

# حَقِيقَةُ الْيَقِينِ

فِي صِفَةِ عُلُوِّ اللَّهِ عَلَى الْعَالَمِينَ

د. عَمَّارُ حَيْفِيَّةَ



تحفة اليقين  
في ضفة علو الله على العالمين



دَارُ الْكُتُبِ وَالنَّاسِ الْقَوِيمَةِ  
الشؤون الفنية  
إدارة الإبداع القانوني

عنوان المصنف: تحفة اليقين

تأليف: د. عمار خنفر

رقم الإيداع: ٢٠٢١/٢٨٥١٣

التسجيل الدولي: ٩-٠٧٣-٨٠٤-٩٧٧-٩٧٨

## جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

(١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م)

مكتبة دار الحجرات

للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية - الرياض - شارع السويدي العام - شروت النفق

الإدارة والبيعات: جبرال - ٠٠٩٦٦٥٦٧٣٣٣٤١٧ - ٠٠٩٦٦٥٦١٥٠٥٨ - ٠٠٢٠١١٦٨٩٩١٠٠ - ٠٠٢٠١٦٩٠٥٧٥٧٣

الإلكترونية - ١٧٥ ش. طيبة سبيح بجوار مسجد القديس - هاتف: ٠٣/٥٤٦١٥٨٣ - جبرال: ٠١١٦٨٣٣٥٥١

القاهرة - ٦ ش. المرسى متفرع من ش. البطار - خلف جامع الأهر الشريف - هاتف: ٠٢/٢٥١٠٧٤٧٢

جبرال: ٠٣٤٣٨١٥٠٩ - فاكس: ٠٠٢٠١٦٩٠٥٧٥٧٣ - ٠١١٦٨٣٣٥٥٠

البريد الإلكتروني: [d.alhijaz@gmail.com](mailto:d.alhijaz@gmail.com)

حَقِيقَةُ الْيَقِينِ  
فِي صِفَةِ عُلُوِّ اللَّهِ عَلَى الْعَالَمِينَ



تَأَلَّفُ  
د. عَمَّارُ حَنْفَر

مَكْتَبَةُ كِتَابِ الْحَقِيقَاتِ  
لِلنَّشْرِ وَالْقَوَيْمِ





## المقدمة

بسم الله والصلاة والسلام على أشرف خلق الله، وعلى من ناصره  
واتبع هديه ووالاه.

فهذا كتاب جامع فريد في صفة العلوّ لله ذي العرش المجيد، ما  
كتبناه إلا لتثبيت الموقن السعيد، وإرشاد الحائر والبليد، وإقامة الحجة  
على المكابر العنيد. وإن القارئ المنصف سيدرك أن لا مناص من لزوم  
سواء السبيل، بالإذعان والتسليم لما ورد في نصوص التنزيل، والإيمان  
بعلوّ الباري الجليل، وأنه مستو على عرشه فوق خلقه بلا تكيف أو  
تمثيل أو تعطيل. فيكون بذلك قد صدّق بنصوص الكتاب المبين، واتبع  
سنة سيد المرسلين، وتابع مذهب السلف وأئمة أهل العلم والدين. كما  
يدرك أن كل ما أثير من إشكالات فاسدة وشبهات سقيمة، إنما هو من  
تشغيبات المتكلمة وسفاهاتهم الذميمة، وجهالاتهم في لسان العرب  
ومقاصد الشريعة، وضلالاتهم وابتداعهم في الدين بدعاً منكراً شنيعة.

ثم اعلم أيها الناظر أن لزوم الحق إنما يكون بتوفيق الله العليّ  
الخبير، لا بمتانة الأدلة وقوة الطرح والتنظير. وقد قال تعالى: ﴿وَمَنْ  
يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾،  
وقال النبي ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في دينه». فإخلاص القلوب لله  
من أعظم أسباب الهداية، وتحصيل العلم وجلاء الفهم والدراية. وإنما  
ذكرنا ذلك لتعلم أن من فتح قلبه لمدارك الهوى والكبر أغلق الله عنه  
مسالك الحق والخير. فمن ارتاب في عقيدتنا، فلا يقرأ من كتابنا إلا أن  
يدع عنه الكبر ويخلص قلبه لربنا، فإن ذلك يحصنه من الزلل وينصفنا.

نسأل الله أن يتقبّل عملنا هذا فيجعله خالصاً لوجهه الكريم، ويهدي به جموع الحيارى والضالين، ويُعلي به كلمة الحق واليقين، ويجعله شفاعة لي من النار وذخراً ليوم الدين. فلنشرع على بركة الله قاصدين، والعاقبة للمتقين... والحمد لله رب العالمين.

المؤلف، ١٤٣٥ هجرية.



## الباب الأول

# إثبات علو الله على خلقه



## الفصل الأول

### الأدلة على علو الله على خلقه

ونحن نذكر في هذا الفصل كافة النصوص الشرعية الدالة على العلو. وسنبداً بذكر الآيات الدالة على الاستواء على العرش؛ لأن الاستواء في حد ذاته دليل على العلو، لكونه يقتضيه لغة.

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ آيَاتِ النَّهَارِ يُطَلِّبُهُ حِيثَآ﴾ [الأعراف: ٥٤].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ﴾ [يونس: ٣].

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدِيرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد: ٢].

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَىٰ﴾ [طه: ٤، ٥].

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَلِّ بِهِ حَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩].

الآية السادسة: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَكِيلٍ وَلَا شَفِيعٌ إِلَّا نَتَذَكَّرُونَ﴾ [السجدة: ٤].

الآية السابعة: قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ

أَيَّامٍ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾ [الحديد: ٤].

قال الإمام ابن قتيبة الدينوري: «وكيف يسوغ لأحد أن يقول أنه بكل مكان على الحلول مع قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَىٰ﴾ ﴿٥﴾؛ أي: استقر. كما قال: ﴿فَإِذَا أَسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨]؛ أي: استقرت»<sup>(١)</sup>.

وقال ابن زنين المالكي: «ومن قول أهل السنة: أن الله ﷻ خلق العرش، واختصه بالعلو والارتفاع فوق جميع ما خلق، ثم استوى عليه كيف شاء، كما أخبر عن نفسه في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَىٰ﴾ ﴿٥﴾ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَىٰ﴾ ﴿٦﴾ [طه: ٥، ٦]، وفي قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾؛ فسبحان من بعد فلا يرى، وقرب بعلمه وقدرته فسمع النجوى»<sup>(٢)</sup>.

وقال الحافظ ابن عبد البر: «وهذه الآيات كلها واضحات في إبطال قول المعتزلة. وأما ادعاؤهم المجاز في الاستواء وقولهم في تأويل استوى استولى، فلا معنى له؛ لأنه غير ظاهر في اللغة. ومعنى الاستيلاء في اللغة المغالبة، والله لا يغالبه ولا يعلوه أحد، وهو الواحد الصمد. ومن حق الكلام أن يُحمل على حقيقته حتى تتفق الأمة أنه أريد به المجاز؛ إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلا على ذلك، وإنما يوجه كلام الله ﷻ إلى الأشهر والأظهر من وجوه ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم. ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدّع ما ثبت شيء من العبارات، وجلّ الله ﷻ عن أن يخاطب إلا بما تفهمه العرب في معهود مخاطباتها مما يصحّ معناه عند السامعين».

(٢) أصول السنة ص ٨٨.

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٣٩٤.

وقال أبو عمر: «والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع على الشيء والاستقرار والتمكن فيه. قال أبو عبيدة في قوله تعالى: ﴿أَسْتَوَىٰ﴾ قال: علا. قال: وتقول العرب: استويت فوق الدابة واستويت فوق البيت. وقال غيره: استوى؛ أي: انتهى شبابه واستقر فلم يكن في شبابه مزيد».

الاستواء: الاستقرار في العلو، وبهذا خاطبنا الله ﷻ، وقال: ﴿لَيْسَتُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقال: ﴿وَأَسْتَوَىٰ عَلَىٰ الْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]، وقال: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَىٰ الْفُلِّ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، وقال الشاعر:

فأوردتهم ماء بفيفاء قفرة وقد حلق النجم اليماني فاستوى

وهذا لا يجوز أن يتأول فيه أحد استولى؛ لأن النجم لا يستولي. وقد ذكر النضر بن شميل، وكان ثقة مأموناً جليلاً في علم الديانة واللغة، قال: حدثني الخليل - وحسبك بالخليل - قال: أتيت أبا ربيعة الأعرابي، وكان من أعلم من رأيت، فإذا هو على سطح. فسلمنا، فردّ علينا السلام، وقال لنا: استوا، فبقينا متحيرين، ولم ندر ما قال. قال: فقال لنا أعرابي إلى جنبه: إنه أمركم أن ترتفعوا. قال الخليل: هو من قول الله ﷻ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَىٰ السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]. فصعدنا إليه، فقال: هل لكم في خبز فطير ولبن هجير وماء نمير؟ فقلنا: الساعة فارقناه. فقال: سلاماً، فلم ندر ما قال. فقال الأعرابي: إنه سالمكم متاركة، لا خير فيها ولا شر. قال الخليل: هو من قول الله ﷻ: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَمًا﴾ [الفرقان: ٦٣].

