ظاهرة غريبة، حدثت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ونقلتها إلينا كتب السنة الصحيحة، وهذه الظاهرة تتمثل في "حوض" بعض الصحابة في هذه

<sup>417</sup> موقف البشر تحت سلطان القدر مصطفى صبري ص17، وقال الكرمي المقدسي: " هذه المسألة من أشرق المسائل لمن عرف قدرها ورعاها حق رعايتها" رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر مرعي بن يوسف الكرمي المحقق: أسعد محمد المغربي الناشر: دار حراء - مكة المكرمة - السعودية الطبعة: الأولى، 1410هـ ص27، ويرى الباحث أنه لا تناقض بين القولين لاختلاف اعتبارات الحكم.

المسألة مما يشكل خروجاً عن عادتهم في مواقفهم إزاء المتشابه، وليبيان هذه الظاهرة نورد بعض الحوادث الدالة على ما نقول:

#### الحادثة الأولى:

في صحيح مسلم عن أبي الأسود الدؤلي، قال: قال لي عمران بن الحصين، أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه، أشيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر ما سبق؟ أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم، وثبتت الحجة عليهم؟ فقلت: بل شيء قضى عليهم، ومضى عليهم، قال فقال: أفلا يكون ظلماً؟ قال: ففزعت من ذلك فزعا شديداً، وقلت: كل شيء خلق الله وملك يده، فلا يُسأل عما يفعل وهم يسألون، فقال لي: يرحمك الله إني لم أرد بما سألتك إلا لأخزرك عقلك، إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا: يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم، ويكدحون فيه، أشيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدرٍ قد سبق، أو فيما يُستقبلون به مما أتاهم به نبيهم، وثبتت الحجة عليهم؟ فقال: " لا، بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم، وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل: ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها "418

#### الحادثة الثانية:

في مسند أحمد من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ وَالنَّاسُ يَتَكَلَّمُونَ فِي الْقَدْرِ، قَالَ: وَكَأَمَّا تَفَقَّأُ فِي وَجْهِهِ حَبُّ الرُّمَانِ مِنَ الْعَضْبِ، قَالَ: فَقَالَ لَهُمْ: " مَا لَكُمْ تَضْرِبُونَ كِتَابَ اللَّهِ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ؟ بِهَذَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ " قَالَ: " فَمَا عَبَطْتُ نَفْسِي بِمَجْلِسٍ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ أَشْهَدْهُ، بِمَا عَبَطْتُ نَفْسِي بِذَلِكَ الْمَجْلِسِ، أَيُّ لَمْ أَشْهَدْهُ " وورد الحديث بطريق آخر دون ذكر القدر وبزيادة عبارة: " إِنَّكُمْ لَسْتُمْ مِمَّا هَاهُنَا فِي شَيْءٍ، انظُرُوا الَّذِي أُمِرْتُمْ بِهِ، فَاعْمَلُوا بِهِ، وَالَّذِي نُهِيتُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا "419

#### الحادثة الثالثة:

في المسند أيضاً أن سراقه بن مالك قال: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَيِّنْ لَنَا دِينَنَا كَأَنَّا خُلِقْنَا الْآنَ، فِيمَ الْعَمَلِ الْيَوْمَ؟ أَفِيْمَا جَعَلْتَ بِهِ الْأَقْلَامُ، وَجَرَّتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ، أَوْ فِيمَا نَسْتَقْبِلُ؟ قَالَ: " لَا، بَلْ فِيمَا جَعَلْتَ بِهِ الْأَقْلَامُ،

418 المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج الحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي

( دار إحياء التراث العربي - بيروت) باب كيفية خلق آدمي في بطن أمه ج4 ص2041

419 مسند الإمام أحمد بن حنبل الحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي ( مؤسسة

الرسالة الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م ) رقم 6845 ج11 ص434

وَجَرَتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ " قَالَ: فَفِيمَ الْعَمَلِ؟ قَالَ أَبُو النَّضْرِ فِي حَدِيثِهِ: فَسَمِعْتُ مَنْ سَمِعَ مِنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، يَقُولُ:  
قَالَ: " اَعْمَلُوا، فَكُلُّ مُيَسَّرٌ " 420

فإذا كان الصحابة يسألون والنبي صلى الله عليه وسلم بينهم يجيب، فمعنى هذا أن من حق كل مسلم أن يسأل، ومن حقه أيضا أن يبحث عن الإجابة التي تقنعه وتشبع نهمه وتروي غليله، فمن له الوصاية بعد النبي صلى الله عليه وسلم في الإجابة على أسئلة المسلمين وغير المسلمين مما جد في واقعهم ولم يكن مطروحا بصيغته التجريئية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم؟ ولسائل أن يقول: هلا وسعنا ما وسع الصحابة ولم نسأل إلا ما سألوا عنه، حتى لا نخرج عن هديهم وحسن اتباعهم للنبي صلى الله عليه وسلم؟

ويرى الباحث أن كثيرا ممن تبنا مقالة الوُسع قد خلطوا بين أمرين منفصلين لا تلازم بينهما، وذلك أن المناظرة والبحث والاستدلال لا يتنافى كل ذلك مع الاتباع، بدليل أن علوم الشريعة التي قامت على المناظرة وإعمال العقل والاستدلال كانت هي الحامية والمدافعة عن عقائد الإسلام وقيمه وأحكامه، ومن ناحية أخرى فإن مقالة الوُسع تضيق إذا ما علمنا أن الظروف اختلفت، والأسئلة الجديدة ظهرت، والشبهات اتسعت وتشعبت، ولهذا قال ابن فورك في جواب على سؤال من هذا القبيل: " إذا قالوا: أليس يسعك ما وسع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقل لهم: بلى، ويسعني ما وسعهم لو كنت بمنزلتهم، ولكن ليس بحضرتي مثل الذي يحضر بهم وقد ابتلينا بمن يطعن علينا ويستحل الدماء منا. ولا يسعنا إلا أن نعلم من المخطئ منا والمصيب، وأن نذب عن أنفسنا وحرماننا، فمثل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس يحضر بهم من يقاتلهم فلا يُكَلَّفون السلاح، ونحن ابتلينا بمن يقاتلنا فلا بد لنا من السلاح" 421

ومن هنا يمكننا أن نفهم الأسباب التي من أجلها اختلفت إجابات المسلمين على كثير من الأسئلة والشبهات التي جدت على الساحة الإسلامية، كما نفهم أيضا لماذا اختلفت مواقفهم في التعامل مع النصوص التي وردت في موضوع القدر الإلهي من قائل بالجبر، وقائل بالحرية، ومتوسط بينهما، أي كأن الموضوع تجاذبته ثلاثة مذاهب، ولكن بعد البحث والتقصي والتدقيق في المسألة تبين للباحث أن المذاهب المعتبرة في مسألة القدر أربعة وليست ثلاثة، على ما هو شائع في كتب العقيدة والفرق من تقسيم هذه المذاهب إلى ثلاثة أقسام هي مذهب الجبرية ومذهب المعتزلة ومذهب أهل السنة، ذلك أنه لما صار مذهب

420 مسند الإمام أحمد مرجع سابق ج22 ص15

421 شرح العالم والمتعلم، أبو بكر بن فورك، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، (مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ط1/

أهل السنة متجادبا بين فصيلين معروفين هم المتكلمون من الأشاعرة ومن وافقهم، وأهل الحديث من الحنابلة ومن وافقهم، وحيث وصل هذا التجاذب إلى ما يشبه الانقسام، صار هذا التقسيم خاضعا لخصوصيات كل مشرب منهما ومنهج في الاستدلال، لذلك إذا ما طالعنا المسألة في كتب الأشاعرة، وجدنا أنهم يعتبرون الحنابلة من المعتزلة في مسألة القدر، وإذا ما طالعنا هذه المسألة في كتب الحنابلة، وجدنا أنهم يعتبرون الأشاعرة من الجبرية الخالصة، وهو ما حدا بالباحث إلى محاولة تحرير محلات النزاع بين الفرقاء بعد تقسيم المذاهب في هذه المسألة إلى أربعة مذاهب، ثم بيان أقوال كل فريق وحججه النصية والعقلية التي استند إليها، وبعد ذلك تحرير محل النزاع ببيان مواطن الخلاف وحقيقتها، ونقاط الاتفاق ومدى قدرتها الاستيعابية لجمع كلمة المسلمين، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

## المبحث الأول : القائلون بالجبر

### المطلب الأول: تعريف الجبر وعلاقته بمسألة القدر

#### أولاً: الجبر لغة:

من المعاني الشائعة للفظ "جبر" الإكراه والقهر، ولهذا قال ابن منظور: جَبَرَ الرَّجُلَ عَلَى الْأَمْرِ يَجْبِرُهُ جَبْرًا وَجُبُورًا وَأَجْبَرَهُ: أَكْرَهَهُ. وَقَالَ اللَّحْيَانِيُّ: جَبَرَهُ [بمعنى أكرهه] لَعْنَةُ تَمِيمٍ وَخَدَهَا؛ قَالَ: وَعَامَّةُ الْعَرَبِ يَقُولُونَ: أَجْبَرُهُ. وَالْجَبْرُ: تَثْبِيثُ وَقُوعِ الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ. وَالْإِجْبَارُ فِي الْحُكْمِ، يُقَالُ: أَجْبَرَ الْقَاضِي الرَّجُلَ عَلَى الْحُكْمِ إِذَا أَكْرَهَهُ عَلَيْهِ. اللَّحْيَانِيُّ: أَجْبَرْتُ فَلَانًا عَلَى كَذَا فَهُوَ مُجْبَرٌ، وَهُوَ كَلَامٌ عَامَّةٌ الْعَرَبِ، أَي أَكْرَهْتَهُ عَلَيْهِ. وَتَمِيمٌ تَقُولُ: جَبَرْتُهُ عَلَى الْأَمْرِ أَجْبَرُهُ جَبْرًا وَجُبُورًا؛ قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: وَهِيَ لَعْنَةٌ مَعْرُوفَةٌ... فَهَمَّا لَعْنَانِ جَيِّدَتَانِ: جَبَرْتُهُ وَأَجْبَرْتُهُ، غَيْرَ أَنَّ النَّحْوِيِّينَ اسْتَحَبُّوا أَنْ يَجْعَلُوا جَبَرْتُ لَجَبْرِ الْعِظْمِ بَعْدَ كَسْرِهِ وَجَبْرِ الْفَقِيرِ بَعْدَ فَاقَتِهِ، وَأَنْ يَكُونَ الْإِجْبَارُ مَقْصُورًا عَلَى الْإِكْرَاهِ، وَلِذَلِكَ جَعَلَ الْقَرَاءُ الْجَبَّارَ [من أسماء تعالي] مِنْ أَجْبَرْتُ لَا مَنْ جَبَرْتُ، قَالَ: وَجَائِزٌ أَنْ يَكُونَ الْجَبَّارُ فِي صِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ جَبْرِهِ الْفَقْرَ بِالْغِنَى، وَهُوَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَابِرٌ كُلِّ كَسِيرٍ وَفَقِيرٍ، وَهُوَ جَابِرٌ دِينَهُ الَّذِي ارْتَضَاهُ، كَمَا قَالَ الْعَجَّاجُ: قَدْ جَبَرَ الدِّينَ الْإِلَهَ فَجَبَرَ. وَقِيلَ أَنَّ الْجَبَّارَ فِي صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يُبَالِي بِالْأَذَى وَأَصْلُهُ فِي النَّخْلَةِ الطَّوِيلَةِ الَّتِي فَاتَتْ الْيَدَ، وَقِيلَ أَيْضًا: مَعْنَاهُ الَّذِي يَقْهَرُ الْعِبَادَ عَلَى مَا أَرَادَ مِنْ أَمْرٍ وَنَهْيٍ.<sup>422</sup>

فالجبر من الناحية اللغوية لفظ مشبع بمعاني الإكراه والقهر، ولا تستقيم معاني هذا اللفظ إلا بوجود طرفين أحدهما فاعل والآخر منفعِل، والسؤال الذي يطرح نفسه بشدة في هذا المستوى: هل يستتبع إثبات هذه المعاني في باب القدر الإلهي نسبة العجز إلى الله عز وجل لمظنة وجود ممانعة من المجبور (المنفعِل)؟ الذي ارتآه بعض العلماء<sup>423</sup> أن لفظ "الجبر" لا يستقيم مع مبحث القدر الإلهي، وقالوا بأن الجبر لا يكون إلا من عاجز ومع الإكراه كما يجبر الأب ابنته على خلاف مرادها إذا تقدم لها من يريد الزواج منها.

<sup>422</sup> ينظر: - لسان العرب ابن منظور ( دار صادر - بيروت الطبعة: الثالثة - 1414 هـ ) ج 4 ص 116، - الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم ( دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر ) ص 247، - النهاية في غريب الحديث والأثر ابن الأثير الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي (المكتبة العلمية - بيروت، 1399 هـ - 1979 م)

ج 1 ص 235

<sup>423</sup> ينظر: المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، شمس الدين الذهبي، المحقق: محب الدين الخطيب ص 125



ويرى الباحث أن هذه المقاربة لا تخلو من إشكال، بسبب استصحابها للمعاني الموجودة في الشاهد لإنزالها على الغائب، ذلك أن الله تعالى ليس يشبه خلقه حتى يكون حكمه كحكمهم، فلا الله عز وجل بمثابة الأب العاجز، ولا الإنسان المقهور بالإذعان للإرادة الإلهية بمثابة البنت المكرهة على الزواج، بالإضافة إلى هذه المفارقة، فإنه قد وردت مادة الجبر في اسم "الجبار" من أسماء الله عز وجل، وقد فسره السدي بقوله: "إنه الذي يقهر الناس ويجبرهم على ما أراد، قال الأزهري: هي لغة تميم، وكثير من الحجازيين يقولونها، وكان الشافعي يقول: جبره السلطان على كذا بغير ألف. وجعل الفراء الجبار بهذا المعنى من أجبره، وهي اللغة المعروفة في الإكراه، فقال: لم أسمع فعالا من أفعل إلا في حرفين، وهما جبار من أجبر، ودراك من أدرك، وعلى هذا القول الجبار هو القهار<sup>424</sup>

ولكن مع كل المعاني السابقة لكلمة الجبر إلا أنه ينبغي من الناحية التربوية أن تفهم بعيدا عن الظلم، فلا يجوز نسبة الظلم إلى الله عز وجل مجرد أن النصوص المثبتة للمشيئة الإلهية النافذة، يُفهم منها أنه لا خروج للناس عن مشيئة الله النافذة وإرادته القاهرة، على ما تشهد له أسماءه الحسنى الجبار والقهار، وهي الأسماء التي ينبغي أن تفهم وتقرأ في ظل اعتقاد لا يتزعزع، ويقين لا يتسرب إليه أدنى شك بأن الله عز وجل قد شملت حكمته تشريعته، ووسعت رحمته كل شيء، ولذلك فكل أمر عقدي استعصى على الفهم من الناحية المعرفية، أو تواردت عليه المعاني من الناحية اللغوية، فالواجب على المؤمن أن يتعامل معه في جانبه التربوي بأسلوب التسليم والاعتراف بالعجز لأن "القرآن قدسي في مصدره، بليغ معجز في أسلوبه، فإن كان من انغلاق الدلالة المعجمية أحيانا وانغلاق التركيب أحيانا وانغلاق المقاصد أحيانا مما يصطلح عليه بالمتشابه عادة فهو أحد أمرين: إما أن يتعلق بإشكال لغوي لا يتحمل إلا الإنسان وحده تبعة جهله والعجز عن تفكيكه وإدراك المراد منه، ذلك لأنه إنما جاء على لسان العرب ولغتهم. وإما أن يتعلق بإشكال معرفي مما قصد القرآن تغميضة الحروف الفواتح وحقيقة الموت والحياة والروح والدينيا والآخرة مما تستأثر العناية الإلهية بمعرفته... وبدون ذلك التعظيم الفني والنفساني والمعرفي تتسطح الدلالة القرآنية وتفقد هالة الغرابة والسحر التي تكتنفها والتي ما تنفك البشرية تحوم حولها وتنجذب إلى نورها"<sup>425</sup>

وفي هذا الإطار نفهم العبارة المنسوبة لأبي بكر الصديق والتي قال فيها: "العجز عن درك الإدراك إدراك"<sup>426</sup> وهي العبارة التي ينبغي أن تُفهم على معنى التسليم لله عز وجل فيما عجزت العقول عن إدراكه،

<sup>424</sup> مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي (دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الثالثة - 1420 هـ) ج 29 ص 513

<sup>425</sup> قضايا اللغة في كتب التفسير... مرجع سابق ص 220

<sup>426</sup> لم أجد فيما رجعت إليه من مصادر سندا لهذا القول، وغاية ما وجدته أن هذه العبارة يذكرها ابن تيمية في كتابه "مجموعه الرسائل والمسائل" ج 4 ص 55 (طبعة دار الكتب العلمية) تحت عنوان "تفضيل ابن عربي نفسه على الصديق مطلقا وعلى النبي صلى الله عليه وسلم مقيدا".

وقصرت القرائح عن الإحاطة به، لأن من اعترف بالقصور والضعف ونسب العجز إلى نفسه، لم يخرج عن هدي النبي صلى الله عليه وسلم، الذي كان أعرف الخلق بالله عز وجل ومع ذلك كان يخاطب ربه في دعائه ويقول: " لا أحصي ثناء عليك" <sup>427</sup>

### ثانيا: الجبر اصطلاحا:

الجبر من الناحية الاصطلاحية له معنيان:

أحدهما: المبالغة والإفراط في تفويض الأمور إلى الله تعالى وفي إسناد فعل العبد المختار إلى الله تعالى، حتى كأنه لا يبقى للعبد فعل ولا إرادة.

الثاني: الجبر إفراط في تفويض الأمور إلى الله تعالى بحيث يعتبر العبد في أفعاله بمنزلة جماد لا إرادة ولا اختيار له <sup>428</sup>

ومع أن الاصطلاحين يبدو في الظاهر أنهما غير مختلفين، إلا أن الفرق بينهما يظهر من جهة أن الأول أثبت الاختيار مع الجبر، فهو جبر بالمآل، والثاني نفى الاختيار وأثبت الجبر، فهو جبر بالحال، وهو فرق مركزي نستصحبه للفصل بين القائلين بالجبر المحض والقائلين بالجبر المتوسط.

### ثالثا: التطور الدلالي لمصطلح الجبر:

يشكك كثير من العلماء والباحثين في أصالة هذا الاصطلاح، ويرون بأنه من اختراع الجهم بن صفوان <sup>429</sup> الذي ظهر في أواخر دولة بني أمية، حيث كان ظهور هذا الاصطلاح كرد فعل على مقالة القدريّة والمعتزلة الذين أشاعوا في أواخر عصر الصحابة القول بنفي القدر، وكانوا يقولون: "لا قدر والأمر أنف" <sup>430</sup> بمعنى أن الله لم يقدر أعمال العباد، ولا يعلم بما قبل حصولها، لأنهم اعتقدوا أنه لو كان الأمر

<sup>427</sup> مسلم باب ما يقال في الركوع والسجود

<sup>428</sup> ينظر: دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمّد نكري، عرّب عباراته الفارسية:

حسن هاني فحص (دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م) ج1 ص262 - كتاب التعريفات الجرجاني، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر (دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة: الأولى 1403هـ - 1983م) ص74 - التوقيف على مهمات التعاريف عبد الرؤوف المناوي (المتوفى: 1031هـ) (عالم الكتب، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990م) ص119، 120

<sup>429</sup> أبو محرز الراسي مولاهم، السمرقندي، الكاتب، المتكلم، رأس الجهمية. كان صاحب ذكاء وجدال. كتب للأمير حارث بن سريج التميمي وكان ينكر الصفات وينزه الباري عنها بزعمه ويقول: بخلق القرآن ويقول إن الله في الأمكنة كلها. قُتل سنة 128هـ على يد سلم بن أحوز عامل الشرطة لدى نصر بن سيار أحد ولاة بني أمية. [ينظر: سير أعلام النبلاء ج6 ص204]

<sup>430</sup> تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة (دار الفكر العربي القاهرة دون تاريخ) ص110

على خلاف هذا لكان ظالما لهم، لأنه أثابهم أو عاقبهم على شيء لا قدرة لهم في دفعه أو رده ما دام قد سبق في علمه، وبما أن هذا الفعل يُعد سفها ولغوا - حسب هذا الفريق - فقد وجب تنزيه الله عز وجل عنه والقول بأنه "لا قدر والأمر أنف"، ويرى آخرون أن مقالة هؤلاء القدرية الذين نفوا القدر السابق، جاءت كردة فعل على ظاهرة الاحتجاج بالقدر السابق على المعاصي والتصرفات السلبية التي ظهرت في الأمة الإسلامية، وهذه التصرفات هي عين ما تقول به الجبرية، الذين نفوا القدرة والاستطاعة والإرادة عن العبد، ونسبوا كل ذلك إلى الخالق عز وجل، مما يوحي بأن مقالة الجبرية سابقة على مقالة القدرية، على عكس ما ذهب إليه الفريق الأول.

وبعيدا عن هذا الجدل الذي ربما لا ينتهي، يمكننا القول بأن مصطلح "الجبر" بمعنى الإكراه ونفي الإرادة والحرية عن المحبور لم يرد بلفظه في الكتاب والسنة، ولكنه مذكور فيهما بمعناه في كثير من الآيات كقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَاءَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام 148] فقد قال أهل التفسير<sup>431</sup> أن المقصود بقولهم ذلك أنهم مضطرون في شركهم، والذي اضطروهم وأكراههم على ذلك هو الله عز وجل، بل جعل الله عز وجل هذه المقالة سارية حتى في الأمم التي سبقت كفار مكة، وهو ما نراه اليوم بصورة أو بأخرى لدى كثير من المسلمين الذين تجدهم يحتجون بالقدر بمعناه السلبي "الجبر والإكراه" على معاصيهم ومخازيهم.

ثم إن ما نقله ابن تيمية مثلا عن الأوزاعي<sup>432</sup> وغيره أنه ليس في الكتاب والسنة لفظ "جبر" وإنما في السنة لفظ جبل<sup>433</sup> هذا النقل صحيح فيما يتعلق بصورة اللفظ من جهة، وصحيح أيضا في نفي المعنى السلبي

<sup>431</sup> ينظر مثلا: تفسير الطبري، مرجع سابق ج12 ص 208

<sup>432</sup> هو عبد العزيز بن عمرو بن أبي عمرو وسمى نفسه عبد الرحمن، ولد سنة ثمان، وثمانين. ومات سنة سبع وخمسين ومائة وكان أصله من سبي السند، نزل في الأوزاع فغلب عليه ذلك، وكان فقيه أهل الشام، وكانت صنعتها الكتابة، والترسل، ورسائله تؤثر. [سير الأعلام الذهبي 557..541/6]

<sup>433</sup> استنادا إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم لأشج عبد القيس: "إن فيك لخلقين يجهما الله: الحلم والأناة". فقال: أخلقين تخلقت بهما؟ أم خلقين جبلت عليهما؟ فقال: "بل خلقين جبلت عليهما". فقال: الحمد لله الذي جبلني على ما يجب. فقال الأوزاعي والزبيدي وغيرهما من السلف لفظ "الجبل" جاءت به السنة فيقال جبل الله فلانا على كذا؛ وأما لفظ "الجبر" فلم يرد؛ وأنكر الأوزاعي والزبيدي والثوري وأحمد بن حنبل وغيرهم لفظ "الجبر" في النفي والإثبات. [مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج8 ص461]

المتبادر من اللفظ وهو الظلم الناتج عن الإكراه وسلب الإرادة عن المكلفين، ولكن عدم وجود اللفظ بصورته في زمن معين لا يعني بالضرورة عدم وجود معناه، ولا يعني أيضا عدم وجود ألفاظ تشترك معه في جذره وأصل وضعه، وهو ما يعبر عنه لفظ "الجبار" من أسمائه عز وجل، كما أن نفي المعنى السلبي من اللفظ وهو المقتزن بالظلم، وعدم رضا المجبور على ما أُجبر عليه، يعني إقرارا ضمنيا بوجود معناه "الإيجابي" غير المقتزن بالظلم لأن الحكم على الشيء لا يكون إلا بعد تصور أجزائه. بمعنى أن النصوص التي وردت في القرآن والسنة مقررّة لعقيدة القضاء والقدر، قد حملت في ثناياها هذا المعنى بسبب الإجمال والتشابه الذي صاحبها، وحتى الحديث الذي ذكرناه في هامش الصفحة<sup>434</sup> لا يُعد نصا في نفي الجبر بمعنى الإكراه، لأنه قد ورد في معرض الإجابة على سؤال ذي احتمالين إما إثبات إرادة الإنسان وكسبه وإما نفيهما وذلك في قوله: "أخلقين تخلقت بهما؟ أم خلقين جبلت عليهما؟" فكان الجواب من النبي صلى الله عليه وسلم، نافيا للفعل البشري ومثبتا للفعل الإلهي اللازم الذي لا يملك له الإنسان أي دفع، وهو المعنى الذي عبّر عنه بلفظ "جبل" والذي يبدو أنه يتقارب مع معنى الجبر الذي نفاه ابن تيمية نقلا عن الأوزاعي وغيره بحجة عدم وروده في القرآن والسنة، مع ملاحظة أن هذين الخلقين يُعتبران من الصفات التي يمكن أن يُحصّلها الإنسان بالتزكية والمجاهدة<sup>435</sup>، وهذا في مقابل ما لا يمكن للإنسان تحصيله بنفسه، أو دفعه عن نفسه إذا حصل بفعل الله عز وجل، وهو الأمر الذي أقر به ابن تيمية وسماه "جبرا" مع شيء من التحفظ، الذي يُعد السمة الغالبة على منهج ابن تيمية في تعامله مع المصطلحات المحملة التي لم ترد ألفاظها في الكتاب والسنة حيث قال: "وقد يراد بالجبر نفس جعل العبد فاعلا، ونفس خلقه متصفا بهذه الصفات، كما في قوله

تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ

مَنُوعًا ﴿٢١﴾ [المعارج: 19-21]. فالجبر بهذا التفسير حق، ومنه قول محمد بن كعب القرظي في تفسير

اسمه الجبار قال: هو الذي جبر العباد على ما أراد. ومنه قول علي رضي الله عنه في الأثر المشهور عنه في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم: اللهم داحي المدحوات، فاطر المسموكات، جبار القلوب على

<sup>434</sup> وهو حديث أشج عبد القيس

<sup>435</sup> يكمن الإشكال في هذه القضية في كون هذين الخلقين الحلم والأناة مما يمكن للمرء اكتسابهما، ولكن كيفية هذا الكسب تبقى غامضة، هل هو كسب على معنى الجبلية والتبعية، أم على معنى الاستقلال عن التأثير الإلهي؟ فإن كان على المعنى الأول عدنا إلى مقارنة الجبر، وإن كان الثاني وقعنا في مقارنة الاعتزال.

فطراتها: شقيها وسعيدها. فالأئمة منعت من إطلاق القول بإثبات لفظ الجبر أو نفيه لأنه بدعة يتناول حقا وباطلا<sup>436</sup>.

وإضافة إلى ما سبق فإن حجة عدم ورود لفظ "جبر" في القرآن والسنة، تفقد قوتها إذا ما علمنا أن القرآن قد نص على أن من أسمائه عز وجل "الجبار" في قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الحشر 23] وقد ذكر الإمام الرازي أن علماء البيان والتفسير أعطوا عدة معاني لهذا الاسم وكلها تصح، والذي يهمننا منها المعنى الذي يدل على الإكراه على مقتضى المشيئة وهو "أن يكون الجبار من جبره على كذا إذا أكرهه على ما أراد، قال السدي: "إنه الذي يقهر الناس ويجبرهم على ما أراد، قال الأزهري: هي لغة تميم، وكثير من الحجازيين يقولونها، وكان الشافعي يقول: جبره السلطان على كذا بغير ألف. وجعل الفراء الجبار بهذا المعنى من أجبره، وهي اللغة المعروفة في الإكراه، فقال: لم أسمع فعلا من أفعل إلا في حرفين، وهما جبار من أجبر، ودراك من أدرك، وعلى هذا القول الجبار هو القهار<sup>437</sup>

وإذا ما رجعنا إلى القواميس العربية وجدنا فيها أن جبلة كل مخلوق: توسه [طبيعته وخلقه] الذي طبع عليه، والجبيل: الخلق، جبلة الله، فهم مجبولون، وجبيل الإنسان على هذا الأمر، أي طبع عليه.<sup>438</sup> ولا شك أن ما طبع عليه الإنسان، وما أكره عليه يشتركان في أحص شيء بينهما وهو عدم القدرة على المدافعة والرد، والذي يبدو لي في الأخير أن الشطط الذي قد وقع في التطور الدلالي للمصطلح لا ينفي وجود معناه في مجمل ومتشابه القرآن والسنة، ويعد هذا الكلام والتحليل بمثابة تبرير لاستعمالنا مصطلح "الجبر" في عناوين هذا الفصل.

<sup>436</sup> درء تعارض العقل والنقل مرجع سابق ج1 ص256

<sup>437</sup> مفاتيح الغيب، الرازي، مرجع سابق ج29 ص513

<sup>438</sup> كتاب العين الخليل بن أحمد الفراهيدي المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال) ج6 ص136، 137

## رابعاً: علاقة الجبر بالقضاء والقدر

من القضايا المهمة في هذا الفصل والتي تتطلب شيئاً من التوضيح، مسألة علاقة الجبر بالقضاء والقدر الإلهيين، وسنكتفي بدراسة هذه العلاقة من حيث المقاربة أو المفارقة المعرفية التصورية بين القضيتين، وقبل إصدار الحكم في هذه القضية لا بأس أن نذكر تعريف كل من القضاء والقدر، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

أولاً: القضاء: مأخوذ في اللغة العربية من الفعل قضى. ومعاني هذا الفعل تدور على القطع والفصل والفراغ من الشيء والانتهاء منه يقال: قضى يقضي قضاءً فهو قاض إذا حكم وفصل. وقضاء الشيء: إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه فيكون بمعنى الخلق. وقال الزهري: القضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه. وكل ما أحكم عمله أو أتم أو ختم أو أدى أداءً أو أوجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضى فقد قضى. قال: وقد جاءت هذه الوجوه كلها في الحديث، ومنه القضاء المقرون بالقدر، والمراد

بالقدر التقدير، وبالقضاء الخلق كقوله تعالى: ﴿فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ [فصلت 12]؛ أي

خلقهن، فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه<sup>439</sup>.

وقد جاء فعل القضاء بالمعاني السابقة منسوباً إلى الله عز وجل في عدة آيات من القرآن الكريم

منها قوله عز وجل: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ

كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة 117] وقوله كذلك: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا

وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ [الأنعام 2]

ثانياً: القَدَرُ: القدر في هذا المقام مأخوذ من التقدير، ومعناه إعطاء الشيء قيمته وقدره الذي يستحقه. قال الليث: القَدَرُ القضاء المَوْفَّقُ. يُقَالُ: قَدَرَ الإله كَذَا تَقْدِيرًا، وَإِذَا وَافَقَ الشَّيْءُ الشَّيْءَ وَقَالَ ابْنُ سَيْدِهِ: القَدَرُ والقَدَرُ القَضَاءُ والحُكْمُ، وَهُوَ مَا يُقَدِّرُهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ القَضَاءِ وَيَحْكُمُ بِهِ مِنَ الأُمُورِ. قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ القَدْرِ؛ أَي الحُكْمِ. وَقَدَّرَ كُلَّ شَيْءٍ وَمُقَدَّرُهُ: مِقْيَاسُهُ. وَقَالَ فِي التَّهْذِيبِ: وَالتَّقْدِيرُ عَلَى وَجْهِهِ مِنَ المَعَانِي: أَحَدُهَا التَّرْوِيَةُ وَالتَّفَكِيرُ فِي تَسْوِيَةِ أَمْرٍ وَتَهْيِئَتِهِ، وَالثَّانِي تَقْدِيرُهُ بِعَلَامَاتٍ

<sup>439</sup> لسان العرب، مرجع سابق ج 16 ص 186 وما بعدها

يَقْطَعُهُ عَلَيْهَا، وَالثَّالِثُ أَنْ تَنْوِي أَمْرًا بِعَقْدِكَ تَقُولُ: قَدَرْتُ أَمْرًا كَذَا وَكَذَا أَيْ نَوَيْتُهُ وَعَقَدْتُ عَلَيْهِ. وَيُقَالُ: قَدَرْتُ لِأَمْرٍ كَذَا أَقْدِرُ لَهُ وَأَقْدُرُ قَدْرًا إِذَا نَظَرْتَ فِيهِ وَدَبَّرْتَهُ وَقَايَسْتَهُ. وَقَدَرَ الْقَوْمُ أَمْرَهُمْ يَقْدِرُونَهُ قَدْرًا: دَبَّرُوهُ<sup>440</sup>

وقد ورد فعل التقدير بالمعاني السابقة في القرآن الكريم في آيات كثيرة منها قوله عز وجل:

﴿ وَالَّذِي قَدَرَ فَهَدَىٰ ﴾ [الأعلى 3] وقوله أيضا: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾

[القمر 49]

يمكن القول - من الناحية الدلالية - أننا بإزاء لفظين متقاربين في المعنى اللغوي، ذلك أن كلا من القضاء والقدر قد حملا في طياتهما معاني الحكم والقطع والفصل من جهة الخالق تجاه ما يخلقه من أشياء، فلا يمكن لما قدره بعلمه وقضاه بقوله وفعله أن يتأخر أو أن ينازعه فيه أي منازع، ولهذا ذكر ابن منظور أن الزهري رفض الفصل بين الأمرين حين قال: "فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه<sup>441</sup>."

وحيث وصلنا إلى هذا المستوى من التحليل، فإننا نجد أنفسنا أمام ثلاثة ألفاظ يؤدي وقوعها في سياق واحد إلى مشكلة معرفية بسبب انفصالها المتصل، أو اتصالها المنفصل، أي أننا إذا نظرنا إليها من الناحية الدلالية وجدناها متصلة بقيمة القهر المترتب عن الحكم والقطع والفراغ من الشيء، قال ابن تيمية: "والجبر من الله بهذا الاعتبار معناه القهر والقدرة، وأنه يقدر أن يفعل ما يشاء ويجبر على ذلك ويقهرهم عليه، فليس كالمخلوق العاجز الذي يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء، ومن جبره وقهره وقدرته أن يجعل العباد مريدين لما يشاء منهم إما مختارين له طوعا وإما مريدين له مع كراهتهم له ويجعلهم فاعلين له"<sup>442</sup> ولا شك أن مساحة الغموض ظاهرة في عبارة ابن تيمية حين جمع فيها بين القهر الإلهي والاختيار البشري! وأما إذا نظرنا إليها من الناحية الشرعية فإننا نجد القضاء والقدر منفصلين عن الجبر بسبب القيمة المعرفية والأخلاقية الجديدة التي يتضمنها مصطلح الجبر وهي "الظلم" وهو ما يجعلنا نقف أما إشكال عقدي عويص تمت معالجته بمناهج معرفية متعددة هي التي سنبينها في المطالب الآتية:

<sup>440</sup> لسان العرب، مرجع سابق ص 74 وما بعدها

<sup>441</sup> المرجع السابق ج 16 ص 186 وما بعدها

<sup>442</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج 8 ص 465

## المطلب الثاني: القائلون بالجبر الكلي "المحض"

الفعل في اللغة العربية هو كل لفظة دلت على معنى تحتها مقترن بزمان معين أو هو ما أُسند إلى شيء، ولم يُسند إليه شيء<sup>443</sup>. وسواء كان المسند إليه إنسانا أو حيوانا أو نباتا أو شيئا، فإن البنية اللغوية للجملة في كل الحالات تكون متشابهة، [فعل وفاعل] ولكن إذا دققنا في طبيعة الأفعال التي تُكوّن الجملة المفيدة وجدناها تنقسم إلى قسمين من حيث حقيقة علاقتها الاضطرارية أو الاختيارية بالفاعل:

القسم الأول: تكون دلالات الأفعال فيه متساوية من حيث علاقتها الاضطرارية أو الاختيارية بالفاعل حين يتغير جنس هذا الفاعل فحين نقول: "مات الولد" أو "مات الخروف" أو "مات الزرع"... فالأمر سيان، فلا فاعل من هؤلاء يستطيع منع الموت عن نفسه، ولذلك تعد نسبة فعل الموت إلى هؤلاء مجازية وليست حقيقية، وبالتالي فالعلاقة بين الفعل والفاعل علاقة اضطرارية جبرية، ناشئة عن سبب خارج عن ذات الإنسان أو الخروف أو الزرع، ولذلك يُعد الإنسان كباقي الكائنات الحية مجبورا على قبول الموت إذا جاءه، وإن كنا نعبر عن ذلك بنسبة الفعل إليه بما يوحي في الظاهر بأنه فاعل له ومختار، وإن كانت الحقيقة غير ذلك.

القسم الثاني: تكون دلالات الأفعال فيه غير متساوية من حيث علاقتها الاضطرارية أو الاختيارية بالفاعل حين يتغير جنسه فتقول: "تحرك الولد" "تحرك الخروف" أو "تحرك الغصن" وإنما كانت الدلالات غير متساوية لأن حركة الولد والخروف تختلف عن حركة الغصن، والدليل على ذلك أن للولد والخروف أسباب ذاتية تصدر عن إرادتهما في الحركة بغية تحقيق مراد معين ولو كان مجرد الحركة، ولكن الأمر بالنسبة للغصن يختلف لأن حركته ناتجة عن أسباب خارجية كالريح أو صعود أحد الناس عليه.. مما يدفعنا إلى القول بأن حركة الولد والخروف اختيارية، وحركة الغصن إكراهية أو جبرية.

القضية السابقة على بساطتها وبدايتها أخذت أبعادا عميقة في الفكر العقدي الإسلامي، وذلك حين ارتبطت في كلا قسميها، بحقيقة القدر والمشئمة الإلهية النافذة، التي دلت عليها كثير من نصوص الكتاب والسنة، حتى إن ابن الوزير اليماني قد استقصى الأحاديث الصحيحة المثبتة لهذه الحقيقة فوجدها تزيد على المئتين والعشرين بالإضافة إلى كثير من الآيات القرآنية.<sup>444</sup>

<sup>443</sup> الباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء العكبري، المحقق: د. عبد الإله النبهان (دار الفكر - دمشق الطبعة: الأولى، 1416هـ

1995م) ج 1 ص 48

<sup>444</sup> ينظر: إيثار الحق على الخلق، مرجع سابق ص 251



ومنشأ الإشكال في هذه القضية السؤال الآتي: كيف يمكن الجمع بين المشيئة النافذة لله عز وجل ونسبة الاختيار وحرية الفعل للإنسان؟ وبمعنى آخر: ما هي النظرة الصحيحة لعلاقة الفعل الاختياري للإنسان، مع القدر الإلهي إذا كان لا يخرج عن مشيئة الله وقدره النافذ؟ أو: كيف يمكن أن تجتمع إرادتين وقدرتين على مراد ومقدور واحد؟

الواقع أن هذه التساؤلات قد طُرحت بصيغ أخرى في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، سواء كان ذلك على شكل أسئلة مباشرة، أو على شكل مناقشات دارت بين الصحابة، وقد كانت إجابات النبي صلى الله عليه وسلم تدور على ثلاثة محاور: أحدها إثبات القدر السابق والمشيئة الإلهية النافذة، والثاني العمل بما شرعه الله عز وجل أي بمقتضى الأمر والنهي الإلهي. والثالث النهي عن الخوض في هذه المسألة وغيرها من المسائل التي تبدو نصوصها في الظاهر متعارضة مع بعضها أو مع القرائن المختلفة.

ولكن بالرغم من الإجابات الواضحة التي صدرت من النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أن هذه المسألة قد أثرت بعده، وليس في ذلك غرابة، بسبب ارتباطها الوثيق بالعلاقات الاجتماعية، وما يترتب عليها من مواقف وتصرفات مختلفة، ربما أدت إلى التصادم، وبسبب تفاوت مدارك الناس في القدرة على الفهم والاستيعاب والتعامل مع القضايا والأسئلة الطارئة والمتجددة، خاصة مع وجود نصوص متشابهة حمالة لأوجه مختلفة في الفهم، وإلا كيف نفسر اعتراض أبي عبيدة بن الجراح على تصرف عمر بن الخطاب باسم القدر، في قصة الطاعون الذي ضرب أرض الشام<sup>445</sup>. قال أحد الباحثين: "ولما ورد المجتمع الإسلامي مرحلة الفكر العلمي بتلك الصورة السريعة لأسباب عديدة ليس هنا محل ذكرها، فإنه قد منح الأولوية لمسألة الجبر والاختيار، وليس من الضروري لبيان سبب ذلك التناول السريع لهذه المسألة في القرن الأول الهجري أن ننسب ذلك إلى عوامل خارجة عن العالم الإسلامي، فطرح تلك المسألة في ذلك الوقت في العالم الإسلامي طبيعي جدا، ولو لم تطرح لتساءلنا حينئذ: كيف يمكن في مجتمع بدأ هذه الحياة العقلية المتوثبة أن لا تطرح فيه تلك المسألة؟"<sup>446</sup>

ولما كان لهذه القضية ارتباط بالفكر العلمي والعلاقات الاجتماعية، وقدرات الفهم المختلفة لدى الناس، خاصة مع وجود نصوص مجملة وحمالة لأوجه مختلفة من الفهم، ولأننا نعلم مدى اتساع هذه

<sup>445</sup> ينظر: السيرة النبوية وأخبار الخلفاء ابن حبان البستي، صححه، وعلق عليه الحافظ السيد عزيز بك وجماعة من العلماء (الكتب الثقافية

بيروت الطبعة: الثالثة - 1417هـ) ج2 ص 475.

<sup>446</sup> العدل الإلهي مرتضى مطهري، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني (الدار الإسلامية، بيروت، لبنان ط3/ 1997) ص20

العلاقات في عهد الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم، بسبب اتساع رقعة العالم الإسلامي، أمكننا القول بأن أسئلة وإشكالات أخرى قد عُرضت في هذا الموضوع، ولا زالت تُعرض إلى اليوم، وبغض النظر عن كون أصحابها من العرب أو من غيرهم، أو من هذا المذهب أو ذاك إلا أنها أسئلة لها ما يبررها لارتباطها بقضية معقدة، ولارتباطها بالطبيعة الاجتماعية للإنسان، بل وبالطبيعة الذاتية له حيث قال تعالى واصفا طبع الجدل في الإنسان: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ

الْإِنْسَانُ أَكْثَرَشَيْءٍ جَدَلًا ﴾ [الكهف 54]

وتبعاً لكل هذا الاختلاف اختلفت الإجابات على الأسئلة السابقة، ومن بين الإجابات التي أخذت لها حيزاً في تصور وسلوك فئة من المسلمين الإجابة القائلة بالجبر المطلق<sup>447</sup> استناداً إلى النصوص القاضية بنفاذ المشيئة والقدر الإلهي، فما حقيقة هذه الإجابة وما صلتها المعرفية بروح النصوص الشرعية، وما مبرراتها الموضوعية إن كانت لها مبررات؟

#### أولاً: مفهوم الجبر الكلي "المحض"

لا يوجد فيما لدينا من مصادر كتب منسوبة إلى القائلين بالجبر الكلي الذين يسمون الجبرية الخالصة، وما كان لهم من آراء في مسألة القدر وجدناه مبثوثاً، في كتب غيرهم ممن أرحوا للفرق الإسلامية. فقد ذكر أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ) أن الجهم بن صفوان تفرّد بالقول أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله - سبحانه - إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولوناً كان به متلوناً<sup>448</sup>.

وقال البغدادي (ت 429هـ) عن معتقد الجهمية في القدر: "الجُهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها... وَقَالَ لَا فَعْلَ وَلَا عَمَلَ لِأَحَدٍ غَيْرِ

<sup>447</sup> ويسمى أيضاً الجبر المحض والجبر المغلق. ينظر في ذلك: [شرح المقاصد، مرجع سابق ج 4 ص 225، ص 226 ص 251]

<sup>448</sup> مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين أبو الحسن الأشعري (المتوفى: 324هـ) المحقق: نعيم زرزور الناشر: المكتبة العصرية الطبعة:

الأولى، 1426هـ - 2005م ج 1 ص 219

الله تَعَالَى وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يُقال زَالَتْ الشَّمْسُ ودارت الرَّحَى من غير  
أَنْ يَكُونَا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به<sup>449</sup>

كما ذكر الإسفراييني (ت 471هـ) أنه كَانَ من مذهب جهم أن لَا اختيار لشيء من الحيوانات  
في شيء مَّا يَجْرِي عَلَيْهِمْ فَإِنَّهُمْ كلهم مضطرون لَا استطاعة لَهُمْ بِحَالٍ وَإِنْ كل من نسب فعلا إِلَى أحد غير  
الله فسبيله سَبِيلَ الْمَجَازِ وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الْقَائِلِ سَقَطَ الْجِدَارُ ودارت الرَّحَى وَجَرَى الْمَاءُ وانخسفت  
الشَّمْسُ<sup>450</sup>

يتبين لنا من خلال ما تقدم أن مفهوم الجبر الكلي يقوم على أساس نفي إرادة الإنسان مطلقا فيما  
يعتقده ويفعله، وأن فعله يعد بمثابة لونه وطوله وأنه لا اختيار له في ذلك، وأن ما يُنسب إليه من أفعال يعد  
من قبيل المجاز، لأنه مضطر في الكل ولا معنى للاختيار في حقه، كما لا معنى للاختيار في حق الحجر  
والشجر!

### ثانيا: القائلون بالجبر الكلي

قال جمال الدين القاسمي (ت 1332هـ) منبها على ضرورة التثبت في نسبة الأقوال والآراء إلى  
أصحابها: " أرى من واجب كل من يؤرخ مذهب قوم، وكل من يناقش فرقة ما في مذهبها، أن ينقل آراءها  
عن كتب علمائها الثقات، ويقوم بالعزو إلى مآخذها ومصادرها، لتكون النفس في طمأنينة مما يريبها... وإلا  
فعلى النَّهْم بتعرف الحقائق أن يَأْثُرَ عن كتب الأئمة المحققين ما أَثَرُوهُ، ويبيِّن على ما بنوه، مع التحري  
والتيقظ، وما على باذل جهده من ملام. وبالجملة فلا بد من السند في قبول ما يُعزى ويروى إلى تلك  
الفرقة، فإما عن أسفارها أو عن إمام ثقة أَثَرِ عنها، وأما رمي فرقة برأي ما بدعوى أنه قيل عنها ذلك أو  
يقال، فمما لا يقام له وزن في الصحة والاعتماد، فلا يتعاني في رده أو مناقشته. إذا عرف هذا تبين أن  
التساهل في الحكاية والنقل لا يقول به المحققون، ويربأون بأنفسهم عن الخوض فيه وإنما يستروح به  
المتعصبون والماندفعون وراء كل ناعق، أو المقلدون بدون تمحيص ونقد<sup>451</sup>

لقد بيَّن القاسمي في هذه الفقرة قاعدة مهمة في نقل الأقوال ونسبتها إلى أصحابها وهي إما  
الاعتماد على كتبها ومصادرها، وإما الاعتماد على الموثوقين في النقل والرواية، وما دامت الفرقة التي يطلق

<sup>449</sup> الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية عبد القاهر البغدادي ( دار الآفاق الجديدة - بيروت الطبعة 2/ 1977 ) ص 199

<sup>450</sup> التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، أبو المظفر الأسفراييني المحقق: محمد زاهد الكوثري ( المكتبة الأزهرية للتراث

الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م ) ص 90

<sup>451</sup> تاريخ الجهمية والمعتزلة، جمال الدين القاسمي (مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى 1979م) ص 30، 31

عليها اسم الجبرية الخالصة لم يترك أصحابها مؤلفات يمكن الاعتماد عليها في تحقيق نسبة الآراء المنسوبة إليها، فإننا سنعتمد على ما ذكره المؤرخون للفرق الإسلامية مع التعليق على هذه النقول بما يناسب المقام. ينسب القول بالجبر الكلي إلى الجبرية الخالصة<sup>452</sup> وهي فرقة إسلامية شاعت وانتشرت في أوائل العصر الأموي، ثم تكثرت حتى صارت مذهباً في آخره، و يذكر أحد الباحثين<sup>453</sup> أنه مما يدل على الوجود المبكر لهذه الفرقة، وجود رسالتين لعالمين جليلين عاشا في أول العصر الأموي ذكرهما صاحب كتاب المنية والأمل، إحداهما لعبد الله بن عباس يخاطب جبرية أهل الشام، وينهاهم عن القول بالجبر، والثانية رسالة منسوبة للحسن البصري موجهة لأهل البصرة ينهاهم فيها عن القول بالجبر، وقد ذكر بعض المؤرخين أن أول من أشاع القول بالجبر بعض اليهود، حيث علّموه بعض المسلمين وهؤلاء أخذوا ينشرونه.

ويقال أن أول من دعا إلى هذه النحلة من المسلمين "الجعد بن درهم"<sup>454</sup> (ت 120هـ) وقد تلقاه عن يهودي بالشام، ونشره بين الناس بالبصرة ثم تلقاه عنه "الجهم بن صفوان" (ت 128هـ) وإليه تنسب فرقة الجهمية أو الجبرية الخاصة.

ومهما يكن من أمر هاتين الرسالتين من حيث الثبوت وعدمه، فليس فيهما وفق تقدير الباحث ما يدل على وجود مقالة الجبر المحض بالاعتبار الذي ذكرناه في التعريف سابقاً، وغاية ما في الأمر أن نهي ابن عباس لجبرية أهل الشام أو نهي الحسن البصري لجبرية أهل البصرة ليس فيه ما يدل دلالة صريحة على أن هؤلاء كانوا يعتقدون بالجبر المحض الذي مرّ معنا في التعريف، والحقيقة أن نسبة الألفاظ الشرعية المعبرة عن أنواع المخالفات كالكفر والنفاق والزندقة والتعطيل والتجسيم... لم تخل منها فترة من فترات تاريخ المسلمين، بما في ذلك عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ولذلك فليست العبرة بنسبة اللفظ إلى المخالف وإنما العبرة بتحقيقه فعلاً في واقع الحال، والواقع أن الناظر في الكتب التي أرخت للفرق الإسلامية يلاحظ ذلك الاتفاق بين المؤرخين على نسبة كثير من الأقوال والمذاهب الإسلامية إلى اليهود أو النصارى أو الجوس أو غيرهم، وهو ما يُعدُّ مبالغة ربما كان الغرض منها ممارسة نوع من التنفير المعرفي بنسبة المذهب أو القول

<sup>452</sup> الملل والنحل، مرجع سابق ج 1 ص 85

<sup>453</sup> تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة (دار الفكر العربي، القاهرة دون تاريخ) ص 103، 104

<sup>454</sup> أصله من خراسان، ويقال إنه من موالي بني مروان، سكن الجعد دمشق، كانت له بها دار بالقرب من القلانسيين إلى جانب الكنيسة. أول من قال بخلق القرآن. كان يسكن دمشق، وله بها دار، وهو الذي ينسب إليه مروان ابن محمد، لأنه كان معلمه. وقيل إنه كان من أهل حرّان، وهو الذي قتله خالد بن عبد الله القسري بالكوفة يوم الأضحى. [تاريخ دمشق، الإمام ابن عساكر المحقق: عمرو بن غرامة العمري (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع 1415 هـ - 1995 م) ج 72 ص 99، 100]

إلى المنبوذ دينيا لدى عوام المسلمين<sup>455</sup>، والذي يراه الباحث أن عقيدة ما يطلق عليه الجبر الكلي أو الخالص لها مستندات موضوعية تتعلق بطبيعة النص القرآني أو النبوي من حيث قابليتهما لهذا النوع من الفهم، خاصة لدى الأشخاص ذوا الخصائص النفسية المائلة إلى الجبر والتسليم والاحتجاج بالقدر، وهو ما نراه اليوم في تصرفات بعض المسلمين الذين يكثرون الاحتجاج بالقدر على معاصيهم، مع أننا لا نشك في عدم مخالطتهم لليهود أو غيرهم، ولكنها الطباع تتشابه ولا تكاد تختلف، وفي هذا يقول أحد الباحثين: " فوجود الجبر بين أقوام متدينة مختلفة في أديانها وعقائدها ومختلفة كذلك في أزمنتها، يدل على أنه ظاهرة نفسية للجماعة الإنسانية المتدينة على العموم وعلى أنه ليس خصوصية لدين معين"<sup>456</sup>

ثم إذا ما رجعنا إلى كتب الفرق الإسلامية وجدنا أصحابها مجمعين على نسبة مقالة الجبر الخالص إلى الجهمية أتباع الجهم بن صفوان، ومنهم الشهرستاني الذي قال: " الجهمية أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمد، وقتله سلم بن أحوز المازني بمرور إحدى مدن خراسان بأرض فارس في آخر ملك بني أمية"<sup>457</sup>. وقد ذكر بعض المؤرخين<sup>458</sup> أن الجهم بن صفوان كان في جيش الحارث بن سريج الخارجي، الذي خرج على حكام بني أمية بالسيف، ولما قُتل الحارث وقع جهم بن صفوان في أسر عامل الشرطة سلم بن أحوز التابع في ولائه لبني أمية، وقد قام هذا الأخير بإعدامه ولنا هنا وقفة: هل يُتصور ممن قال بالجبر وإسقاط المسؤولية والتكليف أن يخرج شاهرا سيفه ومساندا لمن خرج بالسيف على حكام بني أمية الذين أُعْتَبِرُوا من قِبَل خصومهم بأنهم المنتصرون والمروجون لعقيدة الجبر لتبرير ظلمهم وخروجهم عن منهج العدل الذي جاء به الإسلام؟ يرى الباحث أن مواقف الجبرية في كل زمان ومكان لا تخرج عن كونها تسلم وتخضع لكل ظالم باعتبارها قدرا إلهيا لا يجوز الاعتراض عليه، لأن الاعتراض على الظالم يعني - حسبهم - اعتراضا على الله صاحب القدر وهو ما يعد خروجا من الدين بهذا الاعتبار. فكيف يمكن الجمع بين الموقف العقدي القائل بالجبر وبين المواقف السياسية التي تبناها الجهم بن صفوان والمناهضة لحكام بني أمية، والمعبرة في آخر المطاف عن تحرر واضح من عقيدة الجبر؟! نطرح هذه التساؤلات لأننا نتعامل مع حادثة تاريخية لا نملك إزاءها نقلا موثقا صحيحا وصریحا، نفهم من خلاله أن ما يسمى بالجبرية الخالصة كانت تتبنى الجبر الخالص بالمعنى الذي نسب إليهم في بعض الكتب التي أُرِثت للفرق

<sup>455</sup> العوام في أمثال هذه القضايا هم المقلدون ولو كانوا من العلماء في فروع المعرفة الأخرى وهم المقصودون بكتاب أبي حامد الغزالي "إلجام العوام عن علم الكلام"

<sup>456</sup> الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، محمد البهي مكتبة وهبة الطبعة الثالثة 1962 ص102

<sup>457</sup> الملل والنحل الشهرستاني دار الفكر للطباعة والنشر بيروت ط2/2002م ص69

<sup>458</sup> ينظر: تاريخ الطبري 7/330 وما بعدها، الكامل في التاريخ ابن الأثير 4/347 وما بعدها

الإسلامية، ومما يزيد في هذه النزعة الشككية أن أبا الحسين الملطي<sup>459</sup> وهو من أوائل من أرحوا للفرق الكلامية لم يذكر مقالة الجبر حين تعرض بالحديث لمقالات الجهمية، وركز على مقاتلتهم في التعطيل وإنكارهم للسمعيات<sup>460</sup> وبهذا الاعتبار فإن الباحث يشكك في وجود مذهب عقدي في الإسلام يتبنى الجبر الخالص بالمعنى الذي تقدم سابقا، وهذا الذي أشار إليه النشار بقوله: " ولكن النص الرائع الذي حفظه لنا الأشعري يوضح لنا موقف الجهم توضيحا أدق... فالإنسان إذن ليس مجبرا جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء، إن الله خلق له قوة بما يفعل وبها يريد، وخلق له اختيارا انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات، فالجهم جبري لا شك في ذلك، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة، ولكنه يرى أن في هذا الجبر بعض الاختيار، إنه يقترب إلى حد ما من المذهب الكسبي"<sup>461</sup> فغاية ما في الأمر أن وجود من يبرر معاصيه ومخازيه من المسلمين قديما وحديثا بالقدر الحتمي لا يعني بالضرورة أن هؤلاء يعتقدون أن أفعالهم المخزية بمثابة ألوانهم وأطوالهم، وأكبر دليل على ذلك أن حالهم مخالف لمقالمهم، ولا شك أن الحال أبلغ وأكثر صدقا في التعبير عن المعتقد من المقال، وحال هؤلاء شاهد على رفضهم لمن يعتدي عليهم أو يأخذ ما لهم... ولو كانوا يعتقدون بالجبر والحتمية لما قاوموه ولا أعابوا عليه شنيع فعله كالذي فعله الجهم في خروجه مع الحارث بن سريج.