وأما نزع من نزع منهم بحديث يرويه عبد الله بن واقد الواسطي، عن إبراهيم بن عبد الصمد، عن عبد الوهاب بن مجاهد، عن أبيه، عن ابن عباس، في قوله تعالى: ﴿الرَّحْنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] على جميع بريته، فلا يخلو منه مكان. فالجواب عن هذا؛ أن هذا حديث منكر

عن ابن عباس، ونقلته مجهولون ضعفاء. فأما عبد الله بن داود الواسطي، وعبد الوهاب بن مجاهد، وضعيفان. وإبراهيم بن عبد الصمد مجهول لا يُعرف. وهم لا يقبلون أخبار الآحاد العدول، فكيف يسوغ لهم الاحتجاج بمثل هذا من الحديث لو عقلوا أو أنصفوا؟ أما سمعوا الله عَلَّمَ حيث يقول: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمُنُ ابْنُ لِي صِرًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَاطَّلِعَ إِلَى إِلِهِ مُوسَى وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَذِبًا﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧]، فدل على أن موسى عَلَّمَ كان يقول: «إلهي في السماء»<sup>(١)</sup>.

فتلك سبع آيات كلها تذكر الاستواء على العرش، وهي تؤكد بمجملها على معنى الاستواء دون مجاز أو تأويل.

ونذكر بعد ذلك الآيات الدالة على علو الله على خلقه، وكونه فوق عباده.

الآية الثامنة: قوله تعالى: ﴿ءَأْمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضُ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْمُونَ كَيْفَ نَذِيرٍ ﴿١٧﴾﴾ [الملك: ١٦، ١٧].

قال الإمام الطبري في تفسير المراد بقوله تعالى: ﴿مَن فِي السَّمَاءِ﴾: «وهو الله»<sup>(٢)</sup>. وكذلك قال به ابن زنين المالكي<sup>(٣)</sup>، والبغوي<sup>(٤)</sup>.

وقال الإمام ابن خزيمة في «التوحيد»: «قال الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُ وَالسَّمَاسِ وَالْقَمَرِ وَالنُّجُومِ مُسْحَرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقال في تنزيل السجدة: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِّن دُونِهِ مَن وَّلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٤﴾﴾ [المؤمنون: ٤]، وقال الله تعالى:

(١) التمهيد ١٣١/٧ - ١٣٣.

(٢) تفسير الطبري ١٢٩/٢٣.

(٣) تفسير القرآن العزيز ١٤/٩.

(٤) تفسير البغوي ١٢٦/٥.

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧]. فنحن نؤمن بخبر الله ﷻ أن خالقنا مستو على عرشه، لا نبذل كلام الله، ولا نقول قولاً غير الذي قيل لنا، كما قالت المعطلة الجهمية: إنه استولى على عرشه، لا استوى؛ فبدلوا قولاً غير الذي قيل لهم؛ كفعل اليهود لما أمروا أن يقولوا: حطة، فقالوا: حنطة، مخالفين لأمر الله ﷻ<sup>(١)</sup>.

وقال البيهقي في الآية: «قال الشيخ أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب الفقيه: «قد تضع العرب في موضع: على. قال الله ﷻ: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢]، وقال: ﴿وَأَصْلِبْنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، ومعناه: على الأرض وعلى النخل، فكذلك قوله: ﴿فِي السَّمَاءِ﴾، على العرش فوق السماء، كما صحّت الأخبار عن النبي ﷺ. قلت: يريد ما مضى من الروايات»<sup>(٢)</sup>.

وذكر البيهقي الآية كذلك في «الاعتقاد»، فقال: «وأراد من فوق السماء، كما قال: ﴿وَأَصْلِبْنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾؛ يعني: على جذوع النخل، وقال: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢]؛ يعني: على الأرض، وكل ما علا فهو سماء، والعرش أعلى السماوات، فمعنى الآية والله أعلم: أأنتم من على العرش، كما صرح به في سائر الآيات»<sup>(٣)</sup>.

وقال كذلك: «قال الله تبارك وتعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، والعرش: هو السرير المشهور فيما بين العقلاء، قال الله ﷻ: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾، وقال: ﴿وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩]، وقال: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ [البروج: ١٥]، وقال: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَاقِقَاتٍ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ [الزمر: ٧٥]، وقال: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [غافر: ٧]، وقال: ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى

(٢) الأسماء والصفات ٢/٣٢٤.

(١) التوحيد ١/٢٣٣.

(٣) الاعتقاد ص ١١٣.

أَرْجَائِهَا وَيَجْمَلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ ﴿١٧﴾ [الحاقة: ١٧]، وقال: ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُعْشَىٰ أَيْلَ النَّهَارِ يَطْلُبُهُ حَيْثُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢]، وقال: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴿١٨﴾ [الأنعام: ١٨]، وقال: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، إلى سائر ما ورد في هذا المعنى، وقال: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾، وأراد من فوق السماء، كما قال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]؛ يعني: على جذوع النخل، وقال: ﴿فَيَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢]؛ يعني: على الأرض، وكل ما علا فهو سماء، والعرش أعلى السماوات، فمعنى الآية والله أعلم: أأمتتم من على العرش، كما صرح به في سائر الآيات.

وقال الإمام ابن عبد البر: «وأما قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] فمعناه: من على السماء؛ يعني: على العرش. وقد يكون «في» بمعنى «على»، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَيَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢]؛ أي: على الأرض، وكذلك قوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧]، وهذا كله يعضده قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وما كان مثله مما تلونا من الآيات في هذا الباب»<sup>(١)</sup>.

وقال البغوي: «فقال: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾، قال ابن عباس: أي: عقاب من في السماء إن عصيتموه، أن يخسف بكم الأرض»<sup>(٢)</sup>.

وقال كذلك: «فهذه ونظائرها صفات لله ﷻ، ورد بها السمع، يجب الإيمان بها، وإمرارها على ظاهرها، معرضاً فيها عن التأويل، مجتنباً عن

(٢) تفسير البغوي ١٢٦/٥.

(١) التمهيد ١٣٠/٧.

التشبيه، معتقداً أن الباري ﷻ لا يشبه شيء من صفاته صفات الخلق، كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق. قال الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] (١).

الآية التاسعة: قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ﴾ [فاطر: ١٠].

قال الطبري في تفسير الآية: «يقول تعالى ذكره: إلى الله يصعد ذكر العبد إياه وثناؤه عليه. ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾، يقول: ويرفع ذكر العبد ربه إليه عمله الصالح، وهو العمل بطاعته، وأداء فرائضه، والانتهاة إلى ما أمر به. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل» (٢).

وقد علّق الإمام ابن خزيمة على الآية بقوله: «أفليس العلم محيطاً يا ذوي الحجا والألباب أن الرب ﷻ فوق من يتكلم بالكلمة الطيبة، فتصعد إلى الله كلمته؟» (٣).

ومنطوق الآية يصرّح أن الضمير في «إليه» يعدو إلى الله ﷻ، وذلك لقوله قبله: ﴿فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾، والصعود ليس له معنى غير الاتجاه إلى فوق. فإن الرفع قد يراد منها الرفع المعنوية والرفع الحسية، فيقولون: «فلان رفيع الشأن»، وقولهم: «رفعه مكاناً جليلاً بينهم»، وكذلك يجوز فيها الرفع المكاني. وطالما ورد الاحتمال فإننا نبحت عن قرائن لغوية ترجح أحد الاحتمالين على الآخر، ولا نجد خيراً من فعل الصعود في ترجيح الرفع المكاني؛ لأن الصعود ليس فيه إلا الصعود الحسي.

الآية العاشرة: قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ مَا مَنَعَكَ رَافِعًا

(٢) تفسير الطبري ١٩/٣٣٨.

(١) شرح السنّة ١/١٧٠ - ١٧١.

(٣) التوحيد ١/٢٥٥.

إِلَىٰ وَمُطَهَّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ  
الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْلَفُونَ ﴿٥٥﴾  
[آل عمران: ٥٥]. فهذه الآية صريحة بالرفع الحسي؛ إذ من المعلوم أن الله  
رفع عيسى ﷺ إليه، وأنه في السماء.

فإن قيل: من المعلوم أن عيسى في السماء، فيكون المعنى هو أن  
يرفعه إلى السماء. قيل له: قوله: ﴿رافعك إلي﴾؛ تعني: أن الله في  
السماء؛ أي: على السماء، فيكون الله برفع عيسى إلى السماء قد رفعه  
إليه. وهذا هو المراد من الآية، ولا نقول أنه جعله عنده على العرش؛  
بل هو في السماء.

وقد قال الإمام ابن خزيمة في الآية: «أليس إنما يرفع الشيء من  
أسفل إلى أعلى، لا من أعلى إلى أسفل؟»<sup>(١)</sup>.

فإن قيل: إن المتكلم هو جبريل بدليل أنه خاطب عيسى، ونعلم  
أن الله لم يكلم أحداً من البشر إلا موسى. قيل له: القرآن الكريم يزخر  
بالآيات التي يخاطب فيها رسول الله ﷺ، وجبريل ﷺ هو الرسول  
بين الله ورسله. ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا أَنْبَاءَ الظَّنِّ  
وَمَا قُلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾ بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٥٨﴾﴾ [النساء:  
١٥٧، ١٥٨]. هذا دليل صريح أن الرفع هو إلى الله.

قال ابن خزيمة في الآية: «ومحال أن يهبط الإنسان من ظهر  
الأرض إلى بطنها، أو إلى موضع أخفض منه وأسفل فيقال: رفعه الله  
إليه؛ لأن الرفع في لغة العرب - الذين بلغتهم خوطبنا - لا تكون إلا من  
أسفل إلى أعلى وفوق».

الآية الحادية عشرة: قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا  
يُؤْمَرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [النحل: ٥٠]. وهذا النص ظاهرٌ صريحٌ في الفوقية.



الآية الثانية عشرة: قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ حَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (٤) [المعارج: ٤].

قال مجاهد في تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ ذِي الْمَعَارِجِ﴾ (٣) [المعارج: ٣]: أن الملائكة تعرج إلى الله (١).