### ثالثا: أدلة القائلين بالجبر الكلي:

ذكر المؤرخون للفرق الإسلامية أن ما يسمى "الجبرية الخالصة" استدلت لصحة مذهبها بجملة من الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة 6، 7] وقوله أيضا: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ فَمَنْ يَبْعِدِ اللَّهُ أَفَلَا

<sup>459</sup> محمد بن أحمد بن عبد الرحمن أبو الحسين الملطي الفقيه المقرئ حدث عن عدى بن عبد الباقي وخيشمة بن سليمان وأحمد بن مسعود الوزان وجماعة روى عنه إسماعيل بن رجاء وعمر بن أحمد الواسطي وغيرهما وأخذ القراءة عرضا عن أبي بكر بن مجاهد وأبي بكر بن الأنباري وجماعة مات سنة سبع وسبعين وثلاثمائة (طبقات الشافعية السبكي ج3 ص 77، 78)

<sup>460</sup> التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبو الحسين الملطي العسقلاني (المتوفى: 377هـ) المحقق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري (المكتبة

الأزهرية للتراث - مصر د ت) ص 96 وما بعدها

<sup>461</sup> نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار (دار السلام القاهرة ط1/ 2008م) ج1 ص 390

تَذَكَّرُونَ ﴿ [الجاثية 23] وقوله تعالى: ﴿فِيمَا نَقَضِهِمْ مِيثَقَهُمْ وَكُفِّرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ  
الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۚ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا  
قَلِيلًا ﴿ [النساء 155] وقوله: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٧﴾ إِنَّا  
جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ  
أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٩﴾ وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ  
ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿ [يس 10..7]

لقد استدلت الجبرية بهذه النصوص وغيرها من الآيات التي تُرجع الأمر لله وحده يتصرف في خلقه كما يشاء  
هداية وتوفيقا أو إضلالا وخذلانا، دون أن يكون للعبد نصيب في ذلك إلا نسبة الفعل إليه مجازا كما يقول  
الجهم ومن وافقه فيمن نسبه إليهم مؤرخو الفرق الإسلامية<sup>462</sup>.

ويبدو أن القول بالجبر يتناسب أكثر مع الدليل النقلى لذلك جعله الجبرية عمدة وأساسا لأدلتهم في القول  
بالجبر، أي أن فكرة الجبر المطلق هي التفسير الوحيد والأنسب للنصوص القرآنية التي تحدثت عن إرادة  
الإنسان وأفعاله بجانب إرادة الله عز وجل<sup>463</sup>، قال ابن القيم (ت 751هـ): "كل دليل صحيح للجبرية إنما  
يدل على إثبات قدرة الرب تعالى ومشيتته، وأنه لا خالق غيره، وأنه على كل شيء قدير لا يُستثنى من هذا  
العموم فرد واحد من أفراد الممكنات، وهذا حق. ولكن ليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون العبد قادرا  
مريدا فاعلا بمشيئته وقدرته، وأنه هو الفاعل حقيقة وأفعاله قائمة به وأنها فعل له لا لله وأنها قائمة به لا بالله  
... فأدلة الجبرية متضافرة صحيحة على من نفى قدرة الرب سبحانه على كل شيء من الأعيان والأفعال  
ونفى عموم مشيئته وخلقته لكل موجود، وأثبت في الوجود شيئا بدون مشيئته وخلقته"<sup>464</sup>

<sup>462</sup> ينظر: مقالات الإسلاميين مرجع سابق ج1 ص 219، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية عبد القاهر البغدادي الناشر: دار الآفاق  
الجديدة - بيروت الطبعة 2، 1977 ص 199\_ التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، أبو المظفر الأسفراييني المحقق:

محمد زاهد الكوثري ( المكتبة الأزهرية للتراث الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م) ص 90\_ الملل والنحل، مرجع سابق ج1 ص 85

<sup>463</sup> ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق ج1 ص 357

<sup>464</sup> شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ابن قيم الجوزية تحقيق عمر بن سليمان الحفيان (مكتبة العبيكان الرياض الطبعة

الأولى 1999م) مج1 ص 199

ويرى الباحث أن اختلاط المسائل العقديّة بالقضايا السياسيّة قد أضفى الكثير من الغموض على هذه المسائل، حتى أصبح من الصعب على الدارسين تمييز الآراء المتعلقة بهذه المسائل عن بعضها، ولا شك أن مسألة الجبر والحرية لا تخرج عن هذا السياق، ويشهد لهذا التحليل المناظرة المشهورة بين الأوزاعي السني [المثبت للقدر] وغيلان الدمشقي<sup>465</sup> القدري النافي للقدر السابق في حضرة الأمير هشام بن عبد الملك. حيث نقل لنا المؤرخون أن الأوزاعي قال لغيلان: تسألني أو أسألك فقال له غيلان: سألني ولا تُكثر فقال له الأوزاعي: أسألك عن أربعة أشياء وبعدها أربعة أخرى. هل علمت أن الله قضى على ما نهي عنه؟ فقال له: ما عندي من هذا علم. فقال له الأوزاعي: هل علمت أن الله حال دون ما أمر به؟ فقال غيلان: هذه أعظم من الأولى ما عندي من هذا علم. فقال الأوزاعي: هل علمت أن الله أعان على ما حرم؟ فقال القدري هذه أعظم من الإثنين ما عندي من هذا علم. فأمر به هشام فقتل.

ثم قال هشام للأوزاعي: يا أبا عمرو تكلمت ففسره. قال الأوزاعي: سألته عن ثلاث كلمات من كتاب الله تعالى: قلت له هل علمت أن الله تعالى قضى على ما نهي عنه؟ نهي آدم عليه السلام عن أكل الشجرة وقضى عليه بأكلها. وقلت له: هل علمت أن الله حال دون ما أمر به؟ أمر إبليس بالسجود وحال بينه وبين ذلك. وقلت له هل علمت أن الله عز وجل أعان على ما حرم؟ حرم الميتة وأعان المضطر على أكلها. ثم قال هشام: أخبرني عن الرابعة ما هي؟ قال الأوزاعي: كنت أقول له: أخبرني عن مشيئتكم أهي متفقة مع مشيئة الله أو مشيئتكم دون مشيئة الله تعالى؟ فأيهما أحابني فيه حل دمه. ثم قال هشام للأوزاعي: فأخبرني عن الأربعة الأخرى ما هي وما كنت تقول له؟ قال الأوزاعي: كنت أقول له أخبرني عن الله عز وجل خلقك كما يشاء أو كما شئت؟ قال فكان يقول كما شاء. ثم أقول له: أخبرني عن الله عز وجل يرزقك إذا شئت أو إذا شاء؟ فإنه كان يقول إذا شاء. ثم أقول له: أخبرني عن الله عز وجل يتوفاك إذا شئت أو إذا شاء؟ فإنه كان يقول إذا شاء. ثم أقول له: فإذا توفاك أين مصيرك حيث شئت أو حيث شاء؟ فإنه كان يقول حيث شاء. ثم قال الأوزاعي يا أمير المؤمنين من لم يمكنه أن يتدخل في خلقه ولا يزيد في

<sup>465</sup> قال عنه ابن حجر: "غيلان بن أبي غيلان المقتول في القدر ضال مسكين حدث عنه يعقوب بن عتبة وكان من بلغاء الكتاب، وكان الأوزاعي هو الذي ناظره وأفتى بقتله بحضرة هشام بن عبد الملك. [لسان الميزان، ابن حجر ج 4 ص 424] وذكر ابن عساكر في ترجمته قصة مؤثرة: عن الشعبي قال دخل غيلان يوماً على عمر بن عبد العزيز فرآه أصفر الوجه فقال له عمر: يا أبا مروان ما لي أراك أصفر الوجه قال يا أمير المؤمنين أمرض وأحزان قال لتصدقني قال غيلان يا أمير المؤمنين ذقت حلو الدنيا فوجدته مرا فأسهرت لذلك ليلي وأظلمات له نhari وكل ذلك حقير في جنب ثواب الله وعقابه فقال رجل ممن كان في المجلس ما سمعت بأبلغ من هذا الكلام ولا أنفع منه لسامعه فأني أوتيت هذا العلم قال غيلان إنما قصر بنا عن علم ما جهلنا تركنا العمل بما علمنا ولو أننا عملنا بما علمنا لأورثنا سقما لا تقوم له أبداننا" [تاريخ دمشق ج 48، ص 186، 187] و هنا يتبادر السؤال الآتي: هل كان هشام أغير على العقيدة من عمر بن عبد العزيز الذي استدعى غيلانا عدة مرات وناظره في مسألة القدر وهو عالم بقوله فيها، ومع ذلك لم يُفتمِّ بقتله ولا طلب الفتوى بذلك، مع أنه لو طلبها لوجدناها!



رزقه ولا يؤخر في أجله ولا يُصَيِّر نفسه حيث شاء فأَي شيء في يديه من المشيئة. قال هشام صدقت يا أبا عمرو 466 .

إن هذه المناظرة بالطريقة التي وردت إلينا يمكن أن تسمى بالتعبير المعاصر محاكمة عرفية، لا يملك المتهم فيها حرية الكلام والرد بالتلقائية التي تُعد شرطاً من شروط الحرية التي أقرها الإسلام ودافع عنها. ثم إن هذه المناظرة قد بلغت من الإلغاز والتعظيم مبلغاً كبيراً عجز معه الحاضرون عن فهم مراد الأوزاعي من أسئلته، بالإضافة إلى ذلك تُعد الأسئلة الأربعة التالية مناظرة مع رجل قد مات، وبالتالي فالأجوبة التي أُلزم بها تُعد أيضاً من قبيل الظن والتخمين المفتقر إلى اليقين، كما أن القيمة المعرفية التي ميزت نتيجة وخلاصة المناظرة تعتبر ضعيفة، لأن الأوزاعي قد بناها على قاعدة القياس مع وجود الفارق، حين قاس أفعال الإنسان الاختيارية على أفعاله غير الاختيارية في عدم القدرة على التحكم فيها أو تغييرها! وهي قاعدة ضعيفة لا تصمد نتائجها أمام أبسط أنواع النقد، إذ من السهل أن يكتشف الإنسان الفرق بين أفعاله الاختيارية وأفعاله الاضطرارية، فيحكم على من يسوي بينهما بالخطأ. وأخيراً فإن هذه المناظرة إن صحت تدل حبيكتها على ميل كبير للقول بما يسميه القدرية جبراً، كان عليه الأوزاعي وهشام بن عبد الملك، وهو ما لم يكن يرضى به غيلان الدمشقي بوصفه رأساً من رؤوس القدرية الرافضين للجبر مهما كانت صورته ومستندة، لأنَّ كلَّ مثبت للقدر بمعنى التقدير السابق لأفعال الإنسان، وعدم قدرة الإنسان على دفع هذا التقدير، يعد عند المعتزلة القدرية من المحبرة. والسؤال المطروح في هذا المستوى: إذا كانت المقاربة المعرفية بين مذهب الجبر والمذهب السني القائل بالكسب وعدم تأثير القدرة في المقدور قد وصلت إلى هذا الحد من التقارب، من خلال مناظرة الأوزاعي لغيلان الدمشقي فأين تكمن نقاط الاختلاف بين مقالة الجبرية الخالصة والمقالة السنية المثبتة للقدر ونسبة الفعل الاختياري إلى فاعله حقيقة؟

إننا إذا ما رجعنا إلى تعريف مذهب الجبرية لدى الإمام أبي الحسن الأشعري وجدنا فيه جملة من المفردات "السنية" منها قولهم: "لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده" وقولهم: "خلق الله للإنسان قوة كان بها الفعل" وقولهم أيضاً: "وخلق له إرادة للفعل واختياراً له" والحقيقة أنه لو بقيت عبارات الجبرية محصورة في أمثال الكلمات السابقة لكان مذهبهم عين مذهب أهل السنة، ولكن الذي حدث أنهم أضافوا مقاربات وتشبيهات يفهم منها أن الإنسان يعد في باب المشيئة والإرادة كغيره من الجمادات والنباتات،

466 حز الغلاصم في إفحام المخاصم عند جريان النظر في أحكام القدر أبو الحسن القفطي، المعروف بابن الحاج القناوي (المتوفى: 598هـ) المحقق: عبد الله عمر البارودي (مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت الطبعة: الأولى 1405هـ) ص 112، 113

كقولهم مثلاً: " الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز " وقولهم عن الجهم: " وأنكر الاستطاعات كلها"<sup>467</sup>.

والذي يبدو للباحث أنه بالرغم من وجود أمثال هذه العبارات المبالغ في الجبر ونفي القدرة عن الإنسان، إلا أن المقاربة المعرفية بين مذهب الجبر المحض ومعاني الآيات الناطقة بالمشيئة الإلهية النافذة تبقى قائمة، والقضية الفارقة بين المذهبين هي قولهم بأن نسبة الفعل إلى صاحبه كنسبة طول له ولونه إليه، أو أن أفعال الإنسان كأفعال الجمادات والنباتات! ومع ذلك فيبدو أنهم قصدوا ذلك مآلاً وليس حالاً لأن القائلين بها جعلوها كنتيجة لمقدمات صحيحة [المقدمات صحيحة والنتيجة خاطئة] لأنهم لا بد ينظرون بشيء من التفريق بين حركة النازل من شاهق وحركة المدفوع منه، وكأنهم يقصدون أنها تؤول في آخر المطاف إلى الإذعان للمشيئة الإلهية، وبالتالي فلا معنى للقول باستقلالية الإرادة والمشية البشرية عن الإرادة والمشية الإلهية على ما يقوله أهل السنة القائلون بالكسب والمثبتون لاختيار الإنسان ومسؤوليته. ويشهد لهذا التحليل أمران:

الأول: أشار إليه النشار بقوله: " ولكن النص الرائع الذي حفظه لنا الأشعري يوضح لنا موقف الجهم توضيحاً أدق، يقول الجهم: ( لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده وأنه هو الفاعل وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، ولكن الإنسان يختلف عن هذه الجمادات بعض الاختلاف) يقول الجهم: ( إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له) فالإنسان إذن ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء، إن الله خلق له قوة بها يفعل وبها يريد، وخلق له اختياراً انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات، فالجهم جبري لا شك في ذلك، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة، ولكنه يرى أن في هذا الجبر بعض الاختيار، إنه يقترب إلى حد ما من المذهب الكسبي "<sup>468</sup>

الثاني: ما ذكره أحد أعلام أهل السنة <sup>469</sup> من تصريح بتفويض الأمر جميعاً لله عز وجل والتصريح بالمجاز فيما ينسب إلى العبد من أفعال واعتقادات حيث قال أبو الحسن القفطي: " واعلم رحمك الله ويسر لك

<sup>467</sup> ينظر: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق ج1 ص 219

<sup>468</sup> نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق ج1 ص 390

<sup>469</sup> هو أبو الحسن القفطي الفقيه النحوي الزاهد العالم المتفنن. كان من أهل مدينة قفط، من صعيد مصر، وأهله أهل قرآن وخير وصلاح، أصحاب سنة وجماعة، أرباب تعصب في ذلك، وقد كانوا يتظاهرون به في الدولة العلوية القصرية، وعلم منهم ذلك فلم يعارضوا. وكان يتفقه على مذهب مالك بن أنس. وله مسائل وتعليق في الفقه جميلة، وله كلام في الرقائق. [إنباه الرواة على أنباه النحاة جمال الدين القفطي (المتوفى: 646هـ) المكتبة العصرية، بيروت الطبعة: الأولى، 1424 هـ ج2 ص 73، 74]

فهم كتابه العزيز وسره في قدره وحكمه في خلقه وتصاريفه في تديره إنك إذا تأملت آيتين من الكتاب العزيز فكفتاك إحداهما قوله تعالى ﴿ قَتَلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ ﴾ [التوبة 14] والأخرى قوله تعالى ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ [الأنفال 17] فافهم فإن الله تعالى هو الفاعل الحقيقي ولا فاعل سواه ولا

خالق إلا هو قال الله سبحانه ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصفات 96] أي خلقكم وعملكم وافهم أنه جل وعز الفاعل على الحقيقة وغيره فاعل على المجاز " 470 فإذا كان أبو الحسن القفطي وهو من هو في العلم والالتزام بالسنة يقول مثل هذا الكلام المعبر عن الجبر بلا موارد فإن مسألة المقاربة المعرفية تزداد متانة بين مذهب الجبرية الخالصة ومذهب أهل السنة المائل إلى الجبر المتوسط. قال مصطفى صبري<sup>471</sup>: " وظني أن مراد المحققين القائلين برجوع مذهب الأشاعرة إلى الجبر المحض، هو إفادة أن العباد مع كونهم يفعلون ما فعلوا باختيارهم، لا بد لهم في هذا المذهب أن يفعلوا ما شاء الله أن يفعلوه بأن يجعلهم الله يختارون دائما ما شاء أن يفعلوه، فلا تفويض إلى العباد أصلا في مذهبهم، لا في أفعالهم ولا في اختيارهم، ولا فرق بين هذا وبين مذهب الجبر في المآل والمعنى، فيعني المحققون أن أفعال العباد في مذهب الجبرية وفي مذهب الأشاعرة إنما تقع على مقتضى إرادة الله، فالإنسان يحسب أنه يفعل ما يشاء مما يدخل تحت قدرته، وفي الحقيقة أنه يفعل ما يشاء لكن ما يفعله وما يشاؤه هو ما شاء الله أن يفعله ويشاؤه، فالواقع دائما هو ما شاء الله، ففي هذه النتيجة يتفق المذهبين، ولكن بينهما بحسب الشكل فروقا عظيمة كالجبال، وأنه بهذه الفروق الشكلية لا يكون من حق أحد أن يعد مذهب الأشاعرة مذهب الجبر قطعاً، إذ لا شيء فيه يليق بأن يسمى الجبر والعباد فاعلون باختيارهم وماشون على قاعدة الاختيار وطريقته، لأن الله تعالى عندما ساقهم إلى ما شاء أن يفعلوه جعل اختيارهم واسطة في ذلك، ولو لم يفسر

<sup>470</sup> حر الغلاصم... مرجع سابق ص 33، 34

<sup>471</sup> مصطفى صبري عابدين الحنفي، التركي (1277 - 1373 هـ) (1860 - 1954 م) فقيه، متكلم، ولد في توفاد، وتعلم بقبصيرية في الأناضول وعين مدرسا في جامع محمد الفاتح باستانبول ثم تولى مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية، وقاوم الحركة الكمالية بعد الحرب العامة الأولى، وهاجر إلى مصر، وتوفي بالقاهرة في 8 رجب. من تصانيفه: "موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين"، "قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب"، "القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون" "موقف البشر تحت سلطان القدر". [معجم المؤلفين، عمر بن رضا كحالة (مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت) ج 12 ص 258]

مراد المحققين القائلين بانتهاى مذهب الأشاعرة إلى الجبر بما قلنا لزمنا أن نحكم بأنهم لم يفهموا حقيقة ذلك المذهب<sup>472</sup>

يتأكد لدينا مما سبق عرضه من أدلة قرآنية أن الجبرية الخالصة أخذت جانباً من النصوص المقررة للقدر وجعلته محكماً، ونظرت إلى ما عداه من نصوص مثبتة لفعل الإنسان واختياره الحر على أنها نصوص متشابهة، كما رأينا أيضاً أن ثمة تقارباً نسبياً بين مقالة الجبرية ومقالة الكسب من خلال الفقرات التي أوردناها في سياق التحليل، والمنسوبة إلى علماء من أهل السنة القائلين بالكسب وإثبات الاختيار للإنسان.

#### رابعاً: ردود المخالفين في المسألة ( عرض ومناقشة )

سيتم في هذا المبحث عرض ومناقشة الردود والانتقادات التي وجهها العلماء لمذهب الجبر الخالص، فقد رد كثير من الأئمة والعلماء على ما سمي في التاريخ بالجبرية الخالصة، وساقوا لذلك جملة من الأدلة المبطللة لمذهب الجبر الخالص، وسنقوم من خلال هذا المبحث بعرض نماذج من هذه الردود، تمثل في مجملها مشارب المخالفين لهؤلاء الجبرية، كما سنقوم بمناقشة هذه الردود من حيث مستنداتها النصي وبنيتها الدلالية، ومدى قدرتها على إبطال هذا المذهب عقدياً واجتماعياً.

#### الرد الأول:

##### أ/ العرض:

نبدأ هذه الردود بما ذكره ابن تيمية من حجج لهؤلاء القائلين بالجبر وإسقاط الأعمال والتكاليف وبعد أن ذكرها قام بنقضها وإبطالها واحداً تلو الآخر:

أحدها: أن هؤلاء الجبرية يرون القدر حجة لجميع الناس، وحينئذ فيلزم أن لا ينكروا على من يظلمهم ويشتمهم ويأخذ ما لهم... ومعلوم أن هذا لا يمكن لأحد فعله، ولو فعل الناس هذا لهلك العالم فتبين أن قولهم فاسد في العقل كما أنه كفر في الشرع وأنهم كذابون مفترون في قولهم: إن القدر حجة للعبد. الثاني: إن هذا يلزم منه أن يكون إبليس وفرعون وقوم نوح وعاد وكل من أهلكه الله بذنوبه معذوراً، لأنه وافق القدر وسيحتج به أمام الله عز وجل وهذا من الكفر الذي اتفق عليه أرباب الملل.

<sup>472</sup> موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى صبري ( المطبعة السلفية ومكبتها، القاهرة، ط1/ 1352هـ) ص 150، 151

الثالث: أن هذا يلزم منه أن لا يفرق بين أولياء الله وأعداء الله ولا بين المؤمنين والكفار ولا أهل الجنة وأهل النار. وقد قال تعالى ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي

الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴾ (ص ~ 28) وذلك أن هؤلاء جميعهم سبقت لهم

عند الله السوابق وكتب الله مقاديرهم قبل أن يخلقهم وهم مع هذا قد انقسموا إلى سعيد بالإيمان والعمل الصالح وإلى شقي بالكفر والفسق والعصيان فعلم بذلك أن القضاء والقدر ليس بحجة لأحد على معاصي الله.

الرابع: أن القدر نؤمن به ولا نحتج به فمن احتج بالقدر فحجته داحضة ومن اعتذر بالقدر فعذره غير مقبول ولو كان الاحتجاج مقبولا لقبل من إبليس وغيره من العصاة ولو كان القدر حجة للعباد لم يعذب أحد من الخلق لا في الدنيا ولا في الآخرة، ولو كان القدر حجة لم تُقطع يد سارق ولا قُتل قاتل ولا أُقيم حد على ذي جريمة ولا جُهد في سبيل الله ولا أمر بالمعروف ولا نهي عن المنكر.

الخامس: أن النبي سئل عن هذا، فإنه قال: "ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من الجنة ومقعده من النار" فقيل: يا رسول الله أفلا ندع العمل، ونتكل على الكتاب؟ قال: "لا، اعملوا فكل ميسر لما خلق له". رواه البخاري ومسلم.

السادس: أن يقال: إن الله علم الأمور وكتبها على ما هي عليه؛ فهو سبحانه قد كتب أن فلانا يؤمن ويعمل صالحا فيدخل الجنة وفلانا يعصي ويفسق فيدخل النار؛ كما علم وكتب أن فلانا يتزوج امرأة ويظؤها فيأتيه ولد وأن فلانا يأكل ويشرب فيشبع، ويروى وأن فلانا يبذر البذر فينبت الزرع. فمن قال: إن كنت من أهل الجنة فأنا أدخلها بلا عمل صالح كان قوله قولاً باطلا متناقضا؛ لأنه علم أنه يدخل الجنة بعمله الصالح فلو دخلها بلا عمل كان هذا متناقضا لما علمه الله وقدره، ومثال ذلك من يقول: أنا لا أطأ امرأة فإن كان قد قضى الله لي بولد فهو يولد فهذا جاهل فإن الله إذا قضى بالولد قضى أن أباه يطأ امرأة فتحبل فتلد، وأما الولد بلا حبل ولا وطء فإن الله لم يقدره ولم يكتبه. كذلك الجنة إنما أعدها الله للمؤمنين فمن ظن أنه يدخل الجنة بلا إيمان كان ظنه باطلا وإذا اعتقد أن الأعمال التي أمر الله بها لا يحتاج إليها ولا فرق بين أن يعملها أو لا يعملها كان كافرا والله قد حرم الجنة على الكافرين فهذا الاعتقاد يناقض الإيمان الذي لا يدخل صاحبه النار.

وأما قوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾

(الأنبياء 101) فمن سبقت له من الله الحسنى: فلا بد أن يصير مؤمنا تقيا فمن لم يكن من المؤمنين لم

يسبق له من الله حسنى ولكن إذا سبقت للعبد من الله سابقة استعمله بالعمل الذي يصل به إلى تلك السابقة كمن سبق له من الله أن يولد له ولد. فلا بد أن يظاً امرأةً يجبلها فإن الله سبحانه قدر الأسباب والمسببات فسبق منه هذا وهذا؛ فمن ظن أن أحداً سبق له من الله حسنى بلا سبب فقد ضل بل هو سبحانه ميسر الأسباب والمسببات وهو قد قدر فيما مضى هذا وهذا<sup>473</sup>.

#### ب/ المناقشة:

لقد وُفق ابن تيمية في إبطال مقالة الجبر القائمة على إسقاط التكليف بجعل القدر حجة لهم على الله عز وجل، وما هو بذلك في حقيقة الأمر، ومما ألزمهم به مما لا محيد لهم عنه، حالهم في طلب المعاش والطعام والولد، وعدم اتكالمهم فيه على القدر، وهو أقوى إلزام لهم على إبطال مقالة الجبر التي بنوا عليها مواقفهم في الحياة، ولكن مع كل هذه الإلزامات، يبقى الإشكال قائماً لأنه ليس كل قائل بالجبر قد أثبت الاحتجاج بالقدر وبالتالي فهذه الردود تختص بمن احتج بالقدر على أعماله دون من لم يحتج، ومعنى هذا أن القول بالجبر وإن كان يتنافى معرفياً مع اعتقاد الاختيار، إلا أنه يستقيم معه من الناحية التربوية إن كان القائل به ممن لا يتخذون ذلك ذريعة لإتيان المعاصي وإسقاط الواجبات، وما دامت القاعدة التي سار عليها الرعيل الأول من السلف الصالح أنه لا يجوز للمسلم الاشتغال بما ليس وراءه عمل من القضايا النظرية أمكننا أن نتصور كيف استطاعوا الجمع بين ما يمكن أن يقال عنه "قول بالجبر" بمعنى الخضوع للمشيئة والعلم الإلهي والاشتغال بالعمل، وهذا الذي أشار إليه بديع الزمان النورسي في قوله:

" إن القدر والجزء الاختياري جزءان من إيمان حالي ووجداني، يبيّن نهاية حدود الإيمان والإسلام، وليس مباحث علمية ونظرية. أي: أن المؤمن يعطي الله كل شيء، ويحيل إليه كل أمر، وما يزال هكذا حتى يحيل فعله ونفسه إليه. ولكي لا ينجو في النهاية من التكليف والمسؤولية يبرز أمامه الجزء الاختياري قائلاً له: " أنت مسؤول، أنت مكلف " ! ثم إنه لكي لا يغتر بما صدر عنه من حسنات وفضائل، يواجهه القدر، قائلاً له: " اعرف حدّك، فلست أنت الفاعل " . أجل! إن القدر والجزء الاختياري هما في أعلى مراتب الإيمان والإسلام قد دخلا ضمن المسائل الإيمانية، لأنهما ينقدان النفس الإنسانية. فالقدر ينقدها من الغرور، والجزء الاختياري ينقيها من الشعور بعدم المسؤولية. وليس من المسائل العلمية والنظرية التي تفضي إلى ما يناقض سر القدر"<sup>474</sup>.

<sup>473</sup> ينظر: مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج8 ص263..266

<sup>474</sup> الكلمات بديع الزمان النورسي ص 541

ثم إن القدر يعني نفاذ إرادة الله عز وجل في العبد أيا كان الطريق الذي يُسّر له، لأنه ميسّر والميسّر سائر اختيارا لما يُسّر له إجبارا، وبما أن كلا من السير والتهيؤ لا يخرجان في نهاية المطاف عن إطار العلم الإلهي السابق والمشيتة الأزلية النافذة، فهو في آخر المطاف مُسَيَّر، لا أثر لفعله [ظاهرا] في إيجاد فعله [حقيقة] والخلاصة من كل ما تقدم أن الاعتراضات السابقة متعلقة بمن احتج بالقدر على معاصيه، دون من لم يحتج، وبالتالي فمن تنصل عن الحول والطول والاستطاعة ونسب ذلك إلى الله عز وجل نسبة التسليم والخضوع فهو خارج من دائرة هذا النقد، ولكن يؤخذ عليه أنه سمي ذلك جبرا ورأى نفسه مجبورا تحت المشيتة الإلهية النافذة.

### الرد الثاني:

#### أ/ العرض:

قال المخالفون للجبورية بأن بدهة العقل حاكمة على أن الأفعال الواقعة من العباد بمدخلية الاختيار ليست اضطرارية صرفة للفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة المختار وهذا كاف في الدلالة على بطلان الجبر المحض<sup>475</sup>.

#### ب/ المناقشة:

الحقيقة أن هذا الرد لم يختص بأصحاب الجبر المحض فقط، ولكنه موجه أيضا إلى القائلين بالجبر المتوسط، ولهذا فقد ناقش متكلمو أهل السنة من الأشاعرة هذا الرد وقالوا بأن وجود القدرة والإرادة في الإنسان بالنسبة إلى بعض الأفعال مسلّم ومقبول، لكن حصول تلك الأفعال عند استعمال قدرته وإرادته لا يدل على أنها وقعت بتأثير قدرته وإرادته، ولا تصح دعوى البدهة في هذه المسألة، وإنما البدهية فيها مقارنة حصول تلك الأفعال بقدرة الإنسان وإرادته، والحال أن الاقتران بين الشئيين وإن دام لا يدل على أن حصول أحدهما بتأثير الآخر، لأن العلية لا تثبت بالدوران<sup>476</sup>، ومعنى هذا الكلام أن اقتران سبب ما بمسببه لا يعني أنه يشكل علة نهائية له أو أن ذلك السبب مؤثر بذاته في إيجاد مسببه، بل إن الأمر أوسع من ذلك وأكبر خاصة مع علمنا بأن أخص خصائص السبب الممكن عدم امتلاكه للتأثير الذاتي في وجوده وعدمه فضلا عن أن ينقل هذا التأثير إلى غيره.

ومن المفارقات العجيبة أن نجد ردا منسوباً لابن تيمية يكاد يتطابق في نهاية المطاف مع رد الأشاعرة حيث قال: " التأثير اسم مشترك قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداء والتوحيد بالاختراع فإن أريد بتأثير قدرة

<sup>475</sup> دستور العلماء، مرجع سابق ج3 ص265، 266

<sup>476</sup> ينظر: موقف البشر مرجع سابق ص54

العبد هذه القدرة فحاشا لله لم يقله سني وإنما هو المعزى إلى أهل الضلال. وإن أريد بالتأثير نوع معاونة إما في صفة من صفات الفعل. أو في وجه من وجوهه كما قاله كثير من متكلمي أهل الإثبات. فهو أيضا باطل بما به بطل 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 بتوسط 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 حق وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات. وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركا وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركا<sup>477</sup>.

وبعد النظر والتأمل فيما قاله ابن تيمية نجد أن هذا الرأي حول تأثير قدرة العبد في مقدوره لا يختلف في نهاية المطاف عن رأي الأشاعرة في قولهم بالكسب القائم على مبدأ السببية، ووجه الاتفاق بين الرأيين أن الجميع مقر بكون الأسباب لا تؤثر بذاتها ولا تفضي إلى مسبباتها من تلقاء ذاتها، والفرق بين الرأيين أن الأشاعرة أطلقوا القول بعدم تأثير القدرة الحادثة في مقدورها، والحنابلة أطلقوا القول بتأثير القدرة الحادثة في مقدورها بمشيئة الخالق عز وجل، ثم قالوا لنفاة التأثير في القدرة الحادثة: إما أن لا توجد قدرة في الإنسان، أو يكون معها تأثيرها، فإما أن تختاروا الأول فتقولوا بمذهب الجبرية، أو تختاروا الثاني فتتفقوا مع المعتزلة؟

والحقيقة أن الأشاعرة لم يجدوا صعوبة في دفع هذا الإشكال المخرج في ظاهره حيث قالوا: "نحن نختلف عن الجبرية الخالصة النافين بتاتا للقدرة الحادثة البشرية، ونعترف بأن الإنسان يجد في نفسه قدرة على بعض الأفعال وهذا أمر بديهي لا يمكننا إنكاره، لكننا رأينا وجدانه القدرة في نفسه بديهيًا فقلنا بوجودها، ولم نر وجدانه تأثيرها بديهيًا فلم نقل بوجوده واختلفنا فيه عن المعتزلة، وبنينا مذهبنا في كل ناحية مما قلنا به أو لم نقل على أمتن أساس، ذلك أن القدرة صفة في الإنسان من شأنها التأثير ولا يلزم لها أن تكون مؤثرة فعلا، والمانع من ذلك أن حصول ما تعلق به كان بقدرة الله مسبب الأسباب ومُفَعِّلُهَا"<sup>478</sup> وقال أبو حامد الغزالي: " فكما عُقِلَ عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عُقِلَ عندنا أيضاً قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى، فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم إلا في قولنا أنها وقعت بقدرة الله تعالى، فإذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور

<sup>477</sup> مجموع الفتاوى ج 8 ص 389، 390

<sup>478</sup> ينظر: موقف البشر تحت سلطان القدر مرجع سابق ص 54



وجود المقدور بها؛ فمن أين يستدعي عدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعالى لا فضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة إذ النسبة، إذا لم تمتنع بعدم المقدور، فكيف تمتنع بوجود المقدور؟

وكيف ما فرض المقدور موجوداً أو معدوماً فلا بد من قدرة متعلقة لا مقدور لها في الحال<sup>479</sup> ومن توهم أن هذا الكلام يقتضي التسوية بين القادر والعاجز أو بين القدرة والعجز، فهو مخطئ بحسب الغزالي الذي دفع هذا التوهم بقوله: "فإن قيل: فقدره لا يقع بها مقدور، والعجز، بمثابة واحدة، قلنا: إن عنيتم به أن الحالة التي يدركها الإنسان عند وجودها مثل ما يدركها عند العجز في الرعدة فهو منكرة للضرورة، وإن عنيتم أنها بمثابة العجز في أن المقدور لم يقع بها فهو صدق ولكن تسميته عجزاً خطأ وإن كان من حيث القصور إذا نسبت إلى قدرة الله تعالى ظن أنه مثل العجز، وهذا كما أنه لو قيل القدرة قبل الفعل، على أصلهم، مساوية للعجز من حيث أن المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكراً من حيث أنها حالة مدركة يفارق إدراكها في النفس إدراك العجز، فكذلك هذا ولا فرق، وعلى الجملة فلا بد من إثبات قدرتين متفاوتتين، إحداهما أعلى والأخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت إلى الأعلى، وأنت بالخيار بين أن تثبت للبعد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجه، وبين أن تثبت لله سبحانه ذلك تعالى الله عما يقول الزائغون. ولا تستريب إن كنت منصفاً في أن نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى بل لا يقال أولى لاستحالة ذلك في حق الله تعالى"<sup>480</sup>

إن ما يمكن استخلاصه بعد المناقشة السابقة أن أهم فكرة انثُقد فيها القائلون بالجبر المحض هي تسويتهم بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية، ثم تبين أن هذا النقد شامل لهم ولكل من كانت له شبهة القول بالجبر، كالقائلين بالجبر المتوسط، ولكن بالرغم من هذه الانتقادات يبقى باب التواصل المعرفي قائماً بين الفريقين، لأن كلا من القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار سيلتقون عند نقطة تأثير الأسباب، التي ستؤول في آخر المطاف إلى التسليم بكون الأسباب لا تؤثر بذاتها ولا تفضي إلى مسبباتها من تلقاء ذاتها، والفرق بين الرأيين أن القائلين بالجبر المحض سبوا بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية، وهذه التسوية إن كانت بالمآل كان لها نصيب من التقارب المعرفي مع بقية المذاهب، والقائلون بالجبر المتوسط، فرقوا بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية، ولكن أطلقوا القول بعدم تأثير القدرة الحادثة في مقدورها،

<sup>479</sup> الاقتصاد في الاعتقاد أبو حامد الغزالي، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي ( دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى،

1424 هـ - 2004 م) ص 57، 58

<sup>480</sup> الاقتصاد في الاعتقاد مرجع سابق ص 58

والقائلون بالاختيار أطلقوا القول بتأثير القدرة الحادثة في مقدورها، ولكن قيدوا ذلك بمشيئة الخالق عز وجل، وبالتالي فالحاصل بعد كل هذا التحليل أن الاختلاف بين الأشاعرة ومن يسمون (الجبرية المحضة) والحناابلة في مسألة تأثير القدرة الحادثة في إيجاد مقدورها، هو خلاف لفظي ضخمته مشاعر الحقد والغل التي تنامت عبر تاريخ طويل من الصراع الفكري العقدي.

### الرد الثالث:

#### أ/ العرض

يقوم هذا الاعتراض على جملة من المحالات التي تترتب على القول بالجبر الخالص، وهي التي بينها أبو منصور الماتوريدي بقوله: "وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم [أي للجبرية الخالصة] بالسمع والعقل والضرورة التي يصير دافع ذلك مكابرا فأما السمع فله وجهان الأمر بالفعل والنهي عنه وترتيب الوعد والوعيد عليه، ومحال الأمر بما لا فعل فيه للمأمور أو المنهي، ولو جاز الأمر بذلك بلا معنى الفعل في الحقيقة لجاز اليوم الأمر بشيء يكون لأمس [كأن تقول: اكتب البارحة!]. ثم في العقل قبيح إن انضاف إلى الله الطاعة والمعصية وإرتكاب الفواحش والمناكير وأنه المأمور والمنهي والمثاب والمعاقب فبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه لله.

وأیضا إن الله تعالى إنما وعد الثواب لمن أطاعه في الدنيا والعقاب لمن عصاه فإذا كان الأمران فعله فإذا هو المجزى.

ومحال كذلك أن يأمر أحد نفسه أو يطيعها أو يعصها ومحال تسمية الله عبدا ذليلا مطيعا عاصيا سفيها جائرا، وقد سمى الله تعالى بهذا كله أولئك الذين أمرهم ونهاهم فإذا صارت هذه الأسماء في التحقيق له فيكون هو الرب وهو العبد وهو الخالق والمخلوق ولا غير ثمة وذلك مدفوع في السمع والعقل " 481.

#### ب/ المناقشة:

قوة الرد والإلزام بادية في كلام الإمام أبي منصور الماتوريدي، ومع ذلك فهو بحاجة إلى بعض المناقشة بسبب غموض الجهة التي وُجّه إليها هذا النقد، حيث يبدو في بداية الرد وكأنه موجه إلى الجبرية الخالصة، ثم نجد عبارات للإمام صريحة في مخاطبة الحلولية مما يعني أن نقد الإمام للجبرية كان بسبب اللوازم الباطلة التي تترتب على قولهم بالجبر، وقد أشرنا سابقا أن النقد باللوازم غير البينة يعد نقدا ضعيفا، لأنه مبني على

<sup>481</sup> التوحيد، أبو منصور الماتوريدي (المتوفى: 333هـ) المحقق: د. فتح الله خليف (دار الجامعات المصرية - الإسكندرية) ص

الظن والاحتمال، ولذلك يسقط هذا النقد بمجرد إعلان الجهة الموجه إليها أنها بريئة من اللوازم المترتبة عن هذا النقد، بمعنى أنه إذا كان القول بالجبر مردوداً فإنما يكون ذلك بالأدلة الصريحة الصحيحة، وليس باللوازم غير البينة التي يمكن أن يتصورها الناظر في مقالة الجبرية، لإمكان اتصالهم منها، كالذي نحن بصدده، من إلزامهم القول بحلول أفعال العباد بالله عز وجل، وأنه هو الطائع والعاصي والمثاب والمعاقب..

## الرد الرابع:

### أ/ العرض:

لا يكون الجبر إلا بين الممتنعين وهو أن يأمر الأمر ويمتنع المأمور فيجبره الأمر عليه، ومعنى الإيجاب أن يُستكره الفاعل على إتيان فعل هو له كاره ولغيره محب، فيختار المحب إتيان ما يكرهه ويترك الذي يحبه، ولولا أنه مكره ومجبر، لفعل المتروك وترك المفعول، ولم نجد هذه الصفة في اكتساب العباد لمعتقداتهم وأفعالهم حيث اختار المؤمن الإيمان وأحبه واستحسنه وأراده وآثره على ضده، واختار الكافر والعاصي عكس ذلك. وليس أحدهما ممنوع عن ضد ما اختاره ولا بمحمول على ما اكتسبه ولذلك وجبت حجة الله عليهم، وسقط القول بالجبر من أساسه<sup>482</sup>.

### ب/ المناقشة:

ولكن يقال: الجبر الذي يعني كون الإنسان يتابع مشيئة الله ولا يخالفها مطلقاً يعد من ناحية المعنى غير مترادف ولا متطابق مع الجبر المتعارف بمعنى الإكراه، أي أن الاشتراك اللفظي بينهما لا يعدو أن يكون اشتراكاً مشككاً<sup>483</sup> لأن الجبر المتوسط لدى القائلين به لا يمنع مختارية العباد، وتصح معه مسؤوليتهم، بخلاف الجبر المطلق.

بمعنى: إذا كانت إرادة الله عز وجل تُميل إرادة البشر إلى متعلقها من غير تضيق ولا إكراه بل بطريق الإقناع والإرضاء وتزيينه له وتحبيبه إليه<sup>484</sup>، وكان الإنسان يعمل على وفق إرادته وقناعته، فليس هناك جبر ولا مخلص عن المسؤولية.

<sup>482</sup> التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر الكلاباذي البخاري الحنفي (المتوفى: 380هـ) (دار الكتب العلمية - بيروت) ص 48، 49

<sup>483</sup> التشكيك هو الاشتراك في اللفظ وأصل المعنى مع التفاوت فيه

<sup>484</sup> نلاحظ أن القائلين بهذا الجبر قد استبدلوا الألفاظ القرآنية المتعلقة بهذا الموضوع بألفاظ من عندهم، لأن الوارد في الشرع في هذا السياق ألفاظ الهداية والبيان المرفق بين الرشد والغي وبين الحق والباطل، إلا أن أصحاب هذا القول استعملوا عبارات مختصة بجانب الخير فقط حين ذكروا الإقناع والإرضاء والتزيين والتحبيب، وهي ألفاظ تستعمل في الخير ولا تستعمل حينما يتعلق الأمر بفعل الشر، وهو ما يجعلهم إما

صورته في الشاهد: لو قال فاعلُ فعلٍ: لم يُكرهوني على ما فعلت، بل أملوني إليه بالإقناع والإرضاء. لا يدفع المسؤولية عن نفسه لكونه فعَله باختياره، مع أن إقناع إنسان لإنسان قد يكون ممزوجاً بإغفاله وإخفاء تبعه الفعل الذي يحرضه عليه منه، لكن الله تعالى الذي يميل إرادات عباده إلى جهات مختلفة بما يلقيه إلى قلوبهم من سوانح الأفكار، لما كان قد فرّق بين طرق الطاعات والمعاصي بشرائعه المنزلة على رسله، وبيّن منافع هذه ومضار تلك كان تأثيره في إراداتهم خالياً عن شائبة الإغفال كما خلا عن شائبة الإكراه والإرهاق، ولو كان في هذا التأثير إرهاب لتعارض مع إرادة البشر، والحال أن إرادة الله تجري أحكامها في إرادة البشر باتفاق بينهما دائماً ولا تتعارضان أصلاً.

ثم إن الإقناع بالفعل لا يكون معذرة للفاعل وإن تضمن الإغفال، وإن كان إقناع الله تعالى من حيث كونه مؤثراً قطعاً يتحد مع الجبر في المعنى والمآل، لأن عدم تعارضه مع إرادة الإنسان يبعده عن ماهية الجبر مهما كان مؤثراً، ويصح ائتلاف هذا النوع من الجبر مع مختارية الإنسان ومسؤوليته<sup>485</sup>.

والخلاصة من هذه المناقشة أن نفي الجبر المحض القائم على انتفاء إرادة المجبور بعد ممانعته لإرادة المجبر، لا يقتضي انتفاء الجبر المتوسط القائم على الإمالة والإقناع لإرادة العباد من جهة الإرادة الإلهية، لأن هذه الإمالة القائمة على التحبيب والتزيين تثبت معها مسؤولية العبد بخلاف الجبر القائم على الممانعة والإكراه.

### المطلب الثالث: القائلون بالجبر الجزئي "الجبر المتوسط"

#### أولاً: تعريف الجبر المتوسط

الجبر المتوسط هو قسيم الجبر المحض، وقد سبق أن الجبر المحض هو الجبر الذي يجعل الإنسان في اعتقاداته وأفعاله كالريشة في مهب الريح، بمعنى أنها اضطرارية ولا اختيار له فيها، وأنه مجرد محل لها لا غير، والجبر المتوسط ينظر إلى الإنسان على أنه مريد وفاعل، ولكن بالنظر إلى أن فعله وإرادته لفعله مخلوقان لله تعالى لزم أن يكون الإنسان مضطراً فيهما جميعاً، إلا أن استناد فعله إلى الاختيار وعدم استناد اختياره إلى اختيار آخر سبب وصف الأفعال بالاختيارية، وهو المعنى بكون الإنسان مختاراً في أفعاله عند الأشاعرة، أي أن أفعاله مستندة إلى اختياره وإن لم يكن هذا الاختيار بيده، واستناد أفعاله إلى اختياره يكون مصحح النسبة في تعبير "الأفعال الاختيارية" وأما لزوم كون الأفعال المستندة إلى الاختيار الاضطراري اضطرارية،

أصحاب مقالة عرجاء، وإما ناسبون لله عز وجل ما لا يليق إذا عمّموا وقالوا بأن الإمالة والتحبیب شاملة للحسن والقيح من الاعتقادات والأعمال!

<sup>485</sup> موقف البشر تحت سلطان القدر، مرجع سابق ص 175، 176

فاضطرار بالواسطة مما يعني أن الأفعال نفسها اختيارية وإنما يسري الاضطرار إليها بواسطة كون الاختيار الذي تستند إليه اضطراريا ومن هذا سموا مذهب الأشعري بالجبر المتوسط أي الجبر بالواسطة وليس معناه الجبر المعتدل أو الجبر الناقص بل الجبر التام لكنه بالواسطة هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام<sup>486</sup> فهل يعني هذا الكلام أن الإنسان مع كونه مجبورا في أفعاله الاختيارية إلا أنه غير معذور وسيحاسب عليها أمام الله عز وجل، فيعد هذا ظلما بالمآل كما عُدَّ جبرا بالمآل أيضا؟

يرى أصحاب هذا الرأي أن الجبر الذي يعني كون الإنسان يتابع مشيئة الله ولا يخالفها مطلقا يعد من الناحية العملية والأخلاقية غير مترادف ولا متطابق مع الجبر المحض المسقط للتكاليف، لأن الجبر المتوسط لدى القائلين به لا يمنع مختارية العباد، وتصح معه مسؤوليتهم، بخلاف الجبر المحض الذي لا يوجد معه أي اختيار، وتسقط معه كل مسؤولية للإنسان. ولذلك قالوا بأنه إذا كانت إرادة الله عز وجل تُمِيل إرادة البشر إلى متعلقها من غير تضيق ولا إكراه بل بطريق الإقناع والإرضاء وتزيينه له وتجييبه إليه، وكان الإنسان يعمل على وفق إرادته وقناعته، فليس هناك جبر ولا مخلص عن المسؤولية.

ثم إن أصحاب هذا الاتجاه قد ساقوا مثلا لتوضيح المسألة ومفاده أنه لو قام شخص ما بفعل وقال: لم يُكرهوني على ما فعلت، بل أملوني إليه بالإقناع والإرضاء. فيقوله هذا لا يدفع المسؤولية عن نفسه لكونه فعله باختياره، مع أن إقناع إنسان لإنسان قد يكون ممزوجا بإغفاله وإخفاء تبعة الفعل الذي يجره عليه منه، لكن الله تعالى الذي يميل إرادات عباده إلى جهات مختلفة بما يلقى به إلى قلوبهم من سوانح الأفكار، لما كان فرق بين طرق الطاعات والمعاصي بشرائعه المنزلة على رسله، وبين منافع هذه ومضار تلك كان تأثيره في إراداتهم خاليا عن شائبة الإغفال كما خلا عن شائبة الإكراه والإرهاق، ولو كان في هذا التأثير إرهاب لتعارض مع إرادة البشر، والحال أن إرادة الله تجري أحكامها في إرادة البشر باتفاق بينهما دائم ولا تتعارضان أصلا.

والخلاصة التي توصل إليها أصحاب هذا الرأي أن إمالة الله تعالى لإرادات العباد تتحد مع الجبر في المعنى والمآل، إلا أن عدم تعارضها مع إرادة الإنسان يبعدها عن ماهية الجبر مهما كان مؤثرا، ويصح ائتلاف هذا النوع من الجبر مع مختارية الإنسان ومسؤوليته<sup>487</sup>

<sup>486</sup> موقف البشر مرجع سابق ص 55، 56

<sup>487</sup> موقف البشر تحت سلطان القدر مصطفى صبري ص 175، 176

ويبدو أن أصحاب هذا الرأي لم يبينوا مقصودهم بالإمالة والإقناع الذي تمارسه الإرادة الإلهية على إرادات البشر واختياراتهم بغية إيصالهم إلى متعلقها، فإن قصدوا بذلك: الإمالة التي يكون التأثير فيها منفصلاً كان مذهبهم عين مذهب المعتزلة، وإن قصدوا به الإمالة التي يكون التأثير فيها متصلاً كان مذهبهم عين مذهب الجبرية الخالصة، وغاية ما في الأمر أن التعبير مختلف، وإذا كانت العبرة في المحاطبات للمعاني الكامنة وراء المباني أمكننا الافتراض أن مبنى هذا الرأي يعود إلى أحد القولين السابقين (المعتزلة أو الجبرية) وبيان ذلك يكون حين تحرير محل النزاع. وإن كان الميل إلى مذهب المعتزلة بنوع من التفصيل القاضي بأن إرادة الله الأزلية اقتضت ترك الإنسان حراً إذا إرادة منفصلة عن إرادة الله وهو ما يراه المعتزلة ومن وافقهم متناغماً مع الآيات المثبتة للمشيئة الإلهية النافذة كما ذكر الجويني في الإرشاد<sup>488</sup> ومال إليه ابن القيم من خلال المقاربة التمثيلية التي أعطاها لقضية العلاقة بين الاختيار ابتداءً والاضطرار مآلاً، حيث جعل ذلك بمنزلة من أعطى عبده فرساً يركبها وأوقفه على طريق نجاة وهلكة، وقال أجربها في هذه الطريق فعدل بها إلى الطريق الأخرى وأجربها فيها فغلبته بقوة رأسها وشدة سيرها وعز عليه ردها عن جهة جربها وحيل بينه وبين إدارتها إلى ورائها مع اختيارها وإرادتها، فلو قلت كان ردها عن طريقها ممكناً له مقدوراً أصبت، وإن قلت لم يبق في هذه الحال بيده من أمرها شيء ولا هو متمكن أصبت، بل قد حال بينه وبين ردها من يحول بين المرء وقلبه ومن يقلب أفئدة المعاندين وأبصارهم، فكان أول الأمر إرادة واختيار ومحبة ووسطه اضطراراً وآخره عقوبة وبلاء<sup>489</sup>

وقد سبق معنا أن الذي وصفه ابن القيم في كلامه السابق بالاضطرار وسط الأمر، قد سماه مصطفى صبري اضطراراً بالواسطة، وكلا الرجلين يريد أن ينفي شائبة الجبر عن فعل العبد، ويثبت مسؤولية العبد على أفعاله، وفي هذا التوصيف ما لا يخفى من المقاربة بين الآراء التي شاع تنافرها واختلافها.

### ثانياً: القائلون بالجبر المتوسط

يتبنى القول بالجبر المتوسط أو ما يسمى (نظرية الكسب) جمهور الأشاعرة على اختلاف بينهم في تفاصيل هذه النظرية، قد يصل أحياناً إلى درجة التناقض الظاهري كالذي وقع للإمام الجويني حيث قال في الإرشاد الذي ألفه قبل العقيدة النظامية: "فالوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً،

<sup>488</sup> الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني (تحقيق أسعد تميم مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان الطبعة الثالثة

1996م) ص 173

<sup>489</sup> شفاء العليل مرجع سابق ج 1 ص 407، 409

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"<sup>490</sup>

وقال في النظامية<sup>491</sup> كلاما مخالفا تماما لما ذكره في الإرشاد: " ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون، فإن زعم زاعم ممن لم يوفق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدوره أصلا، فإذا طولب بمتعلق طلب الله تعالى بفعل العبد تحريما وفرضا، ذهب في الجواب طولاً وعرضاً. وقال: لله أن يفعل ما يشاء، ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون ﴿ لَا يُسْأَلُ

عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [الأنبياء 23] قيل: ليس لما جئت به حاصل، كلمة حق أريد

بها باطل. نعم يفعل

الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولكن يتقدس عن الخلف ونقيض الصدق"<sup>492</sup>

وقال الرازي توصيفا لمذهب الكسب: " نعلم بالضرورة"<sup>493</sup> أن القادر على الفعل إذا دعاه الداعي إليه ولم يمنعه منه مانع، فإنه يحصل ذلك الفعل، وهذا القدر معلوم، ثم اختلف العقلاء بعد ذلك على أقوال: القول الأول: إن المؤثر في حصول هذا الفعل هو قدرة الله تعالى، وليس لقدرة العبد في وجوده أثر، وهذا قول أبي الحسن الأشعري وأكثر أتباعه"<sup>494</sup>

وقال التفتراني: " وملخص الكلام (في الكسب) ما أشار إليه الإمام حجة الإسلام الغزالي، وهو أنه لما بطل الجبر المحض بالضرورة و (بطل) كون العبد خالقا لأفعاله بالدليل، وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب...

<sup>490</sup> الإرشاد... مرجع سابق ص 189

<sup>491</sup> قال الإمام زاهد الكوثري في هامش الصفحة: " لقي كلام إمام الحرمين هنا بعض عنيت من بعض تلامذته جريا على التقليد الأعمى،

لكن أيده كثير من المحققين، وعدوا هذا القول لب الصواب، وتحقيق مذهب الأشعري نفسه" العقيدة النظامية هامش ص 43

<sup>492</sup> العقيدة النظامية أبو المعالي الجويني تحقيق الكوثري المكتبة الأزهرية للتراث ط 1992 م ص 43، 44

<sup>493</sup> نعلم ذلك بالعادة وليس بالضرورة بدليل أن اجتماع الداعي وارتفاع المانع الظاهري في كثير من الأحيان لا يحصل معه الفعل كحالات

العقم وعدم إنتاج الثمار في المزروعات والمغروسات....

<sup>494</sup> المطالب العالية في العلم الإلهي، فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجاز السقا (دار الكتاب العربي بيروت الطبعة الأولى 1987) ج 9

فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسبا له، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله تعالى خلقا، فهي [أي حركته] خلق للرب ووصف للعبد وكسب له، وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له" <sup>495</sup>

وقال مصطفى صبري: " مذهبي أن العباد يفعلون بإرادتهم واختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه، فبالنظر إلى أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم فهم مختارون، وبالنظر إلى أنهم لا يختارون إلا ما أراد الله أن يختاروه فهم مجبورون أو كأنهم مجبورون، وإني لا أقول كما قال بعض أئمة الدين واختاره المحققون لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين بل أقول جبر وتفويض معا جبر يفتقر عن الجبر [الذي قالت به الجبرية الخالصة] لعدم مصادمته لإرادة المَجْبُور، وتفويض يفتقر عن التفويض [الذي قالت به المعتزلة] لعدم اختيار المَفْوُض إليه إلا ما أراد المَفْوُض، فهناك تفويض لأنه يفعل ما يشاء وهناك جبر أو ما يشبهه لأنه لا يفعل غير ما يشاء الله وجمع الجبر مع التفويض والتسيير مع التخيير من خواص قدرة الله تعالى لا يقدر عليه غيره تعالى فإن عُذ الإنسان بموقفه هذا مجبورا في أفعاله فهو مجبور لكنه مجبور غير معذور" <sup>496</sup>

يتحصل لدينا من مجموع ما سبق أن مذهب الجبر المتوسط أو ما يسمى بالكسب لم يستقر على مفهوم واحد لدى أعلام المذهب الأشعري، وهذا أمر طبيعي بسبب العقل النقدي الذي كان يتميز به هؤلاء الأئمة الأعلام وهو العقل الذي يدفع المسلم دائما إلى التحقيق ونبد التقليد، ومع ذلك فهم متفقون على نقاط مشتركة وهي الأهم في هذه القضية الشائكة، ومن أهم ما اتفقوا عليه نسبة الأفعال الاختيارية إلى العباد وبهذه النسبة يكونون قد خالفوا الجبرية الخالصة، ونسبة خلق كل الأفعال إلى الله عز وجل وهي التي خالفوا فيها القدرية، وبقي الخلاف بينهم في مسألة تأثير القدرة الحادثة في مقدورها، وهي مسألة نظرية، يمكن تجاوزها إذا ما تم الحديث حول مسألة القدر في مستويات أقل عمقا، وهي المستويات التي تحقق القدر المشترك بين المسلمين، بحيث تكون كفيفة برفع الخلاف، بسبب بساطتها وبعدها عن التعقيد الذي لا يفهمه إلا الراسخون في دقيق العلم.

### ثالثا: أدلة الجبر المتوسط

#### أ/ الأدلة النقلية:

أولا: عموم الآيات المثبتة للمشيئة الإلهية النافذة منها: قوله عز وجل: { إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرٌ <sup>ص</sup>

فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴿٣٠﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ <sup>ع</sup> } [الإنسان 29، 30]

<sup>495</sup> شرح المقاصد، مرجع سابق ج 4 ص 226

<sup>496</sup> موقف البشر... مرجع سابق ص 47



وقوله كذلك: { لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ } وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ

الْعَالَمِينَ { [التكوير 28، 29]

ثانيا: عموم الأحاديث النبوية الصحيحة المثبتة للتقدير الإلهي الشامل لكل شيء بما في ذلك أفعال العباد وأرزاقهم ومصائرهم كقوله صلى الله عليه وسلم: " إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله، ووزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع، فيسبق عليه كتابه، فيعمل بعمل أهل النار، ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة " <sup>497</sup>

وقوله صلى الله عليه وسلم: " إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ، ثُمَّ أَخَذَ الْخَلْقَ مِنْ ظَهْرِهِ، وَقَالَ: هُوَلاءِ فِي الْجَنَّةِ وَلَا أُبَالِي، وَهُوَلاءِ فِي النَّارِ وَلَا أُبَالِي "، قَالَ: فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَعَلَى مَاذَا نَعْمَلُ؟ قَالَ: " عَلَى مَوَاقِعِ الْقَدَرِ " <sup>498</sup>

وفي المسند أن سراقه بن مالك قال للنبي صلى الله عليه وسلم: ... يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَيَّنْ لَنَا دِينَنَا كَأَنَّا خُلِقْنَا الْآنَ، فِيمَ الْعَمَلِ الْيَوْمَ؟ أَيْمًا حَفَّتْ بِهِ الْأَقْلَامُ، وَجَرَتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ، أَوْ فِيمَا نَسْتَقْبِلُ؟ قَالَ: " لَا، بَلْ فِيمَا حَفَّتْ بِهِ الْأَقْلَامُ، وَجَرَتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ " قَالَ: فَفِيمَ الْعَمَلِ؟ قَالَ أَبُو النَّضْرِ فِي حَدِيثِهِ: فَسَمِعْتُ مَنْ سَمِعَ مِنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، يَقُولُ: قَالَ: " اَعْمَلُوا، فَكُلُّ مُيَسَّرٍ " <sup>499</sup>

<sup>497</sup> الجامع الصحيح البخاري باب ذكر الملائكة ج 4 ص 111 رقم 3208

<sup>498</sup> مسند الإمام أحمد بن حنبل المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م ج 29 ص 206 رقم 17660 وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ج 1 ص 113. قال الألباني تعليقا على هذا الحديث: " واعلم أن الباعث على تخريج هذا الحديث وذكر طرقه أمران: الأول: أن أحد أهل العلم وهو الشيخ محمد طاهر الفتني الهندي أوردته في كتابه " تذكرة الموضوعات " (ص 12) وقال فيه: " مضطرب الإسناد! ولا أدري ما وجه ذلك فالحديث صحيح من طرق كما رأيت، ولا اضطراب فيه، إلا أن يكون اشتبه عليه بمحدث آخر مضطرب أو عنى طريقا أخرى من طرقه، ثم لم يتتبع هذه الطرق الصحيحة له. والله أعلم. والثاني: أن كثيرا من الناس يتوهمون أن هذه الأحاديث - ونحوها أحاديث كثيرة - تفيد أن الإنسان مجبور على أعماله الاختيارية، ما دام أنه حكم عليه منذ القدم وقبل أن يخلق بالجنة أو النار، وقد يتوهم آخرون أن الأمر فوضى... فيجب أن يعلم هؤلاء جميعا أن الله (ليس كمثلنا شيء) لا في ذاته ولا في صفاته، فإذا قبض قبضة فهي بعلمه وعدله

وحكمته [سلسلة الأحاديث الصحيحة ج 1 ص 113]

<sup>499</sup> المسند ج 22 ص 15 رقم 14116

فجملة النصوص السابقة تثبت الإنسان فاعلا في دائرة المشيئة الإلهية لا خروج له عنها، وبالتالي فإن هذه النصوص تقوي حجة القائلين بالجبر الذين احتجوا بالمشيئة على من دعاهم إلى خلاف ما يفعلون، ولكي يخرج أصحاب القول بالجبر المتوسط من مأزق القول بالجبر أعطوا لنذهبهم تسمية تناسب مع ما قررته النصوص السابقة، وقالوا بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها، وفصلوا هذا القول بجملة من الأدلة العقلية نبينها في المبحث الآتي:

### ب/ الأدلة العقلية على الجبر المتوسط<sup>500</sup>:

استدل أصحاب القول بالجبر المتوسط على مذهبهم بجملة من الأدلة العقلية للبرهان على أن أفعال العباد وإراداتهم كلها بتقدير الله وخلقها وأن العبد لا يمكن أن يكون مستقلا بالفعل والترك، إما لأنه غير مستقل بنفسه، وإما لكون قدرته الحادثة غير مؤثرة في وجود مقدورها قال الفخر الرازي: " واعلم أنه كان يجب علينا أن نبتدأ في الاستدلال بكتاب الله تعالى ثم بسنة رسوله ثم بالدلائل العقلية، تقديم النص إلا أننا لما تأملنا وجدنا الاستدلال بتلك النصوص لا يظهر كل الظهور، إلا بعد الإحاطة بتلك العقليات، فلهذا السبب قدمنا الدلائل العقلية."<sup>501</sup>

**الدليل الأول:** قالوا بأن فعل العبد ممكن، وكل ممكن مقدور لله تعالى، ففعل العبد مقدور لله تعالى، ولو كان مقدورا للعبد أيضا على وجه التأثير<sup>502</sup> لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحد، وهو ممتنع، ولهذا قال هذا الفريق بأن الفاعل الحقيقي هو الله، ولا أثر للقدرة الحادثة من العبد في إيجاد الفعل، ويبدو أن هذا الدليل وإن كان يتفق مع دليل المعتزلة في مقدمته، إلا أنه يختلف في النتيجة التي يتوصل إليها بواسطته، حيث رأت المعتزلة أن نسبة الفعل إلى الله خلقا وإيجادا يعد محض ظلم يجب تنزيه الله عز وجل عنه، وأما الأشاعرة فلكني يبينوا أن كل مقدور لله يكون واقعا بقدرته وحده، فقد قالوا أنه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده، فإما أن يقع بقدرة الغير وحده، فيلزم ترجح المرجوح لأننا قدرنا استقلال القدرتين مع أن قدرة الله تعالى أقوى، وإما أن يقع بكل من القدرتين، فيلزم اجتماع المستقلتين، وإما أن لا يقع بشيء منهما وهو أيضا باطل، فيبقى وجوب القول بأن الله أوجده بقدرته وحده ولا أثر لقدرة العبد الحادثة في إيجاد الفعل.

<sup>500</sup> ينظر: شرح المقاصد ج4 ص227 وما بعدها، \_ المطالب العالية في العلم الإلهي فخر الدين الرازي ج9 ص19 وما بعدها

<sup>501</sup> المطالب العالية الرازي ج9 ص17

<sup>502</sup> لفظ مجمل ربما يقصد به الإحداث والإيجاد

**الدليل الثاني:** قالوا: لو كان الفعل مقدورا [مخلوقا] للعبد لكان عالما بتفاصيله، وهذا باطل بدليل أن الماشي مثلا لا يعرف تفاصيل الأجزاء والأحياز التي بين المبدأ والمنتهى. ومعنى هذا الدليل أن كون العبد خالقا مشروط بتصوره لما يخلق لأنه يخلق بالإرادة والإرادة مشروطة بالعلم لأن إرادة ما لا يُعلم محال، وإذا كان إنما يخلق بإرادته، وإنما يريد ما يتصوره ويعلمه، لزم من ذلك أن يعلم كل ما خلقه، وهذا منتف في تفاصيل الأجزاء والأحياز وبالتالي ينتفي كون العبد خالقا لفعله كما ينتفي كون الفعل مقدورا للعبد<sup>503</sup>

**الدليل الثالث:** قالوا: لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه، إذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار، واللازم باطل، لأنه لا بد من ترجح الفعل على الترك بمرجح لا يكون من الفاعل وإلا لزم تسلسل المرجحات، وقد علم بطلانه.

**الدليل الرابع:** قد ثبت أن الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون، وأنه يستحيل عليه الجهل، وكل ما علم الله أنه يقع يجب وقوعه، وكل ما علم أنه لا يقع يمتنع وقوعه، وبالتالي لا شيء من الواجب والممتنع باقيا في مكنة العبد بمعنى إن شاء فعله وإن شاء تركه. فعلم الله الأزلي المحيط بكل ما يقع من أفعال عباده فيما لا يزال أي في المستقبل، فلا يمكنهم أن يخرجوا في أفعالهم عما سبق به علمه تعالى، وإلا انقلب جهلا، فكل إنسان يرى أنه حر مختار فهو مقيد بعلم الله السابق مجبور على أن تكون أفعاله وفق ما علمه الله واقعا أو غير واقع<sup>504</sup>

وبعد أن ذكر الإمام التفتزاني هذه الأدلة وغيرها قال: "ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف، والأولى التمسك بالكتاب والسنة، وإجماع أهل الحق من الأمة"<sup>505</sup> وهو ما نعدّه تعليقا مهما سنعود إليه حين تحرير محل النزاع في المبحث الثالث من هذا الفصل، لأن الأمر يتعلق في نهاية المطاف باختلاف في قضايا جزئية، ربما عُدت في وقتنا من باب الترف العلمي الذي يمكن الاستغناء عنه، خاصة مع غير المتخصصين، ولكن من الانصاف أن لا نحكم عليهم وفق ظروفنا وحاجاتنا، بل وفق ظروف عصرهم وما كانوا بحاجة إليه.

<sup>503</sup> ينظر: درء تعارض العقل والنقل مرجع سابق ج10 ص 115

<sup>504</sup> ينظر: موقف البشر مرجع سابق ص58، 59

<sup>505</sup> شرح المقاصد التفتزاني ج4 ص237

## ج/ الجبر المتوسط والمقاربة التمثيلية لإزالة الغموض

الواقع أن النصوص التي دعت إلى الاعتقاد بكون الله عز وجل مريدا وخالقا لكل شيء، مع النصوص الداعية إلى الاعتقاد بكون الإنسان مخيرا في أفعاله مع كونه جزءا من خلق الله، جعلت من هذا الاعتقاد مساحة فكرية غامضة، صعب على كثير من المسلمين فهمها واستيعابها، بل إنها شكلت محورا وسببا رئيسا للمساجلات والمناقشات الكلامية بين المسلمين قديما وحديثا، بسبب الغموض الذي ميزها، وهو غموض ناشئ عن الجمع بين الاعتقادين الآتيين:

1\_ الله عز وجل خالق كل شيء

2\_ الإنسان مخير في حدود أعماله الإرادية، ومن أجل ذلك فهو مكلف ومسؤول

وبالجمع بين الاعتقادين المذكورين يتردد في النفس إشكال يعبر عنه بالتساؤل الآتي:

أ\_ ما دام الله عز وجل خالق كل شيء، فلا بد أن يكون هو الخالق للآثار التي تنجم عن الإرادات الحرة، وذلك لأن هذه الآثار هي أيضا من ضمن الأشياء الموجودة في الكون الذي خلقه الله، وهي لا تخرج في نهاية المطاف عن خلقه المرتبط بعلمه وإرادته وقدرته جل وعلا.

ب\_ وإذا كان الإنسان حر الإرادة مخيرا في الدائرة الصغرى، التي منحه الله فيها سلطة الإرادة، فلا بد أن يكون هو المؤثر في إيجاد نتائج الأعمال التي يباشرها بإرادته.

وبناء على كل ما سبق: كيف يمكن الجمع بين كون الله خالقا للأشياء التي نشاهد أنها آثار

لإرادات الناس، وبين كونها آثارا ناجمة عن إرادات الناس، مع ظهور التعارض بين الأمرين؟

حاول أحد الباحثين المعاصرين حل هذا الإشكال بضرب جملة من الأمثلة التقريبية نركز على مثال

واحد فقط.

المثال: لبيان أثر القدرة البشرية في إيجاد الأفعال، قام الباحث بصياغة المقاربة الآتية: تصور لو أنك جعلت قفل المصباح الموجود في الغرفة في مكان خفي لم يطلع عليه طفلك الصغير، بحيث يمكنك التحكم في المصباح دون أن يشعر طفلك بذلك، ثم أردت أن تجري تجربة امتحان لطاعة أو مخالفة طفلك لما تأمره به، وقلت له: إياك أن تنفخ على هذا المصباح لئلا ينطفئ، فإذا أطعني كافأتك، وإن عصيتني عاقبتك. ثم أخذت تراقب طفلك دون أن يشعر بمراقبتك، ولكن الطفل رجح بإرادته الحرة، جانب المعصية على جانب الطاعة، وأقبل نحو المصباح ونفخ عليه، وفي هذه اللحظة ضغطت أنت سرا على القفل فانطفأ المصباح. فالطفل سيشعر حتما بأنه هو الذي أطفأ المصباح بنفخته، ولكنك تعلم أنك أنت الذي أطفأته باستعمالك السبب الحقيقي، وأما ما كان من الطفل فلم يكن إلا صورة برهن فيها على عصيانه لك، ومن ثم استحق في نظرك المعاقبة على مخالفته لك ضمن الحدود التي قررتها لامتحانه، ثم وسع المؤلف هذا

المثال وجعل المصايح متعددة، وملونة بألوان مختلفة، من هذه الألوان ما يحظر نفخه لإطفاء مصباحه ومنها ما يجب، ومنها ما يباح، وهكذا<sup>506</sup>.

فهذا المثال التقريبي يبيّن أن الآثار الناتجة عن أفعالنا وتصرفاتنا، محكومة بقوة خفية هي التي تجعل الأسباب منتجة لمسبباتها، أو ما عبر عنه ابن تيمية بعبارة السبب الآخر<sup>507</sup> ومع ذلك يبقى الغموض مكتنفا لمسألة تبعية الإرادة البشرية لإرادة الله، لأن المقاربة المقدمة كحل للإشكال لا تعدو أن تكون قياسا مع وجود الفارق وهو ما نبيّنه في العنصر اللاحق.

#### رابعاً: الفرق بين الجبر المتوسط والجبر المحض

الجبرية الخالصة لا قدرة عندهم للإنسان ولا إرادة ولا فعل.

الجبرية المتوسطة له قدرة لكن لا تأثير لقدرة الله، وله أفعال والله خالقها وله إرادة أيضاً تستند أفعاله إليها ولذا يُعد مختاراً في أفعاله، لكن إرادته واختياره حاصلتان بخلق الله لذا فهو مضطر في اختياره.

الجبرية الخالصة ترى أنه لا مسؤولية ولا حساب على المجبور ما دام ممنوعاً من الإرادة والفعل أما الجبرية المتوسطة فإنها تثبت هذه المسؤولية وتجعلها منوطة بالعباد في أفعاله الاختيارية، وإذا قيل اعتراضاً على هذا الكلام: كيف تجتمع المسؤولية مع الجبرية؟ فالجواب على ما حرره مصطفى صبري ليس مبنيًا على الهوى وإنما دليله من القرآن قوله عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً

وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۗ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل 93]

حيث قال مصطفى صبري تعليقا على هذه الآية: "فنحن نقول مع نص القرآن أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، فخير كل إنسان وشره منوطان بمشيئة الله وليس بيده شيء، ومع هذا فهو مسؤول عن عمله، ولم يكن الله ليظلمه في تحميل هذه المسؤولية... فقد رأيت أن الجبرية والمسؤولية اللتين جمعناهما في مذهبنا مجتمعتان في الآية، فهي تنطق بأن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ومع ذلك فالعباد الذين يضل بعضهم بمشيئة الله ويهتدي بعضهم بمشيئته مسؤولون عما كانوا يعملون، تنطق هذين الأمرين بصراحة

<sup>506</sup> ينظر: العقيدة الإسلامية وأسسها، عبد الرحمن حبنكة الميداني، دار القلم دمشق الطبعة الثامنة 1418هـ 1997م ص 648

<sup>507</sup> مجموع الفتاوى مرجع سابق ج 8 ص 133

لا تقبل التأويل، فلا يقال إذن كيف يكون كذلك وكذلك معاً، ولا يلزم أن لا يقع اجتماع الأمرين لكون عقلك يأبى جمعهما<sup>508</sup>

وهكذا فالفرق بين الجبر المحض والجبر المتوسط، يتعلق بأكثر الجوانب أهمية في المسألة وهما جانباً القدرة والمسؤولية حيث نفتهما الجبرية الخالصة، وأثبتتهما أصحاب القول بالجبر المتوسط كما سبق، وأطلقوا عليه مصطلح الاضطرار في الاختيار، ومعناه على ما يرى أصحابه أن استناد اعتقاد الإنسان وفعله إلى الاختيار وعدم استناد هذا الاختيار إلى اختيار آخر، أي أنه ليس بيد الإنسان في نهاية المطاف، فالاختيار الأول يصحح النسبة في قولنا "الأفعال الاختيارية" وأما لزوم كون الأفعال المستندة إلى الاختيار الاضطراري اضطرارية فاضطرار بالواسطة، بمعنى أن الأفعال نفسها اختيارية لكونها تستند إلى الاختيار، وإنما سرى الاضطرار إليها بواسطة كون الاختيار الذي تستند إليه اضطرارياً وهذا سر تسمية هذا المذهب بالجبر المتوسط ومعناه الجبر بالواسطة، فهو جبر تام ولكنه بواسطة الاختيار الاضطراري بخلاف الجبر المحض الذي لا اختيار فيه أصلاً<sup>509</sup>. وبهذا يتبين لنا أن هذا الفريق نظر إلى القضية بمنظاري عالم الشهادة وعالم الغيب، فعندما ننظر إلى إرادة الإنسان وفعله بمنظار عالم الشهادة نراه حراً مخيراً بدليل أن كل إنسان يميز بسهولة بين أفعاله الاختيارية وأفعاله الاضطرارية، ولكن عندما ننظر إلى إرادة الإنسان وأفعاله بمنظار عالم الغيب، وهو المنظار الذي يحكمه مبدأ بطلان التسلسل في المؤثرات، نصل إلى النتيجة التي عبر عنها هذا الفريق بالاضطرار في الاختيار.

#### خامس: ردود المخالفين في المسألة ( عرض ومناقشة )

رد العلماء من مختلف المشارب العقديّة قديماً وحديثاً على أصحاب مقالة الجبر المتوسط، وسأكتفي في هذا المبحث بعرض نماذج متنوعة من هذه الردود وعزوها إلى أصحابها ومناقشتها بما يناسب طبيعة الموضوع وممن سنعرض ردودهم المعتزلة وبعض الحنابلة.

<sup>508</sup> موقف البشر ص 172

<sup>509</sup> موقف البشر صبري ص 55، 56

## الرد الأول: الاجمال في الآيات المثبتة لهيمنة المشيئة الإلهية

أ/ العرض:

لقد استدل أصحاب القول بالجبر المتوسط، لإثبات عموم المشيئة الإلهية لكل شيء، بقوله تعالى: ﴿

لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

﴿التكوير 28، 29﴾، وقد ذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي بأن "أن" إذا دخلت على الفعل المضارع

أفادت الاستقبال، وذلك يوجب أن لا يكون القديم تعالى مريدا [لإرادات العباد] فيما لم يزل، فلا بد من تأويل، وهو أن المراد بالمشيئة المذكورة في هذه الآيات مشيئة الإلجاء والإكراه، ولها نظائر في كتاب الله عز

وجل، كقوله تعالى: ﴿إِنْ تَشَاءُ نُنزِلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾

[الشعراء 4] وقال أيضا: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ

النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس 99] ووجه الدلالة من هذه الآيات على ما ذكره

القاضي عبد الجبار أنه لو شاء الله أن يكرههم على الإيمان ويحملهم عليه ويلجئهم إليه لفعل غير أنه لم يفعل والواقع دال على ذلك وبالتالي فالنتيجة المستفادة من هذه الآيات أن الله تعالى أمهل الخلق وأوكلهم إلى اختيارهم، فإن أحسنوا الاختيار بأنفسهم استحقوا من الله الكرامة، وإن أساءوا الاختيار استحقوا الإهانة.

ثم ذكر القاضي بأن هناك آية صريحة في إبطال مذهب الجبر المتوسط المبني على تبعية مشيئة البشر لمشيئة

الله عز وجل وهي قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاءُؤُنَا

وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ

عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ

﴿الأنعام 148﴾ ووجه الدلالة من الآية على ما ذكره القاضي، أن الله عز وجل أبطل مقالة المشركين

وكذبهم في احتجاجهم على شركهم بمشيئة الله، بل عدَّ مقاتلتهم من قبيل الظن والتقليد والتخرص أي

الكذب، وما دام الأمر كذلك فلا بد من كون أمر المشيئة منوطا باختيار العباد ولا سلطة خارجية عليهم حتى يستقيم القول بالتكليف والجزاء<sup>510</sup>

### المناقشة:

الملاحظ من خلال عرض هذا الرد أن المعتزلة أنصار الحرية واستقلال الإرادة البشرية قد استدلوا بنصوص من القرآن الكريم على غرار ما فعله مخالفوهم، ولذلك يبدو أن حظوظ المقاربة المعرفية والتربوية بين القولين لا زالت قائمة، وأولى مؤشرات هذه المقاربة أن كلا الفريقين ينتصر لما يراه صوابا ومتوافقا مع محكمات القضايا العقدية، ففي الوقت الذي نجد فيه أصحاب مقالة الجبر المتوسط حريصين على إبراز صفة الهيمنة الإلهية على كل شيء، بغرض إثبات الكمال الإلهي الخالي من أية شائبة للنقص، نجد الفريق الآخر حريصا من منطلق المسألة ذاتها والنصوص ذاتها على إبراز صفة العدل الإلهي الخالي من أية شائبة للظلم، وقد رأوا أنه لا يتأتى لهم ذلك إلا بإثبات إرادة بشرية مستقلة عن إرادة الله عز وجل، ومن أجل ذلك تعاملوا مع الآيات السابقة بأسلوب التأويل وإعمال قواعد النحو والصرف، وغيرها من علوم اللسان العربي، فوصلوا إلى نتيجة مفادها أن المشيئة المعلقة بأداة النصب "أن" في الآيات السابقة هي مشيئة الإكراه والإلجاء التي تنزه عنها الله عز وجل في آيات محكمة كقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي

الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس 99].

نستنتج مما سبق أن تمسك القائلين بالجبر المتوسط بظواهر الأدلة السمعية المثبتة للمشيئة الإلهية، لزم عنه نفي فاعلية العبد بالمآل، وعدم تأثير قدرته في إيجاد المقدور بذاتها، كما نستنتج أن تمسك المعتزلة بتأويل الآيات نفسها بسبب أن التكليف الإلهي للعباد لا يستقيم إلا باستقلال إرادتهم، ونسبة الأفعال إليهم من غير شائبة الهيمنة والإكراه، حتى تتحقق لوازمها من المدح والذم والثواب والعقاب، فلزم عن ذلك كله القول بأن الإنسان خالق لفعله، وأن القدرة مؤثرة في مقدورها بذاتها. ويرى الباحث أنه بالرجوع إلى دوافع البحث في هذه القضية لدى كل من الفريقين نجد أن المقاربة المعرفية والتربوية موجودة بين الرأيين وأن كل فريق نظر على المسألة من الزاوية الأكثر أهمية عنده، فظهر التعارض بينهما ثم تضخم عبر الزمن بفعل المطارحات الفكرية التي وقعت بين الفريقين، وهو ما يجعلنا نعتقد أن كثيرا من صور الاختلاف في القضايا الجزئية للعقيدة مألها إلى الاتفاق.

<sup>510</sup> شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار مرجع سابق ص 475، 476



## الرد الثاني: عدم معقولية الكسب

### أ/ العرض

ركز النُّقَّاد في هذا الرد على عدم معقولية الكسب فقالوا: " كسب الأشعري لا حقيقة له، لأنهم فسروه بأنه عبارة عن اقتزان 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، لأن القائل بذلك لا يستطيع أن يوجد فرقا بين الفعل الذي نفاه عن العبد، والكسب الذي أثبت له.<sup>511</sup> ولهذا أبطل المعتزلة مذهب الكسب انطلاقا من معناه اللغوي فقال القاضي عبد الجبار: " اعلم أن الكسب كل فعل يُستجلب به نفع، أو يُستدفع به ضرر، يدلك على ذلك، هو أن العرب إذا اعتقدوا في فعل أنه يُستجلب به نفع أو يُستدفع به ضرر سموه كسبا، ولهذا سموا هذه الحرف مكاسب، والمتحرف بها كاسبا، والجوارح من الطير كواسب. ومتى قيل إن هذه حقيقة الكسب من طريق العربية، وليس الكلام إلا في الكسب الاصطلاحي قلنا: الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن، لأن الشيء يُعقل معناه أولا، ثم إن لم يوجد له اسم في اللغة يُصطلح عليه، فأما والمعنى لم يثبت بعد ولم يُعقل فلا وجه للاصطلاح عليه، وأيضا فلا بد من أن يكون للاصطلاح شبه بأصل الوضع، وما يقوله مخالفونا لا شبه له بأصل الوضع"<sup>512</sup>. من خلال هذه يتبين مما سبق أن ابن تيمية والقاضي عبد الجبار قد قررا بطلان الكسب من ناحيتين:

الأولى: عدم تناغمه مع أصل الوضع اللغوي، لأن ما يترتب عن هذا الأصل إثبات فعل حقيقي للكاسب، وهو ما لا يقوله أصحاب الكسب.

الثانية: عدم معقوليته في ذاته.

### المناقشة:

نحتاج أولا إلى بيان أصل مصطلح الكسب الذي جاء به الأشاعرة كحل لمعضلة فعل الإنسان وإرادته أمام فعل الله عز وجل وإرادته، وتطوره الدلالي، ومن ثم بيان أوجه تطابق أو عدم تطابق النقد الذي وجهه المختلفون مع الأشاعرة في مسألة الكسب.

<sup>511</sup> موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح الحمود مكتبة الرشد - الرياض الطبعة: الأولى، 1415 هـ / 1995 م ج3 ص

الحقيقة أن نظرية الكسب المؤسسة لمذهب الجبر المتوسط لم تبق على الشكل الذي قال به أبو الحسن الأشعري، متمثلاً في عدم تأثير القدرة الحادثة في مقدورها<sup>513</sup>، وإنما لحقها بعض التغيير، حتى اقترب مناصرو الأشاعرة من المعتزلة، خاصة عند الجويني الذي قرر في "العقيدة النظامية" إلى أن إثبات القدرة بلا أثر كنفى القدرة أصلاً، فقال: " ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون، فإن زعم زاعم ممن لم يوفق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، فإذا طُلب بمتعلق طلب الله تعالى بفعل العبد تحريماً وفرضاً، ذهب في الجواب طولاً وعرضاً. وقال: الله أن يفعل ما يشاء، ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون " لا يسأل عما يفعل وهم يسألون" الأنبياء 23 قيل: ليس لما جئت به حاصل، كلمة حق أريد بها باطل. نعم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولكن يتقدس عن الخلف ونقيض الصدق"<sup>514</sup>

فإذا كان كلام الجويني في إثبات أثر القدرة الحادثة بهذا الوضوح فلا معنى لما ذهب إليه الإمام السنوسي في شرحه "العقيدة الوسطى" من تأويل لهذا الكلام والادعاء بأنه قد قاله على سبيل المناظرة والتسليم الجدلي لإلزام الخصم بخلافه حيث قال: " والظن بهؤلاء الأئمة الذين عُزيت لهم هذه الأقوال على صحة تقدير صدورهم عنهم، أنهم لم يقولوها على الوجه الذي فهم الناقل لها عنهم من اعتقاد صحة ظاهرها، وإنما تكون صدرت منهم على سبيل البحث في المجالس أو في مناظرة جدلية مع الخصوم ونحو ذلك...والذي يقطع به لدين إمام الحرمين وورعه وغزارة علمه وفراره من البدع، وما يقرب منها أنه لم يقل هذه المقالة، وعلى تقدير أن يكون قائلها فيتعين أن يكون قائلها على سبيل البحث أو المناظرة كما سبق مع قطعه ببطلانها. وقد أشار التفتزاني في شرح المقاصد الدينية<sup>515</sup> إلى عدم تحقق صدور هذه المقالة عن الإمام"<sup>516</sup> والحق أنني بعدما رجعت إلى شرح المقاصد وجدت أن الذي ذكره التفتزاني عن إمام الحرمين أنه يقول بعدم استقلال القدرة الحادثة، ولم ينقل عنه القول بأن القدرة الحادثة غير مؤثرة، وهو ما يؤيد قوله في العقيدة النظامية، وبالتالي فالتأويل الذي أعطاه السنوسي لعبارة النظامية يعد تغطية للحقيقة من أجل الانتصار لمؤسس المذهب وهي عادة في المغاربة كما ذكر ذلك عنهم التاج السبكي في " الطبقات الكبرى" من أنهم يستصعبون مخالفة الإمام أبي الحسن الأشعري ويرونها هجنة عظيمة، والإمام الجويني لا يتقيد بالأشعري

<sup>513</sup> ينظر: المطالب العالية في العلم الإلهي، مرجع سابق ج 9 ص 9

<sup>514</sup> العقيدة النظامية، أبو المعالي الجويني، تحقيق الكوثري (المكتبة الأزهرية للتراث ط 1992 م) ص 43، 44

<sup>515</sup> شرح المقاصد ج 4 ص 250.

<sup>516</sup> العقيدة الوسطى وشرحها، أبو عبد الله السنوسي، تحقيق السيد يوسف أحمد، (دار كردادة للنشر والتوزيع الجزائر ط/ 2011 م) ص

ولا بالشافعي، لا سيما في البرهان وإنما يتكلم على حسب ما يؤيد نظره واجتهاده، وربما خالف الأشعري وأتى بعبارة عالية على عادة فصاحته فلا يتحمل المغاربة أن يقال مثلها في حق الأشعري<sup>517</sup>

وقال التفيزاني في تعريف الكسب: " لا بد أولاً من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال إنه اسم بلا مسمى.."<sup>518</sup> ثم ذكر أقوالاً لعلماء المذهب في بيان حقيقة الكسب الذي أسسوا عليه مقالة الجبر المتوسط وختمها بكلمة جامعة للإمام الغزالي قال فيها: " لما بطل الجبر المحض بالضرورة، وكون العبد خالفاً لأفعاله بالدليل، وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون على وجه الاختراع، إذ قدرة الله تعالى في الأزل متعلقة بالعالم من غير اختراع، ثم تتعلق به عند الاختراع نوعاً آخر من التعلق، فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسباً له، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله تعالى خلقاً، فهي خلق للرب ووصف للعبد، وكسب له، وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له."<sup>519</sup>

ومع ما سبق من بيان لمعنى الكسب في محررات الأشاعرة إلا أنه قد بقي عليهم الإجابة على السؤال الآتي: كيف يزد القائلون بالكسب على من انتقدهم من ناحية اللغة وعدم المعقولية؟ أي كأن منتقديهم قالوا لهم: إما أن لا توجد قدرة في الإنسان، أو يكون معها تأثيرها، فإما أن تختاروا الأول فتقولوا بمذهب الجبرية، أو تختاروا الثاني فتتفقوا مع المعتزلة؟

الجواب: يمكن لنفاة التأثير في القدرة الحادثة أن يجيبوا على هذا الإشكال بقولهم: نحن نختلف عن الجبرية الخالصة النافين بتاتا للقدرة الحادثة البشرية، ونعترف بأن الإنسان يجد في نفسه قدرة على بعض الأفعال وهذا أمر بديهي لا يمكننا إنكاره، لكننا رأينا وجدانه القدرة في نفسه بديهيًا فقلنا بوجودها، ولم نر وجدانه تأثيرها بديهيًا فلم نقل بوجوده واختلفنا فيه عن المعتزلة، وبنينا مذهبنا في كل ناحية مما قلنا به أو لم نقل على أمتن أساس<sup>520</sup> وفي السياق ذاته قال بديع الزمان النورسي: " إن العادل الحكيم الذي تشهد لحكمته وعدالته الكائنات كلها، بلسان الانتظام والميزان، قد أعطى للإنسان جزءاً اختيارياً مجهول الماهية، ليكون

<sup>517</sup> طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، المحقق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو (هجر للطباعة والنشر

والتوزيع الطبعة: الثانية، 1413هـ) ج5 ص192

<sup>518</sup> شرح المقاصد، مرجع سابق ج4 ص225

<sup>519</sup> المرجع السابق ج4 ص226

<sup>520</sup> ينظر: موقف البشر تحت سلطان القدر مرجع سابق ص54

مدار ثواب وعقاب. فكما أن للحكيم العادل حكماً كثيرة خفية عنا، كذلك كيفية التوفيق بين القدر والجزء الاختياري خافية علينا. ولكن عدم علمنا بكيفية التوفيق لا يدل على عدم وجوده. إن كل إنسان يشعر بالضرورة أن له إرادة واختياراً في نفسه، فيعرف وجود ذلك الاختيار وجداناً. وإن العلم بماهية الموجودات شيء والعلم بوجودها شيء آخر. فكثير من الأشياء وجودها بديهي لدينا إلا أن ماهيتها مجهولة بالنسبة إلينا. فهذا الجزء الاختياري يمكن أن يدخل ضمن تلك السلسلة، فلا ينحصر كل شيء في نطاق معلوماتنا، وإن عدم علمنا لا يدل على عدمه<sup>521</sup>.

يتبين لنا مما تقدم أن الكسب متناغم جدا مع الأصل اللغوي الذي اشتق منه كما أن الجهل بماهيته لا يعني بالضرورة عدم معقوليته، عل ما قرره مصطفى صبري الذي قال: "مسألة القضاء والقدر أشد المسائل غموضاً، ناهيك أن القدر سر من أسرار الله فأى مذهب يتناسب معها في غموضها فهو أنسب المذاهب بذات المسألة وأقربها إلى الواقع، وأي مذهب ينبئ عن بساطة الأمر وسهولته على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة"<sup>522</sup>

وهذا الموقف من مسألة القدر قد ذكره الإمام الطحاوي بقوله: " وأصل القدر سر الله تعالى في خلقه، لم يطلع على ذلك ملك مقرب، ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، وسلم الحرمان، ودرجة الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظراً وفكراً ووسوسة، فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه،

ونهاهم عن مرامه، كما قال تعالى في كتابه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [

الأنبياء 23]<sup>523</sup> فمن سأل: لم فعل؟ فقد رد حكم الكتاب، ومن رد حكم الكتاب، كان من الكافرين<sup>524</sup>

<sup>521</sup> الكلمات بديع الزمان النورسي ص 545

<sup>522</sup> موقف البشر مرجع سابق ص 58

<sup>523</sup> هذه الآية جاءت في سياق إبطال الشريك لله عز وجل، ولذلك فمعناها تفرد الله عز وجل بالخلق والرزق وسائر الأفعال التي تقتضيها الربوبية، ولذلك فإن الحكم الذي ذكره الإمام الطحاوي وأسقطه على كل من سأل عن علة فعله عز وجل يُعد حكماً غير صائب لسببين: الأول: أن آيات كثيرة في القرآن وردت بتعليل أفعاله عز وجل، كقوله تعالى: "لنبلوكم" وقوله: "لنعلم" وقوله: "ليعبدون" ... الثاني: أن السائل عن علة الفعل لا يقتضي رد الكتاب، وبالتالي لا يعني أنه كافر بدليل أن السؤال عن حكم الأفعال الإلهية سائغ ومطلوب في باب ترغيب الناس في الإيمان بالله، كما أن الله لم يحكم بكفر الذين قالوا: {ربنا لم كتب علينا القتال}

<sup>524</sup> شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ابن أبي العز الحنفي تحقيق أحمد شاكر مكتبة دار التراث القاهرة ص 189

إضافة إلى كل ما سبق فإن الكسب: هو الفعل المفضي إلى اجتلاب نفع أو دفع ضرر ولا يوصف فعل الله تعالى بأنه كسب لكونه منزها عن جلب نفع أو دفع ضرر. وأيضا الكسب هو مباشرة الأسباب بالاختيار وهو المعنى بقولهم الكسب صرف العبد قدرته فإن قيل ما الفرق بين الكسب والخلق قلنا صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك الصرف خلق والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب فلا يلزم توارد علتين المستقلتين على المعلول الواحد الشخصي وهو محال. وفي هذا رد على المعتزلة الذين نفوا مقدورا بين قادرين بحجة أنه قد ثبت في الشاهد أن القادر على الشيء إنما يقدر عليه بقدرة واحدة وليس بقدرتين، فثبت وفق هذه المقدمة أن وجود مقدور بين قدرتين محال، والملاحظ أن هذه المقاربة من المعتزلة ضعيفة لأنها تقوم على أساس قياس الغائب على الشاهد وهو قياس ضعيف في هذا الموطن، ولا يثبت أمام النقد لأن الذين أثبتوا مقدورا بين قادرين أثبتوه باعتبارين مختلفين، وقالوا بأنه مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد والخلق ومقدور العبد بجهة الكسب وبالتالي فلا يلزم توارد علتين المستقلتين على المعلول الواحد، ثم إنه قد ثبت بالوجدان أن للعبد قصدا، واختيارا في بعض الأفعال وأن ذلك القصد، والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل إذ قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التي من العبد، وقد يقع من غير تحقق الأسباب التي من عنده فعلم أنه حاصل بخلق الله تعالى إياه عقيب إرادة العبد، وقصده الجازم بطريق جري العادة بأن الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد، ولا يخلقه بدونه، وهذا دليل قوي على معنى الكسب الذي قال به الأشعري ومن وافقه من أتباعه.

### الرد الثالث: العلم السابق لا يقتضي الجبر المتوسط

#### أ/ العرض

لا تأثير للعلم في معلومه لا بالمنع ولا بالإلزام، لأنه عبارة عن مجرد انكشافه عند العالم، فلا يتقيد معلومه به، ولا يلزمه أن يتبعه بل اللازم عكس ذلك وهو أن يتبع هو معلومه ليكون انكشافا مطابقا للواقع، فالإنسان لا يفعل ما يفعله لأن الله يعلمه فاعله، بل الله يعلمه كذلك لكون الواقع أنه سيفعله، وهو بالنظر إلى الواقع يفعله باختياره، والله يعلم أنه يفعله، ويعلم أنه يفعله باختياره فلا جبر.

#### ب/ المناقشة:

مما يرد على هذا الرد أن كون العلم تابعا للمعلوم وكون اختيار العباد داخلا في علم الله لا يدفع الجبر، لأن ما يفعله العباد لما تقرر وتعين في علم الله السابق على أي وجه كان، فهل يقدر الإنسان إذا

جاء وقته على أن يغير هذا المقرر المقدر ، فلا يفعل ما في علم الله أنه يفعل، ويفعل ما في علم الله أنه لا يفعل؟ والجواب لا شك أنه لا يقدر وبالتالي فالجبر محقق لأن الإنسان سيفعل باختياره أو لا يفعل في وقته المحدد ما تعين في الأزل وسُجِّل، ومخالفة الإنسان لهذا خارجة عن حدود الإمكان.

ثم إن أفعال العباد وإن تأخرت عن علم الله الأزلي المتعلق بها في الوجود الخارجي إلا أنها متقدمة عليه طبعاً لتقدم المتبوع على التابع، وعلى هذا لا يمكن مخالفة علم الله لتلك الأفعال، كما لا يمكن مخالفتها له، وكل منهما مقيد بالآخر، ولو لم يكن كلامنا في علم الله لقلنا أنه صورة والمعلوم أصلها ولا شك أن الصورة تتبع أصلها لا أن أصلها يتبعها ويتقيد بها وهذا ظاهر وكاف في نفي الجبر الآتي من العلم الأزلي<sup>525</sup>

قال ابن تيمية: "القدرية من أهل الكلام يقولون: العلم تابع للمعلوم، مطابق له، لا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة.

...وأما علم الرب تعالى فإنه من لوازم نفسه المقدسة لم يحدث، فليس انفعالياً بهذا الاعتبار، لكنه مطابق للمعلوم موافق له، فعلمه تابع لنفسه، ومخلوقاته تابعة لعلمه"<sup>526</sup>.

وعليه فإن قاعدة "العلم يتبع المعلوم وليس المعلوم هو الذي يتبع العلم". تنطبق على علم المخلوقات، فما هو قابل لأن يُعلم يكون أولاً حقيقة في ذاته، ثم يكون علم المخلوق به بعد ذلك. أما علم الله فهو أزلي، والله بالنسبة إلى جميع الممكنات يعلمها جميعاً علماً أزلياً، وما شاء منها إيجاداً يقضيه ويقدره قبل أن يوجد، ثم يكون وجوده على وفق سابق علم الله به، وعلى وفق قضاءه وقدره وإرادته<sup>527</sup> وبالتالي فإن ما ذكره ابن تيمية يعد متوافقاً مع نظرة أصحاب الجبر المتوسط وإن لم يقصد هو الموافقة، لأن الكل متفق على تطابق العلم الإلهي مع المعلوم، كما أن الكل متفق على نفي الجبر المتوهم من سبق العلم الإلهي، ولا معنى بالتالي لما أثير في بطون مؤلفات المتأخرين، لأنه لا طائل من ورائه، ويبقى الاختلاف لفظياً، والاشتغال به مضيعة للجهد والوقت، ومدعاة للانشغال عن الأهم من أسباب التمكين ونشرة دعوة التوحيد.

## الرد الرابع: الجبر المتوسط يتنافى مع العدل الإلهي

### أ/ العرض:

<sup>525</sup> موقف البشر ص 60، 61

<sup>526</sup> درء تعارض العقل ج 10 ص 112، 117

<sup>527</sup> ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة عبد الرحمن حبنكة الميداني دار القلم دمشق الطبعة الرابعة 1993 م ص 357، 358

يرى المعتزلة أن القول بالجبر المتوسط يقوم على قاعدة أن الله عز وجل خلق أفعال العباد، ومن ثمة تساءلوا: كيف يستقيم الحكم على هذه القاعدة بأن الله يعذب المكلفين على ذنوبهم وهو خلقها فيهم؟ فأين العدل في تعذيبهم على ما هو خالقه وفاعله فيهم؟

#### ب/ المناقشة:

ذكر ابن أبي العز الحنفي شارح الطحاوية أن هذا السؤال لم يزل مطروقا في العالم على ألسنة الناس، وكل منهم يتكلم في جوابه بحسب علمه ومعرفته، وعنه تفرقت بهم الطرق: فطائفة أخرجت أفعالهم عن قدرة الله تعالى، وطائفة أنكرت الحكم والتعليل، وسدت باب السؤال. وطائفة أثبتت كسبا لا يعقل! جعلت الثواب [والعقاب] عليه. وطائفة التزمت لأجله وقوع مقدور بين قادرين، ومفعول بين فاعلين! وطائفة التزمت الجبر، وأن الله يعذبهم على ما لا يقدرون عليه! وهذا السؤال هو الذي أوجب هذا التفرق والاختلاف. والجواب الصحيح عنه، أن يقال: إن ما يتلى به العبد من الذنوب الوجودية، وإن كانت خلقا لله تعالى، فهي عقوبة له على ذنوب قبلها، فالذنب يكسب الذنب، ومن عقاب السيئة السيئة بعدها. فالذنوب كالأمراض التي يورث بعضها بعضا.

يبقى أن يقال: فالكلام في الذنب الأول الجالب لما بعده من الذنوب؟ يقال: هو عقوبة أيضا على عدم فعل ما خلق له وفطر عليه، فإن الله سبحانه خلقه لعبادته وحده لا شريك له، وفطره على محبته، وتأليهه

والإنابة إليه، كما قال تعالى: ﴿ فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ

النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم 30]. فلما لم يفعل ما خلق له وفطر عليه، من محبة الله وعبوديته، والإنابة

إليه - عوقب على ذلك بأن زين له الشيطان ما يفعله من الشرك والمعاصي، فإنه صادف قلبا خاليا قابلا للخير والشر، ولو كان فيه الخير الذي يمنع ضده لم يتمكن منه الشر<sup>528</sup>

ثم إن الأدلة اليقينية قد قامت على وجود الله عز وجل صاحب الغنى المطلق، قال الله عز وجل: ﴿ يَا أَيُّهَا

النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾ [فاطر 15] ولذلك فأبي

فكرة يوحي بها الوهم وتنسب الظلم إلى الله عز وجل فهي منتفية، لأنه ليس بمحتاج حتى يغمط أحدا حقه

ليختص به، وما دامت هذه البواعث منتفية في حق المولى عز وجل، لغناه عن الخلق وفقر الخلق إليه فلا

معنى للظلم في حقه، وتزداد قوة هذا المعتقد بعلمنا أن التفاوت والقبح في فعل الله محال لقوله تعالى: ﴿

<sup>528</sup> شرح العقيدة الطحاوية ابن أبي العز الحنفي ص 442، 443

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴿ [السجدة 7]. فهذه قضايا يقينية تعد محل اتفاق بين

الفرقاء، ثم إذا ما اعترض هذا الاعتقاد أسئلة غامضة لا يمكن الإجابة عليها عُذَّ ذلك لونا من ألوان الحكمة الإلهية المجهولة بالنسبة إلينا واختصاص الله بعلمها وهو ما يطلق عليه " سر القدر" <sup>529</sup> ولهذا الموقف مقارنة ذكرها أحد الباحثين <sup>530</sup> وهي أنه لو قرأ إنسان كتابا فوجده دقيقا، فحكم على مؤلفه بعمق المعرفة وقوة الفكر، ثم وجد في بعض الموارد جُمُلا لم ينكشف له المراد منها فإنه يحكم حينئذ بأنه لم يفهم مقصود المؤلف في هذه الموارد، وليس له أن يحكم بأن ذلك المؤلف فاقد للدقة والفهم، وأن المواضيع التي فهمها منه قد صدرت عنه بمحض الصدفة. ولو فعل ذلك لكان في منتهى العبادة للذات وغاية الجهل أن يحكم المرء بجهالة الكاتب وبأن المواضيع المتقنة كانت مصادفة لأن بعض الموارد الضئيلة لم يفهمها مع أنه يعرف شخصية المؤلف العلمية من خلال سائر بحوث الكتاب. وكذلك الأمر بالنسبة لمسألة " سر القدر" حيث يعد من الإجحاف في حق الله عز وجل أن تُرد ما ثبت عنه من نفاذ المشيئة وسبق العلم والتقدير، بسبب عدم قدرتنا على استيعاب فكرة اجتماع هذا العلم الأزلي والتقدير السابق لأفعال العباد مع اختيارهم وحسابهم عليها.

### الرد الخامس: محالات القول بالكسب

#### أ/ العرض:

ومن الردود أيضا قول بعضهم أن اللازم من قول الأشاعرة بالكسب وأنه لا أثر لقدرة العبد في إيجاد الفعل هو قيام مفعولات العبد بالله عز وجل وهو محال <sup>531</sup>

#### ب/ المناقشة:

وقد رد القائلون بالكسب على هذا الاعتراض بأن الفعل إنما يستند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده، وبالتالي فالقائم والقاعد والآكل والشارب مثلا هو الإنسان وإن كان الفعل مخلوقا لله تعالى، والأبيض مثلا هو الجسم وإن كان البياض بخلق الله وإيجاده <sup>532</sup> وقد سمى الإمام التفتزاني هذا الاعتراض

<sup>529</sup> ينظر: موقف البشر تحت سلطان القدر مرجع سابق ص 58، شرح الطحاوية مرجع سابق ص 189

<sup>530</sup> العدل الإلهي، مرجع سابق ص 114، 115

<sup>531</sup> مجموع الفتاوى مرجع سابق ج 8 ص 128

<sup>532</sup> ينظر: شرح المقاصد مرجع سابق ج 4 ص 223



"حماقة ووقاحة"<sup>533</sup> لأن نتيجته تمثل جرأة على الله وقلة أدب معه لا يتجرأ عليه الكافر ناهيك عن المؤمن الموحد المنزه، وبالتالي فلا مستند لما غمز به ابن تيمية الأشاعرة بأنهم يسندون أفعال العباد إلى الله على جهة المصدرية بمعنى أنها تقوم به، حين قال: " و " المعتزلة " استطلوا على " الأشعرية " ونحوهم ... في " مسألة القدر " واضطروهم إلى أن جعلوا نفس ما يفعله العبد من القبيح فعلا لله رب العالمين دون العبد ثم أثبتوا كسبا لا حقيقة له"<sup>534</sup>

وهذا الذي ذكره ابن تيمية غير دقيق، بل قد سماه الإمام التفتزاني حماقة ووقاحة، تنم عن قلة الفهم أو التعصب للرأي، لأن معتقد هذا الأمر في حق الله عز وجل، يؤول اعتقاده إلى القول بالحلل والاتحاد، أي حلول الله عز وجل بذوات عباده واتحادهم بالذات الإلهية، تقدس الله عن ذلك وتنزه، وكيف يتصور في حق هؤلاء العلماء أنهم يعتقدون هذا الاعتقاد الباطل في حق الله عز وجل، مع ما عُرفوا به من شدة النكير على الاتحادية بل وتكفيرهم على ذلك!