وقد عقد الإمام البخاري باب: «قول الله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾، وقوله جل ذكره: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾» (٢). ثم روى حديث رسول الله ﷺ: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل، وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة العصر وصلاة الفجر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم، فيسألهم وهو أعلم لكم، فيقول: كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم وهم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون» (٣). وفيه تصريح أن الملائكة تعرج إلى الله ثم يسألهم. ثم ذكر قوله ﷺ: «ولا يصعد إلى الله إلا الطيب» (٤).

ثم روى حديث دعاء الكرب، وفيه: «رب العرش العظيم» (٥). ثم روى حديث الخوارج، وفيه: «فمن يطيع الله إذا عصيته؟ فيأمني على أهل الأرض ولا تأمنوني؟». ثم روى قوله ﷺ عن الشمس أن مستقرها تحت العرش» (٦).

وكأن الإمام البخاري قد عقد هذا الباب من كتاب التوحيد، ومعنى العروج والصعود، للدلالة على علو الله، وأن العرش فوق الخلق، ويظهر ذلك جلياً من خلال الأحاديث التي رواها في هذا الباب.

قال الطبري: «﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ﴾، هو جبريل ﷺ ﴿إِلَيْهِ﴾؛

(٢) المصدر السابق.

(١) صحيح البخاري ١٢٦/٩.

(٣) المصدر السابق حديث رقم (٧٤٢٩).

(٤) المصدر السابق حديث رقم (٧٤٣٠).

(٥) المصدر السابق حديث رقم (٧٤٣١).

(٦) المصدر السابق حديث رقم (٧٤٣٣).

يعني: إلى الله جل وعز؛ والهاء في قوله: ﴿إِلَيْهِ﴾ عائدة على اسم الله. ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤] يقول: كان مقدار صعودهم ذلك في يوم لغيرهم من الخلق خمسين ألف سنة، وذلك أنها تصعد من منتهى أمره من أسفل الأرض السابعة إلى منتهى أمره من فوق السموات السبع. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل<sup>(١)</sup>.

وقال الإمام ابن خزيمة: «وإنما يعرج الشيء من أسفل إلى أعلى وفوق، لا من أعلى إلى دون وأسفل»<sup>(٢)</sup>.

وقال الإمام ابن قتيبة: «وتعرج بمعنى: تصعد، يقال: عرج إلى السماء إذا صعد. والله ﷻ ذو المعارج، والمعارج: الدرج. فما هذه الدرج؟ وإلى من تؤدي الأعمال الملائكة، إذا كان بالمحل الأعلى، مثله بالمحل الأدنى؟»<sup>(٣)</sup>.

وقال الإمام الدارمي: «فهذه الآي كلها تنبئك عن الله أنه في موضع دون موضع، وأنه على السماء دون الأرض، وأنه على العرش دون ما سواه من المواضع. قد عرف ذلك من قرأ القرآن وآمن به وصدق الله بما فيه»<sup>(٤)</sup>.

وقال الحافظ أبو القاسم اللالكائي بعد ذكره لتلك الآيات: «فدلّت هذه الآيات أنه تعالى في السماء، وعلمه بكل مكان من أرضه وسمائه. روى ذلك من الصحابة عمر وابن مسعود، وابن عباس، وأم سلمة. ومن التابعين: ربيعة بن أبي عبد الرحمن، وسليمان التيمي، ومقاتل بن حيان. وبه قال من الفقهاء مالك بن أنس وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل»<sup>(٥)</sup>.

(٢) التوحيد ١/٢٥٧.

(١) تفسير الطبري ٢٣/٢٥١.

(٣) تأويل مختلف الحديث ص ٣٩٤.

(٤) النقص على المرسي وابن الثلجي ص ٤٤٥.

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/٤٣٠.

الآية الثالثة عشرة: قوله تعالى في قصة موسى ﷺ وفرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَلْمِزُنُنِي أَبْنِي لِي صِرَاحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كُذِّبًا وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ ﴿٣٧﴾﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧].

والشاهد في الآية أن فرعون أراد أن يعتلي صرحًا يبلغ به عنان السماء لكي يطلع إلى الله. وقد سمّاه إله موسى، وهو دليل على أن هذا الإله الذي يظنه فرعون موسى أنه في السماء، إنما هو إله موسى؛ لأنه المراد بالحديث.

وللمتكلمة والمتأولة كلام كثير على تلك الآيات وتأويلها بما يخالف ظواهرها. وسنذكر مقالاتهم في الباب الرابع ثم نبين فسادها بحول الله.

أما الأحاديث النبوية الشريفة الدالة على العلو، فكثيرة أيضًا وثابتة عن النبي ﷺ وصحيحة، نذكرها هنا. وسنلتزم ذكر الثابت الصحيح عن النبي ﷺ.

**الحديث الأول:** حديث النزول. وهو أشهر تلك الأحاديث؛ وهو قوله ﷺ: «ينزل ربنا ﷻ كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له».

وقد رواه البخاري ومسلم<sup>(١)</sup>، عن أبي سلمة وأبي عبد الله الأغر عن أبي هريرة. ورواه كذلك الطبراني عن عبادة بن الصامت<sup>(٢)</sup>، ورواه أبو سعيد الدارمي عن أبي بكر الصديق<sup>(٣)</sup>، ورواه ابن أبي عاصم عن أبي

(١) صحيح البخاري حديث رقم (١١٤٥)، صحيح مسلم حديث رقم (٧٥٨).

(٢) المعجم الأوسط حديث رقم (٦٠٧٩).

(٣) الرد على الجهمية ص ٨١.

موسى<sup>(١)</sup>، ورواه الدارقطني عن أنس بن مالك<sup>(٢)</sup>.

قال ابن عبد البر في الحديث: «هذا حديث ثابت من جهة النقل صحيح الإسناد لا يختلف أهل الحديث في صحته. رواه أكثر الرواة عن مالك هكذا كما رواه يحيى، ومن رواة الموطأ من يرويه عن مالك عن ابن شهاب عن أبي عبد الله الأغر لا يذكر أبا سلمة، وهو حديث منقول من طرق متواترة ووجوه كثيرة من أخبار العدول عن النبي ﷺ»<sup>(٣)</sup>.

وقال أبو الوليد القرطبي: «حديث التنزل والضحك أحاديث صحاح لم يطعن في شيء منها»<sup>(٤)</sup>.

وقال البيهقي: «وهذا حديث صحيح رواه جماعة من الصحابة عن النبي ﷺ، وأصحاب الحديث فيما ورد به الكتاب والسنة من أمثال هذا، ولم يتكلم أحد من الصحابة والتابعين في تأويله. ثم إنهم على قسمين: منهم من قبله وآمن به، ولم يؤوله، ووكل علمه إلى الله ونفى الكيفية، والتشبيه عنه. ومنهم من قبله وآمن به، وحمله على وجه يصح استعماله في اللغة، ولا يناقض التوحيد»<sup>(٥)</sup>.

وقد ذكر الإمام الدارقطني في كتابه «النزول» أكثر من تسعين طريقاً لحديث النزول، مروية عن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وهم: أبو بكر الصديق، وعائشة أم المؤمنين، وأم سلمة، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وأبو هريرة، ومعاذ بن جبل، وجابر بن عبد الله، وأبو سعيد الخدري، وأبو الدرداء، وأنس بن مالك، وأبو موسى الأشعري، وجبير بن مطعم، وأبو أمامة، وعبادة بن الصامت، وعقبة بن عامر، وعمرو بن عبسة، وكثير بن

(٢) رؤية الله ١/١٧٩.

(١) السنة ١/٢٢٣.

(٤) المنتقى شرح الموطأ ١/٣٥٧.

(٣) التمهيد ٧/١٢٨.

(٥) الاعتقاد ص ١١٦.

مرة، وأبو ثعلبة الخشني، وعثمان بن أبي العاص، ورفاعة الجهني، وسلمة الأنصاري. فكل هؤلاء رووا حديث النزول عن النبي ﷺ، وأضعافهم من التابعين وأتباعهم. وهذا من شأنه أن يرفع هذا الحديث إلى منزلة المتواتر، فيكون المكذب به جاحداً بالسنة النبوية.

**الحديث الثاني:** هو حديث الجارية. وهو ما رواه الإمام مسلم في «صحيحه» عن معاوية بن الحكم السلمي أنه قال: «كانت لي جارية ترعى غنماً لي قبل أحد والجوانية. فاطلعت ذات يوم، فإذا الذيب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم، آسف كما يأسفون، لكنني صككتها صكة. فأتيت رسول الله ﷺ، فعظم ذلك عليّ، قلت: يا رسول الله، أفلا أعتقها؟ قال: «أنتني بها»، فأتيتها بها، فقال لها: «أين الله؟»، قالت: في السماء، قال: «من أنا؟»، قالت: أنت رسول الله، قال: «أعتقها، فإنها مؤمنة»<sup>(١)</sup>.

وهو حديث صحيح لا غبار عليه. وسنفرد له فصلاً خاصاً به، نتعرض له بالتفصيل ونسب القول فيه.

**الحديث الثالث:** ما أخرجه الشيخان عن النبي ﷺ، أنه قال: «لما قضى الله الخلق، كتب في كتابه، فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي سبقت غضبي».

وقد رواه البخاري من طريق قتادة، عن أبي رافع، عن أبي هريرة<sup>(٢)</sup>. ورواه كذلك من طريق أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة<sup>(٣)</sup>. ورواه من طريق الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة<sup>(٤)</sup>. ورواه عن أبي الزناد كلٌّ من مالك، وشعيب، ومغيرة بن عبد الرحمن.