### الرد السادس: القول بالجبر المتوسط مسقط للتكاليف

#### أ/ العرض:

القول بالجبر المتوسط كالقول بالجبر المحض من حيث كونهما يفضيان إلى هدم الشريعة، ومحو التكاليف وإسقاطها قال ابن القيم: " منافاة الجبر للشرائع أمر ظاهر لا خفاء به فإن مبنى الشرائع على الأمر والنهي، وأمر الأمر لغيره بفعل نفسه لا بفعل المأمور، ونهي عن فعله لا فعل المنهي، عبث ظاهر فإن متعلق الأمر والنهي فعل العبد وطاعته ومعصيته، فمن لا فعل له كيف يتصور أن يوقعه بطاعة أو معصية وإذا ارتفعت حقيقة الطاعة والمعصية ارتفعت حقيقة الثواب والعقاب، وكان ما يفعله الله بعباده يوم القيامة من النعيم والعذاب أحكاما جارية بمحض المشيئة والقدرة لا أنها بأسباب طاعتهم ومعاصيهم"<sup>535</sup>

#### ب/ المناقشة:

مستند هذا الاعتراض قول أصحاب الجبر المتوسط، بأن أفعال العباد مع إراداتهم الجزئية المتعلقة بما مخلوقه لله عز وجل وأنه لا أثر لهذه القدرة في وجود المقدرات المنسوبة للعباد على جهة الاختيار، فاستنتج

<sup>533</sup> المرجع السابق ج4 ص253

<sup>534</sup> مجموع الفتاوى مرجع سابق ج8 ص128

<sup>535</sup> شفاء العليل مرجع سابق ج1 ص413

المعترض عليهم أن هذا الرأي يؤول إلى إسقاط التكاليف عن العباد، لأن المأمور والمنهي هو الله عز وجل ما دامت القدرة غير مؤثرة في مقدورها.

قد سبق في الاعتراض السابق، تصريح القائلين بالجبر المتوسط بأن أفعال العباد الاختيارية تنسب إليهم ولا تنسب إلى الله عز وجل، وهذا ما يعني أنهم لم يقولوا بالجبر المحض، ولم ينكروا اختيار العباد، بل لم يمر ببالهم إنكار كونهم مكلفين حقيقة بالأوامر الإلهية، ولهذا يرى مصطفى صبري أن من عزا إليهم هذا القول وألزمهم به فلا يعدو أن يكون من باب إلزام ما لا يلزم<sup>536</sup> ولذلك يقال للمنكر على الأشاعرة مشربهم في المسألة: هل تقول بإحاطة إرادة الله بإرادة البشر أم لا؟ فإن قالوا نعم وهو ما لا شك فيه، فقد اتفقوا مع الأشاعرة في قولهم بعدم تأثير القدرة الحادثة والإرادة الجزئية للعباد، وإن قالوا: "لا" فإنه يرد عليهم ما أوردوه على الأشاعرة في اعتراضهم وهو لزوم نسبة العجز والجهل إلى الله تعالى وهم لا يقولون به بلا شك، وبالتالي فإن النتيجة التي يمكن الخلوص إليها أن الكل متفق على أعمال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المثبتة للمشيئة الإلهية الشاملة، وإنما وقع الاختلاف بينهم في كيفية الجمع بين ما قام عليه الدليل من إحاطة إرادة الله تعالى بكل شيء، وبين ما شهدت به البدهة من إثبات اختيار العبد في الإرادة والفعل، ففي الوقت الذي يرى فيه الفريق المعترض أن التأثير أمر بديهي في أفعال العباد وإراداتهم الاختيارية، يرى الفريق الثاني انتفاء بدهة التأثير وإثبات بدهة النسبة أي أنهم قالوا بأننا وجدنا نسبة الأفعال والإرادات إلى العباد بديهية، ولم نجد تأثيرها بديهيًا، وسبب ذلك علمنا بأن الله عز وجل وحده هو مسبب الأسباب وخالق الآثار بعد الإرادات والحركات<sup>537</sup> والمعنى المستنبط من كل ما سبق أن الخلاف في مسألة وجدان بدهة التأثير أو عدم وجدانه تعدد من المسائل النظرية الجزئية التي لا يترتب عليها كثير عمل ولا قليله، ولا يضر الجهل بما دام الكل مقر بوجوب العمل والشعور بالمسؤولية الفردية والجماعية، والتنصل من الحول والقوة إلا بالله عز وجل، وهذا الذي يفهم من قول ابن القيم: "ونعم والله، سلسلة المرجحات تنتهي إلى أمر الله الكوني ومشيعته النافذة التي لا سبيل لمخلوق إلى الخروج عنها، ولكن الجبر لفظ مجمل يراد به حق وباطل كما تقدم، فإن أردتم به أن العبد مضطر في أفعاله وحركته في الصعود في السلم كحركته في وقوعه منه فهذا مكابرة للعقول والفطر، وإن أردتم به أنه لا حول له ولا قوة إلا بربه وفاطره، فتعم. لا حول ولا قوة إلا بالله وهي كلمة عامة لا تخصيص فيها بوجه ما، فالقوة والقدرة والحول بالله فلا قدرة له ولا فعل إلا بالله فلا ننكر هذا ولا نجحده لتسمية القدري له جبراً فليس الشأن في الأسماء... فلا نترك لهذه الأسماء

<sup>536</sup> ينظر: موقف البشر مرجع سابق ص 38

<sup>537</sup> ينظر: المرجع السابق ص 54

مقتضى العقل والإيمان" 538 والذي يظهر للباحث أن ما احتج به ابن القيم في هذه الفقرة من التزام بالحق وإن سماه المخالف "القدرى" بغير اسمه، هو عين ما يحتج به القائلون بالجبر المتوسط، إذ لهم أن يقولوا: نحن لا نترك القول بانتفاء تأثير القدرة الحادثة الذي تشهد له محكمات النصوص لتشنيع المشنعين علينا، خاصة إذا علمنا أن القائلين بالجبر المتوسط لم يسلموا أيضا من تشنيع القدرية عليهم واتهامهم بالجبر، لأنهم قالوا كما قال أهل السنة وعموم المسلمين بأنه لا حول ولا قوة إلا بالله.

### المبحث الثاني: القائلون بالحرية والاختيار

#### المطلب الأول: تعريف الاختيار وعلاقته بالعدل الإلهي

##### أولا: الحرية والاختيار لغة

شاع في مجال اصطلاحات المسلمين المتعلقة بمسألة القدر استعمال مصطلحين يُعبّران عن استقلال الإنسان وإثبات حرته ومسؤوليته التامة على اعتقاداته وأفعاله المنسوبة إليه وهما "الحرية والاختيار" وهذا مقابل مصطلحين آخرين يُعبّران عن عدم استقلال الإنسان في أفعاله المنسوبة إليه وهما "الجبر والتسيير"، فيقال: "هل الإنسان مخير أم مسير" أو "هل هو حر أم مجبر" فما معاني هذه المصطلحات وما صلتها المعرفية بما ورد في القرآن والسنة الصحيحة من نصوص تتعلق بهذه القضية الشائكة؟

##### 1/ الحرية:

نجد في المعاجم اللغوية بأن "الحرية" كلمة مليئة بمعاني "الخلوص" و"التفرد" و"أحادية الجهة" ومنها قوله عز وجل: { إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ } [آل عمران 35] أي خالصا، وحتى كلمة "حر" أو "حرارة" تحمل معنى الجهة الخالصة حين تختص بالجو المحيط بالإنسان فلا يوصف بالحرارة إلا ما كان خاليا من البرودة وتمميذا بالحرارة الخالصة ولهذا قال ابن منظور: "الحر، بالضم: نقيض العبد، والجمع أحرار.. والحر من كل شيء: أعْتَقَهُ. وفسر حر: عتيق" 539.

538 شفاء العليل مرجع سابق ج 1 ص 423، 424

539 لسان العرب ج 4 ص 181، 182

## 2/ الاختيار:

الاختيار في اللغة العربية هو الانتخاب والانتقاء والاصطفاء ومنه النخبة، وهم الجماعة مختار من الرجال، فُتْنَرُغ مِنْهُمْ، خَارَ الشَّيْءَ وَاخْتَارَهُ: انْتَقَاهُ؛ قَالَ أَبُو زَيْنِدٍ الطَّائِي: إِنَّ الْكِرَامَ، عَلَى مَا كَانَ مِنْ خُلُقٍ، ... رَهْطُ امْرِئٍ، خَارَهُ لِلدَّيْنِ مُخْتَارًا. وَخَيْرُهُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ أَيْ فَوَّضْتُ إِلَيْهِ الْخِيَارَ. وَفِي الْحَدِيثِ: تَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ<sup>540</sup>، أَيْ اطْلُبُوا مَا هُوَ خَيْرُ الْمُنَاكِحِ وَأَرْكَاهَا وَأَبْعَدَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْفُجُورِ. وَمِنْهُ دُعَاءُ الْإِسْتِخَارَةِ: اللَّهُمَّ خِرْ لِي أَيْ اخْتَرْ لِي أَصْلَحَ الْأَمْرَيْنِ وَاجْعَلْ لِي الْخَيْرَ فِيهِ. وَفِي الْحَدِيثِ: الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا<sup>541</sup>..<sup>542</sup>.

وهكذا يظهر أن كلمتي "الحرية والاختيار" تتضمنان معاني الخلوص والتفرد والاستقلال في التصرف المعبر عنه بالاختيار، ويمكن اعتبار هذه المعاني كمفتاح يعيننا على فهم السياقات التي فيها تداول هذه المعاني كمصطلحات تعبر عن وجهات نظر متوافقة أو متباينة حول قضية الإرادة البشرية وصلتها بالإرادة الإلهية، وذلك أن الباحثين في هذه القضية قد وجدوا في قواعد اللغة العربية ومفردات المعجم اللغوي ما يشهدون به لسلامة آرائهم وقوة مواقفهم العقديّة، كما سيتبين لنا في المباحث اللاحقة.

### ثانيا: الربط الاصطلاحي بين الحرية والاختيار

يرتبط هذا العنصر بما يسمى الأفعال الاختيارية للإنسان، مقابل الأفعال التي لا اختيار له فيها بإجماع العقلاء كرعشة بدنه وسريان الدم في عروقه، وخفقان قلبه.. فإثبات الإنسان فاعلا مستقلا عن أي تأثير خارجي عند القائلين به يعني أنه مختار وهذا المعنى يتبعه القول بأنه حر متفرد بالاختيار، وهذا ما يدفعنا إلى البحث عن صلة الرحم المعرفية بين مصطلحي الحرية والاختيار، خاصة إذا علمنا أن استخدام أحدهما مكان الآخر لم يشكل مفارقة لدى الباحثين في إشكالية خلق الأفعال واستقلالية الإرادة البشرية عن إرادة الخالق أو تبعيتها لها، وهذا الاستعمال نجده صريحا وواضحا عند القاضي عبد الجبار مثلا بقوله: " وإنما لا يفعل الإنسان القبيح ولا يختاره لعلمه بقبحه"<sup>543</sup> وقال أيضا: "المتولد كسب لنا كالمباشر لأنه يقع باختيار الفاعل كما أن المباشر يقع باختياره"<sup>544</sup> وليس بالأمر العجيب أن نرى المعتزلة وغيرهم مهتمين

<sup>540</sup> الحديث في سنن ابن ماجه ج 1 ص 633 تحت رقم (1968) ونصه كاملا: " «تَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ، وَأَنْكِحُوا الْأَكْفَاءَ، وَأَنْكِحُوا إِلَيْهِمْ» وقد حسنه الألباني.

<sup>541</sup> متفق عليه

<sup>542</sup> لسان العرب ج 4 ص 265، 266

<sup>543</sup> شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق ص 344

<sup>544</sup> المرجع السابق ص 368

بهذه القضية الفلسفية، لأنه منذ أقدم العصور، أخذ الإنسان يفكر في نفسه، وفي الكون المحيط به، وكانت حرية الإنسان إحدى القضايا التي تناولها عقله، وشغلت حيزاً كبيراً من تفكيره، ولا تزال هذه القضية إلى يومنا هذا مثار جدل ومناقشة بين المفكرين والفلاسفة، ولا يزال اهتمامهم بها اهتماماً بالغاً، إذ أنها قضية تتعلق بحياة الإنسان، وتتصل بمصيره، فهو يبحث فيها ويكبد ويجد في البحث علّة يهتدي إلى الحل الصحيح كي يرسم لنفسه السلوك الأنسب على ضوء الحل الذي يهتدي إليه<sup>545</sup>

وبالرجوع إلى المعنى اللغوي للحرية نجد أن أصل مفهومها يكمن في مقابلة مفهوم العبودية "الحر نقيض العبد"<sup>546</sup> وبما أن العبد من الناحية الاجتماعية هو من لا يملك نفسه ولا يملك حرية التصرف وهو رهن إشارة سيده، يحركه ويتحكم فيه كما يتحكم في الخاتم الموجود في أصبعه.. فإن الحر بالمقابل هو من يملك نفسه ويملك حرية التصرف كيفما يشاء ولا سطوة لأحد عليه، وهنا من حقنا أن نتساءل: هل يكتفي المفهوم الفلسفي للحرية بالتفصيل المقابل للمفهوم الاجتماعي للعبودية؟ أي هل يكفي تعريف الحرية الإنسانية بأنها خروج عن قيد الإرادة الإلهية ومشمولات الخلق الإلهي؟ ربما نتفاجأ بادئ الأمر حين نجد أن الجواب العاري عن التحفظات والخالي من المجازات قد وصل لدى بعض المسلمين إلى القيمة الإيجابية الحدية "نعم" مع كونها مقترنة بعبارة "الاختيار"، كما وقع لدى المعتزلة، ولكن لا يعني هذا الجواب [المخالف في ظاهره لبعض الآيات والأحاديث] أن تصدر حكماً حدياً بمخالفة الإسلام ولما دلت عليه

محكمات القرآن نحو قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾

[التكوير 29] ودعماً لهذا الموقف قال أحد الباحثين: "لم تعالج المعتزلة مسألة الاختيار وحرية الإرادة مباشرة، بل جاءت أبحاثها في هذا المجال مندرجة تحت أصل العدل ومبحث التكليف، لذلك كان لمعنى القول بالحرية والاختيار أبعاد ميتافيزيقية وأبعاد نفسانية وأبعاد سياسية واجتماعية"<sup>547</sup> وسنعود إلى هذه الأبعاد بشيء من التفصيل حين عرض أدلة القائلين بالحرية الإنسانية بوصفها منفصلة عن جبر وهيمنة الإرادة الإلهية أو تابعة لها. وكخلاصة لما تقدم في هذا الفرع يمكننا القول بأن الارتباط المعرفي الوظيفي بين الحرية والاختيار يكمن في المقاربة الآتية: [الإنسان حر في اختيار تصورات وأفعاله بعيداً عن أي وصاية قهرية أو جبرية، وهذه الحرية في الاختيار يكفلها مبدأ العدالة الإلهية، أو هي صورة وأثر واقعي من آثار صفة العدل الإلهي]

<sup>545</sup> ينظر: العقائد الإسلامية سيد سابق ( دار الكتاب العربي - بيروت) ص 100، 101

<sup>546</sup> لسان العرب ج 4 ص 181، 182

<sup>547</sup> فلسفة القدر في فكر المعتزلة، سميح دغيم، (دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، طبعة 2007م) ص 73

### ثالثا: علاقة الحرية والاختيار بالعدل الإلهي

إن "الاختيار" الذي تبناه المعتزلة "أنصار العدل" بوصفه دليل استقلالية الإرادة البشرية عن أي إرادة أخرى، تظهر علاقته بالعدل الإلهي من ناحيتين: الأولى عدم العبثية في التكليف والثانية تبرير الجزاء الإلهي للإنسان:

#### أ/ مذهب الحرية ودفع العبثية في التكليف:

يرى القائلون بالاختيار المفضي إلى القول بخلق الإنسان لفعله أن حكمة الله عز وجل تأبى أن يكلف من يعلم أنه لا قدرة له ولا إرادة مستقلة، على ما يراه مشبوه القدر (وهم الجبرية لدى المعتزلة) ولذلك فسروا العدل الإلهي انطلاقا من القوالب التي وضعوها له وهي قوالب قاسوا فيها الغائب على الشاهد، لأن طرق الأدلة عندهم لا تختلف شاهدا وغائبا<sup>548</sup>، ولذلك قالوا بأنه كما يستحيل في الشاهد تكليف من لا حرية له ولا اختيار، لتعارضه مع مقتضى العقل السليم، فكذلك الأمر بالنسبة للغائب، ومن رأى غير ذلك فإنما ينسب العبث واللغو إلى الله تعالى عن ذلك. ثم إنه لولا أن العباد يخلقون أفعالهم لكان خطاب الله لهم ضربا من العبث والسفه الذي لا فائدة ترجى من ورائه، وهذا لا يقول به مسلم عاقل على ما يراه أصحاب هذا الرأي.

والسؤال الذي يرد في هذا المستوى: ما درجة اتساق هذا الكلام مع النتائج التي توصل إليها هذا الفريق في باب القدر كقولهم بخلق العبد لفعله واستقلال إرادته عن إرادة الله وحدوث العلم الإلهي المتعلق بأفعال العباد وتصوراتهم؟

#### ب/ مذهب الحرية وتبرير الجزاء الإلهي:

يرى القائلون بالاختيار المفضي إلى نفي القدر ومن سار على نهجهم أن إثبات القدر السابق بالمعنى الظاهر من الآيات والأحاديث النبوية<sup>549</sup>، يؤدي إلى ما يشبه الظلم الذي ينبغي تنزيه الخالق عز وجل عنه، لأن تعذيب من قدر الله عليه الشقاوة، كتعذيب السيد لعبدته على فعل ما أمره به، وما دام الثاني مما

<sup>548</sup> ينظر: شرح الأصول الخمسة مرجع سابق ص 303

<sup>549</sup> كقوله صلى الله عليه وسلم: "إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكا بأربع كلمات، فيكتب عمله، وأجله، ورزقه، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخل النار" البخاري باب القدر

تستبقه العقول ولا تستسيغه، فكذلك الحال بالنسبة للخالق عز وجل فكان لا بد من نفي القدر بالمعنى الظاهر من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية على رأي المعتزلة.

والواقع أن المعتزلة قد برروا هذه الرأي أخلاقياً، وقالوا يجب<sup>550</sup> على الله عز وجل أن يوفر حق الإنسان بقدرته على الاختيار واستقلاله في ذلك حتى يصح سؤاله بعد ذلك، لم فعل ولم لم يفعل، لأن المسؤولية تقتضي أن نحاسب المسؤول على ما وقع منه على وجه الاختيار الكلي، وحيث كان السؤال والمحاسبة لا يصحان إذا كان المسؤول مُلجأً، فقد عُذَّ ذلك قبيحاً وشنيعاً يتنزه الله عنه، والنتيجة التي توصل إليها المعتزلة، أنه لا يصح السؤال ولا معنى للمحاسبة إذا لم يثبت المسؤول حراً لا وصاية للقدر السابق عليه، ولا معنى للجزاء الإلهي العادل إلا هذا على ما يراه المعتزلة.

وفي هذا المستوى من التحليل يرد علينا السؤال الذي ورد في المبحث السابق وهو: ما مدى اتساق هذا الكلام مع النتائج التي توصل إليها المعتزلة في باب القدر، كقولهم بخلق العبد لفعله واستقلال إرادته عن إرادة الله وحدث العلم الإلهي المتعلق بإرادات العباد وأفعالهم؟

## المطلب الثاني: القائلون بالحرية المطلقة

### أولاً: مفهوم الحرية المطلقة

نسبة الحرية المطلقة والاختيار الكلي للإنسان فيما يأتي أو يدع من اعتقادات وتصرفات تعني عدم خضوع الإنسان لأي صورة من صور الإكراه أو التأثير الخارجي كأن تكون أفعاله مخلوقة قبله أو تكون إرادته تابعة لأي إرادة أخرى، ولو حدث ذلك لما صح القول بأنه حر أو مختار، وهذا الذي يقتضيه منطق التكليف، وتوجه العدالة الإلهية عند من يرى هذا الرأي ويتبنى هذا المذهب.

قال القاضي عبد الجبار في باب بيان الدلالة على أن الإنسان خالق لفعله وأنه فاعل على الحقيقة لا على المجاز كما أثر عن القائلين بالجبر المحض:

"ليس يصح الفاعل إلا بثبات فعل يضاف إليه... وإن من يخالفنا في كون العبد محدثاً قد سلم أن هاهنا فعلاً من الأفعال، وإنما نازعوا في تعلق ذلك بنا وحدثه من جهتنا، ولنا في ذلك طريقان.. أحدهما: اعتبار وجوب وقوع هذا الفعل بحسب أحوالنا، ووجوب انتفائه بحسب أحوالنا. والثاني: حسن الأمر

<sup>550</sup> الوجوب على الله لدى المعتزلة معناه أن الله لا يفعل القبيح وهو ما يستحق عليه الدم من بعض الوجود، ولذلك أوجبوا على الله عز وجل اللطف، وجعلوا من صور عدم خلق أفعال العباد، وعدوا خلقها من القبيح الذي يجب تنزيه الله عنه لئلا يؤدي إلى وصف الله بالظلم [ شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار ص39، 40، 520 ]

والنهي وغيرهما من الأحكام، وإن كان العمدة هي الأولى من الطريقتين، والوجه فيه أن نقول أن العلم بوقوع تصرفنا بحسب دواعينا وقصودنا وغير ذلك من أحوالنا، حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النفس، ومعلوم استمرار ذلك، فكل ما نقض هذه الجملة فيجب بطلانه. ومتى قال القوم أنه مع ذلك مخلوق فينا من جهة الله وهو الذي يحدثه، فقد انتقضت هذه الجملة التي قرناها وسلمها لنا<sup>551</sup>

وقال أيضا: "إن الطريقة في كون أحدنا فاعلا، هي كالطريقة في كونه تعالى فاعلا عندنا، لقدرة على الضدين كقدرتنا، فيحدث هذا الفعل مع جواز أن لا يحدث، وأما عند القوم فإنه يحدث منا مع الوجوب، لقولهم بالقدرة الموجبة واستحالة قدرتنا على الضدين"<sup>552</sup> والظاهر أن القاضي عبد الجبار قد قصد بهذا الرد جمهور الأشاعرة الذين قالوا بأنه لا أثر للقدرة الحادثة في إيجاد الفعل.

فالقول بالحرية المطلقة لا يستقيم عند القائلين بها إلا إذا كان الإنسان فاعلا على الحقيقة ولا يكون فاعلا على الحقيقة إلا إذا كان هو المقرر والموجد لفعله بعيدا عن أي وصاية أو تقدير سابق، ويستتبع هذا القول بأن الإنسان خالق لفعله!

ولكن ما معنى كون العبد خالقا لفعله؟ ينطلق المعتزلة في الإجابة على هذا السؤال من أربعة منطلقات: الأول: المبررات العقلية المنطقية التي يرونها متوافقة مع التنزيه الإلهي. الثاني: الاشتقاق اللغوي لكلمة "خلق" والثالث: دلالة الشاهد، والرابع: النصوص القرآنية

فبالنسبة للمنطلق الأول فإن المعتزلة يرون أنه من غير المعقول أن تتعلق أفعال العباد بالذات الإلهية، ولا يمكن أن ننسب أفعالنا إلى الله تعالى، لأن نسبتها إليه يلحق به أفعال النقص والعجز والشرور، وكل هذا مما يقبح نسبتها إلى الله تعالى، ولذلك فلا بد أن تكون هذه الأفعال من صنع الإنسان ومخلوقة له، ومعنى كونها مخلوقة له أنها مما يقع تحت قدرته، لأنها لو كانت مخلوقة لله لصح أن يوجدها الله وإن لم يقدر العبد عليها، وإن كانت أفعال العباد مخلوقة لله وغير مقدورة<sup>553</sup> لهم سقط استحقاق الحكم عليها بالحسن أو القبح وبالتالي المدح أو الذم لأن كل ذلك ليس من صنعه ولا اختيار له فيه ومن كان في هذا الموضوع فهو في حكم المضطر الملجأ إلى فعله، والاضطرار مع التكليف لا يصح.

أما من ناحية الاشتقاق اللغوي فإن المعتزلة يرون أن كلمة "خلق" تعني التقدير ومعنى كون الإنسان فاعلا أو خالقا لفعله ليس على معنى الإيجاد من العدم بل على أساس التقدير المسبق للفعل<sup>554</sup>

<sup>551</sup> المحيط بالتكليف، مرجع سابق ص340

<sup>552</sup> المرجع السابق ص342

<sup>553</sup> ولكن هل يترتب على كونها مخلوقة لله أن تكون غير مقدورة للعبد ألا يعد هذا الربط بعيدا عن المنطق ومحكمات النصوص الناطقة

بكون الله خالقا لكل شيء

<sup>554</sup> ينظر: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، مرجع سابق ص250



وأما بالنسبة لدلالة الشاهد فإن المعنى المقصود منها أننا نفصل في الحكم بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته، ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة وقصرها، وما هذا الاختلاف في الحكم إلا لكون أحد القسمين متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، وإلا لما وجب هذا الفصل ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب وقد عُرف فساد<sup>555</sup>

وأما بالنسبة للنصوص القرآنية التي يستدلون بها على إثبات كون العبد خالقا لفعله فهي كثيرة وهم يرون أن كل آية فيها إضافة الفعل إلى العبد بأقوى وجوه الإضافة كقوله: تفعلون وتصنعون وتعملون وتكسبون تخدم هذا المعنى ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت 17] <sup>556</sup>

### ثانيا: القائلون بها

ذكر ابن تيمية أن القائلين بالحرية المطلقة هم المعتزلة القدرية ومن سار على طريقتهم كالشيعة وبعض المنتسبين إلى مذهب أهل السنة : " القدرية الذين يقولون: إن أفعال الحيوان لم يخلقها الله أكثر من أن يمكن ذكرهم، من حين ظهرت القدرية في أواخر عصر الصحابة إلى هذا التاريخ، والمعتزلة كلهم قدرية، وكثير من الشيعة، بل عامة الشيعة المتأخرين، وكثير من المرجئة والخوارج، وطوائف من أهل الحديث والفقهاء، نُسبوا إلى ذلك، منهم طائفة من رجال الصحيحين"<sup>557</sup> وقد خصص القاضي عبد الجبار المعتزلي فصلا كاملا في كتابه والغرض منه الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها<sup>558</sup> وربما شهد لهذا الحكم أن كُتب التراجم والطبقات تطلعنا على الكثير من الأئمة الأعلام المشهود لهم بالثقة والعلم والأمانة والصدق في نقل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنهم كانوا على عقيدة القدر ونذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يأتي:

<sup>555</sup> ينظر شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق ص332

<sup>556</sup> ينظر: المحيط بالتكليف ص 379، شرح الأصول الخمسة ص 360 وما بعدها

<sup>557</sup> نقد مراتب الإجماع، ابن تيمية بعناية : حسن أحمد إسبر ( دار ابن حزم ، بيروت الطبعة : الأولى، 1419هـ - 1998م) ص303

<sup>558</sup> شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق ص 323

- 1/ أبان بن يزيد العطار "بصري" ثقة، وكان يرى القدر ولا يتكلم فيه وثقه أيضًا "علي بن المديني"، وأخرج له البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، كما وثقه "ابن معين" و"النسائي" وابن حبان<sup>559</sup>.
- 2/ ثور بن يزيد: "شامي"، ثقة، وكان يرى القدر<sup>560</sup>.
- 3/ عبد الله بن أبي نجيح المكي: ثقة، ويقال: إنه كان يرى القدر، ويقال: إن عمرو بن عبيد أفسده<sup>561</sup>.
- 4/ عبد الوارث بن سعيد أبو عبيدة التنوري: "بصري"، ثقة، وكان يرى القدر، ولا يدعو إليه<sup>562</sup>.
- 5/ أبو معمر ثقة، وكان يرى القدر وهو: "بصري"<sup>563</sup>.
- 6/ شيبان بن فروخ الأيلي روى عن همام وأبان العطار ويزيد ابن إبراهيم وأبي الأشهب وأبي هلال وكان يرى القدر<sup>564</sup>.
- 7/ محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن أبي ذئب كنيته أبو الحارث يروي عن نافع وأهل المدينة روى عنه الحجازيون وأهل العراق وكان من فقهاء أهل المدينة وعبادهم وكان من أقول أهل زمانه بالحق وكان مع هذا يرى القدر ويقول به وكان مالك يهجره من أجله<sup>565</sup>.
- 8/ عبد الله بن أبي لبيد أبو المغيرة مولى للأحنس بن شريق حليف بني زهرة المدني قال ابن عيينة كان من عباد أهل المدينة وكان يرى القدر<sup>566</sup>.
- 9/ عبد الله بن عمرو بن أبي الحجاج - واسمه ميسرة - أبو معمر المنقري المقعد البصري كان ثقة ثبتا صحيح الكتاب، وكان يقول بالقدر<sup>567</sup>.

<sup>559</sup> تاريخ الثقات أبو الحسن العجلي الكوفي (دار الباز الطبعة: الطبعة الأولى 1405هـ-1984م) ص 51

<sup>560</sup> المرجع السابق ص 92

<sup>561</sup> المرجع السابق ص 281

<sup>562</sup> المرجع السابق ص 314

<sup>563</sup> المرجع السابق ص 511

<sup>564</sup> الجرح والتعديل ابن أبي حاتم الرازي (طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهند دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الأولى، 1271 هـ 1952 م) ج 4 ص 357

<sup>565</sup> الثقات محمد بن حبان البستي (طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية الناشر: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند الطبعة: الأولى، 1393 هـ = 1973) ج 7 ص 390،

391

<sup>566</sup> رجال صحيح البخاري المسمى الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، أبو نصر البخاري الكلاباذي المحقق: عبد الله الليثي (دار المعرفة - بيروت الطبعة: الأولى، 1407هـ) ج 2 ص 861

<sup>567</sup> تاريخ بغداد وذبوله أبو بكر الخطيب البغدادي، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، 1417 هـ) ج 10 ص 25، 26

ومما يمكن ملاحظته في هذا السياق أن معظم الذين نسب إليهم القول بالقدر من هؤلاء المحدثين هم بصريون ولعل السبب في ذلك أن البصرة كانت موطن المعتزلة الأوائل كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، ولكن هل يكفي القول بأن هؤلاء المحدثين والفقهاء كانوا مجرد أوعية مفتوحة تقبل بكل سهولة ما يوضع فيها من أفكار المعتزلة المائلين إلى القول بالقدر وخلق الإنسان لفعله؟ يرى الباحث أن الجواب السليبي هو الأكثر موضوعية وتناغماً مع استقلال الشخصية الذي يتميز به العلماء عن الدهماء، أي أن تبني هؤلاء الفقهاء والمحدثين لمذهب القدرية لم يكن عن تقليد أعمى واتباع من غير دليل، بل الأقرب للحق أنه كان عن قناعة وتبصر مما يعني أن أدلة المعتزلة في استقلالية الإرادة والفعل الإنساني، لها نصيب كبير من المعقولية والإقناع مما يكسبها قوة تضاهي قوة مذهب أهل السنة المشوب بشائبة الجبر على ما يراه المعتزلة.

### ثالثاً: أدلة القائلين بالحرية المطلقة

#### أ/: الأدلة النقلية (السمعية):

لم يورد القاضي عبد الجبار الأدلة النقلية على وجه الاستدلال والاحتجاج، وإنما أوردتها على أساس موافقتها لأدلة العقل، لأن جميع أدلة القرآن عند المعتزلة متوقفة على العلم بصدق الرسول، وهذا العلم متوقف على العقل الذي أقر بأنه عدل حكيم لا يظهر المعجزة على يد الكذاب. وفيما يأتي الآيات التي يرى القاضي بأنها جاءت موافقة للعقل في أن الله لم يخلق أفعال العباد، وبعدها الآيات التي تختلف دلالتها مع هذا المعنى، والتي تعامل معها المعتزلة بالتأويل لتتسجم مع قواعدهم العقلية المستوحاة من مبدأ التنزيه الإلهي.

ونورد الآيات الآتية على سبيل التمثيل، وإلا فإن المعتزلة يعتقدون أن القرآن الكريم كله من الباء في بسم الله إلى السين من قوله تعالى: "من الجنة والناس" ناطق بفساد مذهب الجبر، وإثبات نقيضه وهو مذهب الاختيار القائم على خلق الإنسان لفعله واعتقاده<sup>568</sup> ومن هذه الآيات:

1/ قوله تعالى: ﴿ مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ ﴾ [الملك 3] وقالوا في

تفسيرها: لما كان التفاوت من جهة الخلق موجود أصبح المقصود التفاوت من جهة الحكمة، وبالتالي فلا يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتغالها على التفاوت وغيره.

<sup>568</sup> ينظر: المطالب العالية من العلم الإلهي مرجع سابق ج9 ص 279

2/ قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ<sup>ط</sup>﴾ [السجدة 7] ووجه الدلالة من الآية

أن أفعال العباد تشتمل على الحسن والقيح، وبالتالي فلا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى بصريح الآية.

3/ قوله تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ<sup>ج</sup>﴾ [النمل 88] ووجه الدلالة من الآية أن

الإتقان يتضمن الإحكام والحسن جميعا، ولما كان معلوما أن في أفعال العباد ما يشتمل على التهود والتنصر والتمحس... وليس شيء من ذلك متقنا فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقا لها.

4/ قوله تعالى: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف 14] وقوله تعالى: ﴿جَزَاءُ بِمَا

كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة 82] ووجه الدلالة منها أنه لولا أنا نعمل ونصنع، وإلا كان هذا الكلام

كذبا، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحا.

5/ قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ<sup>ج</sup>﴾ [الكهف 29] ووجه الدلالة

على ما يراه المعتزلة أن الله قد فوض الأمر في الآية إلى اختيارنا فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا ومحتاجان إلينا، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام ولتنزل منزلة قوله: من شاء فليسود ومن شاء فليبيض، فكما أن ذلك سخر لأن الإسوداد والإيباض غير متعلقين بنا كذلك في مسألتنا<sup>569</sup>.

وعموما فإن الأدلة السمعية من القرآن، التي تمسك بها المعتزلة في الاستدلال على مذهبهم قد ضبطها الإمام الرازي في المطالب العالية في عشرين نوعا وهذه أهمها :

الأول: الآيات التي تتضمن إسناد الاعتقادات والأقوال والأفعال إلى العباد وهي كثيرة جدا

الثاني: الآيات الواردة في الأمر والنهي والمدح والذم والوعيد وقصص الماضين، وقد عد المعتزلة ورود

هذه الآيات من العبث إذا لم يكن المخاطبون بها مستقلون بأنفسهم خالقون لأفعالهم الاختيارية

الثالث: إسناد الألفاظ الموضوعية للإيجاد إلى العباد كالعمل والصنع والكسب والخلق والإحداث وغيرها، وقالوا بأنه إسناد حقيقي يترتب عنه القول بأن العباد خالقون لأفعالهم.

الرابع: الآيات الدالة على أنه لا مانع من الإيمان والطاعة ولا إجماع إلى الكفر والمعصية، فإذا أبطلت هذه

الآيات الجبر والإجماع ثبت الاختيار وخلق الإنسان لفعله

<sup>569</sup> شرح الأصول الخمسة مرجع سابق ص 355 وما بعدها بتصرف.

الخامس: الآيات المتضمنة تعليق الأفعال والمعتقدات بمشيئة العباد، مما يعني ترجيح الإيجاد على عدمه أو العكس راجع إلى العباد، ولا يستقيم ذلك إلا باعتقادهم خالقون لأفعالهم.

السادس: الآيات الدالة على أن العبد إذا فعل شيئاً كان جزاؤه على الله من جنس عمله، فلولا أنه مستقل بفعله خالق له لما استقام ترتب الجزاء على الشرط، ولأصبح الأمر عبثاً.

السابع: الآيات التي تدل صراحة على أن أفعال العباد ليست من الله<sup>570</sup>

كما ذكر الرازي أيضاً أن للمعتزلة استدلالاً بالأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقد ضبطها في عشرين نوعاً أيضاً، وهي في جملتها تعود إلى المنهج الذي به تعاملوا مع الآيات القرآنية، وهو منهج يقوم على نفي العبث عن الله عز وجل وإثبات العدل له عز وجل بناء على القول بأن الإنسان خالق لفعله<sup>571</sup>

والواقع أن كل الآيات والأحاديث التي استدل بها المعتزلة لإثبات صحة مذهبهم في خلق الأفعال، قد وجهها المخالفون لهم وخاصة من أهل السنة توجيهها آخر، أي أنهم فهموا منها غير ما فهمه المعتزلة ومن سار على مشربهم، ولعل أهم نتيجة يمكن الخلوص إليها بعد الاطلاع على الرأي والرأي المخالف في هذه المسألة، هي أصالة هذه المناقشات بوصفها تتعلق بالنص ووسائل فهمه كاللغة والمقاصد الكلية للتوحيد، وهو ما يعني أن القضية لم تخرج عن الأطر العامة للإسلام ورسالة التوحيد والتنزيه، ولهذا نفهم لماذا أجاب كثير من أئمة الإسلام بعدم تكفير المخالف في الرأي العقدي إذا كان مبنياً على الدليل والقصد النبيل، وقد أصبح هذا الأمر مشتهراً بينهم حتى صار كالجمل عليه<sup>572</sup>، ومما يشهد لهذا الموقف ما قاله الذهبي في الإمام أبي الحسن الأشعري: "رأيت للأشعري كلمة أعجبتني وهي ثابتة رواها البيهقي، سمعت أبا حازم العبدوي، سمعت زاهر بن أحمد السرخسي يقول: لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد، دعاني فأتيته، فقال: اشهد علي أي لا أكفر أحداً من أهل القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات. قلت [أي الذهبي]: وبنحو هذا أدين، وكذا كان شيخنا ابن تيمية في أواخر أيامه يقول: أنا لا أكفر أحداً من الأمة، ويقول: قال النبي -صلى الله عليه وسلم: "لا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن"<sup>573</sup> 574.

<sup>570</sup> ينظر: المطالب العالية مرجع سابق ج9 ص 299..351

<sup>571</sup> ينظر: المرجع السابق ج9 ص 355...369

<sup>572</sup> ينظر مثلاً: الفقه الأكبر أبو حنيفة النعمان ص43، رسالة إلى أهل الثغر أبو الحسن الأشعري ص156،

<sup>573</sup> رواه أحمد وأصحاب السنن وهو جزء من حديث صحيح نضه: " سَدُّدُوا وَقَارِبُوا وَأَعْمَلُوا ، وَخَيْرُ أَعْمَالِكُمُ الصَّلَاةُ ، وَلَا يُحَافِظُ عَلَى

الْوُضُوءِ إِلَّا مُؤْمِنٌ " [ مسند أحمد رقم: 22433 ]

<sup>574</sup> سير أعلام النبلاء المؤلف: شمس الدين الذهبي (دار الحديث - القاهرة الطبعة: 1427هـ-2006م) ج11 ص393

كما يشهد لموقف عدم التسرع في التكفير ما ذكره ابن الوزير اليماني من مقاربات معرفية بين أهل السنة والمعتزلة في ما يخص الإرادة والقدرة والاختيار، ثم أتبعها بقوله: " وإنما حملني على التنبيه على هذه الجمل اليسيرة قرع أسماع الغافلين الخائضين في التضليل والتكفير بغير هدى ولا كتاب منير. فيا عجباه ممن يكفر طوائف من المسلمين ولم يعرف ما قالوا، ولا هو أهل لفهم ما قصدوا، ولا فهم ما خافوا وحذروا. ومن البلية عدل من لا يرعوي عن غيه وخطاب من لا يفهم" <sup>575</sup>

ولكن مما يؤسف له أن كثيرا من المسلمين في العصور المتأخرة وخاصة في وقتنا قد اشتغلوا بتكفير المخالف في المذهب استنادا إلى فتاوى شاذة، تجعله مخالفا في الدين وهي في حقيقتها لا تعبر عن روح الإسلام وسعته وقدرته على استيعاب روافده، فأنجر عن هذه المواقف المتبادلة انتشار البأس بين المسلمين، وتبادل عقيدة البراء بينهم، وصرف عقيدة الولاء لغيرهم، وهو ما يعد خدمة مجانية لأعداء الإسلام، الذين اغتتموا هذه الفجوة وراحوا يصبون الزيت على النار، فزادوا من انتشار المعارك المذهبية والنعرات القومية، فكانت النتيجة المحزنة التي عرفنا بداياتها ولسنا نعرف ما تكون نهاياتها وإن كانت إرهاباتها قد بدأت تظهر في تفكيك المفكك وتجزئة المجرأ من أمة التوحيد والوحدة، ولا ينبغي لقارئ هذه الكلمات أن يفهم أن غرض الباحث تكثير التوحيد باسم الوحدة أو تبييع الشريعة باسم السياسة، فهذا أمر تبرأنا منه مطلع البحث حين قررنا أنه من الثوابت التي تقوم عليها هذه الأطروحة أنه "ليس كل اختلاف عقدي معتبر" وبيننا هناك ضوابط الاعتبار، وإنما الذي ينبغي فهمه من هذا الكلام أنه دعوة لترشيد الخلاف وتحيين درس العقيدة وفي ضمنه درس الفرق الإسلامية بما يخدم طبيعة المرحلة الحرجة التي دخلت فيها أمة الإسلام ولم تخرج منها بعد.

أما النصوص التي يفهم منها تحكم الله عز وجل بالمشيئة والخلق في معتقدات الناس وأفعالهم، فقد تعامل معها المعتزلة إما بأسلوب التأويل إن كانت قطعية في ثبوتها [قرآنا أو سنة متواترة] لأنهم يعتقدون بأن إجراءاتها على ظواهرها الجبرية كما يزعمون سيترتب عليه نسبة الظلم إلى الله عز وجل وهو محال، وإما بأسلوب الإهمال إن كانت ظنية الثبوت كأخبار الآحاد، لأن المسائل الاعتقادية ينبغي أن تكون قطعية والقطعي لا يثبت بالظني على ما يراه المعتزلة، وإما بأسلوب الرد إن كانت الأحاديث ضعيفة، والضعيف مردود في العلاقات الاجتماعية فكيف بالمسائل الإيمانية الاعتقادية، وهذا كالمجمع عليه بين المسلمين.

<sup>575</sup> العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ابن الوزير اليماني، حققه وضبط نصه، وخرج أحاديثه، وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط ( مؤسسه الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت الطبعة: الثالثة، 1415 هـ - 1994 م ) ج 7 ص 38

ومن الآيات التي تعامل معها المعتزلة بأسلوب التأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ

عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦٧﴾ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ  
وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً ﴿البقرة 6، 7﴾ وقوله أيضا: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ  
اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ  
اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿الجاثية 23﴾ وقوله أيضا: ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا  
بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿النساء 155﴾ وقوله أيضا: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ  
فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٧٧﴾ إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ  
﴿٧٨﴾ وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٧٩﴾  
وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿يس 10..7﴾

قال الزمخشري في تأويل الختم الوارد في الآية السابقة [البقرة الآية 7]: " فإن قلت: ما معنى الختم على  
القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز" 576

وقال ابن جني المعتزلي في تأويل قوله عز وجل: { وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا

وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا } [الكهف 28]

" ولن يخلو أغفلنا هنا من أن يكون من باب أفعلت الشيء أي صادفته ووافقته كذلك كقول

الشاعر: فأصممت عمرا وأعميته عن الجود والمجد يوم الفخار أي صادفته أعمى... أو يقول ما قاله  
الخصم، أن معنى "أغفلنا قلبه" منعنا وصددنا، نعوذ بالله من ذلك، فلو كان الأمر على ما ذهبوا إليه منه  
لوجب أن يكون العطف عليه بالفاء دون الواو، وأن يقال: ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا فاتبع هواه،  
وذلك أنه كان يكون على هذا الأول علة للثاني، والثاني مسببا عن الأول، ومطاوعا له، كقولك: أعطيته

576 الكشاف عن حقائق التأويل وغوامض التنزيل، الزمخشري جار الله ( دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة: الثالثة - 1407 هـ ) ج 1

فأخذ... ومجيء قوله تعالى: واتبع هواه بالواو دليل على أن الثاني ليس مسببا عن الأول، على ما يعتقدته المخالف<sup>577</sup> وبناء على هذه القاعدة يرى ابن جني أن معنى أغفلنا قلبه عن ذكرنا أي صادفناه ووجدناه غافلا، وإذا صودف غافلا فقد غفل هو بذاته لا محالة، فكأنه الله عز وجل قال: ولا تطع من غفل قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا، أي لا تطع من فعل كذا وفعل كذا.

وواضح من خلال هذه الفقرة أن توجيه ابن جني للآية القرآنية لم يخرج عن إطار الشواهد اللغوية المعتبرة في باب الاجتهاد والحجاج عن العقيدة، والواقع أن كثيرا من المفسرين بخالفون ابن جني في التوجيه العقدي لهذه الآية الكريمة، لأن أغفلنا من باب أقمنا وأقعدنا كما ذكر ذلك ابن القيم وغيره حيث قال: "أغفلته مثل أقمته وأقعدته وأغنيتته وأفقرته أي جعلته كذلك وأما أفعلته أو وجدته كذلك كأحمدته وأجبتته وأبخلته وأعجزته فلا يقع في أفعال الله البتة إنما يقع في أفعال العاجز أن يجعل جبانا وبخيلا وعاجزا فيكون معناه صادفته كذلك وهل يخطر بقلب الداعي اللهم أقدرني أو أوزعني وألمني أي سمني وأعلمني كذلك وهل هذا إلا كذب عليه وعلى المدعو سبحانه"<sup>578</sup> ولذلك فإن مما يحتاج إلى الإشادة في هذا المقام أن ابن جني قد فاته في هذا الاستدلال شيء مهم وهو أن الله عز وجل لا يدخل في قياس يستوي أفراده، لأنه ليس كمثله شيء ولا يضاهيه شيء، وبالتالي فدعوى المصادفة التي ادعاها ابن جني لتبرئة الله من الإغفال لا تجوز في حق الله عز وجل العليم بكل شيء، ولذلك فلا معنى ولا فائدة من قول الله عز وجل لا تطع من صادفنا ووجدنا قلبه غافلا عن ذكرنا، لأن هذا القول لا يصدر إلا عن يوصف بالجهل تعالى الله عن ذلك، ولا نظن بابن جني قد قصد ذلك في حق خالقه، وعليه فالموضوعية تفرض على الباحث الاعتراف بأصالة اجتهاده، والاعتقاد بأن نيته كانت متوجهة نحو تنزيه الله عز وجل عما يشبه الظلم الناتج من الفهم الظاهري للآية القرآنية، ولذلك فإن الذي يعتقدته الباحث في هذا المقام أن الأصالة وبواد حسن النية كافتان في تلمس العذر للمجتهد وإن كان مخطئا، لأن الأمر في آخر المطاف لا يخلو من مقاربات معرفية وتربوية بين المجتهدين في المسائل العقدية انطلاقا من الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية الصحيحة، وهذا الذي شهد به ابن القيم في حكمه على مذهب القدرية بأن صحيحه أكثر من سقيمه فقال: "قالت القدرية: لا يجوز حمل هذه الآيات على أنه منعهم من الإيمان وحال بينهم وبينه، إذ يكون لهم الحجة على الله ويقولون كيف يأمرنا بأمر ثم يحول بيننا وبينه، ويعاقبنا عليه وقد منعنا من فعله، وكيف يكلفنا بأمر لا قدرة لنا عليه، وهل هذا إلا بمثابة من أمر عبده بالدخول من باب ثم سد عليه الباب سدا محكما لا يمكنه الدخول معه البتة، ثم عاقبه أشد العقوبة على عدم الدخول... ولعمر الله إن الذي قاله هؤلاء حقه أكثر من

<sup>577</sup> الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد (المكتبة التوفيقية، دون تاريخ) ج 3 ص 180، 181

<sup>578</sup> شفاء العليل ج 1 ص 64



باطله وصحيحه أكثر من سقيمه ولكن لم يوفوه حقه وعظموا الله من جهة وأخلوا بتعظيمه من جهة  
فعضموه بتزييه عن الظلم وخلاف الحكمة وأخلوا بتعظيمه من جهة التوحيد وكمال القدرة ونفوذ  
المشيئة<sup>579</sup>

ولاشك أن بؤادر التقارب المعرفي بين ابن القيم والمعتزلة واضحة المعالم في هذه الفقرة خاصة حين يصدر ابن  
القيم حكمه على مذهب المعتزلة بأن حقه أكثر من باطله وصحيحه أكثر من سقيمه.

ومن الآيات التي استدل بها المعتزلة لإثبات عدم تبعية إرادة العبد لإرادة الله عز وجل قوله تعالى:

﴿وَرَبُّكَ خَلَقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ<sup>٥٧</sup> مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ<sup>٥٨</sup> سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا

يُشْرِكُونَ<sup>٥٩</sup>﴾ [القصص 68] حيث جعلوا (ما) موصولة في كلا الموضعين من الآية، وأعربوها بالنصب

على المفعولية ليستقيم المعنى مع مذهبهم في أن الله لم يخلق أفعال العباد وإراداتهم<sup>580</sup>، حيث يصبح المعنى  
من الآية على ما يراه المعتزلة أن الله يختار الذي يختاره العباد، وهذا يعني استقلال الإرادة البشرية عن الإرادة  
الإلهية. والخلاصة أن المعتزلة قد تعاملوا مع النصوص السابقة وغيرها بمنهج التأويل وإعمال القواعد النحوية  
والبلاغية انتصاراً لمذهبهم القاضي بعدم خلق الله عز وجل لأفعال العباد، وسنعرض في المباحث اللاحقة  
ردود العلماء عليهم ومناقشتها في ضوء المقاربات المعرفية والتوبوية.

### ب/: الأدلة العقلية:

ساق القاضي عبد الجبار المعتزلي<sup>581</sup> جملة من الأدلة العقلية لإثبات كون الإنسان خالقاً لفعله وللدرد على  
المخالفين في ذلك من أصحاب الجبر المحض والجبر المتوسط.

### الدليل الأول:

استدل المعتزلة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم هم المحدثون لها، بكوننا نُفرق بين المحسن  
والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، وقالوا بأن العاقل يقبل شكر المحسن على إحسانه وذم المسيء على  
إساءته، ولا يقبل ذلك في حسن الوجه وقبيحه. ولذلك قالوا لولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا

<sup>579</sup> شفاء العليل مرجع سابق مج 1 ص 278، 279

<sup>580</sup> الكشاف، مرجع سابق ج 3 ص 427

<sup>581</sup> ينظر: شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق ص 332..348

بخلاف الآخر، وإلا لما وجب هذا الفصل، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب وقد عرف فساده، لأنه يوجب قبح بعثة الأنبياء وبطلان الشرائع أصلاً.

### الدليل الثاني:

قالوا بأن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا، مع سلامة الأحوال إما محققاً وإما مقدرًا، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجب ذلك فيها، لأن هذه الطريقة تثبت احتياج الشيء إلى غيره كما يعلم احتياج المتحرك إلى الحركة والساكن إلى السكون، وهذه هي الدلالة المعتمدة وما تقدم كان على طريق الإلزام، وقد فسروا سلامة الأحوال، بخلوص الدواعي وزوال الموانع. وفسروا الفعل المحقق، بفعل العالم لما يفعله، فإنه يجب وجوده بحسب قصده وداعيه تحقيقاً، وأما الفعل المقدر فالمراد به فعل الساهي، فإن فعله وإن لم يقع بحسب قصده محققاً، فهو واقع بحسبه مقدرًا، لأننا لو قدرنا أن يكون له داع لكان لا يقع فعله إلا موقوفاً عليه وبحسبه.

### الدليل الثالث:

مما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ثم إن الحكيم لا يخلق القبيح لعلمه بقبحه وعلمه باستغناؤه عن خلقه.

### الدليل الرابع:

قالوا بأن الحدوث الذي يتعلق بالقادر هو من الصفات التي لا تقبل التزايد إذ ليس للمحدث بكونه حادثاً أزيد من صفة واحدة هي كونه حادثاً من جهة واحدة ومتعلقاً بفاعل واحد بخلاف من يجوز مقدوراً ومحدثاً واحداً بين قادرين.

والدليل على ذلك أن الحدوث له وجهان يصح بأحدهما دون الآخر ولو قلنا باجتماع الوجهين على المحدث لأدى هذا إلى كونه موجوداً ومعدوماً في آن واحد وهو محال ولا مخلص من ذلك إلا القول بأن الحدوث صفة لا تقبل التزايد وبالتالي فلا يجوز وجود مقدور بين قادرين سواء كانا قديمين أو محدثين أو أحدهما قديم والآخر محدث

واستدلوا على عدم الجواز في القديمين بسبب التمانع<sup>582</sup>، وفي المحدثين بسبب الموانع—أي إذا عجز أحدهما فكان ينبغي عدم وجود الفعل وهذا خلاف الواقع - ولا يعترض على هذا بوجود محمول بين حاملين ومملوك بين مالكين لأن فعل أحدهما غير فعل الآخر  
أما عدم الجواز في القسم الثالث فبسبب العوارض التي لا يجوز نسبتها إلا للمحدث كالعجز والموانع وفقد الاتصال وما دام الفعل يمتنع في الشاهد مع وجود هذه العوارض فلا يجوز القول بوجود مقدور بين قادرين لأنه كان ينبغي وجود الفعل مع وجود العوارض لأنه لا تأثير لها على القديم. والنتيجة أن الله لم يخلق الأفعال وإلا لكان يجب وقوعها مع وجود العوارض.

هذه باختصار جملة الأدلة العقلية التي استند إليها المعتزلة للاستدلال على مذهبهم في القدر وخلق الأفعال، وهي أدلة مبنية في معظمها على قاعدة قياس الغائب على الشاهد، وهي القاعدة التي لقي المعتزلة بسببها انتقادات واسعة، وخاصة من قبل علماء أهل السنة، لأنها مبناها على قياس الشمول الذي يستوي أفراده، وهو ما لا يمكن القول به على إطلاقه<sup>583</sup>، لأن الله عز وجل لا يجوز أن يدخل في مثل هذا القياس، لانتهاء المماثلة بينه وبين خلقه، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى 11]

#### رابعاً: ردود المخالفين في المسألة (عرض ومناقشة)

##### الرد الأول:

##### أ/ العرض:

استدل المعتزلة على خلق الإنسان لفعله انطلاقاً من واقع لا يمكن إنكاره، وهو التفريق بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته، و أن هذا المدح والذم لا يجوزان في حسن الوجه وقبيحه ولولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، وإلا لما

<sup>582</sup> أي إذا تعارضت الإرادتين فإن الأمر يؤول إلى وقوع إرادة أحدهما وفي هذا دليل على انتفاء إرادتين على مراد واحد، وبالتالي انتفاء مفعول بين فاعلين على ما يراه المعتزلة.

<sup>583</sup> قياس الأولى بوصفه صورة قريبة من هذا القياس جائر لأن المقصود به أن من أفاد غيره الكمال الذي لا نقص فيه فهو يتصف به من باب أولى وقد عُدَّ قياس الأولى من الأوجه العقلية المعتمدة في إثبات الصفات لأنه ليس بقياس شمول يسوي بين جميع الأفراد المدرجة فيه، فيكون حكمه في الواحد كالحكم في الجميع، بينما قياس الأولى ينفي هذه التسوية.

وجب هذا الفصل، وكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب وهذا أمر معلوم الفساد.

وقد ذكر التفترقي أن استدلال المعتزلة إنما كان على الجبرية المحضة الذين أبطلوا نسبة الفعل إلى الإنسان من الأساس، أما الذين جعلوا فعله متعلقا بقدرته وإرادته، واقعا بكسبه وعقيب عزمه، مع الإقرار بكونه مخلوقا لله، فلا ينسحب عليهم هذا الدليل، كما لا ينسحب أيضا على من أثبتوا التأثير للقدرة مع عدم الاستقلال، بل بمرجح هو محض خلق الله عز وجل<sup>584</sup>.

### ب/ المناقشة:

الذي يظهر للباحث أن مناقشة المعتزلة، تكون في بنية الدليل وليس في مخرجاته، لأن المعتزلة أصلا لا تقر بالكسب وتراه أمرا غير معقول، لذلك أبطلوا هذا الاعتراض وعدوا أصحابه من جملة الجبرية المحضة، وكبدل على ذلك يمكن أن يقال للمعتزلة أن تميزنا بين المحسن في الفعل وحسن الوجه، وبين المسيء في الفعل وقبيح الوجه، لا يتنافى والقول بأن الكل من الله خلقا، والبعض يمدح عليه العبد أو يذم دون البعض الآخر، دون اللجوء إلى القول بأن ما يمدح عليه الإنسان ويذم يكون هو خالقه، بخلاف ما لا يستحق عليه المدح مما لا قدرة له عليه، بمعنى أنه بإمكان المعتزلة التسليم بكون الأفعال مخلوقة لله دون أن يتصادم هذا التسليم مع مبدأ التكليف القائم على إثبات مسؤولية العبد فيما يفعل، وإثبات العدل الإلهي في محاسبته على ما قدره له، وأما تعلق المعتزلة بمسألة الداعية والقصد لإثبات الإنسان موجدا وخالقا لفعله بمعنى الاستقلال عن خلق الله عز وجل وإرادته فيقال لهم في ذلك<sup>585</sup>: هل حصول الفعل من العبد عقب وجود القدرة والداعي واجب أو غير واجب؟ فإن قالوا واجب فقد بطل الاعتزال بالكيفية، لأن الدواعي لا تتسلسل بل لا بد من انتهائها إلى داعية تحصل بفعل الله تعالى، وحينئذ يلزم الجبر، وينتفي الاستقلال الذي ادعاه المعتزلة.

وأما إن قالوا: إن حصول الفعل عقب وجود القدرة والداعي غير واجب فمعنى هذا أن الفعل يدخل دائرة الإمكان يمكن أن يحصل أو لا يحصل، وفي هذا دليل على عدم حصوله من العبد، بل لمحض العادة والاتفاق، أي أن رجحان الحصول أو عدمه ليس راجعا إلى العبد وهذا عين القول بالجبر.

<sup>584</sup> ينظر: شرح المقاصد مرجع سابق ج 4 ص 254

<sup>585</sup> ينظر: المطالب العالية الرازي ج 9 ص 13، 14

والحاصل من هذا التحرير أنه لا مفر للمعتزلة من القول بمخلوقية الأفعال وهو ما سموه جبراً، ولكن من حيث لم يقصدوه أو لم يشعروا به، لأنهم مهما عبروا عن نفي الجبر بعبارة معلومة إلا وجدوا تلك العبارة مشتملة على الجبر ولو بالمآل.

## الرد الثاني:

### أ/ العرض:

ومما استدل به المعتزلة على خلق الإنسان لفعله قولهم بأن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ثم إن الحكيم لا يخلق القبيح لعلمه بقبحه وعلمه باستغناؤه عن خلقه وقد قال المخالفون للمعتزلة بأن هذا الدليل ضعيف لابتناؤه على قاعدة إطلاق القول بالتحسين والتقييح العقلي التي يقولون بها، وقد بينوا ضعف هذه القاعدة وبالتالي فما بني على الضعيف الواهي، فهو أقرب إلى السقوط والزوال منه إلى الثبوت والاستقرار، بل إن التفتزاني<sup>586</sup> ذهب إلى أكثر من ذلك حين قال بأنه على فرض التسليم بالتحسين والتقييح العقليين فلا مانع من القول بوجود عاقبة حميدة لخلق القبيح، فلا يقبح من هذا الوجه وإن كان قبيحاً من جهة فعله، خاصة مع ثبوت أن الفاعل هو من اتصف بالفعل لا من أوجده في محل آخر. وقد سمى الإمام التفتزاني هذا الدليل من المعتزلة "حماقة ووقاحة"<sup>587</sup> لأن نتيجته تمثل جرأة على الله وقلة أدب معه ينبغي على المؤمن، أن يربأ بنفسه عنها.

### ب/ المناقشة

الذي يظهر للباحث أن قوة هذا الرد من أهل السنة تكمن في إبطاله اللوازم التي ألزم بها المعتزلة المخالفين لهم في مسألة خلق الأفعال، وهي نسبة الظلم والجور إلى الله تعالى عن ذلك، لأن هذه اللوازم وزيادة على كونها غير بيّنة ولا ظاهرة، يعد استنتاجها قلة أدب مع الله عز وجل، لأنه لا يُتصور من مؤمن يتخذ من التنزيه الإلهي مبدأً له في التوحيد ومعرفة الله عز وجل أن يعتقد شيئاً تترتب عليه هذه الجرأة في حق الله عز وجل، وهي القول بأنه ما دام خالقاً للظلم فهو ظالم وما دام خالقاً للفسق فهو فاسق وهلم جرا، ولذلك قال التفتزاني تعليقا على هذا الإلزام: "هذه الشبهة كنا نسمعها من حمقى العوام والسوقية من المعتزلة

<sup>586</sup> ينظر: شرح المقاصد ج 4 ص 255

<sup>587</sup> شرح المقاصد ج 4 ص 253

فتعجب، حتى وجدناها في كتبهم المعترية، فتحققنا أن التعصب يغطي على العقول، وعنده تعمي القلوب التي في الصدور، ولا أدري كيف ذهب عليهم أن مثل هذه الأسمي إنما تطلق على من قام به الفعل لا من أوجد الفعل... وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الإلزام على أهل الحق"<sup>588</sup>

ولكن مع كل هذا يمكننا القول بأنه ما دام عنصر التنزيه حاضرا في دوافع القائلين بخلق الإنسان لفعله ومخالفهم، فلا يخلو كون هذا العنصر عامل تجميع أو تقريب للفرقاء في هذه المسألة، وهو ما يدفع الباحث إلى القول بأن الخلاف في هذه المسألة مآله إلى الاتفاق، وقد سئل أبو القاسم الأنصاري<sup>589</sup> عن تكفير المعتزلة لقولهم بخلق العبد لفعله فقال: " لا يجوز تكفيرهم لأنهم زهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة"

ويشهد لهذا التقارب ما قاله ابن الوزير اليميني من أن الظاهر المتبادر من عبارات المعتزلة والأشاعرة في مسألة القدر وخلق الأفعال أنها في غاية المنافرة، ولكن تحقيق مذاهبهم يقضي باجتماع كلمتهم على قضايا محورية منها أن الله تعالى قادر على هداية من يشاء باللطف واليسير، وعلى أن الله تعالى لا يجب المعاصي والقبايح، وذكر ابن الوزير أن هذا الاجتماع عجيب لا يكاد أحد يصدق به إلا بعد شدة البحث والتنقيب<sup>590</sup>، وهذه قيمة معرفية نضيفها كدعامة للأهداف المسطرة لهذا البحث العلمي الساعي إلى تجسير الهوة وتقريب الشُّقة بين المختلفين في مسائل العقيدة، وإثبات القدرة الاستيعابية للألفاظ والنصوص العقدية التي بنى عليها هؤلاء المختلفون مذاهبهم وآراءهم.

### الرد الثالث:

#### أ/ العرض:

قال المخالفون للمعتزلة: لا شك أنكم توافقوننا على أن كلاً من الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية تشترك في جهة الحدوث، أي أنها لم تكن موجودة ثم وُجدت، ولا شك أنكم توافقوننا على أن الأفعال الاضطرارية هي من خلق الله وإحداثه، وهو ما يعني أن الإنسان مجبر فيها لا يملك اختيار إيجادها أو

<sup>588</sup> المرجع السابق ج4 ص 256

<sup>589</sup> كان إماما بارعا في الأصلين وفي التفسير فقيها صوفيا زاهدا من أهل نيسابور أخذ عن إمام الحرمين وغيره قيل عنه: كان نحير وقته في فنه زاهدا ورعا صوفيا من بيت صلاح وتصوف وزهد. توفي سنة إحدى عشرة أو اثني عشرة وخمسمائة [طبقات الشافعية . السبكي ج7 ص 96]

<sup>590</sup> ينظر: إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد ابن الوزير اليميني ( دار الكتب العلمية - بيروت

الطبعة: الثانية، 1987م ) ص251

دفعها، وبما أن كلا النوعين من الأفعال حادث، فلا بد من الإقرار بأن محدثهما واحد، والفرق بينهما أن الأفعال الاختيارية تمتاز عن الاضطرارية بشيء مخلوق معها وهو الاختيار الذي يخلقه الله فينا، وهو ما يؤول إلى الإقرار بأن الكل من الله وأن الله خالق كل شيء، وأن اشتراك الأفعال الاختيارية مع الأفعال الاضطرارية في صفة الحدوث يوجب تبعا لما تقدم أن تكون كلتاها مخلوقتين لله عز وجل، وهو ما يبطل مذهبكم في التمييز بين الاضطرار والاختيار لإثبات الإنسان خالقا لفعله.

## ب/ المناقشة:

حاول المعتزلة رد هذا الاعتراض بالقول أن الاشتراك في الحدوث بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية لا يوجب الاشتراك في الحدث أو الفاعل، واستدلوا لذلك بمثال من الشاهد، وهو أن اختلاف تصرفات وأفعال الناس فيما بينهم تشترك في صفة الحدوث، وتختلف من حيث كونها تُنسب إلى كل فاعل على حدة، وإنما اختلفت في ذلك لأنها تقع حسب قصد وداعية كل فاعل، وهو ما يعني أن الاختيار وتقدير الأفعال هو مناط التفريق بين جهات وقوع الأفعال، بمعنى أن كل فاعل يوقع فعله على حسب ما قدره واختاره، فننسب الأفعال المشتركة في صفة الحدوث إلى فاعلين كثيرين أو مختلفين، وبما أن هذا المثال موجود معترف به في الشاهد، وبما أن صور الأمثلة لا تختلف شاهدا وغائبا على ما يراه المعتزلة فقد وجب القول بأن الأفعال الاختيارية للإنسان متعلقة به خلقا ولا وجه لتعلقها بالخالق وإن كانت حادثة.

والواقع أن اعتماد المعتزلة على قياس الغائب على الشاهد لشرح آرائهم وتقويتها، يُعد من الأسباب التي أتت بنتائج عكسية لما كان يريد المعتزلة، والسبب في ذلك ضعف القياس الذي اعتمدوا عليه لكونه يؤول إلى قياس الشمول الذي تتساوى جهاته، وهو قياس باطل لأن الله عز وجل ليس كمثل شيء، حتى ندرجه في قياس تتماثل أجزاؤه، ولهذا لما كان من قواعد المعتزلة في الاستدلال أن صور الأدلة لا تختلف شاهدا وغائبا، كان عليهم عند ذلك أن يلزموا خصومهم بأن القول بالجبر في الشاهد يلزم منه نفي الاختيار عن الصانع [الغائب] فيصبح موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار، لأن حاصل القول بالجبر هو أنه عند حصول القدرة والداعية الخالصة يجب حصول الفعل، وعند فقدان هذا المجموع يمتنع الفعل، وهذا الكلام بعينه وارد في فاعلية الله عز وجل لأن كل ما لا بد منه في فاعلية الله تعالى إن كان حاصلًا في الأزل وجب حصول العالم معه وإن لم يكن أزليا افتقر حدوثه إلى سبب آخر ولا يتسلسل بل ينتهي إلى الصفات الأزلية وحينئذ يعود هذا السؤال، ولهذا قالوا: الدليل في إثبات الجبر إن تم وكمل، فهو يعد قولًا بالجبر شاهدا وغائبا، وذلك يوجب القول بقدوم العالم، وبكونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار! وللخروج من هذا المأزق فقد رأى المعتزلة أن حصول الفعل عند وجود الداعية غير واجب، لإبطال القول بالجبر شاهدا وغائبا.

ولهذا أيضا يرى الرازي أن شناعة القول بالقدر أكبر وأعظم من شناعة القول بالجبر، لأنه إذا كان اللازم من القول بالجبر على ما يراه المعتزلة هو إثبات الخالق موجبا بالذات وإثبات قدم العالم، فإن القول بالقدر ينتج عنه نفي الصانع الخالق بالكلية، وذلك أن القول بالقدر لا يتم إلا إذا قيل بأن رجحان الفاعلية على التاركية يحصل بلا مرجح<sup>591</sup>

بقي أن نبين أن قول الفريق المخالف للمعتزلة بنسبة الأفعال والتصرفات إلى الله عز وجل إن أرادوا بذلك أنها فعل الله بمعنى المصدر أو أنه المباشر لها فهذا باطل باتفاق المسلمين، وبصريح العقل، وإن قصدوا بذلك أنها فعل الله بمعنى أنها مفعولة له ومخلوقة كسائر المخلوقات فهذا أمر لا إشكال فيه ولا شك أنهم لم يقصدوا المعنى الأول.

#### الرد الرابع:

##### أ/ العرض:

إن ما يترتب على قول المعتزلة بأن الله غير خالق لأفعال العباد الاختيارية، لكي لا يقعوا في القول بالجبر المفضي إلى القول بالظلم في حق الله عز وجل إن ما يترتب عن ذلك كله إسناد الجهل إلى الله تعالى عن ذلك وهو أمر ربما لم يخطر ببال الفارين من القول بالجبر بنفي العلم الإلهي بأفعال المكلفين<sup>592</sup>

##### ب/ المناقشة:

إذا كان من المقرر في مذهب المعتزلة إثبات الأسماء لله عز وجل وإنكار التعدد في صفاته، فهل يصح الحكم عليهم بنسبة الجهل إليه لأنهم قالوا بعدم خلقه لأفعال العباد؟ موقف المعتزلة من العلم الإلهي يتمثل في أنهم موافقون على العالمية دون العلمية، أي أنهم يقبلون باسم الله العليم متميزا عن بقية الأسماء الحسنى، ولكنهم يرفضون صفة العلم زائدة أو متميزة عن الذات، لأن مذهبهم في الصفات قائم على الاعتقاد بأن الصفات عين الذات وليست زائدة عليها، فهم يعترفون بصفة العلم ولكن يرفضون كونها تحمل معنى زائدا على الذات، قال الإمام التفتزاني: "وأما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد، فنفوا القدم الزماني أيضا عما سوى ذات الله تعالى، ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة، إلا أن القائلين منهم بالحال أثبتوا لله تعالى أحوالا أربعة هي: العالمية والقادرية والحياة والموجودية، وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات"<sup>593</sup> وقال أيضا: "فإن قيل: المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة. قلنا: لا، بل إنما ينازعون

<sup>591</sup> المطالب العالية ج 9 ص 15، 16

<sup>592</sup> موقف البشر مرجع سابق ص 19

<sup>593</sup> شرح المقاصد، مرجع سابق ج 2 ص 9



في كونها صفة زائدة على الذات<sup>594</sup> فالنزاع الذي أبداه المعتزلة في مسألة الصفات ليس مبناه الإنكار وإنما مبناه التأويل الذي دافعه التنزيه، وبالتالي فما داموا مقرين بالصفات غير زائدة على الذات، أو مقرين ببعضها أحوالاً ثابتة في الأزل مع الذات، فلا معنى والحالة هذه للقول بأنهم ينسبون الجهل لله عز وجل، غاية ما في الأمر أن هذا الكلام هو لازم قول المعتزلة في خلق الأفعال، وهو لازم غير بين كما مر، واللازم غير البين لا يلزم به صاحبه إلا إذا التزمه صراحة، وما دام المعتزلة لم يلتزموا القول بتجهيل الله عز وجل صراحة فلا يمكن نسبة هذا القول إليهم، ونقد مذهبهم في ضوءه، خاصة وأن القوم يصرحون بخلاف هذا اللازم بالرغم من إصرارهم على عدم خلق الله عز وجل للأفعال تنزيهاً له كما يقولون، وليبيان هذا المعنى قال القاضي عبد الجبار: "وجملة القول في ذلك أنه يلزمه [أي المكلف] أن يعلم أنه تعالى كان عالماً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سهو، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها"<sup>595</sup> ولكن مع هذه التبرئة للمعتزلة من نسبة الجهل إلى الله عز وجل بسبب قولهم بأن الإنسان خالق لفعله، يبقى انتقادهم قائماً فيما يتعلق بعدولهم عن الألفاظ الشرعية الواردة في القرآن والسنة، واستعمالهم للتأويلات البعيدة في التعامل مع هذه الألفاظ.

### المطلب الثالث: القائلون بالاختيار الجزئي "مطلق الحرية"

#### أولاً: مفهوم الاختيار الجزئي

لم يرد في الكتب التي ألفها علماء العقيدة مصطلح "الاختيار الجزئي" ولكنه اصطلاح تم استنتاجه استناداً إلى تقسيم المذاهب الإسلامية في مسألة القدر وتراوحها بين الجبر والاختيار، حيث ذكرنا في بداية هذا الفصل أن المشهور في المسألة باعتبار استنادها إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ثلاثة مذاهب، هم الجبرية والقدرية وأهل السنة، وحيث أن أهل السنة قد تنازعوا في هذه المسألة وراح كل واحد يدافع عن وجهة نظره واتهام الآخر بالميل في المسألة إما إلى جهة الجبرية وإما إلى جهة القدرية، لكل هذا كان لزاماً على الباحث أن يفرد مبحثاً لكل فريق من فريقَي أهل السنة، وحيث تم الاصطلاح على الفريق المتهم بالجبر بمصطلح "الجبر المتوسط" أو "الجبر الجزئي" فلا بأس والحالة هذه من الاصطلاح على الفريق الثاني بمصطلح "الاختيار الجزئي" أو "الاختيار المتوسط" فما مفهوم هذا المصطلح وما هي أهم المفردات التي تشكل بنيته؟

<sup>594</sup> المرجع السابق ج2 ص356

<sup>595</sup> شرح الأصول الخمسة مرجع سابق ص 160

تقدم معنا أن القائلين بالجبر المتوسط قد بنوا مذهبهم على مصطلح<sup>596</sup> الكسب الوارد في القرآن والسنة وبينوا من خلال هذا المصطلح أن الإنسان فاعل مختار، ولكنه فاعل لما خلقه الله ومختار لما علمه الله، ولا يمكنه بحال من الأحوال أن يخرج عما خلقه الله عز وجل وعلمه، وبالتالي فهو مضطر في صورة مختار، أو هو مجبور غير معذور، لذلك فالإنسان عندهم ليس بفاعل حقيقة والفاعل هو الله وإن كانوا يقولون بأن أفعال الإنسان قائمة به ليست قائمة بالله وهو ما لم يوافقهم عليه الفريق الثاني من أهل السنة القائلون بالاختيار الجزئي، بسبب ما رأوه تناقضا حاصلا في هذا المذهب، إذ كيف يوصف الإنسان بأنه ليس بفاعل على الحقيقة ثم يدعون أن أفعاله قائمة به!<sup>597</sup>

قال ابن القيم: " فإن قيل فما تقولون أنتم في هذا المقام، قلنا لا نقول بواحد من القولين<sup>598</sup>، بل نقول: هي أفعال للعباد حقيقة، ومفعولة للرب، فالفعل عندنا غير المفعول، وهو إجماع من أهل السنة حكاه الحسين بن مسعود البغوي وغيره فالعبد فعلها حقيقة والله خالقها وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة وخالق فاعليته وسر المسألة أن العبد فاعل منفعل باعتبارين بل هو منفعل في فاعليته فربه تعالى هو الذي جعله فاعلا بقدرته ومشيتته وأقدره على الفعل وأحدث له المشيئة التي يفعل بها"<sup>599</sup>

فإذا كان هذا تعريف ابن القيم لمذهب الاختيار المتوسط، وهو قائم على الاعتراف بكون العبد منفعل في فاعليته لله عز وجل، بأن جعله فاعلا بقدرته ومشيتته وأقدره على الفعل، وأحدث له المشيئة التي يفعل بها، وهي عبارات لا تختلف عن عبارات القائلين بالجبر المتوسط، فلماذا قال مصطفى صبري: "الفرق بين مذهب إمام الحرمين وأتباعه كابن القيم عن مذهب المعتزلة إنما هو في استنكافهم عن إطلاق لفظ الخالق على العبد بالرغم من إثبات معناه له، وشجاعة المعتزلة على إطلاق اللفظ على معناه"<sup>600</sup>؟

والذي يراه الباحث أن حُب المذهب والانتصار له ربما يغطي على العالم زاوية النظر الصحيحة، فيحكم بخلاف الواقع، ويحتمل أن يكون هذا الأمر واردا مع الشيخ مصطفى صبري حين أصدر حكمه المختلف عما ذكره ابن القيم في العبارة السابقة، حيث تبين لنا أن مذهبه لا يختلف عن مذهب القائلين بالجبر المتوسط وإن نفى هو ذلك، ويتأكد هذا الأمر من خلال الأمثلة التي قدمها ابن القيم والتي لا تخرج حين تحليلها وبيان مآلها عن مقالة الجبر المتوسط، لأنها تتحدث في مجملها عن الفرق بين "أفعل" و"فعل"، وأنه

<sup>596</sup> نقول مصطلح لأنه خرج عن كونه لفظا متفقا على معناه بين الفرق الإسلامية، بل كل فرقة أعطته مفهوما مخالفا للفرقة المقابلة لها.

<sup>597</sup> ينظر: شفاء العليل، مرجع سابق ج 1 ص 390

<sup>598</sup> ينبغي الأخذ في الحسبان أن ابن القيم يعد مقالة الجبر المتوسط امتدادا لمقالة الجبر المحض.

<sup>599</sup> شفاء العليل مرجع سابق ج 1 ص 390، 391

<sup>600</sup> موقف البشر مرجع سابق ص 202

لا مانع من القول بأن الله أفعل العبد مع أن العبد هو الذي فَعَلَ، ولهذا فسَوِّق مثال واحد كافٍ في بيان المقصود لأن الأمثلة الأخرى جارية على القاعدة نفسها.

المثال: قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي

أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [فصلت 21] فالإنطاق فعل الله الذي لا يجوز تعطيله والنطق فعل العبد الذي لا يمكن إنكاره<sup>601</sup>

إذن، فالمقصود من الأمثلة التي ساقها ابن القيم هو بيان كون العبد فاعلاً منفعلاً وبين الفرق فيها بين أفعل وفعل وأن الله سبحانه أفعل العبد والعبد فعل فهو الذي أقام العبد وأضله وأماته والعبد هو الذي قام وضم ومات<sup>602</sup>

فتقرير مسألة فعل الإنسان بالطريقة التي قدمها ابن القيم لا يختلف كثيراً عن تقريرها لدى القائلين بالجبر المتوسط الذين أثبتوا الله عز وجل فاعلاً والعبد منفعلاً لفعل الله عز وجل، والفرق الدقيق بين المذهبين متعلق بتأثير قدرة العبد في مفعولها من عدمه، فمن ناحية نجد أصحاب مذهب الجبر المتوسط يقولون بأنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدورها، ومن ناحية ثانية نجد أصحاب مذهب الاختيار الجزئي يقولون بتأثيرها، وقد صرح ابن القيم بذلك فقال بأن: " لإرادته واختياره وقدرته أثراً فيها وهي السبب الذي خلقها الله به في العبد"<sup>603</sup> ويتأكد التقارب المعرفي بين المذهبين بما ذكره ابن تيمية في المجموع حيث قال: " ومعلوم أنه ليس في المخلوقات شيء هو وحده علة تامة وسبب تام للحوادث؛ بمعنى أن وجوده مستلزم لوجود الحوادث بل ليس هذا إلا مشيئة الله تعالى خاصة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. وأما الأسباب المخلوقة كالنار في الإحراق والشمس في الإشراق والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ونحو ذلك فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحده بل لا بد من أن ينضم إليه سبب آخر"<sup>604</sup> وبالتأمل في قوله " لا بد من أن ينضم إليه سبب آخر " يجعلنا نتوقع أن هذه المقاربة لتأثير قدرة العبد في مقدوره لا تختلف عن مقاربة الأشاعرة في قولهم بالكسب القائم على مبدأ السببية الناقصة التي تنفي أثر القدرة الحادثة في إيجاد المقدور، ووجه الاتفاق بين المقاربتين أن الجميع مقر بكون الأسباب لا تؤثر بذاتها ولا تفضي إلى مسبباتها من تلقاء ذاتها، ولهذا يرى الباحث أن تحليل مسألة التأثير في إطار المقاربة المعرفية السابقة عامل مهم في

<sup>601</sup> شفاء العليل، مرجع سابق ج 1 ص 399

<sup>602</sup> ينظر: المرجع السابق ج 1 ص 402

<sup>603</sup> ينظر: المرجع السابق 1/ 406

<sup>604</sup> المرجع السابق ج 8 ص 133

رفع كثير من صور الاختلاف الحاصل بين مذهب القائلين بالجبر المتوسط من الأشاعرة ومن سار على منهجهم، ومذهب القائلين بالاختيار المتوسط من الحنابلة ومن سار على منهجهم.

### ثانيا: القائلون بالاختيار الجزئي

تبني هذا الرأي مع شيء يسير من الاختلاف الماتوريدية وبعض أئمة الأشاعرة وكبار أئمة الحنابلة كابن تيمية وتلميذه ابن القيم ونسبه إلى السلف، ومبنى هذا الرأي على ما حرره مصطفى صبري يقوم على أن الإرادة الجزئية للعباد غير متعلقة بمشيئة الله<sup>605</sup>

### ثالثا: أدلة القائلين بالاختيار الجزئي

يرى هذا الفريق أن منهج الاستدلال عنده يقوم على جمع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الواردة في باب خلق الأفعال، وعلاقة فعل الإنسان وإرادته ومشئته بإرادة الله ومشئته دون إهمال لأي نص، ويرون أن المنهج الأمثل في التعامل مع النصوص التي يتوهم منها التعارض هو رد المتشابه إلى المحكم الذي بينوه وحدوده، ويعتقدون أن هذا المنهج قد أعطى مذهبهم قوة ومصداقية افتقدها المخالفون لهم في هذه المسألة ويقصدون بذلك الجبرية الخالصة والمتوسطة النافون للقدرة أو تأثيرها، والقدرية من المعتزلة المغالون في إثبات الإنسان خالقا لفعله، كما أحاب هذا الفريق على الأسئلة الواردة على الإرادة الجزئية للإنسان ومحل الاستطاعة ووقتها ومفهوم العدل الإلهي في إطار القدر السابق وغيرها من الأسئلة التفصيلية بطريقة متميزة جمعت بين الخصوصية أحيانا والتقاطع أو التقارب مع إجابات المذاهب السابقة أحيانا أخرى، مما يعطينا انطبعا بوجود تقارب معرفي، ولده التلاقح الفكري وأصالة البحث في المسألة لكونها تتعلق بنص مقدس له قدرة استيعابية هائلة في احتواء وجمع روافده. وقد بين ابن القيم هذا المنهج في قوله: " فإن قيل فأى واد تسلكونه غير هذين الواديين [وادي الجبرية ووادي القدرية] وأي طريق تمرن فيها سوى هذين الطريقين<sup>606</sup>، قيل نعم ههنا طريقة ثالثة لم يسلكها الفريقان ولم يهتد إليها الطائفتان ولو حَكَّمت كل طائفة ما معها من الحق والتزمت لوازمه وطردته لساقها إلى هذه الطريق ولأوقعها على المحجة المستقيمة"<sup>607</sup> ثم بين هذه الطريقة في عبارة أو فقرة فيها من الإبهام واحتمال المعاني ما يجعلها مفتقرة إلى عنصر التميز عن وادبي الجبرية

<sup>605</sup> ينظر موقف البشر مرجع سابق ص 69

<sup>606</sup> قد قال عن مذهب القدرية " ولعمرك الله إن الذي قاله هؤلاء حق أكثر من باطله وصحيحه أكثر من سقيم" شفاء العليل ج1

ص 279

<sup>607</sup> شفاء العليل، مرجع سابق ج 1 ص 407

والقدرية وخاصة في قوله: " العبد بجملته مخلوق لله جسمه وروحه وصفاته وأفعاله وأحواله فهو مخلوق من جميع الوجوه وخلق على نشأة وصفة يتمكن بها من إحداث إرادته وأفعاله وتلك النشأة بمشيئة الله وقدرته وتكوينه فهو الذي خلقه وكونه كذلك وهو لم يجعل نفسه كذلك بل خالقه وباريه جعله محدثا لإرادته وأفعاله وبذلك أمره ونهاه وأقام عليه حجته وعرضه للثواب والعقاب فأمره بما هو متمكن من إحداثه ونهاه عما هو متمكن من تركه ورتب ثوابه وعقابه على هذه الأفعال والتروك التي مكنه منها وأقدره عليها وناظرها به ... فالرب سبحانه أعطاه مشيئة وقدرة وإرادة وعرفه ما ينفعه وما يضره وأمره أن يجري مشيئته وإرادته وقدرته في الطريق التي يصل بها إلى غاية صلاحه" <sup>608</sup> ثم أعطى أمثلة من الواقع على من استعمل هذه الإرادة والقدرة فيما لا يرضي الله منها مثال العاشق للصور الجميلة، وراكب الفرس الذي أجراها في طريق لا يمكنه العودة منها، والسكران الذي تمكنت منه الخمرة فزال عقله وارتكب المحرمات، والأمر المشترك بين هؤلاء جميعا أن الجبر وعدم التحكم في النفس ونتائج الفعل حصل لهم في مرحلة متأخرة عن مرحلة الإرادة والاختيار والمحبة، وهي المرحلة التي كانوا متمكنين فيها من تغيير خط السير ونتائج الأفعال "فكان الترك أولا مقدورا لهم لما لم يوجد السبب التام والإرادة الجازمة الموجبة للفعل فلما تمكن الداعي واستحكمت الإرادة قال المحب لعاذله:

يا عاذلي والأمر في يده ... هلا عدلت وفي يدي الأمر.

فكان أول الأمر إرادة واختيارا ومحبة ووسطه اضطرارا وآخره عقوبة وبلاء" <sup>609</sup>

ويرى الباحث أن في الأمثلة التي ساقها ابن القيم لتوضيح مذهبه في أفعال العباد وإراداتهم نوعا من التقارب المعرفي مع مشرب القائلين بالجبر المتوسط، وإن لم يقصد هو ذلك، وخاصة في ذكره لعبارة "السبب التام" وعبارة "الاضطرار في وسط الأمر" حيث لسائل أن يسأل: من ألهم الأول معاودة النظر إلى من يملك لب الناظر بجماله؟ ومن ألهم الثاني ركوب فرس لا يملكها راكبها ولا يتمكن من ردها؟ ومن ألهم شرب

المسكر للسكران؟ لا شك أنه الذي قال: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا

وَتَقْوَاهَا ۖ ﴾ [الشمس 7، 8] والعاشق يظن أنه يعمل تحت سلطان الجمال فحسب، والحال أن عليه

مع ذلك سلطان مشيئة الله، بل إن سلطانها هو الذي أوقعه تحت سلطانه أي أن سلطان المشيئة ونفاذها على العبد هو الذي أوقعه تحت سلطان جمال الصورة، وهو بالرغم من خفائه أقوى منه ولا يختلف تأثيره في

<sup>608</sup> المرجع السابق الموضع نفسه

<sup>609</sup> المرجع السابق ج 1 ص 409

البداية عنه في النهاية، ومن أجل كل هذا يرى مصطفى صبري أن الأمر أدق من أن يفهم بهذه الأمثلة التي قدمها ابن القيم لتقريب مسألة التكليف في ظل القدر السابق<sup>610</sup>، ولنا عودة إلى تفاصيل هذه القضية في الفرع الرابع من هذا المبحث حين مناقشة ردود المخالفين في المسألة. ولعل من أهم الأدلة التي ساقها هذا الفريق لبيان وجهة نظرهم في المسألة ما يأتي:

### 1/ الأدلة النقلية:

#### أ/ الآيت القرآنية:

ذكرنا فيما سبق أن هذا الفريق قد عمل كل الآيات القرآنية الواردة في موضوع القدر الإلهي من حيث نفاذ المشيئة الإلهية، وخلق الله لأفعال العباد واكتسابها ونسبتها إلى أصحابها، ونسبة الإرادات إليهم وكذا آيات الجعل والختم والغشاوة والهداية والإضلال، ووضعها في سياق منظومة مدرسية تتخذ من عبارة السلف شعارا لمنهجها ودثارا لمذهبها، وهي آيات كثيرة ونصوص عديدة ليس المقام مخصص لإحصائها جميعا، ولذلك نكتفي ببعضها كقوله عز وجل: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام 102] وقوله كذلك ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾ [الأنعام 107]

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس 99] وقال عن أئمة الهدى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [الأنبياء 73] وقال تعالى عن آل فرعون: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ [القصص 41] وقال أيضا: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام 39] وقال أيضا: ﴿مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ﴾ [الأعراف 186] وقال أيضا بأنه طبع على قلوب الكافرين وختم عليها وأنه أصمها

عن الحق وأعمى أبصارها عنه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم

<sup>610</sup> موقف البشر تحت سلطان القدر مرجع سابق ص 154، 155

عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿ [ البقرة 6، 7 ] كقوله كذلك : ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ

عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ

﴿ [ الجاثية 23 ]

قال ابن القيم : "والقدرية ترد هذا كله إلى المتشابه وتعمله من متشابه القرآن وتأوله على غير تأويله بل تتأوله بما يقطع ببطلانه وعدم إرادة المتكلم له كقول بعضهم المراد من ذلك تسمية الله العبد مهتديا وضالا فجعلوا هداه وإضلاله مجرد تسمية العبد بذلك وهذا مما يعلم قطعا أنه لا يصح حمل هذه الآيات عليه" <sup>611</sup> وقال أيضا: "وقد ضل بهذه الآيات ونحوها طائفتا القدرية والجبرية فحرفها القدرية بأنواع من التحريف المبطل لمعانيها وما أريد منها. وزعمت الجبرية أن الله أكرهها على ذلك وقهرها عليه وأجبرها من غير فعل منها ولا إرادة ولا اختيار ولا كسب البتة، بل حال بينها وبين الهدى ابتداء من غير ذنب ولا سبب من العبد يقتضي ذلك، بل أمره وحال مع أمره بينه وبين الهدى فلم ييسر له إليه سبيلا ولا أعطاه عليه قدره ولا مكنه منه بوجه وزاد بعضهم: بل أحب له الضلال والكفر والمعاصي ورضيه منه" <sup>612</sup> يتبين مما سبق إيراده من آيات وتعليقات أن الطبيعة النصية لمسألة القدر حاضرة لدى كل من تصدى للتأليف والكتابة بل والمناظرة حولها، وهي قيمة مركزية نوه إليها الباحث وجعلها مرتكزا في الحكم على أصالة الاختلاف العقدي في كثير من فصوله، بوصفه اختلافا حملت بذرته نصوص الوحيين، وكرسته قدرات الفهم ومستويات الذكاء المختلفة، وطبيعة الأسئلة والإشكالات المتعددة بتعدد البيئات والمواقف.

ب/ الأحاديث:

استدلوا بعموم الأحاديث النبوية الصحيحة المثبتة للتقدير الإلهي الشامل لكل شيء بما في ذلك أفعال العباد وأرزاقهم ومصائرهم كقوله صلى الله عليه وسلم: " إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله، ووزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما

<sup>611</sup> شفاء العليل مرجع سابق ج 1 ص 269، 270

<sup>612</sup> المرجع السابق ج 1 ص 277

يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع، فيسبق عليه كتابه، فيعمل بعمل أهل النار، ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة " 613

وقوله صلى الله عليه وسلم: " إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ، ثُمَّ أَخَذَ الْخَلْقَ مِنْ ظَهْرِهِ، وَقَالَ: هُوَ لَاءِ فِي الْجَنَّةِ وَلَا أَبَالِي، وَهُوَ لَاءِ فِي النَّارِ وَلَا أَبَالِي "، قَالَ: فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَعَلَى مَاذَا نَعْمَلُ؟ قَالَ: " عَلَى مَوَاقِعِ الْقَدْرِ " 614

ومنها قول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: " أن الله عز وجل خلق خلقه في ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره فمن أصابه من نوره يومئذ اهتدى ومن أخطأه ضل فلذلك أقول جف القلم على علم الله " 615

وما رواه عمران بن حصين قال: قيل يا رسول الله أعلم أهل الجنة من أهل النار فقال: " نعم قيل ففيم يعمل العاملون قال كل ميسر لما خلق له " 616

وعن أبي الأسود الدؤلي قال: قال لي عمران بن حصين: رأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه، أشيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر قد سبق، أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبهم وثبتت الحجة عليهم؟ فقلت: بل شيء قضى عليهم ومضى عليهم. قال: فقال: أفلا يكون ظلما؟ قال: ففرغت من ذلك فزعا شديدا وقلت: كل شيء خلق الله وملك يده، فلا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون. قال: فقال لي: يرحمك الله إني لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك. إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا: يا رسول الله رأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه، أشيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون مما أتاهم به نبهم وثبتت الحجة عليهم؟ فقال: " بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم " وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴾ فَأَهْمَهَا

﴿ جُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ [الشمس 8،7] 617 وقد ذكر هذه الأحاديث وغيرها ابن القيم في كتابه شفاء

613 الجامع الصحيح البخاري باب ذكر الملائكة ج 4 ص 111 رقم 3208

614 مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق ج 29 ص 206 رقم 17660 وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ج 1 ص

113

615 مسند أحمد ج 11 ص 220

616 متفق عليه

617 رواه مسلم: باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه.



العليل في الباب السابع: في أن سبق المقادير بالشقاوة والسعادة لا يقتضي ترك الأعمال بل يقتضي الاجتهاد والحرص<sup>618</sup>

وجملة القول أن الأحاديث التي استدلت بها هذا الفريق تتناغم مع الآيات السابقة، وتتساق مع منطقها بحيث تخدم في مجموعها ما يراه أصحاب هذا القول مزية لهم عن غيرهم وهو إعمال النصوص جميعا في الباب الواحد، وفق منهج التسليم وعدم الخوض فيما ظاهره التعارض من مسائل القدر خاصة.

### ثانيا: الأدلة العقلية

استعمل هذا الفريق جملة من الأدلة العقلية التي يرى فيها إفحاما لخصومه من الجبرية والقدرية ومن هذه الأدلة ما يأتي:

### الدليل الأول:

القول بالجبر مناف لأصل التوحيد ومع منافاته للتوحيد فهو مناف للشرائع ودعوة الرسل والثواب والعقاب فلو صح الجبر لبطلت الشرائع وبطل الأمر والنهي ويلزم من بطلان ذلك بطلان الثواب والعقاب<sup>619</sup>

ويرى ابن القيم أن منافاة الجبر للتوحيد ظاهرة من قول الجبرية أن العبد لا قدرة له على التوحيد ومقتضياته من محبة وذل وخضوع وانقياد.. ولا أثر له فيه ولا هو فعله، وأن أمره بهذا أمر له بما لا يطيق بل أمر له بإيجاد فعل الرب وأن الرب سبحانه أمره بذلك وأجبره على ضده وحال بينه وبين ما أمره به ومنعه منه وصدده عنه ولم يجعل له إليه سبيلا بوجه من الوجوه<sup>620</sup> مع قولهم أنه لا يُجِب ولا يُجِب، فلا تتأله القلوب بالمحبة والود والشوق والطلب وإرادة وجهه. والتوحيد معنى ينتظم من إثبات الإلهية وإثبات العبودية، فرفعوا معنى الإلهية بإنكار كونه محبوبا مودودا تتنافس القلوب في محبته وإرادة وجهه والشوق إلى لقائه ورفعوا حقيقة العبودية بإنكار كون العبد فاعلا وعابدا ومحبا، فإن هذا كله مجاز لا حقيقة له عندهم فضع التوحيد بين الجبر وإنكار محبته وإرادة وجهه، وأما منافاة الجبر للشرائع فأمر ظاهر لا خفاء به فإن مبنى الشرائع على

<sup>618</sup> ينظر شفاء العليل، مرجع سابق ج 1 ص 24، 25

<sup>619</sup> شفاء العليل، مرجع سابق ج 1 ص 411

<sup>620</sup> قد سبق ذكر مناظرة الإمام الأوزاعي بوصفه ممثلا للمذهب السني لغيلان الدمشقي بوصفه من المنافحين عن مذهب القدرية، وكان مما ذكره الإمام الأوزاعي على سبيل المعتقد وهو ما لا يرضى به ابن القيم، قوله للخليفة: سألته عن ثلاث كلمات من كتاب الله تعالى: قلت له هل علمت أن الله تعالى قضى على ما نهي عنه؟ نهي آدم عليه السلام عن أكل الشجرة وقضى عليه بأكلها. وقلت له: هل علمت أن الله حال دون ما أمر به؟ أمر إبليس بالسجود وحال بينه وبين ذلك. وقلت له هل علمت أن الله عز وجل أعان على ما حرم؟ حرم الميتة وأعان المضطر على أكلها.

الأمر والنهي وأمر الأمر لغيره بفعل نفسه لا بفعل المأمور ونهيه عن فعله لا فعل المنهي عبث ظاهر فإن متعلق الأمر والنهي فعل العبد وطاعته ومعصيته فمن لا فعل له كيف يتصور أن يوقعه بطاعة أو معصية وإذا ارتفعت حقيقة الطاعة والمعصية ارتفعت حقيقة الثواب والعقاب وكان ما يفعله الله بعباده يوم القيامة من النعيم والعذاب أحكاما جارية بمحض المشيئة والقدرة لا أنها بأسباب طاعتهم ومعاصيهم<sup>621</sup>.  
وجملة القول في هذا الدليل الموجه إلى القائلين بالجبر، أن القول بالجبر يترتب عنه انتفاء التوحيد والعبث في التشريع، ولا يعقل أن مسلما يعي ما يقول يعتقد مثل هذا الاعتقاد، وإذا انتفى الجبر ثبت الاختيار وثبتت معه مسؤولية العباد.

### الدليل الثاني:

المقصود بهذا الدليل القدرية الذين نفوا شمول القدرة الإلهية لكل الممكنات، ومبنى هذا الدليل الجمع بين المنقول والمعقول، فالمنقول قد دل على شمول قدرة الرب سبحانه لكل ممكن من الذوات والصفات والأفعال، وأنه لا يخرج شيء عن مقدوره البتة، كما دل المنقول أيضا على أن العبد فاعل لفعله بقدرته وإرادته، وأنه فاعل له حقيقة يمدح ويذم به عقلا وعرفا وشرعا، وفطرة فطر الله عليها العباد حتى الحيوان البهيم، ودل الدليل العقلي على استحالة مفعول واحد بالعين بين فاعلين مستقلين، وأثر واحد بين مؤثرين فيه على سبيل الاستقلال، ودل الدليل أيضا على استحالة وقوع حادث لا يحدث له، ورجحان راجح لا مرجح له.

وهذه أمور كتبها الله سبحانه في العقول، وحجج العقل لا تتناقض ولا تتعارض، ولا يجوز أن يضرب بعضها ببعض، بل يقال بها كلها، ويُذْهَبُ إلى موجبها، فإنها يصدَّقُ بعضها بعضا، وإنما يعارض بينها من ضعفت بصيرته، وإن كثر كلامه وكثرت شكوكه، والعلم أمر آخر وراء الشكوك والإشكالات، ولهذا تناقض الخصوم، وهذا رأس مال المتكلمين، والقول الحق لم ينحصر في هذه الأقوال التي حكوها في المسألة.  
والصواب أن يقال: تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه، فالله سبحانه إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعي إلى فعله، فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى مسببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق، فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين، قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر، وهي جزء سبب، وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير، والتعبير عن هذا المعنى بمقدور بين قادرين تعبير فاسد وتلبيس، فإنه يوهم أنهما متكافئان في القدرة كما تقول: هذا الثوب بين هذين الرجلين، وهذه الدار بين هذين الشريكين، وإنما المقدور واقع بالقدرة الحادثة وقوع المسبب بسببه، والسبب أو المسبب والفاعل والآلة

<sup>621</sup> شفاء العليل مرجع سابق ج 1 ص 412، 413

كله أثر القدرة القديمة، ولا نعطل قدرة الرب سبحانه عن شمولها وكماها وتناولها لكل ممكن، ولا نعطل قدرة العبد التي هي سبب عما جعلها الله سببا له ومؤثرة فيه.

وليس في الوجود شيء مستقل بالتأثير سوى مشيئة الرب سبحانه وقدرته، وكل ما سواه مخلوق له وهو أثر قدرته ومشيعته، ومن أنكر ذلك لزمه إثبات خالق سوى الله، أو القول بوجود مخلوق لا خالق له، فإن فعل العبد إن لم يكن مخلوقا لله كان مخلوقا للعبد إما استقلالا وإما على سبيل الشركة، وإما أن يقع بغير خالق، ولا مخلص عن هذه الأقسام لمنكر دخول الأفعال تحت قدرة الرب ومشيعته وخالقه.

وإذا عرف هذا فنقول الفعل وقع بقدرة الرب خلقا وتكوينا، كما وقعت سائر المخلوقات بقدرة وتكوينه، وبقدرة العبد سببا ومباشرة، فالله خلق الفعل والعبد فعله وباشره، فالقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشيعته<sup>622</sup>، وبالتالي فالذي يراه هذا الفريق أن كون الله عز وجل هو الخالق الموجد للأشياء من العدم، لا يتعارض ولا يدل على امتناع وجود مخلوق له قدرة وإرادة مخلوقة يحدث بها وهو وقدرته وإرادته وفعله مخلوق لله، وليس فيه أيضا ما ينفي أن تكون قدرة العبد وإرادته سببا لوجود مقدوره وتأثيرها فيه تأثير الأسباب في مسبباتها، وأن الممنوع والمنتفي في المسألة هو وجود قادرين متكافئين قدرة كل واحد منهما من لوازم ذاته ليست مستفادة من الآخر.

### الدليل الثالث:

يرى هذا الفريق أن العقل والشرع والحس قد دلوا على أن العبد فاعل لفعله، وأنه ينسب إليه، وأنه يستحق عليه الذم واللعن، وقالوا بأن هذا في القرآن والسنة أكثر من أن يُخصى<sup>623</sup>، والحس شاهد به، وأن أي شبهة تقوم على خلافه فلا تقبل ويكون حكمها حكم القدح في الضروريات فلا يلتفت إليه، ولهذا ردوا على شبهة من قال بأن العبد لو كان فاعلا لفعله لكان محدثا له وقالوا: إن أردتم بكونه محدثا صدور الفعل منه اتحد اللازم والملزوم وصار حقيقة قولكم، لو كان فاعلا لكان فاعلا. وإن أردتم بكونه محدثا كونه خالقا سألناكم ما تعنون بكونه خالقا؟ هل تعنون به كونه فاعلا أم تعنون به أمرا آخر فإن أردتم الأول كان اللازم فيه عين الملزوم وإن أردتم أمرا آخر غير كونه فاعلا فبينوه، فإن قلتم نعني به كونه موجودا للفعل من العدم إلى الوجود، قيل هذا معنى كونه فاعلا فما الدليل على إحالة هذا المعنى فسموه ما شئتم إحداثا أو إيجادا أو خلقا فليس الشأن في التسميات وليس الممتنع ألا أن يكون مستقلا بالإيجاد وهذا غير لازم لكونه فاعلا فإننا قد بينا أن غاية قدرة العبد وإرادته وداعية وحركته أن تكون جزء سبب وما توقف عليه الفعل من

<sup>622</sup> شفاء العليل مرجع سابق ج 1 ص 428، 429

<sup>623</sup> فيه إشارة إلى الآيات والأحاديث التي سبق ذكرها وفيها نسبة الأفعال إجمالا وتفصيلا إلى من فعلها.

الأسباب التي لا تدخل تحت قدرته أكثر من الجزء الذي إليه بأضعاف مضاعفة والفعل لا يتم إلا بها، فإن قيل فهذا الجبر بعينه، قيل ذلك السبب الذي أعني به من القدرة والإرادة هو الذي أخرجه من الجبر وأدخله في الاختيار<sup>624</sup>. وبهذا يتبين لنا أن الغاية من هذا الدليل هي إثبات العبد فاعلا بمعنى إيجاد الفعل من العدم إلى الوجود، بلا استقلال في ذلك، فكونه موجدا لفعله على سبيل السببية يخرجه من دائرة الجبرية، وكونه غير مستقل بالإيجاد يخرجه من دائرة القدرية المعتزلة، وتبقى مسألة تأثير القدرة الحادثة والخلاف فيها مع الأشاعرة أصحاب القول بالجبر المتوسط، وهو خلاف لفظي لا طائل من وراء الخوض فيه كما سبق في المبحث السابق<sup>625</sup>.

#### رابعاً: ردود المخالفين في المسألة ( عرض ومناقشة)

##### الرد الأول:

##### أ/ العرض

قوله في المثال الأول: "فعدل بها إلى الطريق الأخرى" أي حال كون الأمر بيده في تلك المرحلة، يرد عليه أن الذي عدل بالفرس إلى الطريق الأخرى راكبها، ولكن من عدل بالراكب ورغبه في العدول بفرسه، أليس لمشيئة الله سلطان على مشيئة الراكب في العدول بفرسه، فإذا سري الجبر في المبادئ التي فرض كون الأمر بيده فيها، ولا يكفي هذا المثال في حل الإشكال.

ويرد مثله على قوله في المثال الثاني: "فعاد يعاود النظر مرة مرة" وقوله في الثالث: "ركب فرسا لا يملكها راكبها ولا يتمكن من ردها" فيقال: من أهم الأول معاودة النظر إلى الذي مَلَكَ لب الناظر؟ ومن أهم الثاني ركوب فرس لا يملكها راكبها ولا يتمكن من ردها؟ ومن أهم شرب المسكر للسكران؟ لا شك أنه الذي قال: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس 7، 8]

والعاشق يظن أنه يعمل تحت سلطان الجمال فحسب، والحال أن عليه مع ذلك سلطان مشيئة الله، بل إن سلطانها هو الذي أوقعه تحت سلطانه أي أن سلطان المشيئة ونفاذها على العبد هو الذي أوقعه تحت سلطان جمال الصورة، وهو بالرغم من خفائه أقوى منه ولا يختلف تأثيره في البداية عنه في النهاية، ومن

<sup>624</sup> ينظر: شفاء العليل مرجع سابق ج1 ص440، 441

<sup>625</sup> ينظر: الفرع الثاني من المطلب الثالث من المبحث الأول من هذا الفصل

أجل كل هذا يرى مصطفى صبري أن الأمر أدق من أن يفهم بهذه الأمثلة التي قدمها ابن القيم لتقريب مسألة التكليف في ظل القدر السابق<sup>626</sup>

ويرى مصطفى صبري أن قصور هذه المقاربات التي قدمها ابن القيم يكمن في عدم التأثير المطلق لقوة العشق مثلاً حينما لا يستطيع العاشق التراجع بعد تمكن قوة العشق منه، فعدم التراجع مطلقاً الذي يراه ابن القيم والذي يعد داخلاً في ظل مسؤولية الإنسان وفعله، يرى فيه مصطفى صبري عدم الإطلاق أي أن قوة الجبر الذي في العشق غير تامة، وتأثيرها غير مطرد، ولذلك فرمما ينفلت العاشق من سلطان العشق ويخرج من إسهاره ولا يخرج من مشيئة الله، بل ربما يشكو العاشق إكراه سلطان العشق حالة انقياده، أو يشعر بثقله عليه، دون أن يشعر بثقل سلطان مشيئة الله عليه، مما يعني أن المشيئة الإلهية نافذة والانقياد لها حاصل دون إحساس بالإكراه ولا مخلص عن المسؤولية، لأن هذه المشيئة تفعل فعلها بالإقناع والحث الخفي وخلق الداعية في القلب، مما يعني أن مآل الأمر إلى الجبر، ولكنه جبر خفي معنوي يمتاز بالسهولة عن الجبر المحض المكروه<sup>627</sup>

#### ب/ المناقشة:

بنى مصطفى صبري هذا الرد على أن سلطان المشيئة الإلهية النافذة كامن وراء سلطان العشق على العاشق وسلطان جنوح الفرس على راكبها والإسكار على السكران، وبالتالي فالجبر المتوسط أو بالواسطة واقع لا محالة، ودليله على ذلك أن الواقعين تحت سلطان العشق وجنوح الفرس والسكر يمكنهم الانفلات من سلطان تلك الأشياء في أي لحظة، دون أن ينفلتوا أو يخرجوا من سلطان المشيئة الإلهية النافذة، مما يعني أنه لا تأثير لسلطان تلك الأشياء في وجود الآثار على العاشق وراكب الفرس والسكران. والذي يراه الباحث أن هذا الرد مبني على قاعدة الأشاعرة في عدم القول بتأثير القدرة الحادثة في مقدورها، أو في وجود آثارها، وقد بينا سابقاً أن الخلاف في هذه المسألة بين منتسبي أهل السنة من الأشاعرة والحنابلة هو خلاف صوري ما دام الجميع معتقدون بنفاذ المشيئة الإلهية ونفي الظلم عن الله عز وجل، أما الخلاف في تأثير الأسباب القريبة على مستوى الشاهد أو عدم تأثيرها فهو مما يفني الجهود ويضيع الأوقات دون الوصول إلى نتيجة، يسلم فيها أي طرف للآخر بصحة مسلكه، فغاية الأمر أن الكل قد وصل إلى الوجهة المقصودة وهي الإقرار بانفراد الله عز وجل بالخلق ونفاذ المشيئة الإلهية، وثبوت المسؤولية على العباد، ونع

<sup>626</sup> موقف البشر تحت سلطان القدر مرجع سابق ص 154، 155

<sup>627</sup> ينظر المرجع السابق ص 155، 156

ذلك فالكل يريد أن يثبت أن مسلكه هو الموصل دون مسلك غيره، ولا يخفى ما في هذا الموقف من الشطط والبعد عن الموضوعية حسب تقدير الباحث.