(١) صحيح مسلم حديث رقم (٥٣٧).

(٢) صحيح البخاري حديث رقم (٧٥٥٣).

(٣) المصدر السابق حديث رقم (٣١٩٤).

(٤) المصدر السابق حديث رقم (٧٤٠٤).

ورواه مسلم عن أبي الزناد عن الأعرج، عن أبي هريرة<sup>(١)</sup>. ورواه كذلك من طريق الحارث بن عبد الرحمن، عن عطاء بن ميناء، عن أبي هريرة<sup>(٢)</sup>. ورواه عن أبي الزناد سفيان بن عيينة، والمغيرة.

وأخرجه أبو بكر الخلال<sup>(٣)</sup>، وابن جرير الطبري<sup>(٤)</sup>، والبغوي<sup>(٥)</sup> من طريق عبد الرزاق عن معمر، عن همام بن منبه، عن أبي هريرة.

والحديث صحيح متفق على صحته، ورواه عن أبي الزناد عدد غفير من الثقات الأثبات من رجال «الصحيحين». وذكره الجورقاني فقال: «هذا حديث صحيح، اتفق البخاري ومسلم على إخرجه في «الصحيحين»، فروياه جميعاً عن قتبية»<sup>(٦)</sup>.

**الحديث الرابع:** ما أخرجه الشيخان عن النبي ﷺ، أنه قال: «ألا تأمنوني؟ وأنا أمين من في السماء، يأتيني خبر السماء صباحاً ومساءً»<sup>(٧)</sup>.

والحديث من طريق عمارة بن القعقاع، عن عبد الرحمن بن أبي نعم، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. وقد روى الشيخان الحديث من طريق عبد الواحد بن زياد عن عمارة، ورواه أحمد من طريق محمد بن فضيل عن عمارة، ورواه أبو يعلى في «مسنده» من طريق جرير عن عمارة.

وكذلك رواه البخاري من طريق سفيان الثوري عن أبيه سعيد بن مسروق عن ابن أبي نعم بلفظ: «أيا منني على أهل الأرض ولا تأمنوني»<sup>(٨)</sup>.

وكذلك رواه مسلم عن أبي الأحوص، عن سعيد بن مسروق عن

(١) صحيح مسلم حديث رقم (٢٧٥١). (٢) صحيح مسلم حديث رقم (٢٧٥١).

(٣) السنّة حديث رقم (٣٢٦). (٤) تفسير الطبري ١٧٠/٩.

(٥) شرح السنّة حديث (٤١٧٧).

(٦) الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهر ٢٠٨/١.

(٧) صحيح البخاري حديث رقم (٤٣٥١)، صحيح مسلم حديث رقم (١٠٦٤).

(٨) صحيح البخاري حديث رقم (٣٣٤٤).

ابن أبي نعم<sup>(١)</sup>.

ورواه أحمد من طريق سفيان عن أبيه سعيد بنس اللفظ الثاني. إلا أن الطيالسي رواه من طريق قيس بن الربيع، وسلام بن سليم، عن سعيد بن مسروق عن ابن أبي نعم باللفظ الأول، وهو قوله: «أيامني أهل السماء ولا تأمنوني»<sup>(٢)</sup>. وهو الموافق لرواية عمارة. وهذا يرجحها على اللفظ الثاني، فتعين المصير إليه.

وسلام بن سليم هو أبو الأحوص المشهور، وليس ابن سوار الثقفي الضعيف المتروك. قال ابن معين عن أبي الأحوص: «ثقة متقن»، ووثقه كذلك أبو زرعة والعجلي وابن حبان.

أما قيس بن الربيع فاتفقوا على تصديقه، وإنما اختلفوا في توثيقه من جهة الإتقان، ومتابعة أبي الأحوص له تزيل ما يوهم ضعف الطريق، وتثبت لفظ سعيد بن مسروق، والتي وافق فيها لفظ عمارة. فالأشبه أن يكون سعيد قد اضطرب ونسي، فرواه باللفظين.

الحديث الخامس: ما أخرجه البخاري: «قال خالد بن مخلد: حدثنا سليمان: حدثني عبد الله بن دينار، عن أبي صالح، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من تصدق بعدل تمرة، من كسب طيب، ولا يصعد إلى الله إلا الطيب. فإن الله يتقبلها بيمينه، ثم يربها لصاحبه، كما يربي أحدكم فلوه، حتى تكون مثل الجبل»<sup>(٣)</sup>. وقال البخاري بعده: «ورواه ورقاء، عن عبد الله بن دينار، عن سعيد بن يسار، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم: «ولا يصعد إلى الله إلا الطيب»».

وقد رواه البخاري من طريق عبد الرحمن عن أبيه عبد الله بن دينار

(١) صحيح مسلم حديث رقم (١٠٦٤).

(٢) مسند الطيالسي حديث رقم (٢٣٤٨).

(٣) صحيح البخاري حديث رقم (٧٤٣٠).

بلفظ ثانٍ، وهو: «ولا يقبل الله إلا الطيب»، إلا أن الرواية الأولى أشهر.

وقد روى الحديث كذلك ابن حبان<sup>(١)</sup>، والبيهقي<sup>(٢)</sup>. وقد روياه من طريق طريق ورقاء، وذكر اللفظ الأول. إلا أن البزار روى الحديث من طريق عبد الرحمن عن أبيه باللفظ الأول أيضًا؛ فيبدو أن الاضطراب في هذا الطريق كان من جهة عبد الرحمن. وعبد الرحمن ضعّفه يحيى بن معين، وقال عنه أبو حاتم: «فيه لين، يكتب حديثه ولا يحتج به». وذكره ابن حبان في «المجروحين»، وقال: «كان مما يتفرد عن أبيه بما لا يتابع عليه، مع فحش الخطأ في روايته، ولا يجوز الاحتجاج بخبره إذا انفرد».

وضعّفه كذلك ابن عدي في «الكامل»، وابن شاهين في «تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين». وإذا كان كذلك، فيتعين المصير إلى الرواية الأولى من طريق سليمان عن عبد الله بن دينار، وهو الذي ذكر فيه اللفظ الأول، وهو الأشهر والأثبت.

الحديث السادس: عن جابر بن سمرة رضي الله عنه، أنه قال: «خرج علينا رسول الله ﷺ فقال: «ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها؟» فقلنا: يا رسول الله، كيف تصف الملائكة عند ربها؟ قال: «يتمون الصفوف الأولى ويتراصون في الصفوف»<sup>(٣)</sup>.

وقد رواه أكثر أهل الحديث كأحمد، وأبي داود، والنسائي، وابن ماجه، وابن أبي شيبة، وعبد الرزاق الصنعاني، وأبي يعلى، وابن حبان، والبيهقي.

وهو من طريق الأعمش عن المسيب بن رافع، عن تميم بن طرفة،

(١) صحيح ابن حبان حديث رقم (٣٣١٩).

(٢) الأسماء والصفات حديث رقم (٣٣١٩).

(٣) رواه مسلم حديث رقم (٤٣٠).



عن جابر بن سمرة. وهذا إسناد صحيح متصل، ورجاله ثقات متفق على توثيقهم.

وقد رواه عن الأعمش خلق كثير؛ كسفيان الثوري، وأبي معاوية، ووكيع، وزهير بن معاوية، والفضيل بن عياض، وجريز، وابن نمير، وعمر بن سعيد.

وفي الحديث دلالة واضحة على علو الله وكونه في السماء، وإلا لما كان في قوله: «عند ربها» معنى. والملائكة في السماء، وتراصن الملائكة في الصفوف عند الله لا يكون له معنى لو كان الله في كل مكان، أو في لا مكان كقول المتكلمة؛ بل هو على عرشه فوق السماء السابعة.

ولا يقال أنه أراد خلاف ظاهره؛ لأن ذلك يتعلق بعقيدة. ولو صحّت عقيدة المتكلمة في القول بنفي الجهة والعلو لكان النبي ﷺ أولى بمعرفته لها منهم، ولما كان ذكره كي لا يجرّ إلى سوء فهم.

ثم إن الصحابة ردّوا القول وراءه فقالوا: «كيف تصف الملائكة عند ربها؟»، فلو سلّمنا أن النبي ﷺ أراد معنى آخر خلاف الظاهر، فقد ردد أصحابه قوله بما يُوحى تمسكهم بالظاهر، وكان يستوجب عليه أن ينبّههم على أن مراده خلاف ظاهره حتى لا يتمسكوا به.

الحديث السابع: عن المقداد أن النبي ﷺ رفع رأسه إلى السماء، فقال: «اللهم أطعم من أطعمني، وأسق من أسقاني»<sup>(١)</sup>.

ومثله قوله ﷺ، فيما رواه عنه مسلم عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ: «أيها الناس، إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، فقال: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون: ٥١]، وقال: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا

(١) رواه مسلم حديث رقم (٢٠٥٥).

كُلُوا مِنْ طَبَيْتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ﴿البقرة: ١٧٢﴾، ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر، يمدّ يديه إلى السماء: يا رب، يا رب، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغذي بالحرام، فأنى يستجاب لذلك؟»<sup>(١)</sup>.

وكذلك ما أخرجه النسائي، قال: «أخبرنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا حاتم، عن صالح بن محمد بن زائدة، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن عائشة قالت: ما رفع رسول الله ﷺ رأسه إلى السماء إلا قال: «يا مصرف القلوب ثبت قلبي على طاعتك»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله حيي كريم يستحي إذا رفع الرجل إليه يديه أن يردهما صفراً خائبتين».

وقد رواه من طريق جعفر بن ميمون، عن أبي عثمان النهدي، عن سلمان الفارسي، كلُّ من الترمذي في «سننه»<sup>(٣)</sup>، وابن حبان في «صحيحه»<sup>(٤)</sup>، والطبراني في «المعجم الكبير»<sup>(٥)</sup>، وأبي داود<sup>(٦)</sup>، والبزار<sup>(٧)</sup>، وابن ماجه<sup>(٨)</sup>.

ورواه البيهقي، ثم قال: «رفعه جعفر بن ميمون هكذا، ووقفه سليمان التيمي، عن أبي عثمان في إحدى الروايتين عنه. والحديث في الدعاء جملة، إلا أن عدداً من الصحابة رضي الله تعالى عنهم رفعوا أيديهم في القنوت، مع ما روينا عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ»<sup>(٩)</sup>. وأخرجه عبد الرزاق من طريق معمر، عن أبان، عن أنس<sup>(١٠)</sup>.

(١) رواه مسلم حديث رقم (١٠١٥).

(٢) السنن الكبرى حديث رقم (١٠٠٦٣). (٣) سنن الترمذي حديث رقم (٣٥٥٦).

(٤) صحيح ابن حبان حديث رقم (٨٧٦).

(٥) المعجم الكبير حديث رقم (٦١٤٨).

(٦) سنن أبي داود حديث رقم (١٤٨٨). (٧) مسند البزار حديث رقم (٢٥١١).

(٨) سنن ابن ماجه حديث رقم (٣٨٦٥). (٩) السنن الكبرى ٢/٣٠٠.

(١٠) مصنف عبد الرزاق ٢/٢٥١.

ورواه كذلك الأصبهاني في «حلية الأولياء»، عن هشام بن سعيد، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن أنس بن مالك<sup>(١)</sup>. كما رواه الحافظ الطبراني من طريق يوسف بن المنكدر، عن أبيه، عن جابر<sup>(٢)</sup>.

الحديث الثامن: ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «الملائكة يتعاقبون؛ ملائكة بالليل، وملائكة بالنهار، ويجمعون في صلاة الفجر، وصلاة العصر، ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم، فيسألهم وهو أعلم، فيقول: كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم يصلون، وأتيناهم يصلون»<sup>(٣)</sup>.

والحديث من رواية شعيب بن أبي حمزة، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة.

وتمسك به بعض أهل العلم على العلو لقوله ﷺ: «يعرج إليه»، إلا أن ما يكدر عليه أن البخاري ومسلم روايا الحديث من طريق مالك بن أنس عن أبي الزناد بلفظ: «ثم يعرج الذين باتوا فيكم»<sup>(٤)</sup>، بدون قوله: «إليه».

وقد رواه البيهقي من طريق موسى بن عقبة عن أبي الزناد بلفظ: «يعرج إليه»<sup>(٥)</sup>.

وكذلك رواه أبو عوانة في «مستخرجه» وابن خزيمة، وابن حبان، والبيهقي من طريق معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة بلفظ: «يعرج إليه»<sup>(٦)</sup>.

(١) حلية الأولياء ٣/٢٦٣.

(٢) المعجم الأوسط حديث رقم (٤٥٩١).

(٣) صحيح البخاري حديث رقم (٣٢٢٣).

(٤) صحيح البخاري حديث رقم (٥٥٥)، صحيح مسلم حديث رقم (٦٣٢).

(٥) الأسماء والصفات حديث رقم (١٩٦).

(٦) التوحيد ١/٢٦٩، مستخرج أبي عوانة حديث رقم (١١٢٠)، صحيح ابن حبان حديث رقم (١٧٣٦)، الأسماء والصفات حديث رقم (٤٤٣).

وكذلك رواه أحمد عن ابن إسحاق، عن موسى بن يسار، عن أبي هريرة بنفس اللفظ<sup>(١)</sup>. ولا يمكن التطرّق إلى عنعنة ابن إسحاق، نظرًا لوجود المتابعات لروايته بنفس اللفظ.

ثم وجدت له متابعًا آخر عند البزار؛ حيث رواه من طريق إبراهيم بن نصر، عن عبد الله بن مسلمة القعنبي، عن حاتم بن إسماعيل، عن أبي بكر بن يحيى، عن يحيى، عن أبي هريرة، وفيه: «ثم يعرجون إليه الذين ظلوا فيكم»<sup>(٢)</sup>. ورجاله ثقات باستثناء أبي بكر بن يحيى؛ فإنه لم يوثقه أو يجرحه أحد. وبالتالي تبين أن هذا اللفظ هو الأشهر والأرجح.

ومن أعظم القرائن التي تدل على صحّة ذلك اللفظ ورجحانه، أنه موافق للقرآن الكريم، وذلك لقوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وهو صريح في العروج إليه، ويطابق لفظ الحديث، مما تعيّن صحته ولزم المصير إليه لثبوتها من جهة القرآن.

**الحديث التاسع:** ما أخرجه مسلم وأحمد وابن حبان وغيرهم، أن النبي ﷺ قال: «إن الله ﷻ لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يُرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل. حجاب النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»<sup>(٣)</sup>.

والحديث من طريق الأعمش عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه. ورواه عن عمرو بن مرة كلٌّ من شعبة<sup>(٤)</sup>، والعلاء بن المسيب<sup>(٥)</sup>، وسفيان الثوري<sup>(٦)</sup>، والمسعودي<sup>(٧)</sup>. ورواه أحمد

(١) مسند أحمد حديث رقم (٧٤٩١). (٢) مسند البزار حديث رقم (٩١١٨).

(٣) صحيح مسلم حديث رقم (١٧٩). (٤) مسند البزار ٣٦/٨.

(٥) صحيح ابن حبان حديث رقم (٢٦٦). (٦) الشريعة حديث رقم (٧٦١).

(٧) الأسماء والصفات حديث رقم (٣٩٤).

من طريق المسعودي عن عمرو بدون قوله: «يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار»<sup>(١)</sup>. وهذا يدل على اضطراب المسعودي في لفظه، وذلك كما هو معروف عنه أنه اختلط آخر عمره.

الحديث العاشر: ما أخرجه مسلم: «حدثنا ابن أبي عمر، حدثنا مروان، عن يزيد بن كيسان، عن أبي حازم، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «والذي نفسي بيده، ما من رجل يدعو امرأته إلى فراشها، فتأبى عليه، إلا كان الذي في السماء ساخطاً عليها حتى يرضى عنها»<sup>(٢)</sup>.

وقد روي الحديث من طرق متعددة عن الأعمش، عن أبي حازم الأشجعي، عن أبي هريرة أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشها فأبت، فبات غضبان عليها، لعنتها الملائكة حتى تصبح»<sup>(٣)</sup>.

وأبو حازم هو سلمان الأشجعي، ومروان هو مروان بن معاوية بن الحارث، وكلاهما ممن اتفق على توثيقهم.

أما يزيد بن كيسان الشكري، فقد وثقه يحيى بن معين، والنسائي، وابن شاهين، وابن حبان. وقال يحيى القطان فيه: «صالح وسط، لا يُعتمد عليه». وقال أبو حاتم: «يُكتب حديثه، ومحلّه الستر، صالح الحديث». وقال ابن عدي فيه: «وليزيد بن كيسان، عن أبي حازم، عن أبي هريرة أحاديث عداد، وقد روى عنه جماعة من الثقات، وأرجو أن لا يكون برواياته بأس»<sup>(٤)</sup>. وقال الخليلي في «الإرشاد»: «والحفاظ يجمعون حديثه». وقال ابن حجر: «وقال الدارقطني: كوفي ثقة، وقال العقيلي: قال أحمد بن حنبل: ثقة. وقال أبو أحمد الحاكم: ليس بالحافظ

(١) مسند أحمد حديث رقم (١٩٥٨٧). (٢) صحيح مسلم حديث رقم (١٤٣٦).

(٣) صحيح البخاري حديث رقم (٣٢٣٧)، صحيح مسلم حديث رقم (١٤٣٦).

(٤) الكامل ١٧٦/٩.

عندهم»<sup>(١)</sup>. وذكر أبو داود أنه سمع أحمد يقول فيه: «لم يكن به بأس»<sup>(٢)</sup>.

أما ابن أبي عمر فهو محمد بن يحيى العدني، وقد اختلف في توثيقه. فقد روى له مسلم كثيرًا، مما يرجح توثيقه له. وروى له الترمذي وابن ماجه، ووثقه الدارقطني<sup>(٣)</sup>.

وسئل أحمد بن حنبل: «عمن نكتب؟»، فقال: «أما بمكة، فابن أبي عمر»<sup>(٤)</sup>. وقال أبو حاتم: «كان رجلًا صالحًا، وكان به غفلة، ورأيت عنده حديثًا موضوعًا حدث به عن ابن عيينة، وهو صدوق»<sup>(٥)</sup>.

ثم إن البزار قد روى الحديث من طريق أحمد بن أبان عن مروان، عن يزيد، عن أبي حازم. فيكون أحمد قد تابع ابن أبي عمر على روايته متابعة تامة. وأحمد بن أبان القرشي قد وثقه ابن حبان<sup>(٦)</sup>، وابن قطلوبغا<sup>(٧)</sup>.

فالحديث صحيح، والإمام مسلم رواه وقدمه على الرواية الأخرى التي من طريق الأعمش، ولو كان رأى في اللفظ نكارة لوقف عليه.