### الرد الثاني:

#### أ/ العرض:

يرى الناقدون لمذهب الاختيار المتوسط أنه يؤول إلى القول بأن الإرادة الجزئية التي تحصل في الإنسان وتصدر منه ليست في حاجة إلى خلق الله عز وجل لها، وهذا يتناقض مع كونها الإرادة الوحيدة الحادثة في الإنسان المتحققة في الخارج بالفعل، أي أنها إرادة مخلوقة لله ولا سلطة للإنسان فيها إلا صورياً<sup>628</sup>

#### ب/ المناقشة:

الواقع أن هذا الرد يُعد من أقوى الردود التي جعلت مشرب القائلين بالاختيار الجزئي يبدو وكأنه يتماس مع مذهب المعتزلة القائل بانفصال الإرادة البشرية عن إرادة الله عز وجل بمعنى أن الله عز وجل لم يخلقها، والسبب في ذلك أن هذه الإرادة من الأمور الاعتبارية التي لا موجودة ولا معدومة حسب هذا الفريق وبالتالي يجوز وصفها بأنها غير مخلوقة لله عز وجل، ولا يعد هذا الوصف إخلالاً بالإرادة الإلهية أو وصفا لها بالعجز والقصور، على ما يراه هذا الفريق!

ومما استند إليه هذا الرد عموم قوله عز وجل: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ

الْعَالَمِينَ ﴾ [التكوير 29]، وقالوا أن الآية الكريمة بينت أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله ولا

يمكنها الخروج عنها قيد أملة ولا أقل من ذلك، وبما أن الفريق القائل باستقلالية الإرادة الجزئية للإنسان عن إرادة الله عز وجل، لا ينكر هذه الآية ولا معناها الظاهر، فلا يبقى هناك معنى للجدال ووصف الفريق القائل بانفصال الإرادة الجزئية لتحقيق العدل الإلهي الكامل بأنه ضال أو مبتدع.

بقي أن نشير إلى أن القائلين بانفصال الإرادة الجزئية هم الماتوريديّة خاصة، ومعنى ذلك أنهم يشبّهون للعباد إرادة جزئية، وهي غير مخلوقة، وأمرها بأيديهم، أي أنهم جعلوا كسب العباد عبارة عن إرادتهم الجزئية ... وربما عبروا عنها بالقصد وصرف الإرادة الكلية نحو الفعل، وعبروا عن ذلك بقولهم: "إن هذه الإرادة الجزئية

<sup>628</sup> موقف البشر، مرجع سابق ص 164

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، فالعبد عند الماتوريدية له قدرة يخلقها الله تعالى فيه عنده قصده الفعل قصداً مصمماً، طاعة كان أو معصية، وإن لم تؤثر قدرته في وجود الفعل لما منع هو تعلق قدرة الله التي لا يقاومها شيء في إيجاد ذلك" <sup>629</sup> وهو ما يعد اعترافاً وتسليماً بظاهر الآية الكريمة التي انتقدتهم الخصوم بها وهي قوله عز وجل: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ

الْعَلَمِينَ ﴾ [التكوير 29]

الرد الثالث:

أ/ العرض:

قيل لأصحاب هذا المذهب: إذا كنتم تقولون بأن أفعال العباد مخلوقة لله، وهي فعل لهم حقيقة واستقلالاً، فكيف يستقيم لكم الجمع بين هذين الأمرين المتناقضين؟

ب/ المناقشة:

أجاب ابن تيمية على هذا التساؤل بتفصيل الإجمال الواقع في نسبة الفعل إلى الفاعل وذلك بالتمييز بين قول القائل: هذا فعل هذا، وفعل هذا فإنه تارة يراد بالفعل نفس الفعل، وتارة يراد به مسمى المصدر أي المباشر للفعل، ويرى أن قولنا بأن الله عز وجل خلق أفعال العباد ينسحب عليه المعنى الأول وليس المعنى الثاني، فيقول: " والمقصود هنا 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" <sup>630</sup>. وبالتالي فالنتيجة التي يمكن الخلوص إليها من رد ابن تيمية أن نسبة أفعال العباد إلى الله خلقاً لا تتعارض مع كونها مفعولة للعبد حقيقة، لأنها ليست من الأفعال التي تنسب إلى الله بمعنى أنه المصدر المباشر لها. ثم يزيد ابن تيمية من توضيح القضية بقوله: " الجمهور الذين يفرقون بين هذا وهذا فيقولون هذه مخلوقة لله مفعولة لله ليست هي نفس فعله وأما العبد فهي فعله القائم به وهي أيضاً مفعولة له إذا أريد بالفعل المفعول؛ فمن لم يفرق في حق الرب تعالى بين

<sup>629</sup> ينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة عبد الرحمن بن صالح المحمود، (مكتبة الرشد - الرياض الطبعة: الأولى، 1415 هـ / 1995 م)

ج3 ص1335

<sup>630</sup> مجموع الفتاوى مرجع سابق ج8 ص122

الفعل والمفعول إذا قال إنها فعل الله تعالى وليس لمسمى فعل الله عنده معنيان وحينئذ فلا تكون فعلا للعبد ولا مفعولة له بطريق الأولى وبعض هؤلاء قال هي فعل للرب وللعبد فأثبت مفعولا بين فاعلين. وأكثر المعتزلة يوافقون هؤلاء على أن فعل الرب تعالى لا يكون إلا بمعنى مفعوله مع أنهم يفرقون في العبد بين الفعل والمفعول؛ فلهذا عظم النزاع<sup>631</sup>، وبهذا يتبين أن الجمع بين كون الأفعال مخلوقة لله، مع كونها منسوبة إلى العباد حقيقة لا يكون إلا بالتفريق بين مستويين للفعل وهما: مستوى الخلق وهذا ينسب إلى الله ولا ينسب إلى العبد، ومستوى المباشرة وهو ينسب إلى العبد ولا ينسب إلى الله بهذا المعنى.

### الرد الرابع:

أ/ العرض: قال المخالفون: صدور الفعل عند حصول القدرة والداعي إما أن يكون واجبا أولا يكون واجبا، فإن كان واجبا كان فعل العبد اضطراريا وذلك عين الجبر لأن حصول القدرة والداعي ليس بالعبد وإلا لزم التسلسل وهو ظاهر، وإذا كان كذلك فعند حصولهما يكون الفعل واجبا، وعند عدم حصولهما يكون الفعل ممتنعا، فكان الجبر لازما لا محالة. وأما إن لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي واجبا، فإما أن يتوقف رجحان الفعل على رجحان الترك على مرجح، أولا يتوقف، فإن توقف كان حصول ذلك الفعل عند حصول المرجح واجبا، وإلا عاد الكلام ولزم التسلسل، وإذا كان واجبا كان اضطراريا وهو عين الجبر، وإن لم يتوقف على مرجح كان جائز الوقوع، وجائز العدم، فوقوعه بغير مرجح يستلزم حصول الأثر بلا مؤثر وذلك محال، فإن قلت المرجح هو إرادة العبد، قلنا لكم إرادة العبد حادثة والكلام في حدوثها كالكلام في حدوث المراد بها ويلزم التسلسل<sup>632</sup>

### ب/ المناقشة:

يرى أصحاب مشرب القول بالاختيار الجزئي أن في هذه الحجة من الألفاظ المجملة المشتملة على حق وباطل مما يجب بيانه وبيان فساده، فتساءلوا عن معنى قول المخالفين لهم: إن كان الفعل عند القدرة والداعي واجبا كان فعل العبد اضطراريا وهو عين الجبر. أتعونون به أن يكون مع القدرة والداعي بمنزلة حركة المرتعش وحركة من نفضته الحمى وحركة من رُمي به من مكان عال فهو يتحرك في نزوله اضطرارا منه؟ أم تعنونون به أن الفعل عند اجتماع القدرة والداعي يكون لازم الوقوع بالقدرة؟ فإن أردتم بكونه اضطراريا المعنى الأول كذبتكم العقول والفطر والحس والعيان، فإن الله فطر عباده على التفريق بين حركة من رُمي به من

<sup>631</sup> مجموع الفتاوى مرجع سابق ج 8 ص 122

<sup>632</sup> شفاء العليل مرجع سابق ج 1 ص 414



شاهق فهو يتحرك إلى أسفل وبين حركة من يرقى في الجبل إلى علوه، وبين حركة المرتعش وبين حركة المصفق، وبين حركة الزاني والسارق والمجاهد والمصلي وحركة المكتوف الذي قد أوثق رباطا وجر على الأرض، فمن سوى بين الحركتين فقد خلج ريقه العقل والفطرة والشرعة من عنقه. وإن أردتم المعنى الثاني وهو كون الفعل لازم الوجود عند القدرة والداعي كان لازم الوجود وهذا لا فائدة فيه وكونه لازما وواجبا بهذا المعنى لا ينافي كونه مختارا مرادا له مقدورا له غير مكره عليه ولا مجبور فهذا الوجوب واللزوم لا ينافي الاختيار<sup>633</sup>.

والذي يبدو للباحث أن هذا الرد من ابن القيم على وثاقته وبيانه إلا أنه لم يحل الإشكال الأكبر في هذه القضية، وهو مسألة التأثير عند وجود ما يسمى القدرة والداعي، فهل التأثير عندهما واجب أم غير واجب؟ وقد بينا في ردود سابقة بأن القول بالوجوب سيؤدي إلى التلاقي مع مذهب المعتزلة القائلين باستقلال الإرادة والتأثير، كما أن القول بعدم الوجوب سيفضي بصاحبه إلى التلاقي معرفيا مع أصحاب القول بالجبر المتوسط النافي لبداية تأثير القدرة الحادثة في إيجاد مقدرها، وإن كانوا لا ينفون وجدان القدرة في نفس الإنسان بديهيا، وعليه فكل من حركة المرتعش وحركة الكاتب تشتركان في انتفاء التأثير وتفترقان في وجدان التأثير<sup>634</sup>، وهو فرق دقيق ربما لم يتفطن له كثير ممن انتقد أصحاب القول بالجبر المتوسط، وعلى رأسهم ابن القيم في كتابه شفاء العليل.

<sup>633</sup> شفاء العليل مرجع سابق ج 1 ص 414، 415

<sup>634</sup> المرتعش لا يجد من نفسه تأثيرا في إيجاد نتائج حركة رعشته، والكاتب يجد من نفسه ذلك ولكن كلاهما لا يجدان التأثير بديهيا، بسبب عدم حتمية التأثير مع القدرة والاختيار.

### المبحث الثالث: النتائج في إطار المقاربات والمفارقات

يُعد هذا المبحث بمثابة حوصلة نعرض فيها أهم النتائج المتوصل إليها بعد العرض والتحليل والنقاش الذي طال مقالات الفرق الإسلامية في مسألة القضاء والقدر، ووضعية الإنسان بين الجبر والاختيار.

#### المطلب الأول: الحرية والجبر في الإطار المعرفي والتربوي:

**أولاً:** خلصنا من خلال عرضنا للتطور الدلالي لمصطلح الجبر إلى وجود رأيين مختلفين:  
الأول: يرى أن فكرة "الجبر" قد أطلقت كرد فعل على فكرة "نفي القدر السابق" وهذا يعني أنها تعد أكثر انسجاماً مع روح الإسلام القائمة على رد الأمور لله عز وجل خلقاً وتدبيراً، وأن الإنسان لا يمكنه الخروج عن هذا القانون، بخلاف فكرة "نفي القدر السابق" التي تعد دخيلة على تفكير المسلمين، الموجه في إطار النصوص الشرعية، التي صرحت بشمول الخلق الإلهي لكل شيء، ونفاد إرادة ومشيئة الله في كل شيء، وبالتالي فقد حكمت هذه النصوص على أي فكرة مخالفة بالضلالة وعدم الأصالة.  
أما الرأي الثاني فإن أصحابه يرون بأن فكرة "الجبر" ظهرت ابتداءً في الساحة الإسلامية كمبرر للتصرفات السلبية التي كان يقوم بها بعض المسلمين حكماً ومحكومين والمتنافية مع تعاليم الإسلام وأخلاقه، وهو ما يسمى بظاهرة الاحتجاج بالقدر على المعاصي، وهذا يعني أن فكرة "نفي القدر السابق" التي جاءت كرد فعل على التحجج بالقدر على المعاصي هي الفكرة الأكثر انسجاماً مع روح النصوص المحكمة التي أثبتت مسؤولية الإنسان على أفعاله لكي تتحقق العدالة الإلهية بعيداً عن القهر والإكراه، وبالتالي فإن الفكرة الدخيلة على اعتقاد المسلمين هي فكرة الجبر.

ولتحرير محل النزاع الذي أقيم بين القدر أو الجبر ومسؤولية الإنسان استناداً إلى النص، يمكننا أن نتجاوز هذا المستوى البسيط ونتساءل: لماذا لا تُطرح فكرة الجبر الخالص في إطار الإفراط في التنصل من الحول والقوة إلا بالله، ولماذا أيضاً لا تُطرح فكرة الحرية المطلقة في إطار الإفراط في إثبات مسؤولية الإنسان على أفعاله وتنزيه الخالق عن كل معنى يؤدي إلى الجبر والتنصل من المسؤولية؟ خاصة إذا كان عرضنا لقضية الإفراط لا يخرج عن الإطار العام لرسالة الإسلام، بمعنى أن كلا من المفرط في إثبات الجبر ونفيه غير مكذب بنصوص الوحي الثابت، وأن مواقفه لا تعدو كونها مواقف تحكمها طبيعة الأسئلة والإشكالات المطروحة،

واختلاف المستويات الذهنية والإيمانية وقدرات الفهم لدى المخاطبين بأمثال هذه النصوص، كقول  
الصاحب بن عباد<sup>635</sup> الوزير المعتزلي:

كنت دهرا أقول بالإستطاعة ... وأرى الجبر ضلة وشناعة

ففقدت استطاعتي في هوى ظني ... فسمعا للمجبرين وطاعة<sup>636</sup>

ولهذا يرى كثير من الباحثين أن أول ما يلفت النظر في الاختلاف الواقع بين أهل السنة والمعتزلة مثلا، أن  
قضية الجبر والاختيار تحتل الصدارة في تفسير الزمخشري... والظريف في ذلك أن كلا الطرفين يستند إلى  
النص نفسه للقول بالشيء وضده، وإنما أمكن ذلك لأن أسلوب القرآن يحتمله، إذ من الآيات ما كان  
التعبير فيها دالا دلالة صريحة ظاهرة على الجبر، ومنها ما كان دالا دلالة صريحة واضحة على الاختيار وهي  
الآيات الركائز وما لم يوافقها احتاج من الطرفين إلى تأويل يصيرها إلى المراد<sup>637</sup>

قال ابن الوزير اليماني<sup>638</sup> ما يعد دعما للمعنى السابق: "البحث الخامس وهو أنفس هذه المباحث ومغن  
عنها وذلك أن ظواهر عبارات المعتزلة والأشعرية في هذه المسألة في غاية المنافرة وتحقيق مذاهبهم يقضي  
باجتماع كلمتهم على أن الله تعالى قادر على هداية من يشاء باللفظ والتهسير وعلى أن الله تعالى لا يريد  
المعاصي والقبائح وهذا عجيب لا يكاد أحد يصدق به إلا بعد شدة البحث والتنقيب وسبب اجتماعهم في  
المعنى أن الخطأ منهم الجميع لما فحش من الجانبين لم يحف عليهم وما زالوا ينظرون وينظرون ويعتذرون عن

<sup>635</sup> هو إسماعيل بن عباد بن العباس بن عباد الوزير الملقب بالصاحب من أهل الطالقان، وهي ولاية بين قزوين وأهمر، كان عباد يلقب  
الأمين، وكان دينا خيرا مقدما في صناعة الكتابة. مولده في ذي القعدة سنة ست وعشرين وثلاثمائة، ووزر لمؤيد الدولة أبي منصور بويه بن  
ركن الدولة أبي علي الحسن بن بويه وأخيه فخر الدولة ثمانى عشرة سنة وشهرا واحدا. ومات الصاحب في رابع عشرين من صفر سنة خمس  
وثمانين وثلاثمائة. [معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ياقوت الحموي المحقق: إحسان عباس ( دار الغرب الإسلامي، بيروت  
الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1993 م) ج 2 ص 662]

<sup>636</sup> يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر أبو منصور النعالي، تحقيق د. مفيد محمد قمحية ( دار الكتب العلمية - بيروت/لبنان الطبعة:

الأولى، 1403هـ/1983م ) ج 3 ص 320

<sup>637</sup> قضايا اللغة في كتب التفسير الجلطوي ص 225

<sup>638</sup> هو محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى المعروف بابن الوزير. ولد في شهر رجب سنة 775 هـ، قرأ على أكابر مشايخ صنعاء  
وصعدة وسائر المداين اليمنية ومكة، وتبحر في جميع العلوم وفاق الأقران واشتهر صيته في الأقطار، قال عنه الشوكاني: وبالجملة فصاحب  
الترجمة ممن يقصر القلم عن التعريف بحاله، وكيف يمكن شرح حال من يراحم أئمة المذاهب الأربعة فمن بعدهم من الأئمة المجتهدين في  
اجتهاداتهم، ويضائق أئمة الأشعرية والمعتزلة في مقالاتهم، ويتكلم في الحديث بكلام أئمة المعتزتين، مع إحاطته بحفظ غالب المتون ومعرفة  
رجال الأسانيد شخصا وحالا وزمانا ومكانا وتبحره في جميع العلوم العقلية والنقلية على حد يقصر عنه الوصف. توفي سنة 840 هـ [البدر  
الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني ( دار المعرفة - بيروت) ج 2 ص 81 وما بعدها]

شنيح العبارات حتى اجتمعوا وهم لا يقصدون ذلك الاجتماع وأنا أبين ذلك من نصوصهم وكتبهم  
المعروفة"<sup>639</sup>

وقال محمد الغزالي: "لقد صور الأشعري المسؤولية الإنسانية عن العمل بكلمة "الكسب والاكتساب" وصورها المعتزلة بكلمة "خلق الأفعال" ويقول المشير أحمد عزت في كتابه "الدين والعلم" إن هذه العناوين الكلامية تختلف ألفاظها وتتقارب دلالاتها، ولا معنى للانقسام حولها والتنازع بالألقاب.. والرجل صادق في حسه، وما كان ينبغي أن تتألف فرق لخلافات شكلية في أغلبها"<sup>640</sup>

ثانياً: لقد رأينا تقارباً معرفياً كبيراً القدر بين ابن القيم والقاضي عبد الجبار بوصفهما عالِمين يمثلان الجهتين المتعاكستين للقول بالاختيار، كما رأينا أيضاً قدراً كبيراً من التقارب المعرفي بين الأوزاعي والجهم بن صفوان بوصفهما عالِمين يمثلان الجهتين المتعاكستين للقول بالجبر، وذلك من خلال مناظرة الأوزاعي لغيلان الدمشقي، ويرى الباحث أنه ينبغي أن تنسحب هذه المقاربات المعرفية الواضحة، على مجال الممارسة الاجتماعية فتتحول إلى مقاربات تربوية يسعى المختلفون في ضوئها إلى العمل على إقامة الدين دون تفرق كما أمر بذلك الله عز وجل في قوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى 13].

ثالثاً: لا يوجد ما يصدق عليه ما قاله الشيخ مصطفى صبري من أن منشأ الخطأ في موضوع القدر هو ظن بعضهم أن صلب وموضوع الخلاف في هذه المسألة بين أهل المذاهب هو أفعال العباد مطلقاً، وأن موضوع الخلاف أفعالهم التي تدخل تحت قدرهم وتصدر عنهم فعلاً، حتى أن الأفعال التي يرونها داخلة تحت قدرهم ولا يفعلونها لمانع خارجة عن الموضوع بل خارجة عن أفعال العباد لعدم صدورهم عنها فعلاً<sup>641</sup>

وإنما لم يكن لهذا الكلام ما يصدق عليه لأننا بينا في بداية هذا الفصل أنه لا خلاف بين المسلمين في عدم اعتبار الأفعال التي لا اختيار للعباد فيها كعرشة أبدانهم وخفقة قلوبهم، ولا اعتبار للأفعال الصادرة منهم حال النوم والجنون.

<sup>639</sup> إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد ابن الوزير اليمني (دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة:

الثانية، 1987م) ص 251

<sup>640</sup> تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، محمد الغزالي ص 81

<sup>641</sup> موقف البشر تحت سلطان القدر، مرجع سابق ص 36

رابعاً: إن القول بالجبر وإن تعارض معرفياً مع اعتقاد الاختيار وحكمة التكليف، إلا أنه يستقيم معه من الناحية التربوية إن كان القائل به ممن لا يتخذون ذلك الاعتقاد ذريعة لإتيان المعاصي وإسقاط الواجبات، ذلك أنه لا تجوز نسبة الظلم إلى الله عز وجل مجرد أن في أسمائه وصفاته الحسنى ما يشير إلى أنه قهر الناس وأجبرهم على ما أراد ومنعهم من الخروج عن مشيئته، وهو الذي شملت حكمته ووسعت رحمته كل شيء، والقاعدة العامة في هذا أن كل أمر عقدي استعصى على الفهم من الناحية المعرفية، أو تواردت عليه المعاني من الناحية اللغوية، فالواجب على المؤمن أن يتعامل معه في جانبه التربوي بأسلوب التسليم والاعتراف بالعجز لأنه من المجمع عليه لدى المسلمين أن القرآن الكريم قد بلغ درجة الإعجاز في البلاغة والفصاحة وأساليب التعبير، ولذلك: " فإن كان من انغلاق الدلالة المعجمية أحياناً وانغلاق التركيب أحياناً وانغلاق المقاصد أحياناً مما يصطلح عليه بالمتشابه عادة فهو أحد أمرين: إما أن يتعلق بإشكال لغوي لا يتحمل إلا الإنسان وحده تبعة جهله والعجز عن تفكيكه وإدراك المراد منه ذلك لأنه إنما جاء على لسان العرب ولغتهم. وإما أن يتعلق بإشكال معرفي مما قصد القرآن تغميضة كالحروف الفواتح وحقيقة الموت والحياة والروح والدنيا والآخرة مما تستأثر العناية الإلهية بمعرفته... وبدون ذلك التعتيم الفني والنفساني والمعرفي تتسطح الدلالة القرآنية وتفقد هالة الغرابة والسحر التي تكتنفها والتي ما تنفك البشرية تحوم حولها وتنجذب إلى نورها"<sup>642</sup> ومن هنا فعلى المؤمن إذا ما اعترض اعتقاده بالقدر السابق أسئلة غامضة لا يمكن الإجابة عليها عُدَّ ذلك لونا من ألوان الحكمة الإلهية المجهولة بالنسبة إليه واختصاص الله بعلمها وهو ما يطلق عليه " سر القدر"<sup>643</sup> أي أن هذه الأسئلة تطرح أمام المؤمن جملة من المجهولات وليس جملة من النقائص، ولهذا الموقف مقارنة ذكرها أحد الباحثين وصورتها: " لو قرأ الإنسان كتاباً فوجده دقيقاً يثبت عمق معرفة المؤلف وقوة فكره، فإذا وجد في بعض الموارد جُملاً لم ينكشف له المراد منها فإنه يحكم حينئذ بأنه لم يفهم مقصود المؤلف في هذه الموارد، وليس له أن يحكم بأن ذلك المؤلف فاقد للدقة والفهم، وأن المواضيع التي فهمها منه قد صدرت عنه بمحض الصدفة. إنها منتهى العبادة للذات وغاية الجهل أن يحكم المرء بجهالة الكاتب وبأن المواضيع المتقنة كانت مصادفة لأن بعض الموارد الضئيلة لم يفهمها مع أنه يعرف شخصية المؤلف العلمية من خلال سائر بحوث الكتاب"<sup>644</sup>.

<sup>642</sup> قضايا اللغة في كتب التفسير، مرجع سابق ص 220

<sup>643</sup> ينظر: شرح الطحاوية مرجع سابق ص 189، موقف البشر تحت سلطان القدر مرجع سابق ص 58

<sup>644</sup> العدل الإلهي، مرجع سابق ص 114، 115

**خامسا:** إن القول بالاختيار الكلي وإن تعارض معرفيا مع إثبات الله خالقا لكل شيء، إلا أنه يستقيم من الناحية التربوية مع إثبات المسؤولية الفردية والجماعية لأصحابها، خاصة في باب التكليف التي فيها مشقة زائدة حيث يميل فيها كثير من الناس إلى التفاعس عن أداء الواجبات بسبب التمسك السلبي بعقيدة القضاء والقدر، وهكذا يكاد الأمر يشبهه - في هذه النتيجة والتي قبلها - ما ذكره الإمام أبو حامد الغزالي في جوابه على السؤال القائل: أيهما أولى: الخوف أم الرجاء فقال: " قول القائل الخوف أفضل أم الرجاء سؤال فاسد يضاھي قول القائل الخبز أفضل أم الماء وجوابه أن يقال الخبز أفضل للجائع والماء أفضل للعطشان فإن اجتمعا نظر إلى الأغلب فإن كان الجوع أغلب فالخبز أفضل وإن كان العطش أغلب فالماء أفضل وإن استويا فهما متساويان وهذا لأن كل ما يراد لمقصود فضله يظهر بالإضافة إلى مقصوده لا إلى نفسه والخوف والرجاء دواءان يداوى بهما القلوب ففضلهما بحسب الداء الموجود" <sup>645</sup> ويقرب من هذا قول بديع الزمان النورسي (ت 1960م): " إن القدر والجزء الاختياري جزءان من إيمان حالي ووجداني، يبيّن نهاية حدود الإيمان والإسلام، وليسا مباحث علمية ونظرية. أي أن المؤمن يعطي الله كل شيء، ويحيل إليه كل أمر، وما يزال هكذا حتى يحيل فعله ونفسه إليه. ولكي لا ينجو في النهاية من التكليف والمسؤولية يبرز أمامه الجزء الاختياري قائلاً له: " أنت مسؤول، أنت مكلف " ! ثم إنه لكي لا يغتر بما صدر عنه من حسنات وفضائل، يواجهه القدر، قائلاً له: " اعرف حدّك، فلست أنت الفاعل " . أجل! إن القدر والجزء الاختياري هما في أعلى مراتب الإيمان والإسلام قد دخلا ضمن المسائل الإيمانية، لأنهما ينقدان النفس الإنسانية.. فالقدر ينقذها من الغرور، والجزء الاختياري ينجيها من الشعور بعدم المسؤولية. وليس من المسائل العلمية والنظرية التي تفضي إلى ما يناقض سر القدر. " <sup>646</sup>

وهكذا يتبين لنا مما تقدم من نتائج ومقاربات أن لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة قدرة استيعابية هائلة لجمع كلمة المسلمين قديما وحديثا بالرغم من تنافرها الظاهري، كما تبين أيضا كيف كانت مسألة القضاء والقدر مسرحا واسع الأرجاء لمناقشات ومباحثات دارت حشايتها بين قطاع واسع من علماء الإسلام، كل يدلي بدلوه، وينتصر للرأي الذي يراه أكثر توافقا مع مدلولات النصوص التي قدّرها محكمة، دون أن يحدث ذلك خروجاً عن دائرة الإسلام الكبرى.

<sup>645</sup> إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي (مكتبة الصفا القاهرة ط 1 2003م) ج 4 ص 106

<sup>646</sup> الكلمات الكلمة السادسة والعشرون، بديع الزمان النورسي ص: 541

## المطلب الثاني: اختلاف في الفهم لا تناقض في النصوص والإعتقاد:

أولاً: لاحظنا أن نصوص القرآن والسنة المتعلقة بموضوع القضاء والقدر، قد احتوت على صور متعددة من الحقائق المتعلقة بحال الإنسان المكلف، يكاد بعضها أن يُفهم منه التعارض والتناقض، ولما كان المبدأ المحكم في لفظه ومعناه، أنه لا تعارض ولا تناقض بين نصوص الشرع، كان لا بد من التوفيق بين تلك النصوص توفيقاً يجمع بين أمرين: الأول: أن تقرّ الشريعة في أصولها العامة، والثاني: أن تقبله عقول المكلفين وترتاح له قلوبهم، وفي ضوء هذين الأمرين لاحظنا ذلك الاختلاف في الفهم بين المسلمين حول مسألة القضاء والقدر، وهو اختلاف كان في كثير من الأحيان مدفوعاً بالعاطفة الإيمانية والحرص على التوحيد وإرادة التنزيه وإثبات العدل الإلهي الخالي من أي وهم للظلم، وإثبات القدرة الإلهية التامة الخالية من أي توهم للعجز، وهو ما جعل الباحث يحكم على كثير من صور الاختلاف في هذه القضية، بأنها اختلافات صورية أو لفظية، وقد قال الإمام الرازي في هذا المعنى: " إن قلنا القبائح من أفعال العباد، وحصلت بتخليق الله تعالى، فقد عظمناه بحسب القدرة، لكن ما عظمناه في الحكمة، وإن قلنا: إنها ليست من الله تعالى، فقد عظمناه بحسب الحكمة، لكن ما عظمناه بحسب القدرة. وأما القرآن فإنه يدل على تعظيم الله تعالى بحسب القدرة وبحسب الحكمة معاً، فقال في الأول: ﴿ قُلْ كُلُّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾ [النساء 78]

وقال في الثاني: ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ﴾

[النساء 79] ثم منع من أن يخوضوا في تقرير هذا التعارض وفي إزالته، بل الواجب على العوام، الإيمان المطلق بتعظيم الله تعالى في القدرة وفي الحكمة<sup>647</sup>

ثانياً: دار حول مسألة تأثير قدرة العبد في مقدوره جدال طويل، كانت المباحث السابقة مسرحاً لصولاته وجولاته، وقد لاحظنا من عرضنا لآراء المذاهب العقديّة في هذه المسألة، أن ثمة قدراً من الفهم المشترك بين الجميع، وهو فهم يستند إلى ركن شديد في عقيدة القضاء والقدر، وهو ركن التوحيد بوصفه رأس المطالب التكليفية، ولهذا فإذا كان هذا المطلب هو مقصد المختلفين في هذه القضية، فإنه من التعسف وصف بعضهم البعض بالخروج من عقيدة التوحيد، مجرد أنه خالف في فهم مسألة من المتشابهة أو خالف في التعبير عن فهمه لها.

<sup>647</sup> المطالب العالية من العلم الإلهي مرجع سابق ج 8 ص 118

ودعما لهذا المعنى ننقل ما قاله ابن تيمية عن مسألة تأثير القدرة في مقدورها: "والمقام مقام معروف؛ وقف فيه خلق من الفاحصين والباحثين والبصراء والمكاشفين وعامتهم فهموا صحيحا. ولكن قلَّ منهم من عبر فصيحاً" <sup>648</sup> وسبب هذا التقارب على ما يراه ابن تيمية أن التأثير اسم مشترك بين عدة معان، وهذا الاشتراك أدى ببعض العلماء إلى إساءة استعمالها في التعبير عن معتقدتهم في المسألة، على ما رآه ابن تيمية، وإن كان المهم في عبارته قوله بأن مقالة المعتزلة في التأثير وخلق الأفعال كانت تتجه نحو الحق <sup>649</sup>.

كما يذكر من ناحية ثانية أنه لا وجود لعلة تامة أو سبب تام في الحوادث، حيث قال: "ومعلوم أنه ليس في المخلوقات شيء هو وحده علة تامة وسبب تام للحوادث بمعنى أن وجوده مستلزم لوجود الحوادث بل ليس هذا إلا مشيئة الله تعالى خاصة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. وأما الأسباب المخلوقة كالنار في الإحراق والشمس في الإشراق والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ونحو ذلك فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحده بل لا بد من أن ينضم إليه سبب آخر" <sup>650</sup> وتحليل هذه العبارة نجد أن فهمه لتأثير قدرة العبد في مقدوره تقترب من فهم الأشاعرة في قولهم بالكسب القائم على مبدأ السببية الناقصة، ووجه الاتفاق بين المقاربتين أن الجميع مقر بكون الأسباب لا تؤثر بذاتها ولا تفضي إلى مسبباتها من تلقاء ذاتها، ولعل المقاربة الجامعة لهذين الرأيين هي مقارنة الطفل والمصباح التي سبق ذكرها <sup>651</sup>.

**ثالثاً:** يترتب عن التحرير السابق أنه لا طائل من وراء ما ذكره ابن القيم عن مسألة الكسب وعدّه للمعنى الذي ذكره متكلمو أهل السنة في خاتمة اللفظ الذي لا معنى له، حيث قال: "لفظ الكسب تطلقه القدرة على معنى والجبرية على معنى وأهل السنة والحديث على معنى... وكسب الجبرية لفظ لا معنى له ولا حاصل تحته، وقد اختلفت عباراتهم فيه وضربوا له الأمثال وأطالوا فيه المقال.." <sup>652</sup> والذي يبدو للباحث أن هذا الرد الطويل الذي نقلنا بعضه عن ابن القيم، والذي وصف فيه مذهب الأشاعرة بالجبر، هو ردّ غير قادر على حل الإشكال الأهم في القضية، لأنه لم يصل إلى لبّه، وهو مسألة

<sup>648</sup> مجموع الفتاوى، مرجع سابق ج 8 ص 389، 390

<sup>649</sup> المرجع السابق، الموضع نفسه

<sup>650</sup> المرجع السابق ج 8 ص 133

<sup>651</sup> ينظر: المبحث الأول من هذا الفصل في أدلة القائلين بالجبر المتوسط تحت عنوان: "الجبر المتوسط والمقاربة التمثيلية لإزالة الغموض"

<sup>652</sup> شفاء العليل مرجع سابق ج 1 ص 121



التأثير عند وجود ما يسمى القدرة والداعي، فهل التأثير عندهما واجب أم غير واجب؟ وقد بينا في ردود سابقة<sup>653</sup> بأن القول بالوجوب المطلق سيؤدي إلى التلاقي مع مذهب المعتزلة القائلون باستقلال الإرادة والتأثير، كما أن القول بعدم الوجوب سيفضي بصاحبه إلى التلاقي معرفيا مع أصحاب القول بالجبر المتوسط النافي لبداهة تأثير القدرة الحادثة في إيجاد مقودورها، وإن كانوا لا ينفون وجدان القدرة في نفس الإنسان بديهيا، وعليه فكل من حركة المرتعش وحركة الكاتب تشتركان في انتفاء التأثير وتفتقان في وجدان التأثير<sup>654</sup>، وهو فرق دقيق ربما لم يتفطن له كثير ممن انتقد أصحاب القول بالجبر المتوسط.

ثم إن اختلاف عبارات الأشاعرة في تعريف الكسب لا يعبر بالضرورة عن تناقض حاصل بينهم، بل يفهم الأمر كما أشرنا سابقا على أنه نوع من التطور الدلالي الذي تعرفه المصطلحات العلمية في مجالات المعرفة المختلفة، ذلك أن التطور الدلالي لهذه المصطلحات يحدث تدريجيا عبر الأجيال حتى يصل إلى درجة كبيرة من التغير في المعنى، ولكنه لا يفقد صلته المعرفية بالمصطلح الأم الذي كان وضعه محكوما بمجموعة من القيم المعرفية واللغوية والنفسية والاجتماعية التي يشترك فيها من يتبنون هذا المصطلح وإن نأت بهم الأزمنة والديار.

رابعا: تمثل نظرة المختلفين في علاقة الأسباب بمسألة القدر محور مقارنة بينهم، ذلك أن الذي نظر إلى الأسباب الأولى وهي الأسباب المتعلقة بالتقدير الإلهي السابق، ويعلم أنها ليست بقدرة العبد، ولا بإرادته يحكم بالجبر، وهو غير صحيح مطلقا؛ لأن السبب القريب للفعل هو المعبر في التكليف وهو المتمثل في قدرة العبد وإرادته، والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار والاستقلال المطلق، وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا؛ لأن الفعل لم يحصل، بأسباب كلها مقدورة، ومرادة فالحق أن لا جبر، ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين. أو أنه جبر وتفويض معا، إلا أنه جبر يفترق عن الجبر [الذي قالت به الجبرية الخالصة] لعدم مصادمته لإرادة المجرور، وتفويض يفترق عن التفويض [الذي قالت به المعتزلة] لعدم اختيار المفوض إليه إلا ما أرادته المفوض، فهناك تفويض لأنه يفعل ما يشاء وهناك جبر أو ما يشبهه لأنه لا يفعل غير ما يشاء

<sup>653</sup> ينظر: مناقشة أدلة القائلين بالاختيار الكلي، تحت عنوان "الرد الأول"

<sup>654</sup> النافون لحتمية وبداهة التأثير قالوا بأن المرتعش لا يجد من نفسه تأثيرا في إيجاد نتائج حركة رعشته، والكاتب يجد من نفسه ذلك وكوئهما يجدان ذلك في نفسيهما بداهة لا يعني بالضرورة أن التأثير نفسه يعد بديهيا، بسبب وجود حالات تنتفي فيها النتائج مع القدرة والاختيار، مما يعني انتفاء بداهة حتمية التأثير حسب هذا الفريق.

الله وجمع الجبر مع التفويض والتسيير مع التخيير من خواص قدرة الله تعالى لا يقدر عليه غيره تعالى فإن عُذ الإنسان بموقفه هذا مجبورا في أفعاله فهو مجبور لكنه مجبور غير معذور<sup>655</sup>

**خامسا:** تعتبر كثير من الاختلافات الجارية في هذا الباب من قبيل الخلافات اللفظية، كالذي حدث بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة غالبية الإرادة الإلهية، وأن هذه الغالبية ثابتة لله عز وجل سواء قلنا بمذهب الأشاعرة أو مذهب المعتزلة، ولبيان هذه الحقيقة قال أبو الحسن القفطي: " وهنا تحقيق بالغ وهو أن مراد أهل السنة في مسألة الإرادة أن يكون الله تعالى غالبا غير مغلوب كما قال تعالى ﴿ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ

أَمْرِهِ ﴾ [ يوسف 21 ] ولم يصادم هذه الإرادة المعتزلة إنما خالفوا في العبارة ... فإن الجميع قد اتفقوا على نفي الجبر وعلى ثبوت الاختيار وعلى أن الله تعالى ملك عزيز غالب غير مغلوب وعلى أن الإضلال إن كان من جنس العقوبات لا من جنس الابتلاء والامتحان لم يكن إلا بعد الاستحقاق بالذنوب كعقاب الآخرة لقوله تعالى ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [ الإسراء 15 ] فلولا اللجاج

في المرء وتمكن التعادي في القلوب، لكانوا فرقة واحدة واجتمعوا على جهاد أعدائهم من الكفار الملاحدة"<sup>656</sup>

وحقا لولا مرض الإعجاب بالرأي والاعتداد بالذات الذي أصيب به عدد كبير من علماء المسلمين قديما وحديثا، لبقيت كثير من صور الاختلاف المذهبي في حجمها الطبيعي، ولما كانت سببا في تنازع المسلمين مع بعضهم تنازعا وصل في بعض الأحيان إلى درجة تحالف بعضهم مع العدو الذي يريد هدم الدين ضد من تربطه معه صلة الرحم الإيمانية، وكفى بهذا سببا في بقاء المسلمين في ضعف وتخلف حضاري، وتيه عن أسباب الخروج منه.

### المطلب الثالث: الخلاف السياسي (البعد الخفي)

تطلعنا كتب التاريخ والفرق العقديّة على بعض الوقائع التي شكل فيها التوجه السياسي محور توجيه للعقيدة، من خلال حمل الناس على مسألة عقديّة معينة، بالاستناد إلى قوة السلطان وهيئته، والذي يرى بإيعاز من مذهبيته أو بطانته أن هذا الإلزام خادماً لحكمه واستقرار دولته، أو خادماً لأفراد أمته بحملهم على العقيدة المنجية من عذاب الله وفق تصوره واجتهاده، أو وفق اجتهاد من أوعز إليه بذلك.

<sup>655</sup> موقف البشر تحت سلطان القدر، مرجع سابق ص 47

<sup>656</sup> إثثار الحق على الخلق.. مرجع سابق ص 255

ومن الأمثلة التي يمكن سوقها شواهد لهذا الحكم، ما حدث أيام الخليفة العباسي المأمون الذي أراد أن يحمل الناس على عقيدة القول بخلق القرآن بإيعاز من المعتزلة الذين رأوا أن هذا الاعتقاد أوفق للصواب وأدعى للتنزيه، وذلك بعد الشبهة التي أثارها النصارى حول الآية القرآنية:

﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ﴾ [النساء 171] فقالوا

بأن كلمة الله قديمة وبالتالي فإن المسيح إله أو ابن الله! ولكي يبطل المسلمون هذا القول فقد نادى المعتزلة ومن وافقهم بأن القرآن كلام الله مخلوق، وأقنعوا الخليفة العباسي المأمون بصواب رأيهم، ودعوه إلى حمل الناس على هذا المعتقد بما معه من قوة السلطان، فأجابهم لذلك وأخذ يرسل الكتب لحمل الناس على هذه العقيدة، وأمر بسجن ومعاقبة كل عالم وفقه يخالفها، وأن لا يعين في مناصب الدولة إلا من يعتقد ويقر بخلق القرآن، فافتتن خلق كثير من العلماء والفقهاء، وكان ممن صبر من العلماء وبقي ثابتا على مذهب السلف الإمام أحمد بن حنبل، الذي تعرض للسجن والضرب بالسياط مدة أربعة عشر سنة توالى فيها على الخلافة ثلاثة خلفاء من بني العباس كلهم يريد حمل الإمام على الإقرار بهذه العقيدة لما له من وزن وقبول عند المسلمين ولكنه بقي ثابتا على عقيدة تنزيه كلام الله عز وجل، إلى أن انقشعت السحابة في عهد الواثق الذي تراجع عن هذا القول في آخر أيام حكمه.

والواقع أن أسلوب توظيف العقيدة لتحقيق المآرب السياسية كانت سمة بارزة في كثير من أطوار التاريخ الإسلامي، وهو ما حدى بأحد الباحثين إلى القول: "وثمة أسلوب آخر تدرج به المتصارعون -على السلطة السياسية- هو الدعاية الأيديولوجية التي كُرس لكسب الأعوان والأتباع والأنصار فلم يأل الفاطميون جهدا في بث الدعوة الإسماعيلية ببلاد المغرب والأندلس، ولم يتوان أمويو الأندلس في تبرير مشروعية خلافتهم حين غلفوها بالمذهب المالكي السني نكاية في الفاطميين الإسماعيلية والأداسة الزيدية"<sup>657</sup>

وإذا ما جارينا ابن خلدون في نظريته المتعلقة بنشأة الدول لقلنا بأن الدعاية الأيديولوجية كانت الموجه الدائم للعصبية الحامية للدولة وبالتالي لهذه الأيديولوجية. إن ما يمكن الخلوص إليه في هذه القضية، أن للقوى الغالبة في الواقع السياسي دورها في توجيه الاعتقاد، وصياغة الفتاوى المتعلقة بالمسائل العقدية، وبناء مواقف العامة من المخالفين للمذهب الرسمي، وفي ضوء التحليل السابق يمكن استخلاص النتائج الآتية:

<sup>657</sup> الأدراسة محمود إسماعيل مكتبة مدبولي القاهرة ط1/ 1991 ص 162

**أولاً:** تعد محاولة ربط عقائد المائلين إلى الجبر، أو المائلين إلى الاختيار بالمؤثرات الخارجية كالنصرانية وعقائدها أو الفلسفة اليونانية ومنطقها، \_تعد \_ مبالغة في غير محلها، وإن كانت هي الطريقة التي سار عليها مؤرخو الفرق، وتظهر المبالغة غير المبررة في هذه المحاولة في الحضور القوي للنصوص القرآنية في مقام الاستدلال لديهم سواء أكان ذلك في الجبر أو في القدر، إضافة القدر الكبير من الورع والصدق الذي كان عليه هؤلاء المتهمون بالجبر أو القدر حسب ما أفادت به كتب السير وكتب الجرح والتعديل.

قال الدكتور سامي النشار عن غيلان الدمشقي: "إننا نرى بوضوح أن الرجل كان من أعظم الشخصيات الإسلامية في تاريخ الأمة الإسلامية كلها، إنه إنما كان يمثل المجتمع الإسلامي تمثيلاً مثالياً في مقاومته لبني أمية، كان ضمير هذا المجتمع يتكلم باسمه ويتعذب أشد العذاب لأجله، ولسنا نجد في كل ما ترك من كتابات أو رسائل أثراً للتفكير خارجي عن الإسلام... إنما نرى حماساً مذهبياً يأخذ على الرجل كل جوانحه، وامتداداً لدعوة التابعي الجليل معبد بن خالد الجهني وصديقه ابن يسار وهما يناديان: هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله، كان غيلان يمثل المجتمع الإسلامي، فالمسألة إذن هي في نطاق إسلامي بحت"<sup>658</sup>

ويرى الباحث أن التاريخ يعيد نفسه، ونحن اليوم على مرأى ومسمع من الفتاوى الصادرة في حق من رفضوا الانقلاب العسكري في مصر<sup>659</sup>، وعلى رأسهم جماعة الإخوان المسلمين، حيث وصفتهم تلك الفتاوى بأنهم خوارج ومارقة، بل سمعنا بمن أفتى بقتلهم واستئصال شأفتهم، لا لشيء سوى لطلب الزلفى والمكانة عند حكام الانقلاب، أو لضغائن تاريخية تتعلق باختلاف وجهات النظر في المسائل السياسية وبعض قضايا العقيدة، وطرق ممارسة الدعوة والتغيير، ولذلك فرمما شهد المستقبل غداً مواقف متباينة على ما يحدث اليوم، بين مؤيد ومنصف ورافض لتسمية من يوصفون اليوم بالخوارج، وبين من يرى خلاف ذلك ويجتهد ما وسعه الجهد لتثبيت الحكم وربما إخراجهم من دائرة الإسلام!

<sup>658</sup> نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق ج 1 ص 368، 369

<sup>659</sup> ربما صارت هذه الرسالة وثيقة تاريخية، ولذلك نؤكد في هذا الهامش على أنه قد وقعت في مصر ثورة شعبية في 25 يناير 2011 أسقطت نظام حسني مبارك الذي كان رئيساً لمصر لمدة قارت الأربعين سنة، وتُظمت بعد ذلك انتخابات رئاسية شهد العالم بنزاهتها، فاز فيها مرشح حزب العدالة والحرية محمد مرسي في الدور الثاني بنسبة 52 بالمئة، وكان ذلك في شهر جوان 2012، ولكن بعد عام من انتخابه قام قائد القوات المسلحة عبد الفتاح السيسي بعزله وتعطيل العمل بالدستور، بحجة المظاهرات الشعبية التي خرجت تطالب بتغيير الرئيس، وكان ذلك بمباركة شيخ الأزهر أحمد الطيب والبابا تواضروس بابا الكنيسة القبطية، وبعض زعماء التيار السلفي، وقد حدث ذلك في الثالث من شهر جويلية 2013م.

ثانياً: إذا كان المسلمون فعلاً يسعون إلى مِّ الشمل وتوحيد الصف، فإنه ينبغي عليهم تضييق دائرة تسمية المخالفين في المذهب العقدي بالأسماء المبتدعة، قال ابن الوزير اليماني: " وقد نهي الله تعالى عن التفريق بنص القرآن وإجماع المسلمين فواجب على كل من عرف هذا من الفريقين ترك هذه العادة المكروهة في ابتداء العبارات المفرقة بين الجماعة والمخالفة للطاعة ولذلك نهي الإمام إبراهيم بن عبد الله بن الحسن عن تسمية الفرق بهذه الأسماء المبتدعة وأمر أن يسموا بالمسلمين فإنهم إذا اجتمعوا في ذلك كان أدعى إلى محو آثار الحمية وترك التعادي والعصبية ولذلك أثنى الله تعالى على الذين يقولون: ﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ [الحشر 10]" 660

#### المطلب الرابع: الحل الظني وإمكانية الخطأ

آية مشكلة معرفية تتعلق بالفهم البشري لمسائل العقيدة، ويتم حلها في إطار فهم واجتهاد آخر، فإن هذا الحل لا يخلو من إمكانية الخطأ، ولذلك يخطئ من يظن أن رفع الاختلاف ممكن من خلال ما يقدمه من حلول جادت بما قريحتة، إما لأنه قد خلط بين رفع الاختلاف ورفع الافتراق والتشردم، وإما لأنه يظن أن ما قدمه من حل لا يمكن أن يتسرب إليه الخطأ، ولذلك يرى بعض الباحثين أن المعتزلة قد أخطؤوا حين أثبتوا العدل الإلهي بنفي العلم، كما أخطأ فريق آخر في الرأي الذي قدمه كحل للخروج من مأزق القول بالجبر، وهو الرأي المعبر عنه بنظرية العلمين المتضادين<sup>661</sup>، وفحواها أن الله تعالى كتب للإنسان في أم الكتاب خطين متضادين يقتضي أحدهما علم الله بأيمانه ويقتضي الآخر علمه بكفره دون أن يترجح أحدهما على

الآخر، ولأن الله عز وجل أراد أن يكون الإنسان حراً ومخيراً فإن علمه تعالى باختيار الإنسان يكون بعد وقوع الاختيار نفسه لا قبل الاختيار، لأنه لو كان قبله لم يكن اختياراً ولكان جبراً وإكراها واستدل لرأيه هذا بمثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ<sup>ص</sup> فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ

<sup>660</sup> إيثار الحق على الخلق.. مرجع سابق ص 254

<sup>661</sup> موقف البشر تحت سلطان القدر، مرجع سابق ص 14

الْكَذِبِينَ ﴿[العنكبوت 3] وقوله أيضا: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ

الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ ﴾ [البقرة 143] وغيرها من الآيات المشابهة.

وقد بين النقاد خطأ هذا الرأي من وجهين:

أحدها: أن الآيات المستدل بها ليست على ظاهرها المتبادر، وهو أن الله لم يكن يعلم الصادق من الكاذب قبل الفتنة والامتحان، لأن في هذا المعنى نسبة الجهل إلى الله عز وجل، وهو مما ينبغي تنزيه الله عز وجل عنه، ولهذا أجمع المفسرون على صرف هذه الآيات عن ظاهرها إلى معان أكثر اتساقا مع مبدأ التنزيه الإلهي، وأكثر هذه التفاسير شهرة قولهم: لنعلمه واقعا كما علمناه أزلا، أو لتعلموا أنتم، وتتصرفوا على وفق ما علمتم<sup>662</sup>.

ثانيهما: صاحب هذا الرأي جاهل بالله تعالى وصفاته لأنه يستحيل وجود علمين متضادين يتعلق أحدهما بوقوع شيء والآخر بعدم وقوعه، لأن العلم هو صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض، وبالتالي يستحيل تعلق العلم بكلا الجانبين من الوقوع واللاوقوع لأنه سيؤول إلى اجتماع النقيضين وهو من أشهر صور المحال<sup>663</sup>. وهكذا فكل مشكلة معرفية تتعلق بمسألة القدر أو غيرها من مسائل العقيدة التي يكون طريق الوصول إلى فهمها ظنيا تبقى في إطارها الطبيعي، أي أنها لا يمكن أن ترقى إلى مستوى القطعيات، وكل من أراد رفعها إلى ذلك المستوى، فإنما يريد إحلال القراءة الأحادية الإقصائية، وهي قراءة استبدادية رفضها الإسلام

وحاربها في إطار القاعدة الربانية { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ } [البقرة 256]. بل إن من يريد أن يرفع

الظني إلى مستوى القطعي، إنما يريد أن يبطل سنة كونية جعلها الله عز وجل سارية في الخلق، وهي سنة الاختلاف بين الناس في العقول المكتسبة والقدرات الذهنية على الفهم والاستيعاب، وهي السنة التي ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: " نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتِي، فَوَعَاها، ثُمَّ أَذَاهَا إِلَى مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا، فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ لَا فِقْهَ لَهُ، وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ"<sup>664</sup>

الخاتمة:

<sup>662</sup> مفاتيح الغيب الرازي ج4 ص89، 90

<sup>663</sup> موقف البشر تحت سلطان القدر مصطفى صبري ص16

<sup>664</sup> رواه أحمد في المسند من حديث جبير بن مطعم رقم (16738)

**الحمد لله** الذي بنعمته تتم الصالحات، والحمد لله الذي وفقنا لإتمام هذه الدراسة، ونرجو من الله العليّ القدير أن نكون قد وفّقنا في إنجاز المهمة الأساسية التي سعى هذا البحث لتحقيقها، وهي إثبات القدرة الهائلة لمتشابه القرآن والسنة في ألفاظ العقيدة الإسلامية على استيعاب كثير من روافد الفهم وشعاب الاجتهاد، التي وإن طالت في بعض الأحيان إلا أنها تصب في هذا النهر الكبير، نهر الكتاب والسنة، وأن كثيرا من صور الاختلاف العقدي التي وصلت إلينا على هيئة متناقضات، لم تكن كذلك تماما، وغاية ما في الأمر أن يد السياسة وعامل النديّة والمعاصرة والتعصب للأشخاص قد فعلوا فعلهم في تضخيمها، وأن اشتغال المسلمين ببعضهم تبديعا وتفسيقا وتكفيرا لم يقض على مشكلة الاختلاف، بل أضاف إليها مشكلة أعقد وهي التفرق باسم الدين، والصراع الطائفي والمذهبي، وهي المشكلة التي فكّكت الأمة الإسلامية، وشتتتها شذر مذر، وجعلتها هدفا سهّل المنال لدى أعدائها، وبعد جولات مظنية في ثنايا الشعاب المتعلّقة بمفاتيح الرسالة وتفصيلها، انتهى الباحث إلى الخاتمة، والتي خلّص فيها إلى حوصلة أهم النتائج التي توصل إليها البحث، ويمكن إيجازها فيما يأتي:

1 - احتواء القرآن الكريم والسنة النبوية على بعض الألفاظ والعبارات التي اختلف علماء الأمة الإسلامية في فهمها والتعامل معها، وقد اصطُح على تسمية هذه الألفاظ بالمحمل أو المتشابه أو المشكل، وهي مصطلحات مرادفة بوجه للإبهام والغموض، ومعبرة عن أخص خصائص الألفاظ المتعلقة بها وهي القدرة على تحمل المعاني الظنية المتواردة عليها "ألفاظ ونصوص حمّالة أوجه من الفهم"، وبناء على ذلك تقرر لدى الباحث أن الإجمال في ألفاظ العقيدة ونصوصها ظاهرة لغوية ومقصدية، حقيقتها وحدة في اللفظ مع تعدد في الفهم، وتندرج تحته القضايا العقدية التي جرى حولها الاختلاف، استنادا إلى حجة من نص آخر، أو تصريف من عقل صحيح أو استشهاد من لغة عصر الاحتجاج التي بها نزل القرآن . وورودها بهذه الصفة يعبر عن الحكمة الإلهية المرتبطة بالعلم الأري القاضي بسننية الاختلاف بين البشر، واستنادا إلى هذه الحقيقة افترضنا أن للغة النص القرآني أو النبوي نصيبها في إيجاد حالة الاختلاف العقدي بين المذاهب والفرق الإسلامية، بوصفها حالة صحية تعبر عن شخصية الباحث والمجتهد في المسائل الظنية، وبالتالي فلا معنى للتوسع في تأنيم وتجريم وتجريح وتبديع المسلمين بعضهم بعضا بحجة العمالة الفكرية للأجنبي، هذه العمالة التي وإن كانت موجودة فعلا إلا أنها محدودة الوجود والتأثير.