فالظاهر صحة اللفظين، ولا يبعد أن يكون النبي ﷺ ذكرهما في مناسبتين، واللفظ الأول يحلف النبي ﷺ فيه أن الله يسخط على المتمنعة على زوجها حتى يرضى، بينما في اللفظ الثاني يخبر فيه أن الملائكة تلعن المتمنعة حتى ترجع إلى زوجها، أو تصبح. فأصل الكلام، وإن كان واحدًا، ويدور على عظم تمنع الزوجة عن زوجها، إلا أن توجيه الكلام فيه يختلف بين اللفظين، فيبعد فيه القول بوهم أحد الرواة أو اضطرابه ونسيانه.

(١) تهذيب التهذيب ١١/٣٥٦.

(٢) سؤالات أبي داود، لأحمد ص ٣٠٧.

(٣) سؤالات البرقاني، للدارقطني ص ٤٨. (٤) الجرح والتعديل ٨/١٢٥.

(٥) الجرح والتعديل ٨/١٢٤. (٦) الثقات ٨/٣٢.

(٧) الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة ١/٢٥٨.

وبعد تلك الأحاديث الشريفة الصحيحة نورد أثرًا عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، أنه قال عند وفاة النبي صلى الله عليه وآله: «أيها الناس إن كان محمد إلهكم الذي تعبدون فإن إلهكم قد مات، وإن كان إلهكم الله الذي في السماء فإن إلهكم حي لا يموت».

والحديث من طريق محمد بن فضيل عن أبيه عن نافع عن ابن عمر عن أبي بكر رضي الله عنه. ورواه البزار في «مسنده» عن علي بن المنذر عن ابن فضيل<sup>(١)</sup>، والدارمي عن عبد الله بن أبي شيبه عن ابن فضيل<sup>(٢)</sup>.

وإسناده صحيح، ورجاله رجال الصحيحين. وقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه جرى أمام كافة الصحابة ولم يطعن عليه أحد، فعدّ إجماعًا منهم عليه.

ولا يقال أن هذا اجتهاد؛ فإن هذا من باب العقيدة والتوحيد ولا مجال للزلل فيها، ولو علموا خطأه في ذلك لنبهوه عليه، ولكان بلغنا ذلك.

فتلك أحاديث عشرة صحيحة ثابتة عن النبي صلى الله عليه وآله، يضاف إليها أثر صحيح عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وكلها تؤكد صحة عقيدة علو الله على خلقه، وأنه على عرشه في السماء.

وقد وردت كذلك بعض الأحاديث التي لا تخلو من مقال وارتأينا عدم الاحتجاج بها، إلا أننا سنذكر أهمها وأشهرها، ثم نعلق عليها.

فمنها ما رُوي عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أن الرسول صلى الله عليه وآله قال: «الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء».

والحديث من طريق سفيان بن عيينة، عن عمرو بن دينار، عن أبي

(٢) الرد على الجهمية ص ٥٣.

(١) مسند البزار حديث رقم (١٠٣).

قابوس مولى عبد الله بن عمرو بن العاص، عن عبد الله بن عمرو بن العاص. رواه ابن أبي شيبة<sup>(١)</sup>، والترمذي<sup>(٢)</sup>، وقال عنه: «حديث حسن صحيح»، وأبو داود<sup>(٣)</sup>، والبيهقي<sup>(٤)</sup>.

أما أبو قابوس، فقد ذكره الذهبي في المجاهيل<sup>(٥)</sup>، وقال عنه: «لا يُعرف»<sup>(٦)</sup>. وقال عنه ابن حجر: «مقبول»؛ أي: عند المتابعة.

ونقل الشيخ الألباني عن ابن ناصر الدين الدمشقي، أنه قال: «ولأبي قابوس متابع، رويناه في مسندي أحمد بن حنبل وعبد بن حميد، من حديث أبي خدّاش حبان بن زيد الشرعبي الحمصي، أحد الثقات عن عبد الله بن عمرو، بمعناه. وللحديث شاهد عن نيف وعشرين صحابياً، منهم أبو بكر، وعثمان، وعبد الرحمن بن عوف، رضي الله عنهم»<sup>(٧)</sup>.

وقال الألباني: «وقد توبع كما تقدّم عن ابن ناصر الدين، مع الشواهد التي أشار إليها، ومنها حديث أبي إسحاق عن أبي ظبيان، عن جرير مرفوعاً بلفظ: «من لا يرحم من في الأرض، لا يرحمه من في السماء». أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير». قال المنذري في «الترغيب»: «وإسناده جيد قوي». كذا قال، والصواب قول الذهبي في «العلو»: «رواته ثقات، وذلك لأن أبا إسحاق وهو السبيعي، كان اختلط. ثم هو مدلس»<sup>(٨)</sup>.

قلت: رواية أبي خدّاش جاءت بلفظ: «ارحموا ترحموا، واغفروا يغفر الله لكم، ويل لأقماع القول، ويل للمصرين على ما فعلوا وهم يعلمون»<sup>(٩)</sup>. وليس فيها اللفظ المذكور محل النزاع.

(١) مصنف ابن أبي شيبة ٥/٢١٤.

(٢) سنن الترمذي حديث رقم (١٩٢٤).

(٣) سنن أبي داود ٤/٢٨٥.

(٤) الأسماء والصفات ٢/٣٢٨.

(٥) ميزان الاعتدال ٤/٥٦٣.

(٦) ديوان الضعفاء ص ٤٦٦.

(٧) سلسلة الأحاديث الصحيحة حديث رقم (٩٢٥).

(٨) مسند أحمد حديث رقم (٦٥٤١).

(٩) المصدر السابق ٢/٥٩٥ - ٥٩٦.



أما عن رواية أبي ظبيان؛ فالمحفوظ منها ما رواه البخاري ومسلم عنه وعن زيد بن وهب، عن جرير أنه قال: «قال النبي ﷺ: «لا يرحم الله من لا يرحم الناس»»<sup>(١)</sup>. وعند مسلم عن أبي الظبيان وزيد بن وهب عن جرير: «من لا يرحم الناس لا يرحمه الله»<sup>(٢)</sup>.

ورواه كذلك الترمذي من طريق يحيى بن سعيد، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن جرير<sup>(٣)</sup>، ورجاله رجال الصحيحين. وكذلك روي عن زياد بن علاقة، وعن عطاء، وعن نافع بن جبير، وعن عبد الله بن جرير كلهم عن جرير بنفس اللفظ المذكور. ورواه الشيخان من طريق الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة بنفس اللفظ<sup>(٤)</sup>.

فتعين المصير إليه كونه اللفظ المحفوظ عن الثقات، ولا مجال لاعتبار لفظ أبي قابوس. وهذا الذي ذكرناه موافق لأصول الحديث وقواعد الترجيح.

وروى الحديث كذلك ابن أبي شيبة<sup>(٥)</sup>، والطبراني<sup>(٦)</sup> من طرق متعددة عن أبي إسحاق السبيعي، عن أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود، عن أبيه، أن رسول الله ﷺ قال: «أرحم من في الأرض يرحمك من في السماء».

وفي السند آفتان: الأولى: تدليس أبي إسحاق السبيعي واختلاطه كما هو معروف عنه. والثانية: أن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه شيئاً، وعليه، فلا يثبت هذا الطريق.

(١) صحيح البخاري حديث رقم (٧٣٧٦). (٢) صحيح مسلم حديث رقم (٢٣١٩).

(٣) سنن الترمذي حديث (١٩٢٢).

(٤) صحيح البخاري حديث رقم (٥٩٩٧)، صحيح مسلم حديث رقم (٢٣١٨).

(٥) مصنف ابن أبي شيبة حديث رقم (٢٥٣٦٤).

(٦) المعجم الصغير حديث رقم (٢٨١).

ومن أجل ذلك، لم يكن بدّ من ترجيح ما ثبت في اللفظ من الطريق المحفوظ عن الثقات، وهو ما أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة، كما تقدم.

وحديث آخر: ما رواه عمران بن حصين رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل أباه: «يا حصين كم تعبد اليوم إلهاً؟» قال أبي: سبعة؛ ستة في الأرض، وواحدًا في السماء. قال رسول الله: «فأيهم تعدّ لرغبتك ورهبتك؟»، قال: الذي في السماء. قال النبي صلى الله عليه وسلم: «يا حصين، أما إنك لو أسلمت علّمتك كلمتين تنفعانك».

وقد رواه الترمذي في «سننه»<sup>(١)</sup>، وقال عنه: «هذا حديث غريب». ورواه كذلك الإمام البخاري في «خلق أفعال العباد»<sup>(٢)</sup>. وفيه شيب بن شيبية، وهو ضعيف كما هو معروف عنه بلا خلاف بين أهل العلم.

ووجه الدلالة فيه؛ أن حصينًا صرّح بعبادته لواحد في السماء، وهو الله رب العالمين الذي كان يعبده مع مجموعة الأصنام التي كان يعبدها على الأرض. وقد يُعترض عليه أن الحادثة قد حصلت ولم يكن حصين قد أسلم يومئذ، وقد ذكر عبادته لسته في الأرض، وواحد في السماء، ولم ينكر عليه الرسول صلى الله عليه وسلم لا هذه ولا تلك. ولأجل ما ذكرناه فيه، لم نعول عليه في الاحتجاج.

وحديث آخر: ما ورد عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «مررت ليلة أسري بي برائحة طيبة، فقلت: ما هذا يا جبريل؟ فقال: هذه ماشطة بنت فرعون، كانت تمشطها فوق المشط من يدها، فقالت: بسم الله، فقالت بنت فرعون: أبي؟ قالت: ربّي وربّك وربّ أبيك، قالت: أقول له، قالت: قولي، فقالت، فقال لها: ألك من رب غيري؟ قالت: ربي وربك الذي في السماء».

(١) سنن الترمذي حديث رقم (٣٤٨٣). (٢) خلق أفعال العباد ص ٤٣.

رواه أحمد في «مسنده»، وابن حبان في «صحيحه»، بطرق مدارها على حماد بن سلمة، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير. وعلته في عطاء بن السائب حيث أنه اختلط في آخر عمره. وحماد ممن روى عن عطاء حال اختلاطه، ولذلك ضعفه غير واحد من أهل العلم.

وحديث آخر: ما ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ربنا الذي في السماء، تقدس اسمك، أمرك في السماء والأرض، كما رحمتك في السماء، اجعل رحمتك في الأرض، اغفر لنا حوبنا وخطايانا، أنت رب الطيبين».

وقد رواه أبو داود، والنسائي، والبزار، والحاكم، والبيهقي في «الأسماء والصفات». وعلته زيادة بن محمد الأنصاري. وقد ضعفه أهل العلم، وذكره الإمام ابن حبان في «المجروحين»، وقال عنه: «منكر الحديث جداً، يروي المناكير عن المشاهير، فاستحق الترك»<sup>(١)</sup>. فمثله لا يُتابع على حديثه.

كما رواه النسائي من طريق يونس بن خباب، عن طلق بن حبيب، عن رجل من أهل الشام، ورواه بلفظ: «ربنا الله الذي تقدس في السماء اسمه». وهذا اللفظ - إن صحَّ - يبطل الاستشهاد بالحديث. ثم إن يونس ضعيف عند عامة أهل العلم ومن بينهم النسائي نفسه، وترك بعضهم الكتابة عنه.

ولقد رواه النسائي من طريق آخر عن طلق بن حبيب، عن أبيه، عن رجل لم يسمه. وهذا الاضطراب في الأسانيد مع ضعف وجهالة بعض رواته يضعف الحديث.

وحديث آخر: هو حديث قبض الروح، وهو حديث طويل جاء فيه: «فلا يزال يقال لها حتى ينتهي بها إلى السماء التي فيها الله ﷻ».

(١) المجروحين ١/٣٠٨.

وقد رواه أحمد<sup>(١)</sup>، وابن ماجه<sup>(٢)</sup>، بهذا اللفظ. وقال الذهبي: «رواه أحمد في «مسنده»، والحاكم في «مستدرکه»، وقال: هو على شرط البخاري ومسلم. ورواه أئمة عن ابن أبي ذئب»<sup>(٣)</sup>.

قلت: الذي رواه الحاكم ليس فيه ذلك اللفظ. وإذا كان اللفظ محل الاستشهاد؛ فلا يجوز اعتبار تصحيح الحاكم له. ثم إن الحاكم أخطأ في تصحيحه للحديث على شرط الشيخين؛ فقد ذكر ابن حجر أن الإمام مسلم لم يحتج بالمنهال، وذكر الشيخ الوادعي أن البخاري لم يحتج بزادان، وعلّق عليه في حاشية «المستدرک» أن الأولى أن يقال أنه صحيح فقط؛ إذ ليس على شرط أحدهما.

وكل طرق الحديث التي من رواية الأعمش عن المنهال عن زادان عن البراء ليس فيها هذا اللفظ محل الاستشهاد؛ حيث رواه أبو داود الطيالسي<sup>(٤)</sup>، والآجري<sup>(٥)</sup>، وأبو منده<sup>(٦)</sup>، والبيهقي<sup>(٧)</sup>، وكلها وردت من طريق الأعمش عن المنهال، وليس فيها ذلك اللفظ، إلا ما رواه ابن خزيمة عن يونس بن خباب عن المنهال<sup>(٨)</sup>.

ويونس غير ثقة ومتروك، وقيل عنه أنه كذاب، وترك البعض الكتابه عنه، فضلاً عن كونه مضطرب الحديث كما ذكره أبو حاتم<sup>(٩)</sup>، والأعمش مقدّم عليه صدقاً وديانة ووثاقه؛ فلا يمكن قبول تلك الزيادة من يونس.

أما حديث أبي هريرة من طريق ابن أبي ذئب، فقد رواه النسائي عن عمرو بن سواد، عن ابن وهب، عن ابن أبي ذئب، وليس فيه ذلك اللفظ<sup>(١٠)</sup>.

(١) مسند أحمد حديث رقم (٨٧٦٩).

(٢) سنن ابن ماجه حديث رقم (٤٢٦٢). (٣) العلو، للعلي الغفور ص ٢١.

(٤) مسند الطيالسي حديث رقم (٧٨٩). (٥) الشريعة حديث رقم (٨٦٤).

(٦) الإيمان ٢/٩٦٣. (٧) إثبات عذاب القبر ص ٥١.

(٨) التوحيد ١/٢٧٥ - ٢٧٦. (٩) الجرح والتعديل ٩/٢٣٨.

(١٠) السنن الكبرى حديث رقم (١١٣٧٨).

ورواه البزار من طريق شباة عن ابن أبي ذئب بدون ذلك اللفظ، كما رواه ابن منده من طريق يحيى بن أبي بكير عن ابن أبي ذئب بدون ذلك اللفظ<sup>(١)</sup>.

ولكن ابن ماجه رواه عن شباة عن ابن أبي ذئب بذلك اللفظ، ورواه أحمد عن حسين بن محمد بذلك اللفظ. فدلّ على وجود اضطراب في المتن من هذا الطريق. وعلى ذلك لا يسعنا الاستشهاد بذلك اللفظ، لعدم ثبوته.

وحديث آخر: ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال لسعد بن معاذ رضي الله عنه عندما حكم في بني قريظة: «حكمت فيهم بحكم الله الذي حكم به فوق سبع سماوات».

قال الذهبي في «العلو»: «هذا حديث صحيح، أخرجه النسائي من طريق أبي عامر بن عبد الملك العقدي، عن محمد بن صالح التمار. وهو صدوق». وعلّق عليه الألباني في «المختصر»: «وأخرجه البيهقي في «الأسماء والصفات»، وإسناده حسن. فيه محمد بن صالح التمار. قال الحافظ: «صدوق يخطئ»، وأورده المؤلف في «الميزان»، وحكى خلاف الأئمة فيه. ولكن للحديث شاهد من مرسل علقمة بن وقاص، رواه ابن إسحاق كما في «الفتح». وذكره المؤلف في الأصل من روايته أيضاً، عن محمد بن مالك أن سعد بن معاذ.. الحديث، وقال: «هذا مرسل». والحديث أصله في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري مختصراً<sup>(٢)</sup>.

والشاهد الذي ذكره الألباني عن ابن إسحاق، هو ما ذكره ابن حجر بقوله: «وفي رواية ابن إسحاق من مرسل علقمة بن وقاص: «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة»<sup>(٣)</sup>. وقد ذكره الألباني،

(١) مسند البزار حديث رقم (٨٢١٩).

(٢) مختصر العلو ص ٨٧.

(٣) فتح الباري ٧/٢١٤.

فقال: «وهو مع إرساله، فيه عنعنة ابن إسحاق، ولكنه لا بأس به في الشواهد، فترقى به هذه الزيادة إلى درجة الحسن».

قلت: إنما يصحّ الاعتراف برواية ابن إسحاق لو كان الإسناد صحيحًا ولم يعلّه إلا الإرسال، ولكن عدا عن آفة الإرسال فيه عنعنة ابن إسحاق عن عاصم بن عمر. وحديث علقمة رواه ابن حنبل وإسحاق وابن أبي شيبة عن علقمة من طريق متصل وليس فيه تلك الزيادة، فالشبهة تحوم حول عنعنة ابن إسحاق؛ فلا يمكن الركون إليها.

وقد تفرد التمار في رواية الحديث عن سعد عن عامر، والحديث رواه الشيخان من طرق متعددة عن شعبة، عن سعد بن إبراهيم، عن أبي أمامة، عن أبي سعيد، وفيه: «لقد حكمت فيهم بحكم الملك»<sup>(١)</sup>.

كما رواه مسلم من طريق ابن نمير عن هشام، عن أبيه، عن عائشة، وفيه: «لقد حكمت فيهم بحكم الله ﷻ»<sup>(٢)</sup>. ورواه ابن حنبل وإسحاق وابن أبي شيبة عن محمد بن عمرو بن علقمة بن وقاص، عن أبيه، عن جده عن عائشة، وفيه: «لقد حكمت فيهم بحكم الله ورسوله».

والتمار صدوق، روى له الأربعة، ووثقه أحمد بن حنبل، وابن سعد، وأبو داود، والعجلي، وابن حبان. وقال عنه أبو حاتم: «ليس بالقوي، لا يعجبني حديثه»<sup>(٣)</sup>. ونقل ابن حجر عن الدارقطني أنه قال عنه: «متروك»<sup>(٤)</sup>. فمن لم يعتدّ بضبط التمار لا يمكنه الركون إلى اللفظ المروري من طريقه لا سيما إذا كان يخالف المحفوظ عن الثقات.

ثم إن محمد بن صالح لم يُتفق على ضبطه وتوثيقه حتى تُقبل زيادته. وقد ذكر ابن حجر في «الفتح» أن رواية شعبة أصح، وأنه يُحتمل

(١) صحيح البخاري حديث رقم (٣٠٤٣)، صحيح مسلم حديث رقم (١٧٦٨).

(٢) صحيح مسلم حديث رقم (١٧٦٩).

(٣) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٢٨٧/٧.

(٤) تهذيب التهذيب ٢٢٦/٩.

أن يكون لسعد بن إبراهيم فيه إسنادان. وتعقبه الألباني في «الإرواء»: «هذا الاحتمال متجه لو أن ابن صالح حافظ ضابط، وقد عرفت من ترجمة حاله أنه ليس كذلك، فالظاهر أنه قد وهم في إسناده كما وهم في متنه، فزاد فيه ما ليس في حديث شعبة»<sup>(١)</sup>.