2 - لم يعدّ المحمل أو المتشابه أن يكون محصورا في بعض القضايا الجزئية المتعلقة بالصفات الإلهية ومباحث الإيمان والقدر، ولكن كثرة الشبهات الواردة عليها وما صاحبها من محاولات للرد

والتوجيه قد ساهمت في احتلال هذه القضايا لمساحات واسعة من درس العقيدة الإسلامية، حتى أنها طغت في بعض الأحيان على القضايا الكلية المحكمة التي تجمع المسلمين وتصهر عقيدتهم في بوتقة واحدة، وراح أصحاب هذه الردود والتوجيهات يحصرون التوحيد والعقيدة في هذه القضايا الجزئية على طريقة الجزء يحتوي الكل!

3 - هذه الدراسة غير معنية بما وصل إليه التطور الدلالي لمصطلح الإجمال من تطرف في التأويل وادعاء المفاصلة المطلقة بين الظاهر والباطن، كما قالت به بعض الفرق المنتسبة للإسلام، لأن هذه الآراء أصبحت تشكل مشروع نص آخر منفصل عن النص المقدس وموازي له، ولم تبق مجرد اجتهادات بشرية تنبثق من النص وتستند إليه في مقام الاستدلال والدفاع عما تراه فهما متوافقا مع ظاهر النص أو مراميه ومقاصده.

4 - لا يتحمل القرآن ولا الحديث النبوي تبعه الأخطاء التي وقع فيها العلماء نتيجة الجهد والاجتهاد الذي بذلوه في فهم متشابه القرآن والحديث، وفي كل الأحوال يبقى هذان المصدران حجة على المسلمين، ولا يمكن بحال أن يكون فهم البشر للقرآن أو السنة حجة عليهما، بل هو حجة عليهم ليتعبدوا الله بما أوصلهم إليه فهمهم المؤسس على الاجتهاد المقبول، لأن من تعبد الله بما أوصله إليه اجتهاده فهو مصيب من هذا الوجه، حتى وإن كان مخطئا في ذات المسألة، ولذلك ينبغي أن يتعامل المسلمون المختلفون في المسائل العقدية الظنية، وهي المسائل المتعلقة بالمتشابه أو المحمل، في إطار الآية القرآنية الكريمة: ﴿ قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ

شَاكِلَتِهِ ۗ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ۗ ﴾ [الإسراء 84]

5 - الاختلاف العقدي بين مذاهب المسلمين واقع مشاهد، تعيشه كل أقطار العالم الإسلامي، والسبيل الأصوب في التعامل مع هذا الواقع، هو الترشيد الذي يقع بين التطرف والتميع، ومعنى الترشيد هو الاهتمام إلى الحق والصواب في التعامل مع هذا الاختلاف بعدم إعطائه حجما أكبر مما هو عليه في الواقع، خاصة إذا علمنا أن كثيرا من الصراعات السياسية والقومية الدائرة اليوم في عالمنا الإسلامي صارت تُقدم بوصفها صراعات دينية مذهبية وما هي بذلك، بل الواقع أنها أرادت توظيف الدين للزيادة من حدة التوترات والاحتقان والصراع بين المسلمين، بما تشيعه من دعاوى التكفير والتفسيق والإخراج من دائرة الإسلام. كما أن من معاني ترشيد الاختلاف أن ينظر إليه بوصفه حالة صحية تعبر عن سعة الإسلام وثرائه المعرفي وقدرته على استيعاب روافده ومذاهبه.



6 - ليس من قصد الباحث تكثير التوحيد باسم الوحدة أو تميع الشريعة باسم السياسة، فهذا أمر تبرأ منه في مطلع البحث حين قرّر أنّ من الثوابت التي تقوم عليها هذه الأطروحة أنه "ليس كل اختلاف عقدي معتبر" ويبيّن هناك ضوابط الاعتبار، وإنما الذي وإنما الذي رام تحقيقه هو دعوة موضوعية- وفق ما يقتضيه النسب الإيماني- لترشيد الاختلاف وتحيين درس العقيدة ودرس الفرق الإسلامية بما يخدم طبيعة المرحلة الحرجة التي دخلت فيها أمة الإسلام ولم تخرج منها بعد.

7 - تبين بعد الدراسة والبحث أن كثيرا من حالات الاختلاف المذهبي العقدي كان سداها الإسراف والتجني، ولحمتها الهوى والعصبية، ووقودها المعاصرة مع التماثل في الصناعة، ولننظر مثلا عندما سأل الوزير ابن العارض الشيرازي أبا حيان التوحيدي عن الباقلاني أجابه بقوله: "... يزعم أنه ينصر السنّة ويفحم المعتزلة وينشر الرواية، وهو في أضعاف ذلك على مذهب الحرّميّة، وطرائق الملحدة!" وابن حيان التوحيدي نفسه لم يسلم من السب والشتم من قبل علماء آخرين وهو ما ذكره التاج السبكي في ترجمته في طبقات الشافعية، حيث قال: " قال شيخنا الذهبي بل كان عدو الله حبيثا... وقال أبو الفرج بن الجوزي في تاريخه زنادقة الإسلام ثلاثة ابن الراوندي وأبو حيان التوحيدي وأبو العلاء. قال: وأشدهم على الإسلام أبو حيان لأنه مجمج ولم يصرح" ثم علّق التاج السبكي على هذا الكلام من الذهبي وقال: "قلت الحامل للذهبي على الوقعة في التوحيدي مع ما يبطنه من بغض الصوفية هذان الكلامان ] كلام ابن الجوزي وكلام ابن فارس في شتم وانتقاد التوحيدي] ولم يثبت عندي [والكلام للتاج السبكي] إلى الآن من حال أبي حيان ما يوجب الوقعة فيه، ووقفت على كثير من كلامه فلم أجد فيه إلا ما يدل على أنه كان قوي النفس مزدريا بأهل عصره لا يوجب هذا القدر أن يُنال منه هذا النيل. والحق أنه لو بقيت أمثال هذه الكلمات التي صدرت من العلماء في بعضهم محفوظة في الصدور، أو على الأقل لم تُذكر في المؤلفات، ولم تُنشر في حلق العلم وخطب الجمعة، لما وصلت إلينا بالهالة التي وصلت عليها، فليت الأوائل عملوا بالحكمة التي قالوها: كلام الأقران يُطوى ولا يُروى ولا يُعبأ به، لا سيما إذا لاح لنا أنه لعداوة أو لمذهب أو لحسد، لأن ذلك مما لا ينجو منه إلا من عصم الله، ولا يوجد عصر من الأعصار سلم أهله من ذلك، سوى الأنبياء والصدّيقين، ولو فعلوا لكننا اليوم أحسن حالا، وأقدر على الاجتماع بالرغم من الاختلاف.

8 - مما علم ضرورة من عقيدة التوحيد أن من صفات الله عز وجل العلم. قال الله تعالى: ﴿أَلَا

يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك 14] فالله الذي خلق البشر علم قبل أن

يخلقهم أنهم سيختلفون ومع ذلك فقد أمرنا أمرا صحيحا صريحا بعدم التفرق في الدين

فقال: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى 13] وقال أيضا: ﴿وَأَعْتَصِمُوا

بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران 103] فالأمر في الآيتين متعلق بعدم التفرق وليس

بعدم الاختلاف، وما دام الأمر كذلك، فلا بد من وجود إمكانية للجمع بين الاختلاف

وعدم التفرق، وهذا الذي نفهمه من الجمع بين نصوص إثبات العلم الإلهي باختلاف البشر

والنصوص الداعية إلى عدم التفرق.

9 - محاولات الربط المعرفي في باب متشابه الصفات بين مقالات التفويض الكلي والتعطيل، وبين

مقالات التفويض الجزئي والتجسيم، لا تخلو هذه المحاولات من آثار الحمية والتعصب

للمذاهب والأشخاص، كما لا تخلو من ظاهرة التنازع بالألقاب، التي مارسها الأقران فيما

بينهم، ثم أخذت وسيلة لممارسة الحرمان والتهميش والعزلة على الموسوم بهذه الألقاب، وبقدر

ما يملك الفريق الممارس لهذه الظاهرة من نفوذ سياسي وفكري وإعلامي، يكون الحرمان والعزلة

والنفور من نصيب الفريق الذي تعرض لهذا النبز والسب، وإلا فكيف نفسر مثلا ظاهرة

جَهْمَنَة وشَيْطَنَة الأشاعرة والماتوريدية في الأوساط الحنبلية والتميمية والوهابية، وظاهرة شَيْطَنَة

وتوثين الحنبلية والتميمية في الأوساط الكلامية!

10 - المقاربة المعرفية بين مذهب الجبر المحض ومذهب الجبر المتوسط تضعنا أمام مشكلة تاريخية فيما

أن مذهب الجبر المتوسط يؤول إلى مذهب الجبر المحض، وإما أن مقالة الجبر المحض مشكوك في

صحتها، وما دامت الثانية هي الراجحة تاريخيا، بسبب ما أبداه الجهم بن صفوان [زعيم

القائلين بالجبر] من معارضة سياسية وعسكرية لولاة بني أمية، وهو ما يتنافى مع مقالة الجبر

القائمة على التسليم والرضا بالأمر الواقع، فإنه يمكننا القول بأن إشاعة مقالة الجبر المحض

كانت بهدف ممارسة الاقصاء على مذهب الأشاعرة في قولهم بالجبر المتوسط، وذلك بنسبة

قولهم إلى المنبوذ تاريخيا (الجهم بن صفوان)، والحقيقة أنني لم أجد من خلال هذه الدراسة أي

مقاربة معرفية بين مقالة الكسب التي جاء بها الأشاعرة، ومقالة الجبر المحض المنسوبة إلى

الجهمية، ولذلك فإن عدّ الأشاعرة من الجهمية في مسألة القدر يُعد وفق ما انتهت إليه الدراسة تحاملا وتقولا بلا دليل مقنع.

11 - دعا القرآن الكريم أهل الكتاب إلى الاجتماع على المتفق عليه من توحيد الله عز وجل وعدم الإشراك به فقال تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران 64]

فإذا كانت هذه الدعوة حقيقة واضحة ناصعة لا غبار عليها مع اليهود والنصارى، فمن باب أولى أن تكون هذه الدعوة موجهة إلى المسلمين الناطقين بشهادة التوحيد بالاجتماع على المتفقات وما أكثرها، وعذر بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه.

12 - إذا كان العوام غير مكلفين بمعرفة تفاصيل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بعقيدة التوحيد، على ما صرح به كثير من العلماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومدارسهم العقدية، فلماذا لا تُجعل هذه القاعدة كأصل للمقاربة بين المختلفين في متشابه الصفات والقدر، مادام هذا المتشابه غير معلوم بالضرورة من عقيدة التوحيد ودين الإسلام، بدليل عدم تكليف العوام به، بمعنى إذا كان الجهل بمعرفة تفاصيل هذا المتشابه مقبولا وسائغا لدى العوام، فاختلاف الفهم فيه بين العلماء يكون سائغا ومقبولا من باب أولى، وبالتالي فلم كثرة الخصومة واللجاج المفضي إلى الأحكام المتطرفة والمواقف الحدية التي يبديها كل فريق إزاء الآخر.

13 - لا يجوز أن تتخذ مقالة تعدد الحق المذهبي المؤسس على الدليل، التي دافعنا عنها في هذه الرسالة، مطية ومستندا للقول بتعدد الأديان وصوابيتها، لأن في هذا القول تعارضا مع أصل محكم وقاعدة دينية معلومة بالضرورة وهي التي قررتها الآية القرآنية: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ

الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴾ [آل عمران 85]، فمقالة تعدد الحق المذهبي لا تتنافى مع حقيقة كون الحق واحدا في نفسه، لأننا نتحدث عن الحق الذي كان مبنيا على الاجتهاد المشروع في القضايا الظنية المتشابهة التي لم يتبين فيها الحق جليا صريحا، كقوم اختلفوا حين اجتهدوا في تعيين القبلة للصلاة، وصلى كل واحد إلى الجهة التي غلب على ظنه أنها القبلة، فلا شك أن كل واحد منهم مصيب في حدود ما أداه إليه اجتهاده، وهذا لا يتنافى مع كون القبلة واحدة في نفسها.

## الفهرس

- أولاً: فهرس الآيات  
ثانياً: فهرس الأحاديث  
ثالثاً: فهرس الأعلام والفرق  
رابعاً: فهرس المصطلحات  
خامساً: فهرس المصادر والمراجع  
سادساً: فهرس الموضوعات

أولاً: فهرس الآيات

سورة البقرة

الصفحات	رقمها	الآية
245، 229، 181	6، 7	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ
92	32	سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا

173	117	بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ <sup>ط</sup>
268	143	وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ
131	194	فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ
98 ، 55	251	وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ
269	256	لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ <sup>ط</sup>
		سورة آل عمران

الصفحات	رقمها	الآية
، 80 ، 57 ، 42 ، 40		هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ
، 105 ، 104 ، 91	7	الْكِتَابِ
145 ، 115 ، 110		
218	35	إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا
275	64	قُلْ يٰٓأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ
276	85	وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ
132	97	وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ

#### سورة النساء

الصفحات	رقمها	الآية
138	59	فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ
262	78	قُلْ كُلُّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ <sup>ط</sup>
262	79	مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ <sup>ط</sup> وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ

نَفْسِكَ

133، 50، 39	82	أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ
229، 182	155	فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بَعَايَتِ اللَّهِ
266، 56	171	إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ
		سورة المائدة
الصفحات	رقمها	الآية
28	3	حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ
		سورة الأنعام
الصفحات	رقمها	الآية
173	2	هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ
47	3	وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ
245، 46	39	مَنْ يَشَاءِ اللَّهُ يُضِلِّهِ وَمَنْ يَشَاءُ تَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ
245	102	ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ
245	107	وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا
206، 170	148	سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا
		سورة الأعراف
الصفحات	رقمها	الآية
44	28	قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ
87	138	أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا

245 186 مَن يُضَلِّلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ

الأنفال

الصفحات رقمها

الآية

186، 71 17

وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ

التوبة

الصفحات رقمها

الآية

186 14

قَتَلُوهُمْ يَعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ

226 82

جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

69 103

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا

يونس

الصفحات رقمها

الآية

245، 207، 206 99

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا

هود

الصفحات رقمها

الآية

104، 39 1

كَتَبَ أَحْكَمْتَ أَيَّتُهَا ثُمَّ فَصَّلْتَ مِن لَّدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

97، 89، 54، 9 118

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً

يوسف

الصفحات رقمها

الآية

265 21

وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ

الرعد

الصفحات	رقمها	الآية
80	13	وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ
		الحجر
الصفحات	رقمها	الآية
136	29	وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي
		النحل
الصفحات	رقمها	الآية
204	93	وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً
		الإسراء
الصفحات	رقمها	الآية
265	15	وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا
44	16	وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا
30	36	وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ
9، 60، 158، 67،	84	قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى
271، 168		سَبِيلًا
		الكهف
الصفحات	رقمها	الآية
230	28	وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ
		فُرطًا



227	29	فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ <sup>ج</sup>
177	54	وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ <sup>ج</sup>
19	109	قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ
		طه

	رقمها	الآية
الصفحات		
33، 32		
119، 35	5	الرَّحْمَنَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى
139، 124، 133		
144		
109	39	وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي

	رقمها	الآية
الصفحات		
211، 198	23	لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ
245	73	وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا
189	101	إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ

	رقمها	الآية
الصفحات		
37، 12	62	وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ

	رقمها	الآية
الصفحات		
		المؤمنون

163	71	الفرقان	الآية	وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ
	رقمها	الصفحات	الآية	
22، 21	32	الشعراء	الآية	وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً
	رقمها	الصفحات	الآية	
206	4	النمل	الآية	إِنْ نَشَأْ نُزِّلَ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةٌ فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ
14	195	القصاص	الآية	بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ
	رقمها	الصفحات	الآية	
226	88	القصص	الآية	صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ
	رقمها	الصفحات	الآية	
	245		الآية	وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ
231	68		الآية	وَرَبُّكَ تَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْحَيْرَةُ
109، 84	88		الآية	كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ
	رقمها	الصفحات	الآية	
268	3	العنكبوت	الآية	وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ

224	17	إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا
		الروم
	رقمها	الآية
الصفحات		
127	19	مُخْرِجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَمِيتِ
214	30	فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا
		السجدة
	رقمها	الآية
الصفحات		
226، 214	7	الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ
		فاطر
	رقمها	الآية
الصفحات		
75، 38، 13	10	إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ
214	15	يَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ
		يس
	رقمها	الآية
الصفحات		
229، 182	10..7	لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ
84	71	مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا
		الصفات
	رقمها	الآية
الصفحات		
186	96	وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

ص

الصفحات	رقمها	الآية
188	28	أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ
133، 51	29	كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا ءَايَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ
35	75	لَمَّا خَلَقَتْ بِيَدَيْ <sup>ط</sup>

الزمر

الصفحات	رقمها	الآية
104، 39	23	اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْإِنشَاءِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا
51	27	وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْءَانِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ
84	56	يَحْسُرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ
110، 35	67	وَالْأَرْضِ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ

غافر

الصفحات	رقمها	الآية
113	44	وَأَفْوِضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ

فصلت

الصفحات	رقمها	الآية
45	3	كَتَبْنَا فَصَّلَتْ ءَايَاتُهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

173 12 فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ

241 21 وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا

الشورى

الصفحات

رقمها

الآية

،53،88

،125 ،115،118

11

234 ،128

259

13

131

40

الزخرف

الصفحات

رقمها

الآية

14

3

الجاثية

الصفحات

رقمها

الآية

245 ،229 ،181

23

الأحقاف

الصفحات

رقمها

الآية

226

14

الفتح

الصفحات

رقمها

الآية

جَزَاءٍ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ١٠ ١٠٩، ١٣٣

ق

الصفحات رقمها الآية  
١١ ١٨ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ

النجم

الصفحات رقمها الآية  
١٣ ٤، ٣ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ

٤٦ ١٠.٨ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى

القمر

الصفحات رقمها الآية  
٨٤ ١٤ تَجْرَىٰ بِأَعْيُنِنَا

١٧٤ ٤٩ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

الرحمن

الصفحات رقمها الآية  
١٠٩، ١٣٣، ١٢٤، ١٤٤، ١٣٤ ٢٧ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ

الحشر

الصفحات رقمها الآية  
٢٦٨ ١٠ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ

١٧٢ ٢٣ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ

الملك

الصفحات	رقمها	الآية
226	3	مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوُّتٍ <sup>ط</sup>
274	14	أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ
38، 13	16	ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ

#### القلم

الصفحات	رقمها	الآية
85	42	يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ

#### المعارج

الصفحات	رقمها	الآية
171	21-19	إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا

#### الإنسان

الصفحات	رقمها	الآية
199	29، 30	إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ <sup>ط</sup> فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا

#### التكوير

الصفحات	رقمها	الآية
،220،206،200	28،	لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ
254، 253	29	

#### الانفطار

الصفحات	رقمها	الآية
119	1	إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ

الأعلى

الصفحات	رقمها	الآية
174	3	وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ

الشمس

الصفحات	رقمها	الآية
251، 244	8، 7	وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

الإخلاص

الصفحات	رقمها	الآية
87	1	قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ



ثانيا: فهرس الأحاديث

الصفحات	الحديث
86	إِنْتُونِي بِدَوَاةٍ وَقِرْطَاسٍ أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضْلُوا بَعْدِي
101، 91	اختلاف أمي رحمة
200، 165، 100، 62	اعْمَلُوا، فَكُلُّ مَيْسَرٍ
54، 97	افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَيَّ إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً
134	إن آدم خلق على صورة الرحمن
246، 200	إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما
62	إِنَّكُمْ لَسْتُمْ بِمَاهَاهُنَا فِي شَيْءٍ
247، 200	إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ، ثُمَّ أَخَذَ الْخُلُقَ مِنْ ظَهْرِهِ
247	أن الله عز وجل خلق خلقه في ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره
131	إن الله لا يمل حتى تملوا
125	إن الله يقبل الصدقة ويأخذها بيمينه
18	إِنْ وَجَدْنَا لَبْحْرًا
130	جعت فلم تطعمني، وعطشت
100، 62	ذَآكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ
54	رَبِّ مُبَلِّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ
169، 89	سبحانك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك
54	فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْعَائِبَ، فَإِنَّهُ رَبُّ مُبَلِّغٍ يُبَلِّغُهُ لِمَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ
35	كَانَ يُصَيِّبُنَا ذَلِكَ، فَنُؤْمِرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ، وَلَا نُؤْمِرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ
21	كتاب فيه أسماء أهل الجنة والنار أجمل على آخرهم فلا يزداد فيهم ولا ينقص
247	كل ميسر لما خلق له
55، 54	لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ
247، 164	لا، بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم
97، 54	لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنْ مَنْ قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشَبْرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ
22	لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم، فباعوها وأكلوا أثمانها

120

اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل

148

لَلَّهِ أَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ حِينَ يَتُوبُ إِلَيْهِ

164، 100، 62

مَا لَكُمْ تَضَرُّبُونَ كِتَابَ اللَّهِ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ؟ بِهَذَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ

89

ما نقص علمي وعلمك من علم الله تعالى إلا مثل ما نقص هذا العصفور من البحر

131، 52

من كان سامعا مطيعا فلا يُصَلِّينَ العصر إلا ببني قريظة

269

نَضَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتي، فَوَعَاها، ثُمَّ أَدَّأها إِلَيَّ مَنْ لَمْ يَسْمَعْها

ثالثا: فهرس الأعلام والفرق

الصفحات	العَلَم ( الفرقة )
224	أبان بن يزيد
225	ابن أبي لبيد
224	ابن أبي نجيح
16،155 ،92 ،87 ،76 ،66	ابن الجوزي
156 ،155 ،7	ابن العربي (أبو بكر)
،197 ،182 ،111 ،109 ،85 ،73 ،70 ،69 ،43 ،37 ،35	ابن القيم
،259 ،256 ،251 ،248..246 ،244..241 ،231 ،216	
263	
90	ابن الهمام
،75..68 ،65 ،64 ،60 ،51 ،50 ،30 ،20 ،19 ،17 ،16 ،5	ابن تيمية
،141 ،124..122 ،119 ،117 ،111 ،110 ،98 ،91 ،79	
،191 ،189 ،187 ،174 ،171 ،155 ،150..148 ،143	
263 ،254 ،242 ،215 ،213 ،208 ،204	
231 ،230	ابن جني
266 ،157 ،144 ،141 ،135 ،123 ،115 ،56	ابن حنبل (أحمد)
143 ،135 ،134 ،123 ،121	ابن خزيمة
57	ابن خلدون
54	ابن سيرين
41 ،33	ابن عاشور
136	ابن قتيبة (الدينوري)
225	أبو معمر
200 ،183 ،154 ،152 ،135 ،134 ،125	آدم
178	الاسفراييني (أبو المظفر)
،190 ،187 ،186 ،166 ،133 ،129 ،108 ،99 ،61 ،7	الأشاعرة

،223 ،217..215 ،210..208 ،197 ،195 ،193 ،191  
265..263 ،252 ،251 ،243 ،242  
،122 ،121 ،116 ،108 ،103 ،98 ،76 ،60 ،59 ،7 ،6  
،210 ،209 ،208 ،199 ،198 ،185 ،181 ،147 ،128  
259 ،228  
75 ،48 ،22  
76  
236  
259 ،184 ،183 ،171 ،170 ،157 ،141 ،115 ،32  
5  
119 ،118 ،83  
75  
27  
179  
177 ،128 ،119 ،118  
98 ،56  
228 ،32  
،234 ،216 ،215 ،209 ،202 ،199 ،146 ،133 ،76  
239 ،236  
224  
60 ،59  
،191 ،190 ،187..182 ،180 ،179 ،170 ،166 ،81 ،20  
،220،229 ،210 ،205 ،204 ،199 ،197 ،194 ،193  
264 ،263 ،251 ،248 ،246 ،243 ،240 ،234  
29  
71  
179

الأشعري (أبو الحسن)

الأصفهاني الراغب

الأمدي (سيف الدين)

الأنصاري (أبو القاسم)

الأوزاعي

الإيجي (عضد الدين)

الباقلاني (أبو بكر)

البزدوي

البصري (أبو الحسين)

البصري (الحسن)

البغدادي (عبد القاهر)

البهي محمد

البيهقي (أبو بكر)

التفتزاني

ثور بن يزيد

الجبائي (أبو علي)

الجبيرة

الجرجاني الشريف

الجرجاني عبد القاهر

الجعدي بن درهم

259 ،185 ،182 ،181 ،180 ،178 ،177 ،169

181 ،180 ،177 ،156 ،149 ،135 ،127 ،125

209 ،197 ،41 ،27

252 ،243 ،242 ،205 ،191 ،166 ،140 ،108 ،7

89

149

228 ،99 ،61

،201 ،172 ،93 ،85 ،84 ،51 ،40 ،39 ،20 ،17 ،11

238 ،227

108 ،102

258 ،230 ،51

266 ،102

210 ،60

209

116 ،109

150 ،142 ،115 ،109 ،80 ،79 ،48 ،47 ،42

210 ،172 ،168 ،157 ،83 ،82 ،69

129 ،8 ،7

225

224 ،146 ،108 ،8

258

،244 ،243 ،241 ،216 ،211 ،204 ،199 ،197 ،186

259 ،252 ،251

211

225

224

261 ،192 ،86 ،28

الجهم

الجهمية

الجويني

الحنابلة

الخطابي

الدارمي

الذهبي

الرازي (الفخر)

الروافض

الزمنخري

الزيدية

السبكي (التاج)

السنوسي

السيوطي

الشاطبي

الشافعي

الشهرستاني

شيبان بن فروخ

الشيعة

الصاحب بن عباد

صبري (مصطفى)

الطحاوي

عبد الله بن عمرو

عبد الوارث بن سعيد

الغزالي (أبو حامد)

261 ، 259 ، 198 ، 192 ، 139 ، 103 ، 55 ، 53 ، 20 ، 8 ، 7	الغزالي (محمد)
267 ، 259 ، 184 ، 183 ، 182	غيلان الدمشقي
144 ، 135 ، 134 ، 123 ، 91 ، 89	الفراء (أبو يعلى)
146 ، 127	القاري (ملا علي)
178	القاسمي
232 ، 226 ، 224 ، 223 ، 222 ، 219 ، 208 ، 206	القاضي عبد الجبار
، 240 ، 231 ، 224 ، 217 ، 213 ، 199 ، 184 ، 170 ، 169	القدرية
263 ، 251 ، 249 ، 248 ، 246 ، 243	
133 ، 108 ، 5	القرافي
265 ، 186	القفطي (أبو الحسن)
133	القيرواني (ابن أبي زيد)
117 ، 76	الكرمي (مرعي)
193 ، 96 ، 60	الماتوريدي
253 ، 243 ، 129	الماتوريدية
265 ، 56	المأمون
156 ، 146 ، 121 ، 118 ، 85	المجسمة
225	محمد بن عبد الرحمن
224 ، 108 ، 102	المرجئة
، 169 ، 166 ، 149..146 ، 128 ، 108 ، 103 ، 59 ، 56 ، 20	المعتزلة
، 213 ، 212 ، 210..207 ، 205 ، 201 ، 197 ، 191 ، 184	
، 251 ، 240..231 ، 228..224 ، 222..220 ، 219 ، 215	
268 ، 266..264 ، 259 ، 258 ، 256 ، 254 ، 253	
115 ، 31	المقدسي ابن قدامة
181	الملطي (أبو الحسين)
157 ، 93 ، 92	النسفي (أبو المعين)
267 ، 185 ، 181	النشار
261 ، 210 ، 194 ، 33 ، 32	النورسي

139 ، 114  
267 ، 228 ، 9

النوي  
اليماني (ابن الوزير)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

رابعاً: فهرس المصطلحات

الصفحات

المصطلح

2، 15، 21، 23، 24، 26، 27، 29، 30، 31، 34، 38، 45، 46، 47، 49، 65،

الإجمال

69، 76، 80، 82، 96، 104، 107، 112، 114، 171، 206، 254

161، 163، 174، 175، 176، 178، 181، 185، 186، 187، 189، 190

الاختيار

193، 195، 202، 205، 206، 211، 212، 216، 218، 219، 220، 221

223، 226، 227، 240، 250، 268

162، 210، 241، 242، 243، 253، 255، 256

الاختيار الجزئي

162، 221، 261، 222، 223، 224

الاختيار الكلي

40، 51، 73، 94، 120، 201، 232، 233، 248

الأدلة العقلية

184، 190، 191، 192، 193، 195، 196، 197، 201، 204، 207، 209

التأثير

210، 217، 219، 222، 233، 234، 242، 249، 250، 251، 252، 256

263، 264

25، 26، 30، 52، 70، 71، 72، 90، 96، 106، 107، 110، 111، 115، 120

التأويل

121، 126، 127، 130، 132، 133، 134، 140، 150، 151، 207، 226

229، 239

96، 121، 129، 132، 134، 145، 146، 155

التأويل الجزئي

96، 121، 128، 146، 147، 149

التأويل الكلي

42، 107، 121، 126، 134، 154، 155، 179

التحسيم

155، 179، 181

التعطيل



120 ، 119 ، 118 ، 117 ، 116 ، 114 ، 113 ، 111 ، 107 ، 96 ، 64 ، 36 ، 31

التفويض

145 ، 144 ، 140 ، 124 ، 123

155 ، 149 ، 146 ، 145 ، 143 ، 141 ، 140 ، 126 ، 119 ، 118 ، 114 ، 96

التفويض الجزئي

143 ، 142 ، 140 ، 126 ، 124 ، 123 ، 122 ، 121 ، 120 ، 117 ، 114 ، 113 ، 96

التفويض الكلي

155 ، 149 ، 145

148 ، 147 ، 142 ، 116 ، 114 ، 109 ، 102 ، 88 ، 87 ، 80 ، 77 ، 76 ، 70 ، 56 ، 8

التنزيه

269 ، 265 ، 257 ، 236 ، 228 ، 226 ، 223 ، 221 ، 201 ، 169 ، 150 ، 149

180 ، 176 ، 174 ، 171 ، 170 ، 169 ، 168 ، 167 ، 165 ، 163 ، 162 ، 161

الجبر

227 ، 225 ، 217 ، 214 ، 212 ، 201 ، 199 ، 196 ، 194 ، 192 ، 189 ، 187

255 ، 252 ، 250 ، 248 ، 244 ، 239 ، 238 ، 235

190 ، 187 ، 186 ، 185 ، 184 ، 181 ، 180 ، 179 ، 178 ، 177 ، 175 ، 161

الجبر الكلي

252 ، 232 ، 222 ، 203 ، 198 ، 195 ، 194 ، 193 ، 192

المحض

206 ، 205 ، 203 ، 201 ، 199 ، 197 ، 196 ، 195 ، 194 ، 193 ، 192 ، 161

الجبر الجزئي

244 ، 242 ، 241 ، 240 ، 232 ، 217 ، 216 ، 213 ، 212 ، 210 ، 209 ، 207

المتوسط

264 ، 256 ، 252

220 ، 219 ، 218 ، 184 ، 170 ، 163 ، 162

الحرية

257 ، 226 ، 223 ، 222 ، 162

الحرية المطلقة

228 ، 97 ، 55 ، 26 ، 4 ، 3

الرأي العقدي

155 ، 143 ، 133 ، 128 ، 123 ، 122 ، 109 ، 107 ، 86

الصفات الخبرية

155 ، 144 ، 128 ، 124 ، 107

الصفات العقلية

269 ، 268 ، 229 ، 186 ، 162 ، 154 ، 140 ، 132 ، 101 ، 63 ، 51 ، 15 ، 11

الظني

249 ، 242 ، 217 ، 210 ، 209 ، 208 ، 201 ، 199 ، <u>197</u> ، 193 ، 192 ، 191	القدرة الحادثة
256 ، 252 ، 251 ، 250	
268 ، 229 ، 158 ، 140 ، 138 ، 132 ، 107 ، 80 ، 72 ، 51 ، 29 ، 15 ، 11	القطعي
212 ، 211 ، <u>210</u> ، <u>209</u> ، 208 ، 198 ، 197 ، 191 ، 187 ، 185 ، 184 ، 181	الكسب
264 ، 263 ، 259 ، 253 ، 242 ، 240 ، 234 ، 215	
239 ، 238 ، 215 ، 144 ، 138 ، 126 ، 124 ، 80 ، 73 ، 64 ، 37 ، 6 ، <u>5</u>	لازم المذهب
70 ، 68 ، 56 ، 43 ، <u>42</u> ، 41 ، 39 ، 38 ، 36 ، 35 ، 30 ، 28 ، 26 ، 24 ، 16 ، 12 ، 2	المتشابه
117 ، 111 ، 109 ، 106 ، 105 ، 94 ، 93 ، 92 ، 91 ، 81 ، 80 ، 77 ، 75 ، 73 ، 72	
262 ، 260 ، 246 ، 243 ، 168 ، 164 ، 163 ، 155	
64 ، 60 ، 50 ، 46 ، 43 ، 42 ، 39 ، 37 ، 34 ، 31 ، 30 ، 28 ، <u>27</u> ، 25 ، 23 ، 22 ، 16	المجمل
163 ، 145 ، 111 ، 98 ، 90 ، 86 ، 81 ، 79 ، 78 ، 76 ، 75 ، 74 ، 70 ، 69 ، 68 ، 65	
202 ، 166 ، 155 ، 141 ، 138 ، 126 ، 107 ، 96 ، 81 ، <u>79</u> ، 69 ، 50 ، 49 ، 37	محل النزاع
257	
130 ، 88 ، 86 ، 64 ، <u>44</u> ، 43 ، 2	المشكل
167 ، 156 ، 155 ، 151 ، 150 ، 149 ، 146 ، 145 ، 140 ، 103 ، 51 ، 50 ، 31	المقاربة
242 ، 212 ، 207 ، 203 ، 197 ، 186 ، 185 ، 184 ، 173	

## خامسا: فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- \_ الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر ( دار طوق النجاة الطبعة: الأولى، 1422هـ)
- \_ المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي ( دار إحياء التراث العربي - بيروت)
- مسند الإمام أحمد بن حنبل أحمد بن حنبل الشيباني المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي (مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م)
- الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري تحقيق بشير محمد عيون (مكتبة دار البيان ط 3 1416هـ)
- إبطال التأويلات لأخبار الصفات، أبو يعلى الفراء المحقق : محمد بن حمد الحمود النجدي (دار إيلاف الدولية - الكويت)
- أبحاث الأفكار الآمدي تحقيق أ.د أحمد محمد المهدي (دار الكتب والوثائق القومية 1423هـ)
- إتخاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات، محمود خطاب السبكي (طبع يوسف أمين خطاب الطبعة الثانية 1974م)
- الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، محمد بن عبد الله السيف (دار التدمرية الرياض الطبعة الأولى 1429هـ-2008م)
- إجماع العوام عن علم الكلام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي (المكتبة الأزهرية للتراث طبعة 1418هـ)
- الإحكام في أصول الأحكام الآمدي تعليق عبد الرزاق عفيفي المكتب الإسلامي ط / 2 1402هـ (بيروت)
- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ابن قتيبة الدينوري ( دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1985م)
- أدب الاختلاف في الإسلام طه جابر العلواني (المعهد العالمي للفكر الإسلامي فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية ط 5 / 1992م)

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني تحقيق أسعد تميم (مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان الطبعة الثالثة 1996م)
- الأسماء والصفات الإمام الحافظ البيهقي تعليق العلامة زاهد الكوثري (المكتبة الأزهرية للتراث ط 1419هـ)
- الأسماء والصفات أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ) حققه عبد الله بن محمد الحاشدي (مكتبة السوادي، جدة - المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1993 م)
- الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية دكتور يحيى هاشم حسن فرغل (مطبعة دار القرآن دار الفكر العربي دون تاريخ)
- إسلامنا في التوفيق بين السنة و الشيعة ، د. مصطفى الرفاعي (مؤسسة الأعلى للمطبوعات ، بيروت ، ط 1 - 1404 هـ).
- الإعتصام الشاطبي تحقيق: سليم بن عيد الهلالي ( دار ابن عفان، السعودية الطبعة: الأولى، 1412هـ - 1992م)
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، أبو عبد الله الرازي، تحقيق علي سامي النشار (دار الكتب العلمية بيروت ط 1402)
- أصول الدين - الامام البزدوي تحقيق الدكتور هانز بيترلنس (المكتبة الأزهرية للتراث 1424هـ)
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، الشنقيطي (دار الأحياء التراث العربي، بيروت ط 1، 1417هـ)
- افتراق الأمة الأمير الصنعاني تحقيق سعد بن عبد الله السعدان (دار العاصمة الرياض ط 1415)
- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي، تح شعيب الأرنؤوط (مؤسسة الرسالة بيروت طبعة 1985م)
- الإكليل في المتشابه والتأويل، تقي الدين بن تيمية، خرج أحاديثه وعلق عليه: محمد الشيمي شحاته ( دار الإيمان للنشر والطبع والتوزيع، الإسكندرية طبعة 2002م)
- الإمتاع والمؤانسة أبو حيان التوحيدي، (المتوفى: نحو 400هـ) (المكتبة العصرية، بيروت الطبعة: الأولى، 1424 هـ).
- إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، بدر الدين بن جماعة، المحقق: وهي سليمان غاوجي الألباني ( دار السلام للطباعة والنشر - مصر الطبعة: الأولى، 1410 هـ - 1990م)
- الإيضاح في أصول الدين، أبو الحسن بن الزاغوني، تحقيق: عصام السيد محمود (مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى 2003م)

- الإيضاح في أصول الدين وقواعده، محمد بن علي الطبري، تحقيق: السيد محمد سيد عبد الوهاب (دار الحديث القاهرة، طبعة 2010م)
- الإيمان بالله وأثره في الحياة، عبد المجيد عمر النجار (دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى 1997م)
- البرهان في أصول الفقه إمام الحرمين أبي المعالي الجويني تعليق وتخرّيج صلاح بن محمد بن عويضة (دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1997م 1418هـ)
- تاج العروس من جواهر القاموس للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي تحقيق مصطفى حجازي (الطبعة الأولى الكويت 1421هـ/2001م)
- تاريخ الأمم والملوك ، محمد بن جرير الطبري (دار الكتب العلمية - بيروت 1417هـ)
- تاريخ الإمامية وأسلافهم ، د. عبد الله فياض (مطبعة أسعد ، بغداد ط 1 1970 م)
- تاريخ التراث العربي د. فؤاد سزكين نقله إلى العربية د محمود فهمي حجازي (إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، المملكة العربية السعودية 1991م)
- تاريخ الجهمية والمعتزلة، جمال الدين القاسمي ( مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى 1979م)
- تاريخ الفلسفة الإسلامية ، هنري كوربن ، ترجمة نصير مروة ، حسن قبيسي (منشورات عويدات ، بيروت - باريس ط 3، 1983 م)
- تاريخ المذاهب الإسلامية الإمام أبو زهرة (دار الفكر العربي دون تاريخ)
- تبصرة الأدلة في أصول الدين أبو المعين النسفي تحقيق حسين آتاي (نشریات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية أنقرة 1993م)
- التبصير في الدين أبو المظفر الاسفراييني تعليق الشيخ زاهد الكوثري (المكتبة الأزهرية للتراث ط 1 1419هـ)
- تجديد المنهج في تقويم التراث الدكتور طه عبد الرحمن (المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية)
- تجديد المنهج في العقيدة الإسلامية، يحي هاشم حسن فرغل (دار الآفاق العربية القاهرة ط 1 1428هـ- 2007م)
- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : 1393هـ) (الناشر : الدار التونسية للنشر - تونس، طبعة 1984م .)
- تحريم النظر في كتب الكلام، ابن قدامة المقدسي المحقق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية (عالم الكتب - السعودية - الرياض الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990م)

- تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة محمد الطاهر بن عاشور (دار السلام للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى 2007م)
- تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل محمد الغزالي (دار الشروق مصر ط5 / 2003م)
- التعريفات، الشريف الجرجاني، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف: (دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة: الأولى 1403 هـ - 1983م)
- تفسير القرآن العظيم الإمام ابن كثير (مكتبة المنار ط1 1410 هـ)
- التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) - أبو عبد الله فخر الدين الرازي (المتوفى: 606 هـ) (الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الثالثة 1420 هـ)
- تفسير الكشاف الإمام الزمخشري دار المصحف القاهرة د ت
- تلبس إبليس أبو الفرج بن الجوزي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان الطبعة: الأولى، 1421 هـ / 2001م
- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل أبو بكر الباقلاني تحقيق عماد الدين أحمد حيدر (مؤسسة الكتب الثقافية بيروت ط1 1987)
- التوحيد، أبو منصور الماتريدي المحقق: د. فتح الله خليف دار الجامعات المصرية - الإسكندرية
- التوحيد وإثبات صفات الرب أبو بكر بن خزيمة تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان (دار الرشد الرياض ط1 / 1988م)
- الثورة القرآنية وأزمة التعليم الديني أبو يعرب المرزوقي الدار المتوسطة للنشر بيروت - تونس ط1 2009م - 1430 هـ
- جامع البيان في تأويل القرآن أبو جعفر الطبري تح أحمد محمد شاكر (مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م)
- الجامع الكبير - سنن الترمذي الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279 هـ) المحقق: بشار عواد معروف (دار الغرب الإسلامي - بيروت سنة النشر: 1998م)
- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي محمد البهي (مكتبة وهبة الطبعة الثالثة 1962)
- حول الوحدة الإسلامية، أفكار ودراسات (منظمة الإعلام الإسلامي ط2، 1409 هـ)
- الخصائص، صنعة أبي الفتح عثمان بن جني بتحقيق محمد علي النجار دار الكتاب العربي بيروت لبنان
- خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، الإمام محمد بن اسماعيل البخاري (شركة الشهاب الجزائر دون تاريخ)

- الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث محمد حسين آل ياسين (منشورات دار مكتبة الحياة بيروت لبنان ط1 / 1400هـ-1980م)
- دراسة في الفرق والطوائف الإسلامية أحمد عبد الله اليطي (الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 2009م)
- دلائل التوحيد جمال الدين القاسمي ضبط وتعليق وتخريج الشيخ خالد عبد الرحمن العك (دار النفائس بيروت لبنان ط11412هـ-1991م)
- رسائل العدل والتوحيد دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة (دار الشروق القاهرة ط2008/2009م)
- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ناصر الدين الألباني ( دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، 1412 هـ / 1992 م)
- سنن أبي داود المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد (المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، دون تاريخ)
- شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد تعليق الإمام أحمد بن حسين بن أبي هاشم تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان (الهيئة المصرية العامة للكتاب 2009م)
- شرح الطحاوية في العقيدة السلفية العلامة ابن أبي العز الحنفي تحقيق أحمد محمد شاكر (مكتبة دار التراث دون تاريخ)
- شرح العالم والمتعلم أبو بكر بن فورك تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، (مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ط1 / 2009م)
- شرح العقيدة السفارينية - الدرّة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية محمد بن صالح العثيمين ( دار الوطن للنشر، الرياض الطبعة: الأولى، 1426 هـ).
- شرح العقيدة الواسطية الشيخ محمد بن صالح العثيمين (دار الثريا للنشر، الطبعة الأولى 1419هـ)
- شرح المقاصد سعد الدين التفتازاني تحقيق عبد الرحمن عميرة ( عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان ط2، 1998م)
- الشريعة أبو بكر الأجرئي (المتوفى: 360هـ) المحقق: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي ( دار الوطن - الرياض / السعودية الطبعة: الثانية، 1420 هـ - 1999 م)
- شفاء العليل الإمام ابن قيم الجوزية تحقيق عمر بن سليمان الحفيان (مكتبة العبيكان ط1 1420هـ)
- الشيعة الإثنا عشرية، هنري كورين، ترجمة، د.ذوقان قرقوط (مكتبة مديولي، القاهرة ط 2، 1414 هـ)
- الشيعة والتصحيح (الصراع بين الشيعة والتشيع)، موسى الموسوي، طبعة لوس انجلوس 1988م

- صحيح مسلم بشرح النووي - ضبط وتوثيق محمد جميل العطار (دار الفكر للطباعة والنشر ط1421هـ
- الصراطات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، عبد الكريم سروش ترجمة أحمد القباجي (دار الانتشار العربي بيروت لبنان الطبعة الأولى 2009م)
- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة عبد الرحمن حبنكة الميداني (دار القلم دمشق الطبعة الرابعة 1993م)
- 1 - عقائد الأشاعرة في حوار هادئ مع شبهات المناوئين صلاح الدين الإدلي (دار السلام مصر ط 1429هـ-2008م)
- العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، د. صابر طعيمة (المكتبة الثقافية، بيروت ط2، 1411هـ)
- العقلية اللبرالية بين رصف العقل ووصف النقل عبد العزيز من مرزوق الطريفي (دار الحجاز للنشر والتوزيع مصر الإسكندرية ط1/2011م)
- \_\_ العقيدة الإسلامية وأسسها، عبد الرحمن حبنكة الميداني، (دار القلم دمشق الطبعة الثامنة 1418هـ 1997م)
- \_\_ العقيدة الوسطى وشرحها أبو عبد الله السنوسي، تحقيق السيد يوسف أحمد، (دار كردادة للنشر والتوزيع الجزائر ط/ 2011م)
- العواصم من القواصم، أبو بكر بن العربي ( مكتبة الأنصار للنشر والتوزيع، مصر الطبعة الأولى 2006م)
- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي تحقيق د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال)
- الفتوى الحموية الكبرى ابن تيمية المحقق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري ( دار الصمعي - الرياض الطبعة الثانية 1425هـ / 2004م)
- الفرق بين الفرق . عبد القاهر البغدادي (دار الآفاق الجديدة بيروت ط2 1977)
- الفصل في الملل والأهواء والنحل - ابن حزم (مكتبة الخانجي - القاهرة، دون تاريخ)
- فضائح الباطنية أبو حامد الغزالي تح ابراهيم بسيوني نور الدين الهيئة المصرية العامة للكتاب ط2009م
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدكتور طه عبد الرحمن (المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع ط1/ 1987)
- القاموس المحيط الفيروزآبادي تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان الطبعة: الثامنة، 1426 هـ - 2005 م)



- قضايا اللغة في كتب التفسير المنهج - التأويل - الإعجاز. الهادي الجطلاوي (دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع صفاقس الجمهورية التونسية ط1/ 1998م)
- قواعد العقائد أبو حامد الغزالي تحقيق موسى بن نصر (عالم الكتب بيروت ط2 1985)
- القول التمام بإثبات التفويض مذهباً للسلف الكرام سيف بن علي العصري (دار الفقيه للنشر والتوزيع أبو ظبي ط11430هـ-2009م)
- كتاب الأسماء والصفات الإمام الحافظ البيهقي تقديم وتعليق محمد زاهد الكوثري (المكتبة الأزهرية للتراث ط1 1419هـ-1999م)
- كتاب المحصل - فخر الدين الرازي تحقيق دكتور حسين أتابي (مكتبة دار التراث ط1 1411هـ)
- كشاف اصطلاحات الفنون - التهانوي (دار الكتب العلمية ، بيروت ط1 ، 1418 هـ)
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية أبو البقاء الكفوي تح عدنان درويش محمد المصري (مؤسسة الرسالة بيروت ط2 1413هـ/1993م)
- 2 - كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف، يوسف القرضاوي (مكتبة وهبة القاهرة ط 1425هـ-2004م)
- لسان العرب جمال الدين ابن منظور (المتوفى: 711هـ) (الناشر: دار صادر - بيروت الطبعة: الثالثة - 1414 هـ)
- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضوية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين، السفاريني الحنبلي ( مؤسسه الخافقين ومكتبتها - دمشق الطبعة: الثانية - 1402 هـ - 1982 م)
- مجرد مقالات الأشعري، محمد بن الحسن بن فورك تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح [مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط1/ 2005م]
- مجمع البيان في تفسير القرآن - الفضل بن الحسن الطبرسي (دار المعرفة للطباعة والنشر ط 1 ، 1402 هـ)
- مجموعة الرسائل والمسائل الإمام ابن تيمية (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الثانية 1412هـ)
- مجموعة الفتاوى تقي الدين بن تيمية اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزار أنور الباز (دار الجيل ط11418هـ-1997م)
- المحصول، فخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني (مؤسسة الرسالة الطبعة: الثالثة، 1418 هـ - 1997 م)

- المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار جمع الحسن بن أحمد بن متوية تحقيق عمر السيد عزمي (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر دون تاريخ)
- المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، محسن عبد الحميد (دون نشر، ط1، 1404هـ)
- مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية أسس ومنطلقات، بقلم 15 علامة وباحثا ينتمون لمختلف المذاهب الإسلامية (دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1997م)
- المستصفي أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م)
- مسند الإمام أحمد بن حنبل (تح شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م)
- مشكل إعراب القرآن مكي بن أبي طالب تح د. حاتم صالح الضامن (مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة: الثانية 1405هـ)
- مصطلحات في كتب العقائد محمد بن ابراهيم الحمد (دار ابن خزيمة الرياض ط1 1427)
- المعتمد في أصول الفقه أبو الحسين البصري المعتزلي (دار الكتب العلمية بيروت دون تاريخ)
- معجم مقاييس اللغة ابن فارس (تحقيق عبد السلام محمد هارون دار الجيل بيروت ط 1 / 1411هـ - 1991م)
- معيد النعم ومبيد النقم التاج السبكي تح محمد علي النجار وآخرون نشر مكتبة الخانجي القاهرة ط 2 / 1993م
- مفاهيم الجماعات في الإسلام دراسات في السوسولوجيا التاريخية للإجتماع العربي الإسلامي رضوان السيد (دار المنتخب العربي للنشر والتوزيع بيروت لبنان ط1، 1993م)
- المفردات في غريب القرآن الراغب الأصفهاني (ت 502هـ) (المحقق: صفوان عدنان الداودي (دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت الطبعة: الأولى - 1412 هـ)
- مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري قدم له وكتب حواشيه الأستاذ نعيم زرزور (المكتبة العصرية بيروت ط1426هـ-2005م)
- المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر الدين الرازي تحقيق أحمد حجاز السقا (دار الكتاب العربي بيروت الطبعة الأولى 1987)
- . من أجل نظرية إسلامية معاصرة في الفكر والحكم والسياسة، سالم القمودي (مؤسسة الإنتشار العربي بيروت لبنان ط1 / 2009م)

- مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر، عبد الرحمن الزبيدي (دار إشبيليا الرياض ط11418هـ-1998م)
- الموافقات في أصول الشريعة، أبو اسحاق الشاطبي مع تعليقات الشيخ عبد الله دراز (دار الكتب العلمية بيروت لبنان دت)
- الملل والنحل، الشهرستاني تقديم: صدقي جميل العطار(دار الفكر، الطبعة الثانية: 1422هـ)
- معجم الفرق الإسلامية، شريف يحي الأمين(دار الأضواء ، بيروت ط1 ، 1406 هـ)
- معجم المؤلفين ، عمر رضا كحالة (دار إحياء التراث العربي ، بيروت دون تاريخ )
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، محمد فؤاد عبد الباقي (دار الفكر ، ط2 ، 1401هـ)
- معجم مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس ، تحقيق عبد السلام محمد هارون (دار الجليل ، بيروت ط 1 ، 1411 هـ)
- مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية في العصر الحديث (مصر نموذجاً)، أحمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف (مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 2012م)
- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع دون تاريخ)
- موسوعة مصطلحات جامع العلوم "الملقب بدستور العلماء"، القاضي الفاضل عبد النبي الاحمد نكري ، تحقيق علي دحروج و آخرون (مكتبة لبنان ناشرون ، ط1 1997 م)
- \_ موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى صبري، (المطبعة السلفية ومكبتها، محب الدين الخطيب القاهرة الطبعة الأولى 1352هـ)
- موقف السلف من المتشابهات بين المثبتين والمؤولين دراسة نقدية لمنهج ابن تيمية، د محمد عبد الفضيل القوصي (دار البصائر القاهرة ط1/2004م)
- الموطأ مالك بن أنس (المتوفى: 179هـ) المحقق: محمد مصطفى الأعظمي ( مؤسسه زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - الإمارات الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2004 م)
- المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي (عالم الكتب بيروت دون تاريخ)
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني (الناشر: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة: الرابعة، 1420 هـ)

- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة طبعة 2008م)
- النص والتأويل دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، منقور عبد الجليل (ديوان المطبوعات الجامعية ط/ 2010)
- 4 - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني (الدار العالمية للكتاب الإسلامي ط 1416هـ/1995م)
- نفائس الأصول في شرح المحصول شهاب، الدين القرأني تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض (مكتبة نزار الباز ط1/ 1995)
- النفي في باب صفات الله، أبو محمد أرزقي سعيداني (مكتب دار المنهاج الرياض ط1 1426)
- نقد الخطاب السلفي (ابن تيمية نموذجاً) رائد السمهوري ( دار مدارك للنشر، دبي، الطبعة الثانية: 2012م)
- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي ( المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م )
- الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب ، محمد رشيد رضا (المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ، دمشق ، بيروت ، دون تاريخ )

المقدمة .....	أ..ل
<b>الباب الأول: الإجمال في ألفاظ العقيدة</b>	
الفصل الأول: تعريف الإجمال في اللفظ العقدي .....	2
تمهيد .....	3
11 المبحث الأول: اللفظ وعلاقته بالمعنى .....	11
المطلب الأول: تعريف اللفظ .....	11
أولاً: اللفظ لغة .....	11
ثانياً: اللفظ اصطلاحاً .....	11
ثالثاً: الفرق بين اللفظ والمصطلح .....	12
المطلب الثاني: أنواع الدلالة اللفظية .....	13
المبحث الثاني: تعريف الإجمال .....	21
المطلب الأول: تعريف الإجمال لغة .....	21
المطلب الثاني: تعريف الإجمال اصطلاحاً .....	26
المطلب الثالث: العلاقة بين التعريفين اللغوي و الاصطلاحي .....	31
المطلب الرابع: التطور الدلالي لمصطلح الإجمال .....	34
المبحث الثالث: اصطلاحات أخرى للمجمل .....	39
المطلب الأول: المتشابه .....	39
المطلب الثاني: المشكل .....	43
المبحث الرابع: أنواع الإجمال .....	45
<b>الفصل الثاني: الإجمال في ألفاظ العقيدة بين الرُّجاء والمُشْتَبِه .....</b>	<b>49</b>
المبحث الأول: الإجمال وعوامل صناعة الفهم .....	50
المبحث الثاني: القائلون بنفي وجود المجمل وأدلتهم .....	64
المبحث الثالث: القائلون بوجود المجمل وأدلتهم .....	75

79	المبحث الرابع: تحرير محل النزاع بين التُّفأة والمثبتين.....
91	المبحث الخامس: الحكمة من ورود الإجمال في ألفاظ العقيدة.....
	<b>الباب الثاني: أثر الإجماع في اختلاف الأمة الإسلامية</b>
96	<b>الفصل الأول: الإجمال في الألفاظ المتعلقة بالصفات.....</b>
97	<b>تمهيد.....</b>
104	المبحث الأول: صفات الله عز وجل بين الإحكام والإجمال.....
107	المطلب الأول: القائلون بالإجمال في آيات وأحاديث الصفات.....
110	المطلب الثاني: القائلون بالإحكام في آيات وأحاديث الصفات.....
113	المبحث الثاني: المذاهب المختلفة في متشابه الصفات.....
113	المطلب الأول: أصحاب التفويض.....
113	التفويض لغة.....
113	التفويض اصطلاحاً.....
114	أولاً: القائلون بالتفويض الكلي.....
118	ثانياً: القائلون بالتفويض الجزئي.....
126	المطلب الثاني: أصحاب التأويل.....
126	التأويل لغة.....
127	التأويل اصطلاحاً.....
128	أولاً: القائلون بالتأويل الكلي.....
129	ثانياً: القائلون بالتأويل الجزئي.....
138	المبحث الثالث: تحرير محل النزاع بين المفوضين والمؤولين.....
162	<b>الفصل الثاني: الإجمال في الألفاظ المتعلقة بالقدر.....</b>
163	<b>تمهيد.....</b>
167	المبحث الأول: القائلون بالجبر.....
167	المطلب الأول: تعريف الجبر وعلاقته بمسألة القدر.....
167	أولاً: تعريف الجبر لغة.....
169	ثانياً: تعريف الجبر اصطلاحاً.....

169	.....	ثالثا: التطور الدلالي لمصطلح الجبر
172	.....	رابعا: علاقة الجبر بالقضاء والقدر
175	.....	المطلب الثاني: القائلون بالجبر الكلي " الجبر المحض "
177	.....	أولا: مفهوم الجبر الكلي
178	.....	ثانيا: القائلون به
181	.....	ثالثا: أدلة الجبر الكلي
187	.....	رابعا: ردود المخالفين في المسألة ( عرض ومناقشة)
195	.....	المطلب الثالث: القائلون بالجبر الجزئي (الجبر المتوسط)
195	.....	أولا: تعريف الجبر المتوسط
197	.....	ثانيا: القائلون به
199	.....	ثالثا: أدلة الجبر المتوسط
199	.....	أ/ الأدلة النقلية
201	.....	ب/ الأدلة العقلية
203	.....	ج/ الجبر المتوسط والمقاربة التمثيلية لإزالة الغموض
204	.....	رابعا: الفرق بين الجبر المتوسط والجبر المحض
205	.....	خامسا: ردود المخالفين في المسألة (عرض ومناقشة)
218	.....	المبحث الثاني: القائلون بالاختيار
218	.....	المطلب الأول: مفهوم الاختيار وعلاقته بالعدل الإلهي
218	.....	أولا: الحرية والاختيار لغة
219	.....	ثانيا: الربط الاصطلاحي بين الحرية والاختيار
220	.....	ثالثا: علاقة الحرية والاختيار بالعدل الإلهي
220	.....	أ/ مذهب الحرية ودفع العبثية في التكليف
221	.....	ب/ مذهب الحرية وتبرير الجزاء الإلهي
222	.....	المطلب الثاني: القائلون بالاختيار الكلي " الحرية المطلقة "
222	.....	أولا: مفهوم الاختيار الكلي
224	.....	ثانيا: القائلون به
226	.....	ثالثا: أدلة الاختيار الكلي

226	.....	أ/ الأدلة العقلية
232	.....	ب/ الأدلة العقلية
234	.....	رابعاً: ردود المخالفين في المسألة ( عرض ومناقشة).
240	.....	المطلب الثالث: القائلون بالاختيار الجزئي "مطلق الحرية"
240	.....	أولاً: مفهوم الاختيار الجزئي
243	.....	ثانياً: القائلون به
243	.....	أدلة الاختيار الجزئي
245	.....	1/ الأدلة العقلية
248	.....	2/ الأدلة العقلية
251	.....	خامساً: ردود المخالفين في المسألة ( عرض ومناقشة).
257	.....	المبحث الثالث: النتائج في إطار المقاربات والمفارقات
257	.....	المطلب الأول: الحرية والجبر في الإطار المعرفي والتربوي
261	.....	المطلب الثاني: اختلاف في الفهم لا تناقض في النصوص والاعتقاد
265	.....	المطلب الثالث: الخلاف السياسي (البعد الخفي)
268	.....	المطلب الرابع: الحل الظني وإمكانية الخطأ



## ملخص البحث

الحمد لله وكفى والصلاة على الحبيب المصطفى ومن بسنته اقتفى وبعد:

لقد علم القاصي والداني أن القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، قد وردا بلسان العرب ولغتهم ومعهودهم في التواصل والتخاطب، وأن هذين المصدرين قد احتويا على أرقى أساليب البلاغة، وأسمى مراتب الفصاحة، وأعذب صور البيان، فلا جرم أن أعجز القرآن العرب عن المحاكاة فضلا عن الإتيان بالمثل، قال الله عز وجل مبيِّنا هذه الحقيقة: ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا

بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء 88].

وبالمقابل فقد بين النبي صلى الله عليه وسلم، أن أحاديثه وأقواله التشريعية، تخرج من مشكاة القرآن الكريم فقال: " أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ " [مسند الإمام أحمد بن حنبل حديث رقم 17174] وهي الحقيقة التي شهد بها التنزيل في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ ۝١

إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم 3، 4].

ومما هو معلوم أيضا أن الوحي بشقيه الكتاب والسنة، قد خاطبا بالتشريع والتعليم أناسا متفاوتين في درجات الحفظ والإدراك والفهم، أو الاستيعاب والفقه، ولذلك فُرِّبَ آية نزلت على النبي صلى الله عليه وسلم، فقرأها على أصحابه، ومن الصحابة من لم يفهمها، قال ابن عباس حَبْرُ الأمة وترجمان القرآن رضي الله عنه: " ما كنت أدري ما فاطر حتى اختصم إلي أعرابيان في بئر فقال أحدهما أنا فطرتهما أي ابتدأتهما " [معاني القرآن أبو جعفر النحاس ج 5 ص 435]

وَرُبَّ حَدِيثٍ قَالَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فنقله إلينا بعض الصحابة بِنَصِّهِ، ونقله البعض الآخر بمعناه، دون أن يفقه بعضهم مدلولاته ومعاني تشريعاته، وهذه حقيقة بينها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: " نَصَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا، فَحَفِظَهُ حَتَّىٰ يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ، فَإِنَّهُ رَبُّ حَامِلٍ فَفَقِهَ لَيْسَ بِفَقِيهِ، وَرُبَّ حَامِلٍ فَفَقِهَ إِلَىٰ مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ " [مسند أحمد ج 35 ص 467 حديث رقم 21590]

إن الحقيقتين السابقتين وهما: ورود القرآن والحديث بلغة العرب بما فيها من حقيقة ومجاز وكناية وجناس وتشبيه واستعارة وسائر أنواع البلاغة والبيان، وتَلَقَّى هذا الخطاب من قِبَل أناس متفاوتين في قدرات الفهم وسعة الحافظة، - هاتين الحقيقتين - إذا ما أضفناهما إلى الحقيقة المحكمة القاضية بأن الخالق عالم بما خلق ومن خلق، ومُنَزَّه عن اللغو والعبث، علمنا أن مجيء الأمر على النحو السابق مقصود لحكم جليلة وغايات

شريفة، أهمها دوام الإعجاز، وتواصل التَّهْل من النبع السيل، ورفع الحرج عن الأمة، وبيان سعة الإسلام في ضم روافده، وتحقق معنى الرحمة الإلهية لهذه الأمة الناطقة بشهادة التوحيد واستيعاب الخلق على تنوع مستوياتهم وقدراتهم واستعداداتهم وحاجاتهم... وأمام هذه الحِكم الجليلة والمعاني النبيلة لا شك ستضيق دعوات الإقصاء باسم ظاهر القرآن، وتضمحل دعاوى الإفناء باسم الانتصار للسنة، وسيعمل كل ناهل منهما على تحقيق مرضاة الله في حدود اختيار الفهم الذي يشبع وجدانه، ويقنع ضميره، بشرط أن لا يكون مجاوزا لقواعد وضوابط فهم لسان التنزيل، ويكون كل واحد من هؤلاء التاهلين مستأنسا بقول الحق:

﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ۖ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء 84]

إذا كان الأمر على ما تم وصفه في بداية هذه المقدمة فمن حقنا أن نتساءل: لماذا وقع الشطط، واشتغل المسلمون ببعضهم تكفيرا وتفسيقا وتبديعا، واستل كل فريق سيفه لإثبات صحة فكره، وجدوى رأيه وفهمه؟ ولماذا وقعت المحاكمات، وتمت الإعدامات بسبب الفكر والرأي؟ ألم يقرر القرآن الكريم صراحة على أنه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة 256] ألا يعني هذا أن الإكراه في الرأي والفكر مرفوض من

باب أولى؟ لماذا اشتغل مؤرخو الفرق الإسلامية بتعداد الفرق للوصول بها إلى العدد المذكور في حديث افتراق الأمة الذي قال فيه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ إِحْدَىٰ أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَفَرَّقَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ إِحْدَىٰ أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَفَتَّرَتْ أُمَّتِي عَلَىٰ ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً» [سنن أبي داود، باب شرح السنة، حديث رقم 4596]؟ ألا تُعد إضافات اللاحقين على ما أورده السابقون همما لمنهج التعداد والإحصاء من الأساس؟ إذ ما المانع حتى عند من قال بصحة الحديث من كون العدد لم يكتمل إلى الآن؟ ولماذا ركزوا على الأسباب الخارجية من فلسفة وترجمة وتأثير أصحاب الديانات في وجود الفرق الإسلامية؟ هل نسوا أو تناسوا أن لغة القرآن والحديث قد احتوت على المتشابه والمحمل وحمل الأوجه الذي تتجاذبه الأفهام، ويثريه النقاش، وعليه لماذا لا يُنظر إلى هذه الفرق عموما على أنها تشكل فسيفساء مذهبية تزيد من جمالية المشهد وتؤكد قدرة الإسلام على استيعاب أفهام من صحح انتسابهم إليه؟ الحقيقة أن ظاهرة تفرق المسلمين وتنازعهم بسبب اختلافهم في فهم القرآن والحديث وتفسيرهما، كانت مصدر إزعاج لي منذ وقت مبكر، وقد كنت أبدي امتعاضا شديدا وأسفا كبيرا من تلك المناقشات والمجادلات المحفوظة في بطون الكتب، خاصة تلك المتعلقة بصفات الله عز وجل، والقدر الإلهي، ومباحث الإيمان والكفر... والتي تناقلها الطلبة والأساتذة في جو مشحون بالتعصب للرأي والرأي المخالف، وكنت أقول في نفسي رغم قلة الزاد: هل يُقبَل أو يُعقل أن يكون شهداء الله على الناس على هذه الحال من الصراع وتبادل الشتائم؟ وهل يسوغ لأمة الشهادة على الناس أن تبقى على هذه الحالة من التنافر

والتشاكس بسبب اختلاف الأفهام التي غذتها الظروف التاريخية المعروفة؟ ألا يمكن أن نختلف مع بقاء وحدتنا بلا شتائم ودون أن يفسد اختلافنا للود قضية؟

إن الدهشة لتملكنا حينما نجد هذه الاختلافات حتى بين أئمة وعلماء المذهب الواحد، يُرَدُّ المعاصر منهم على قرينه ونِدِّه، وَيُنْقُدُ اللاحقُ السابقَ، دون سب ولا تجريح، وبالتالي فالذي ينقدح في الذهن أن القضية أوسع وأرحم مما وصفتها المناقشات المذهبية، إذ ما المانع من استعمال الأسلوب نفسه مع المخالف في المذهب؟ الذي هو مخالف في المذهب فقط دون الدين، وبالتالي فصَلَّةُ رحمه الإيمانية لازالت قائمة بحقوقها، وأهمها حق الولاء، وحفظ اللسان والجوارح عن الإيذاء؟ فهذه الأسئلة وغيرها دفعني لبحث مسألة الاختلاف في فهم ما تعلق بمباحث العقيدة الإسلامية من نصوص قرآنية ونبوية بحثا علميا، أتوخى فيه الدقة والموضوعية واعتماد النتائج ولو كانت مختلفة عن قناعاتي الأولية، فاخترت لهذه الدراسة عنوانا وسَمَّته بـ "الإجمال في ألفاظ العقيدة وأثره في اختلاف الأمة الإسلامية"

الواقع أن اختياري لهذا الموضوع كان نتيجة معاناة فكرية تحملت أعباءها منذ أن التحقت بكلية أصول الدين بجامعة الجزائر، وخاصة بعد اختياري لتخصص العقيدة، حيث كنا نسمع ولا زلنا بأن هذا التخصص يَدْرُسُه وَيُدْرُسُه المبتدعة، لأن المناهج المتبعة في تدريس هذا العلم هي مناهج علم الكلام الأشعري الجهمي البدعي، وغيرها من الأوصاف الموجودة في بطون كتب المتقدمين والمتأخرين، وكنت أسمع بالمقابل ممن يظهر الدفاع عن منهج الأشاعرة، فيصف الحنابلة بأنهم كَرَامِيَّةٌ مجسمة وعَبْدَةٌ وثن، وغيرها من الألقاب والأوصاف الموجودة في بطون كتب المتقدمين والمتأخرين، ولكن الواقع الذي عايشته بنفسي أنه في حضم الصراع السابق وجدنا من الأساتذة من تَمَيَّزَ بسعة علمه واطلاعه وقدرته على إيراد الأقوال والأدلة أثناء الدرس دون الرجوع إلى كراس أو كتاب، وكان يورد الأقوال وينسبها إلى أصحابها دون أن يلزمنا باتباع رأي من الآراء حتى لو كان أشعريا، بل كان يدفعنا إلى إعمال الفكر وشحذ الخاطر، لاختيار المقنع من الآراء بعيدا عن وصاية الرجال، فكان لهذا المسعى أثر في التنشئة على التحرر من قيود التقليد والتفكير بواسطة الأشخاص.

ومن ناحية ثانية فقد كان هناك أساتذة آخرون محسوبون على السلفية، وكنت أرى فيهم حِلما ووقارا ونأيا بالنفس عن الخوض في الأعراض والقضايا الخلافية المتعلقة بالعقيدة، وكانوا لا يتوانون في إظهار الاحترام والود لمن هم مختلفون معهم في بعض القضايا الجزئية المتعلقة بمسائل العقيدة، ومع الاعتراف بوجود أصوات وآراء نشاز في هذا الاتجاه أو ذاك، وربما كانت هذه الأصوات النشاز غالبية وظاهرة على غيرها من الأصوات المعتدلة، فقد كان هذا الوضع بالنسبة إليّ كاف كسبب ودافع لأن يُبحث ويُثرى موضوع

الاختلاف في مسائل العقيدة في ظل الاجتماع والمودة وعدم التفرق والكرامية بسبب اختلاف الآراء والاجتهادات، ولهذا جاءت أهداف هذه الدراسة على النحو الآتي:

1/ بيان أن العقيدة الإسلامية تتضمن قضايا قطعية في ثبوتها ودلالاتها، وهذه لم يقع فيها اختلاف بين المنتسبين إلى الإسلام، وقضايا قطعية في ثبوتها ظنية في دلالاتها، وقضايا ظنية في ثبوتها ودلالاتها، وهاتين الأخيرتين هما اللتان وقع فيهما اختلاف الأمة، وتباينت وجهات النظر في فهمها وآلية اعتقادها وتصورها، وقد ترتب عن هذا التباين وجود مذاهب اعتقادية تدور في مجملها في فلك الإسلام وعقيدة التوحيد، منها ما مضى وانقضى ومنها ما هو باق إلى يوم الناس هذا.

2/ بيان أن العقيدة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم، ذات طبيعة نصية لفظية، وهذه الطبيعة هي التي منحت العقيدة القدرة على استيعاب الروافد المتصلة بها، والنظر إليها على أنها روافد تصب في النهر الكبير، مع الاعتراف بأن بعض هذه الروافد قد حمل معه شيئاً من الأفكار والآراء المعكّرة لصفو الرافد، ولكنها لم تقطع صلته بالنهر العام للأمة.

3/ مناقشة الذين عاملوا كل مختلف معهم في المذهب على أنه مخالف في الملة والدين، وهو الأمر الذي أدى بهم إلى ممارسة أسلوب الإقصاء الفكري واللفظي والفعلي مع هذا المخالف، مع بيان أن هذا الأسلوب الذي تبادلت الفرق الإسلامية فيما بينها لم يزد الأمة إلا تشتتاً وتضعفاً، بسبب الإصرار الذي يديه كل فريق أمام محاولات الإقصاء والنفي التي تستهدفه من الفريق الآخر.

4/ التأكيد على وجوب التواصل الإيماني بين المنتسبين إلى الملة الإسلامية، والبحث عن نقاط التفاهم والتواصل المعرفي بينهم لتوحيد الكلمة، وتحقيق الحصانة الحضارية أمام جرثومة الاستعمار الفكري والمادي الذي يعمل على استئصال المسلمين، بغض النظر عن مذاهبهم، وأن ذلك التواصل والتفاهم يمكن أن يتحقق في إطار نوعين من المقاربات: المقاربات المعرفية والمقاربات التربوية.

الواقع أن ولوج بحث من هذا الوزن ليس بالأمر الهين، ولذلك فقد اعترضني أثناءه جملة من المشكلات العلمية ومنها: كثرة المصادر والمراجع، وتوفرها بين يدي الباحث أرهق كاهله بعبء مطالعتها والبحث فيها عن المسائل والقضايا المتعلقة ببحثه، وهنا تنبغي الإشارة إلى الإسقاط القسري لمبحث الإجمال في الألفاظ والنصوص المتعلقة بالأسماء والأحكام، بسبب عدم قدرة الباحث على ولوج هذا الموضوع الشائك والمعقد، ومن هنا أيضاً فالباحث ينوّه إلى إمكانية العودة إلى هذا المبحث مستقبلاً، من قبله أو من قبل الباحثين المهتمين بالموضوع.

ومن المشكلات المعرفية التي اعترضت البحث، تشعب الموضوع وكثرة تفصيلاته بسبب تعدد الاجتهادات والرؤى في المسألة الواحدة في المدرسة الواحدة وربما عند المجتهد الواحد، وهذا التشعب يفرض على الباحث تحقيق هذه الأقوال وتصنيفها في وحدة موضوعية، لأن منهج البحث يقوم على تتبع الآراء بغض النظر عن كون أصحابها من مذهب واحد أو من مذاهب مختلفة، بالإضافة إلى المشكلات المعرفية المتعلقة بالغموض والإشكال الذي اكتنف بعض المباحث العقديّة التي حصل حولها الاختلاف، بسبب دقتها وعمقها، وكل هذه المشكلات قد تذلت بفضل الله عز وجل، ثم بفضل توجيهات الأستاذ المشرف على الرسالة، فالحمد لله الذي منحني القدرة والجهد على تجاوزها، وله الحمد والمنة في الأولى والآخرة، ونسأله الإخلاص والتوفيق والسداد.

ولقد تطلب تحقيق أهداف البحث والإجابة على إشكالاته، اتباع الخطة المنهجية الآتية التي اقتضت تقسيمه إلى مقدمة وبابين وخاتمة.

تناولت في المقدمة أسباب اختيار الموضوع، وأهداف الدراسة، والمنهجية المتبعة في البحث، والدراسات السابقة التي لها علاقة بموضوع هذه الرسالة، والمشاكل التي اعترضت الباحث أثناء إنجاز موضوع بحثه. وأما الباب الأول فقد خصصته للحديث عن موضوع الإجمال في ألفاظ العقيدة، وقد قسمته إلى فصلين: الفصل الأول: تعريف الإجمال في اللفظ، وقسمته إلى أربعة مباحث المبحث الأول: اللفظ وعلاقته بالمعنى، وجعلت لهذا المبحث مطلبين: المطلب الأول: تعريف اللفظ والمطلب الثاني: أنواع الدلالة اللفظية، وجعلت المبحث الثاني لتعريف الإجمال وأدرجت تحته أربعة مطالب: المطلب الأول: تعريف الإجمال لغة والمطلب الثاني: تعريف الإجمال اصطلاحاً والمطلب الثالث: العلاقة بين التعريفين اللغوي و الاصطلاحي، والمطلب الرابع: التطور الدلالي لمصطلح الإجمال وفي المبحث الثالث ذكرت اصطلاحات أخرى للمجمل، وأدرجت تحته مطلبين: المطلب الأول: المتشابه المطلب الثاني: المشكل وأما المبحث الرابع من هذا الفصل فقد ذكرت فيه أنواع الإجمال.

الفصل الثاني من الباب الأول خصصته للحديث عن موضوع الإجمال في ألفاظ العقيدة بين الرُّفْة والمُشْتَبِن، وقد قسمته إلى خمسة مباحث: المبحث الأول: الإجمال وعوامل صناعة الفهم والمبحث الثاني: القائلون بالنفي وأدلتهم والمبحث الثالث: القائلون بالإثبات وأدلتهم والمبحث الرابع: تحرير محل النزاع والمبحث الخامس: الحكمة من ورود الإجمال في ألفاظ العقيدة.

وأما الباب الثاني فقد خصصته للحديث عن أثر الإجمال في اختلاف الأمة الإسلامية، وقد قسمته إلى فصلين أيضاً: الفصل الأول: الإجمال في الألفاظ المتعلقة بالصفات، وفيه ثلاثة مباحث: المبحث الأول:

صفات الله عز وجل بين الإحكام والإجمال ، وقسمته إلى مطلبين: المطلب الأول: القائلون بالإجمال في آيات الصفات، والمطلب الثاني: القائلون بالإحكام في آيات الصفات.

وأما المبحث الثاني فقد خصصته لبيان المذاهب المختلفة في متشابه الصفات، وقد قسمته إلى مطلبين أدرجت فرعين في كل مطلب. المطلب الأول: عرضت فيه ما يتعلق بأصحاب التفويض بشقيه التفويض الكلي والتفويض الجزئي. المطلب الثاني: عرضت فيه ما يتعلق بأصحاب التأويل بشقيه: الكلي والجزئي وأما المبحث الثالث فقد حاولت فيه تحرير محالّ النزاع بين المختلفين، وقد جعلت ذلك تحت عناوين استيعابية: أولاً: السلف بين التفويض الكلي والتفويض الجزئي. ثانياً: السلف بين التأويل الكلي والتأويل الجزئي

الفصل الثاني: الإجمال في الألفاظ المتعلقة بالقدر، وفيه ثلاثة مباحث المبحث الأول: وتُخصّص للتعريف بالقائلين بالجبر بشقيه الكلي والجزئي وأما المبحث الثاني فقد تُخصّص للتعريف بالقائلين بالاختيار بشقيه الكلي والجزئي وأما المبحث الثالث والأخير فقد تُخصّص لمحاولة تحرير محالّ النزاع وعرض النتائج في إطار المقاربات والمفارقات، وقد تم ذلك تحت أربعة عناوين استيعابية، تضمنتها المطالب الآتية: المطلب الأول: الحرية والجبر في الإطار المعرفي والتربوي المطلب الثاني: اختلاف في الفهم لا تناقض في النصوص والاعتقاد المطلب الثالث: الخلاف السياسي (البعد الخفي) المطلب الرابع: الحل الظني وإمكانية الخطأ.

وأما الخاتمة فقد عُرضت فيها الأهداف والنتائج التي وصل إليها الباحث، والتي جاءت على الشكل الآتي:

- 1 - احتواء القرآن الكريم والسنة النبوية على بعض الألفاظ والعبارات التي اختلف علماء الأمة الإسلامية في فهمها والتعامل معها، وقد اصطلح على تسمية هذه الألفاظ بالجمل أو المتشابه أو المشكل، وهي مصطلحات مرادفة بوجه للإبهام والغموض، ومعبرة عن أخص خصائص الألفاظ المتعلقة بها وهي القدرة على تحمل المعاني الظنية المتواردة عليها "ألفاظ ونصوص حمالة أوجه من الفهم"، وبناء على ذلك تقرر لدى الباحث أن الإجمال في ألفاظ العقيدة ونصوصها ظاهرة لغوية ومقصدية، حقيقتها وحدة في اللفظ مع تعدد في الفهم، وتندرج تحته القضايا العقدية التي جرى حولها الاختلاف، استناداً إلى حجة من نص آخر، أو تصريف من عقل صحيح أو استشهاد من لغة عصر الاحتجاج التي بها نزل القرآن . وورودها بهذه الصفة يعبر عن الحكمة الإلهية المرتبطة بالعلم الأزلي القاضي بسننية الاختلاف بين البشر، واستناداً إلى

هذه الحقيقة افترضنا أن اللغة النص القرآني أو النبوي نصيبها في إيجاد حالة الاختلاف العقدي بين المذاهب والفرق الإسلامية، بوصفها حالة صحية تعبر عن شخصية الباحث والمجتهد في المسائل الظنية، وبالتالي فلا معنى للتوسع في تأثيم وتجرير وتجريح وتبديع المسلمين بعضهم بعضاً بحجة العمالة الفكرية للأجنبي، هذه العمالة التي وإن كانت موجودة فعلاً إلا أنها محدودة الوجود والتأثير.

2 - لم يَغْدُ الحمل أو المتشابه أن يكون محصوراً في بعض القضايا الجزئية المتعلقة بالصفات الإلهية ومباحث الإيمان والقدر، ولكن كثرة الشبهات الواردة عليها وما صاحبها من محاولات للرد والتوجيه قد ساهمت في احتلال هذه القضايا لمساحات واسعة من درس العقيدة الإسلامية، حتى أنها طغت في بعض الأحيان على القضايا الكلية المحكمة التي تجمع المسلمين وتصهر عقيدتهم في بوتقة واحدة، وراح أصحاب هذه الردود يحصرون التوحيد والعقيدة في هذه القضايا الجزئية على طريقة الجزء يحتوي الكل!

3 - هذه الدراسة غير معنية بما وصل إليه التطور الدلالي لمصطلح الإجمال من تطرف في التأويل وادعاء المفاصلة المطلقة بين الظاهر والباطن، كما قالت به بعض الفرق المنتسبة للإسلام، لأن هذه الآراء أصبحت تشكل مشروع نص آخر منفصل عن النص المقدس وموازٍ له، ولم تبق مجرد اجتهادات بشرية تنبثق من النص وتستند إليه في مقام الاستدلال والدفاع عما تراه فهماً متوافقاً مع ظاهر النص أو مراميه ومقاصده.

4 - لا يتحمل القرآن ولا الحديث النبوي تبعه الأخطاء التي وقع فيها العلماء نتيجة الجهد والاجتهاد الذي بذلوه في فهم متشابه القرآن والحديث، وفي كل الأحوال يبقى هذان المصدران حجة على المسلمين، ولا يمكن بحال أن يكون فهم البشر للقرآن أو السنة حجة عليهما، بل هو حجة عليهم ليتعبدوا الله بما أوصلهم إليه فهمهم المؤسس على الاجتهاد المقبول، لأن من تعبد الله بما أوصله إليه اجتهاده فهو مصيب من هذا الوجه، حتى وإن كان مخطئاً في ذات المسألة، ولذلك ينبغي أن يتعامل المسلمون المختلفون في المسائل العقدية الظنية، وهي المسائل المتعلقة بالمتشابه أو الحمل، في إطار الآية القرآنية الكريمة: ﴿ قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ

شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء 84]

5 - الاختلاف العقدي بين مذاهب المسلمين واقع مشاهد، تعيشه كل أقطار العالم الإسلامي، والسبيل الأصوب في التعامل مع هذا الواقع، هو الترشيد الذي يقع بين التطرف والتميع،

ومعنى الترشيد هو الاهتمام إلى الحق والصواب في التعامل مع هذا الاختلاف بعدم إعطاءه حجما أكبر مما هو عليه في الواقع، خاصة إذا علمنا أن كثيرا من الصراعات السياسية والقومية الدائرة اليوم في علمنا الإسلامي صارت تُقدم بوصفها صراعات دينية مذهبية وما هي بذلك، بل الواقع أنها أرادت توظيف الدين للزيادة من حدة التوترات والاحتقان والصراع بين المسلمين، بما تشيعه من دعاوى التكفير والتفسيق والإخراج من دائرة الإسلام. كما أن من معاني ترشيد الاختلاف أن ينظر إليه بوصفه حالة صحية تعبر عن سعة الإسلام وثرائه المعرفي وقدرته على استيعاب روافده ومذاهبه.

6 - ليس من قصد الباحث تكثير التوحيد باسم الوحدة أو تميع الشريعة باسم السياسة، فهذا أمر تبرأ منه في مطلع البحث حين قرّر أنّ من الثوابت التي تقوم عليها هذه الأطروحة أنه "ليس كل اختلاف عقدي معتبر" ويبيّن هناك ضوابط الاعتبار، وإنما الذي وإيّا الذي رام تحقيقه هو دعوة موضوعية- وفق ما يقتضيه النسب الإيماني- لترشيد الاختلاف وتحيين درس العقيدة ودرس الفرق الإسلامية بما يخدم طبيعة المرحلة الحرجة التي دخلت فيها أمة الإسلام ولم تخرج منها بعد.

7 - تبين بعد الدراسة والبحث أن كثيرا من حالات الاختلاف المذهبي العقدي كان سداها الإسراف والتجني، ولحمتها الهوى والعصبية، ووقودها المعاصرة مع التماثل في الصناعة، ولننظر مثلا عندما سأل الوزير ابن العارض الشيرازي أبا حيان التوحيدي عن الباقلاني أجابه بقوله: "... يزعم أنه ينصر السنّة ويفحم المعتزلة وينشر الرواية، وهو في أضعاف ذلك على مذهب الحرّميّة، وطرائق الملحدة!" وابن حيان التوحيدي نفسه لم يسلم من السب والشتم من قبل علماء آخرين وهو ما ذكره التاج السبكي في ترجمته في طبقات الشافعية، حيث قال: " قال شيخنا الذهبي بل كان عدو الله حبيثا... وقال أبو الفرج بن الجوزي في تاريخه زنادقة الإسلام ثلاثة ابن الراوندي وأبو حيان التوحيدي وأبو العلاء. قال: وأشدّهم على الإسلام أبو حيان لأنه مجمج ولم يصرح" ثم علّق التاج السبكي على هذا الكلام من الذهبي وقال: "قلت الحامل للذهبي على الوقية في التوحيدي مع ما يبطنه من بغض الصوفية هذان الكلامان ] كلام ابن الجوزي وكلام ابن فارس في شتم وانتقاد التوحيدي [ ولم يثبت عندي [والكلام للتاج السبكي] إلى الآن من حال أبي حيان ما يوجب الوقية فيه، ووقفت على كثير من كلامه فلم أجد فيه إلا ما يدل على أنه كان قوي النفس مزدريا بأهل عصره لا يوجب هذا القدر أن يُنال منه هذا النيل. والحق أنه لو بقيت أمثال هذه الكلمات التي صدرت من العلماء في بعضهم



محفوظة في الصدور، أو على الأقل لم تُذكر في المؤلفات، ولم تُنشر في حلق العلم وخطب الجمعة، لما وصلت إلينا بالهالة التي وصلت عليها، فليت الأوائل عملوا بالحكمة التي قالوها: كلام الأقران يُطوى ولا يُروى ولا يُعبأ به، لا سيما إذا لاح لنا أنه لعداوة أو لمذهب أو لحسد، لأن ذلك مما لا ينجو منه إلا من عصم الله، ولا يوجد عصر من الأعصار سلم أهله من ذلك، سوى الأنبياء والصديقين، ولو فعلوا لكننا اليوم أحسن حالا، وأقدر على الاجتماع بالرغم من الاختلاف.

8 - مما علم ضرورة من عقيدة التوحيد أن من صفات الله عز وجل العلم. قال الله تعالى: ﴿أَلَا

يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك 14] فالله الذي خلق البشر علم قبل أن

يخلقهم أنهم سيختلفون ومع ذلك فقد أمرنا أمرا صحيحا صريحا بعدم التفرق في الدين فقال: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى 13] وقال أيضا: ﴿وَاعْتَصِمُوا

بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران 103] فالأمر في الآيتين متعلق بعدم التفرق وليس

بعدم الاختلاف، وما دام الأمر كذلك، فلا بد من وجود إمكانية للجمع بين الاختلاف وعدم التفرق، وهذا الذي نفهمه من الجمع بين نصوص إثبات العلم الإلهي باختلاف البشر والنصوص الداعية إلى عدم التفرق.

9 - محاولات الربط المعرفي في باب متشابه الصفات بين مقالات التفويض الكلي والتعطيل، وبين

مقالات التفويض الجزئي والتجسيم، لا تخلو هذه المحاولات من آثار الحمية والتعصب للمذاهب والأشخاص، كما لا تخلو من ظاهرة التنازع بالألقاب، التي مارسها الأقران فيما بينهم، ثم أخذت وسيلة لممارسة الحرمان والتهميش والعزلة على الموسوم بهذه الألقاب، وبقدر ما يملك الفريق الممارس لهذه الظاهرة من نفوذ سياسي وفكري وإعلامي، يكون الحرمان والعزلة والنفور من نصيب الفريق الذي تعرض لهذا النبز والسب، وإلا فكيف نفسر مثلا ظاهرة جَهْمَنَة وشَيْطَنَة الأشاعرة والماتوريدية في الأوساط الحنبلية والتميمية والوهابية، وظاهرة شَيْطَنَة وتوثين الحنبلية والتميمية في الأوساط الكلامية!

10 - المقاربة المعرفية بين مذهب الجبر المحض ومذهب الجبر المتوسط تضعنا أمام مشكلة تاريخية فإما أن مذهب الجبر المتوسط يؤول إلى مذهب الجبر المحض، وإما أن مقالة الجبر المحض مشكوك في صحتها، وما دامت الثانية هي الراجحة تاريخيا، بسبب ما أبداه الجهم بن صفوان [زعيم

القائلين بالجبر] من معارضة سياسية وعسكرية لولاة بني أمية، وهو ما يتنافى مع مقالة الجبر القائمة على التسليم والرضا بالأمر الواقع، فإنه يمكننا القول بأن إشاعة مقالة الجبر المحض كانت بهدف ممارسة الاقضاء على مذهب الأشاعرة في قولهم بالجبر المتوسط، وذلك بنسبة قولهم إلى المنبوذ تاريخيا (الجهم بن صفوان)، والحقيقة أنني لم أجد من خلال هذه الدراسة أي مقارنة معرفية بين مقالة الكسب التي جاء بها الأشاعرة، ومقالة الجبر المحض المنسوبة إلى الجهمية، ولذلك فإن عدّ الأشاعرة من الجهمية في مسألة القدر يُعد وفق ما انتهت إليه الدراسة تحاملا وتقولا بلا دليل مقنع.

- 11 - دعا القرآن الكريم أهل الكتاب إلى الاجتماع على المتفق عليه من توحيد الله عز وجل وعدم الإشراك به فقال تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران 64]

فإذا كانت هذه الدعوة حقيقة واضحة ناصحة لا غبار عليها مع اليهود والنصارى، فمن باب أولى أن تكون هذه الدعوة موجهة إلى المسلمين الناطقين بشهادة التوحيد بالاجتماع على المتفقات وما أكثرها، وعذر بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه.

- 12 - إذا كان العوام غير مكلفين بمعرفة تفاصيل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بعقيدة التوحيد، على ما صرح به كثير من العلماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومدارسهم العقدية، فلماذا لا تُجعل هذه القاعدة كأصل للمقارنة بين المختلفين في متشابه الصفات والقدر، مادام هذا التشابه غير معلوم بالضرورة من عقيدة التوحيد ودين الإسلام، بدليل عدم تكليف العوام به، بمعنى إذا كان الجهل بمعرفة تفاصيل هذا التشابه مقبولا وسائغا لدى العوام، فاختلاف الفهم فيه بين العلماء يكون سائغا ومقبولا من باب أولى، وبالتالي فليَم كثرة الخصومة واللجاج المفضي إلى الأحكام المتطرفة والمواقف الحدية التي يبيدها كل فريق إزاء الآخر.

- 13 - لا يجوز أن تتخذ مقالة تعدد الحق المذهبي المؤسس على الدليل، التي دافعنا عنها في هذه الرسالة، مطية ومستندا للقول بتعدد الأديان وصوابيتها، لأن في هذا القول تعارضا مع أصل محكم وقاعدة دينية معلومة بالضرورة وهي التي قررتها الآية القرآنية: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ

الإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْأَخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿ [ آل عمران

85]، فمقالة تعدد الحق المذهبي لا تتنافى مع حقيقة كون الحق واحدا في نفسه، لأننا نتحدث عن الحق الذي كان مبنيا على الاجتهاد المشروع في القضايا الظنية المتشابهة التي لم يتبين فيها الحق جليا صريحا، كقوم اختلفوا حين اجتهدوا في تعيين القبلة للصلاة، وصلى كل واحد إلى الجهة التي غلب على ظنه أنها القبلة، فلا شك أن كل واحد منهم مصيب في حدود ما أراه إليه اجتهاده، وهذا لا يتنافى مع كون القبلة واحدة في نفسها. ومع كل ما سبق فالكلمة الأخيرة في أمثال هذه البحوث والدراسات لا يمكن أن تُقال أبدا، والمجال لازال مفتوحا للإضافات والانتقادات.

وفي نهاية هذا البحث أحمد الله عز وجل كما حمدته في بدايته ﴿ وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ

الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ ﴿ [ القصص 70 ] فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات،

والحمد لله الذي وفقنا لإتمام هذه الدراسة، ونرجو من الله العلي القدير أن نكون قد وفقنا في إنجاز المهمة الأساسية التي سعى هذا البحث لتحقيقها، وهي إثبات القدرة الهائلة لمتشابه القرآن والسنة في ألفاظ العقيدة الإسلامية على استيعاب كثير من روافد الفهم وشعاب الاجتهاد، التي وإن طالت في بعض الأحيان إلا أنها تصب في هذا النهر الكبير، نهر الكتاب والسنة، وأن كثيرا من صور الاختلاف العقدي التي وصلت إلينا على هيئة متناقضات، لم تكن كذلك تماما، وغاية ما في الأمر أن يد السياسة وعامل النُدْبَةِ والمعاصرة والتعصب للأشخاص قد فعلوا فعلهم في تضخيمها، وأن اشتغال المسلمين ببعضهم تبديعا وتفسيقا وتكفيرا لم يقض على مشكلة الاختلاف، بل أضاف إليها مشكلة أعقد وهي التفرق باسم الدين، والصراع الطائفي والمذهبي، وهي المشكلة التي فككت الأمة الإسلامية، وشتتتها شذر مذر، وجعلتها هدفا سهلا المنال لدى أعدائها.

وأخيرا أتقدم بالشكر الجزيل إلى فضيلة الدكتور عمار جيدل على قبوله الإشراف على هذه الرسالة، وعلى ما بذله من جهد القراءة والتصحيح والتوجيه، كما أتقدم بالشكر والامتنان لكل من قدم لي يد المساعدة في إنجاز هذا البحث، وأسأل الله العلي القدير أن يشيهم على ذلك، كما لا يفوتني أن أشكر السادة أعضاء لجنة المناقشة على قراءتهم لهذه الرسالة، وعلى ما تفضلوا به من ملاحظات، أسأل الله أن ينفعهم بنصحهم مثوبة، وأن ينفعني بنصحهم استفادة، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

## **Globalism (Ijmal) in Terms of Aqeeda and its impact in dissimilarity of Ummah of Islam**

### **Research Summary**

#### **In the Name of Allah, the Most Gracious, the Most Merciful,**

It is known that holly Qur'an and Hadith Ennabawi (sayings of the prophet) appeared in Arabs' tongue which was the Arabs' means of communicating and interacting with each other, and that these two fundamental sources of Islam included the highest pattern of discourse, the uppermost level of fluency and the purest signs of illustrations. It is also known that the revelation (El Wah'y) in its two sides; Qur'an and Sunnah, address people of different degrees of learning and understanding through legislation and instruction. For this reason, many verses of Qur'an (ayat) that were revealed on the prophet Muhammad (PBUH) and then read on his campaigners, yet some of them didn't grasp their meaning. Also, many prophetic sayings (Hadith) were interpreted to us by companions (Sahaba) according to the structure while other companions took the meaning of the saying without even understanding its conception and the content of the sayings' legislations.

If we add these two realities to the reality that Allah the creator is the most all knowing about what he created as well as he is superior than any messing or mistake, we could know that the latter was done for impartial purposes specially to uplift the difficulties from the nation of Islam and a confirmation in the vastness of Islam to unify its parts. Another intention is to realize the spirit of divine mercy upon Muslims with their different levels of belief, mental capabilities and their readiness to apply Allah's orders...

If the matter was as it has been explained so far, we can ask the question: why separations happened among Muslims, and were blaming each other with offense and blasphemous? And why everyone wanted to impose his opinion cruelly? Why trials and executions were used for differences in views and beliefs? Isn't it clearly mentioned in the holly Qur'an that

﴿*There is no compulsion in religion*﴾ [Al Baqarah (the Cow): 256 ]

Doesn't this mean that compulsion in opinion and thinking is primary refused? Why historians of Islamic sects were occupied by counting sects to achieve the target number about split or dissipation of the nation mentioned in the following:

Narrated Abu Hurayrah:

The Prophet (peace\_be\_upon\_him) said:

*“The Jews were split up into seventy-one or seventy-two sects; and the Christians were split up into seventy one or Seventy-two sects; and my community will be split up into seventy-three sects. »*  
[Sunan Abi Daoud, Sharh Es’ Sunnah chapter, Hadith number 4596 ]

For those who added in recent times other numbers of sects, aren't they breaking the law of numbering and statistic? And why they focused on the external reasons of philosophy and translation movement of sciences and the Influence of other religious people with the creation of Islamic sects? Did they forget or claim forget that the words of Qur'an and Sunnah contain linguistic styles like figures of speech and metaphors that work to make different conceptions and senses which lead to enriching discussions. for this reason, why these groups are not seen, in a whole, as a form of merciful differing which added a nice picture to our religion, and confirmed the capacity of Islam to grasp all different minds of its affiliates.

Is it acceptable from these persons who are seen as witnesses and testifiers of Allah to be in this state of struggle and abusive language exchanges? Is it justified for Ummah of Shahada (Testimony) to stay in this state of disaccord and fret because of the differences in thoughts that were feed by the identified historical circumstances? Can we be different without split or dissipation?

If this was possible, what are the limits of this difference of assimilation? We are astonished when we see separated views between the scholars even within the same doctrine, the recent researcher replied his peers and the latest criticize the preceding, without reviles or calumniation, so what comes to the mind is that the issue is larger to be as described in the schools' discussions, what is then matter if we use the same mode with the opposing ones?

These questions and others pushed the writer to conduct a scientific study with all what the method requires in the difference in understanding all what is related to Aqeeda. For this reason, the writer selected the following expression to be a title of his research which named: “Globalism (Ijmal) in Terms of Aqeeda and its impact in dissimilarity of Ummah of Islam”

### **The objectives of the scientific paper:**

1/ To show that Aqeeda (belief) contains certain issues to confirm its evidence, there is no dissimilarity even among Muslims, and certain issues in its existence holding various semiotic, and issues that are not sure in coming and semantic semiotic aspect. These aspects were the reason behind dissimilarity of the

nation, as views differed in understanding them. This variety produced a number of Islamic schools; some disappeared along time while others still exist till now.

2/ To show that the faith (Aqeeda) of the prophet Muhammad PBUH is of such written and verbal quality that gives Aqeeda the ability to understand all what is related to it on the whole. Without ignoring that some branches of Aqeeda brought some turbid views and ideas, yet this doesn't separate them from their origin (which is Aqeeda).

3. To discuss those who consider opponents as atheists or Apostates, the reason that leads to the absolute exclusion of these groups. Also, to prove that this method of exclusion leads to dispersion, weakness and rancor among Muslims because of the acts of exclusion that the opposite group applied against them.

### **Importance of the scientific paper:**

The importance of the scientific paper is related to the historical phase that Islamic nation witnesses. The work attempts to ensure the necessity of faith in communicating between those who adopt Islamic legislation. As well as to reach the common points of understanding and cognitive interaction between Muslims to attain one word and realize a civilized protection against colonization who tries to eradicate Muslims as a whole ignoring their different doctrines, particularly that all the different political problems going up in this nation is not in reality religious nor communal, however they try to accredit it to that feature even it is not. In fact, colonization wanted to employ religion in order to increase aggressiveness and strain to its apogee. They spread claims and declarations of blasphemy and apostasy in the meantime we see that communicating and comprehending are possible to be realized among Muslims of different groups in two main types of approaches : cognitive approach and educational approach.

### **Problematic of the scientific paper:**

During working on this paper, I met a set of scientific obstacles among them: a plenty of sources and references are available. Hence, the accessibility of these books exhausts the researcher in reading them as well as in searching about the related issues of his study. Besides, the divergence of the subject and the very details given to it is another obstacle. This is because of different and several visions about the same subject of the same school or even for the researcher himself. This divergence obligates the researcher to classify all the visions in a

coherent and objective body because the method of any research tries to pursue the different views either from the same doctrine or from others. In addition to the cognitive problematic related to ambiguity, as well as the problematic provokes some issues in Aqeeda that was a reason of difference because of its accuracy and profundity.

### **Planning of the paper:**

The paper requires to achieve the objectives of the research and to reply to its problematic. In order to follow a methodic plan, it commanded to divide the work into three main parts: introduction, body with two parts and conclusion. The researcher in the beginning, dealt with the reasons behind choosing the topic, the objectives of the study, the adapted method, the previous studies and the obstacles faced during performing his work.

Concerning the first chapter, It was specially done to talk about globalism in terms of Aqeeda divided into two chapters: chapter one: definition of globalism in etymology. Chapter two was also divided into four partitions, the first partition is: etymology and its relation with the meaning, so I gave it two appendixes: the first appendix: definition of etymology the second one: types of etymological semiotics, and I did the second partition to define globalism under four appendixes: the first appendix: defining globalism linguistically, the second appendix : defining globalism terminologically, the third appendix: the relation between the linguistic and the conventional definitions. The fourth one: semiotic development of globalism. In the third partition, I have mentioned other terms of globalism which was under two appendixes: the first one: inference (Motashabah) and the second one is problematic. In partition number four of this chapter I've mentioned types of globalism.

The second chapter of the first part was done on globalism in terms of Aqeeda between deniers and counter confirmers, I've divided it into five partitions: partition one: globalism and factors of making cognition, two: disclaimers and their proofs, three: confirmers and their proofs, four: assign or allocate the point of conflict (problematic), five: the reason behind the incoming of globalism in terms of Aqeeda.

The second part was for talking about the impact of globalism in dissipation of Islamic nation; this was divided into two chapters. Chapter one: globalism in terms related to attributes containing three partitions. The first one: Attributes of God between understandable accuracy (Ihkam) and globalism in two appendixes. One: Claimer of globalism in verses of divine attributes. Two: claimers of understandable accuracy in verses of divine attributes.

Regarding the second partition, it was made to show different doctrines of inference in divine attributes, this part contains two appendixes each appendix with a branch. The first appendix: I have presented what concerns approvers of proxy to Allah “Ahl Tafwid” with its two sides; complete proxy and partial proxy. In the second partition, I’ve presented what is related to approvers of interpretation (As’hab El Taeweel) with its two sides as well; complete and partial.

In the third partition, I tried to assign the point of conflict between different groups under three titles: one: ancestors (Salaf) versus full and partial proxy. Two: ancestors versus full and partial interpretation.

## **Chapter two:**

Globalism (Ijmal) in terms related to destiny, and it has three partitions. The first partition was about defining those who support fatalism (El Jabr) with its two sides: complete and partial. Partition two: defining those who support volition: complete and partial too. The third one and the last was specially an attempt to assign the point of conflict exposing the effects under four titles:

1. Volition versus fatalism in the cognitive and educational aspect.
2. Difference in understanding but not contradiction in contents and beliefs.
3. Political disagreement (the indirect reason).
4. Indefinite Solution and the possibility of flaw.

In my conclusion, I presented the objectives as well as the results achieved by the investigator structured as follow:

1. Quran and Sunnah contain some expressions that scholars disagreed in understanding and interpreting them,  
These notions are named as ( globalism, inference or problematic, from this fact, we supposed that even in the language of Quran and Sunnah we find dissimilarity of doctrines and islamic groups, this case infers to the researcher’s personality when persuiting in these subjects, that is to say, there is no need that Muslims contest and criminate each other under the name of sabotage to foreigners. This sabotage is very limited indeed and less influential even if it exists.
2. Globalism and inference are no longer limited in some partial subjects related to divine attributes and issues of faith and destiny, but the number of offenses or umbrages and the trials to reply them, had a role to make these matters bigger in Aqeeda.



3. This research is not concerned with the development of terminology of globalism in terms of extravagance of interpretations and claiming absolute appendix between the eternal and the internal claimed by some Islamic groups.
4. Both Quran and Hadith do not assume the responsibility of scholars' mistakes drawn from their efforts and devoted exertions to understand inferences of Quran and Hadith, in all cases, these set of people are rightful since they tried to understand what was declared and said by Allah, and everyone who devotes efforts in a divine affair, is rightful although he blunders or fails in his interpretations of that matter.
5. The difference between Islamic groups is a reality witnessed by all the Islamic countries all over the world, yet the best way to deal with this reality is guidness, i.e. to follow the right path in dealing with this disparity without giving it more than it deserves in fact, particularly if we know that many political conflicts are explained to be religious problems but in reality it is not. In fact, the political struggles wanted to employ religion in order to increase the conflicts to the apogee among Muslims through the judgments of atheism. More than that, another meaning of Guidness in Islam refers to the vastness and affluence as well as the capability of Islam to comprehend and unify all its components.
6. The researcher's intention was not to overstate theism under the name of unity or to degrade Islamic legislation under the name of politics, the researcher here is blameless from this matter from the start of the research when he decided that the foundations of this problematic is: "Not every difference in Aqeeda is measured", he (the researcher) has rather demonstrated limits of its measuring. I target to an objective claim; according to faith, to guide dissimilarity and to update morals of Aqeeda and Islamic doctrines helping the nation of Islam to get rid from the recent dilemma which has not ended yet.
7. It was clearly noticed after performing this work that many cases of doctrinal dissimilarity was because of exaggeration and subjectivity inflated by modern-day. Therefore, it would be better if the ancestors applied their saying which is: "Do not relate or give importance to what has been said by peers" especially if it was a matter of hostility. And if

this saying was applied, we would have been better than we are today, and able to be as one, despite we are different.

8. One major attribute of Allah in Aqeeda of Islam is “knowledge”, Allah the Magestic says :

﴿ Should not He Who Has created know? And He is the Most kind and courteous (to His slaves), all aware (of everything) ﴾ [Al-Mulk (Dominion): 14]

Accordingly, Allah who creates people knows very well that they will be different,

despite this fact, he ordered us clearly not to dissipate in Islam, so He says:

*(And hold fast, all of you together, to the rope of Allah (i.e. this Qur'an) And be not*

*divided among yourselves ) . [Aal- Imran (the family of Imran): 103].*

He also says: ﴿He Allah has ordained for you the same religion (islam monotheism) which he ordained for Nuh ( Noah), and that which we have revealed to you (O Muhammad), and that which we ordained for Ibrahim (Abraham), Musa (Moses) and Isa (Jesus) saying you should establish religion and make no devision in it (religion) (i.e. various sects in religion). Untolerable for the Mushrikun, is that islamic monotheism to which you (O Muhammad) call them. Allah choses for himself whom he wills, and guides unto himself who turn to Him in repentance and in obedience﴾.

[ Ash' shurah

(consultation): 13].

The matter then in the two verses above, was a call for non-dissipation but not in non-dissimilarity. Since this happens and we are dessipateed, there would be surely a means to pass this trouble i.e. to gather between the difference and non dissipating. This is what we should understand from the gathering between texts that prove the devine knowledge about different people and the texts that call upon accord and non-dissipation.

8. Holly Quran calls upon *Ahl al-Kitab "People of the Book"*, to bear one word in monotheism of Allah and that they associate no partner with Him, so He (Allah) said:

*(Say (O Muhammad) : « O people of the Scripture (Jews and Christians): come to a word that is just between us and you, that we worship none but Allah (Alone), and that we associate no partner with*

*Him, and that none of us shall take others as lords besides Allah.  
Then, if they turn away, say: "Bear witness that we are muslims) .  
[Al Imran: 64]*

If this call is a very clear fact that has no doubt for Jewish and Christians, it would be more directed to Muslims, who bear the devine monotheism, to accept and agree on the conventional texts; that are numerous, and excuse each other where they disapprove.

**F**inally, all praise go to Allah the Almighty who helped me in doing this work, I wish as I seek from Allah the Almighty that I was rightful to achieve my target objective of this research, that is to prove the ability of inference of Quran and Sunnah in terms of faith (Aqeeda) of Islam to gather all the levels of understanding and exertions. Although they took a lot of time and texts, they all go in the same fundamental source which is Quran and Sunnah. And that many ways of difference, at the same time as contradictions, which I achieved was no longer like that, yet some other sources like politics, similarity, modernity and fanaticism involved in amplifying that. And what facilitated the increase of this dilemma were Muslims accusations to each others. All these facts enlarged the dissipation under the name of Islam. The appearance of groups and doctrines had actually complicated the Islamic nation and then becomes a very easy want for its enemies.

Verily, all praise is due to God, Allah the Almighty. We praise Him and seek His help and guide. Peace and blessing of Allah be upon our beloved prophet Muhammad P.B.U.H.