وحديث آخر: ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله ﷻ على عرشه، وعرشه فوق سماواته». وآفة الحديث محمد بن إسحاق، فإنه لم يصرح بالسماع. وقد تقدم القول في ابن إسحاق. كما أن في الحديث جبير بن محمد، وهو مجهول لم يوثقه إلا ابن حبان.

وبالجملة، فإن تلك الأحاديث التي أشرنا إليها فيها من المقالات ما يشكك في صحتها مما لم تجد لها مكاناً في القلب يورث الطمأنينة حتى يستوجب الاحتجاج بها، ولذلك آثرنا عدم الاستشهاد بها.

ولقد غرضنا الطرف عن كثيرٍ من الأخبار الأخرى التي ذكرها أهل العلم والادلة على العلو، وذلك لعدم ثبوت صحتها عندنا. وفي ما ذكرناه من الأحاديث غنية وكفاية لمن أراد الرشاد، والله الهادي.



## الفصل الثاني

### حديث الجارية

وحديث الجارية حديث صحيح، اتفق على صحته السلف والخلف، ولم يؤثر عن أحدٍ من أئمة الحديث الطعن به. وقد صححه كل من مسلم، وابن حبان، وابن خزيمة، والدارمي، وابن أبي عاصم، وابن بطة، والبيهقي، والبغوي، والذهبي، وابن حجر، والهيثمي، وابن كثير. ورواه النسائي، وأبو داود، والبزار، والصنعاني، والطحاوي، والطبراني، وابن أبي شيبة، والطيالسي، وأبو القاسم الأصبهاني.

ورواه من الأئمة الفقهاء: مالك بن أنس، والشافعي، وأحمد بن حنبل. والفقهاء من كافة المذاهب ذكروه في كتبهم، واحتجوا به على أبواب في الفقه. ولا يكاد كتاب في الفقه يخلو من ذلك الحديث، ولم يُعرف عن أحدٍ من الفقهاء أو المحدثين أنه أنكره أو طعن فيه.

ولذلك دأب المتكلمون والمتأولون على التسليم بالحديث وعدم إنكاره، وذلك كأبي المعالي الجويني، وأبي حامد الغزالي، وأبي العباس القرطبي صاحب «المفهم في شرح صحيح مسلم»، والقاضي عياض والنووي في شرحهما على «صحيح مسلم»، وابن الجوزي، وغيرهم. فلم يضعفه أحد منهم؛ بل تأولوه بشتى الطرق. ولو أنهم رأوا منفذًا يمكنهم من خلاله تضعيف الحديث أو الكلام عليه لما قصّروا ولا ترددوا. وهذا من أظهر الأمارات على صحته، وذلك لتسليم الخصوم به.

وقد تمسك المتكلمون بقاعدة بدعية مفادها أن خبر الواحد لا يفيد



العلم، للتخلص من إلزامات الحديث التي تسقط مذهبهم بالكلية. إلا أنهم لم يطعنوا بصحة الحديث، لا ورعاً منهم؛ بل خشية منهم أن يلحق طعنهم في الحديث الرزية بهم. كيف لا وقد أجمع أئمة أهل الحديث على صحته، وتلقته الأمة بالقبول. فهذا الحديث مما أفاض الله به أهل البدع الجهمية وفراخهم من المعتزلة والأشاعرة، ولطالما اشتغلوا به تأويلاً وصرفاً لدلالته ومعناه، فجاءوا بتأويلات سقيمة ليست من اللغة ولا من الخطابة والبلاغة في شيء. فلا ينبغي الاشتغال بالرد على طاعن فيه بعد قبول الأمة وأعلامها للحديث.

واعلم أنه لم يطعن في صحة هذا الحديث إلا شردمة من المتأخرين والمعاصرين من فقيري البضاعة إلى العلم؛ كالكوثري والغماري والسقاف، ممن تجرؤوا بجهالة ووقاحة على الطعن في السنة وأئمتها. ومنزلتهم أدنى من أن نقابل أقوالهم بأقوال أئمة أهل العلم، فهم ليسوا من أهل العلم، ولم يشتغلوا فيه إلا تطفلاً، وما كان مرادهم إلا التشغيب.

فنقول وبالله التوفيق: هذا الحديث رواه هلال بن أبي ميمونة، عن عطاء بن يسار، عن معاوية بن الحكم السلمي، ولفظه كما جاء عند مسلم: «وكانت لي جارية ترعى غنماً لي قبل أحد والجوانية، فاطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم، آسف كما يأسفون، لكنني صككتها صكة، فأتيت رسول الله ﷺ فاعظم ذلك عليّ، قلت: يا رسول الله أفلا أعتقها؟ قال: «أنتني بها» فأتيتها بها، فقال لها: «أين الله؟» قالت: في السماء، قال: «من أنا؟» قالت: أنت رسول الله، قال: «أعتقها، فإنها مؤمنة»<sup>(١)</sup>.

وهذا الحديث رواه عن هلال الإمام مالك بن أنس، ويحيى بن أبي

(١) صحيح مسلم حديث رقم (٥٣٧).

كثير . وقد أخرجه مسلم في «صحيحه» من طريق يحيى بن أبي كثير . وأخرجه مالك في «الموطأ»، وقال : «عن هلال بن أسامة، عن عطاء بن يسار، عن عمر بن الحكم، أنه قال : أتيت رسول الله ﷺ فقلت : يا رسول الله إن جارية لي كانت ترعى غنماً لي . فجئتها، وقد فقدت شاة من الغنم . فسألتها عنها، فقالت : أكلها الذئب . فأسفت عليها، وكنت من بني آدم، فلطمت وجهها، وعليّ رقبة . أفأعتقها؟ فقال لها رسول الله ﷺ : «أين الله؟» فقالت : في السماء . فقال : «من أنا؟» فقالت : أنت رسول الله . فقال رسول الله ﷺ : «أعتقها»<sup>(١)</sup> .

وورد اختلاف في تسمية هلال، فيحیی سماه هلال بن أبي ميمونة، ومالك سمّاه هلال بن أسامة، وأبو ميمونة هو نفسه أسامة . من أجل ذلك ذكره الدارقطني في «علله»، فقال : «يرويه عطاء بن يسار، واختلف عنه؛ فرواه هلال بن أبي ميمونة، وهو هلال بن علي، وهو هلال بن أسامة، عن عطاء بن يسار، عن معاوية بن الحكم»<sup>(٢)</sup> .

وقال الإمام الشافعي بعد ذكره للحديث عن عمر بن يحيى : «اسم الرجل معاوية بن الحكم . كذلك روى الزهري، ويحيى بن أبي كثير»<sup>(٣)</sup> . وقال أبو جعفر الطحاوي : «سمعت المزني يقول : قال الشافعي : مالك سمى هذا الرجل عمر بن الحكم، وإنما هو معاوية بن الحكم»<sup>(٤)</sup> . وقال الطحاوي : «هكذا يقول مالك في إسناد هذا الحديث : هلال بن أسامة، والذين يروونه سواه عن هلال، يقول بعضهم : هلال بن علي، ويقول بعضهم : هلال بن أبي ميمونة»<sup>(٥)</sup> .

وقال أبو إبراهيم المزني : «عن مالك، عن هلال بن أسامة، عن

(٢) علل الدارقطني ٨١/٧ .

(٤) شرح المشكل ٥٤٢/١٢ .

(١) الموطأ ٧٧٦/٢ - ٧٧٧ .

(٣) الأم ٧٠٧/٦ .

(٥) شرح المشكل ٣٦٧/١٣ .

عطاء بن يسار، عن عمر بن الحكم، أنه قال: أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، إن جارية لي كانت ترعى غنماً لي فحجتها وفقدت شاة من الغنم فسألتها عنها فقالت: أكلها الذئب، فأسفت عليها وكنت امرءاً من بني آدم فلطمت وجهها، وعليّ رقبة، أفاعتقها؟ فقال لها رسول الله ﷺ: «أين الله؟» فقالت: في السماء، فقال: «من أنا؟» فقالت: أنت رسول الله ﷺ. فقال: «أعتقها». فقال عمر بن الحكم: يا رسول الله أشياء كنا نصنعها في الجاهلية: كنا نأتي الكهان، فقال النبي ﷺ: «فلا تأتوا الكهان». فقال عمر: وكنا نتطير، فقال: «إنما ذلك شيء يجده أحدكم في نفسه فلا يصدنكم». قال أبو جعفر: سمعت المزني يقول: قال الشافعي رحمه الله: مالك بن أنس يسمي هذا الرجل عمر بن الحكم، وإنما هو معاوية بن الحكم. قال أبو جعفر: هو كما قال الشافعي رحمه الله. وقال أبو جعفر: مالك يقول في إسناد هذا الحديث: هلال بن أسامة، وإنما هو هلال بن علي غير أن قائلاً قال: هو هلال بن علي بن أسامة فإن كان كذلك فإنما نسبه مالك إلى جده<sup>(١)</sup>.

وقال ابن عبد البر: «هكذا قال مالك في هذا الحديث عن هلال، عن عطاء، عن عمر بن الحكم، لم يختلف الرواة عنه في ذلك، وهو وهم عند جميع أهل العلم بالحديث، وليس في الصحابة رجل يقال له: عمر بن الحكم، وإنما هو معاوية بن الحكم، كذلك قال فيه كل من روى هذا الحديث عن هلال وغيره. ومعاوية بن الحكم معروف في الصحابة، وحديثه هذا معروف له. وأما عمر بن الحكم فهو من التابعين، وهو عمر بن الحكم بن أبي الحكم، وهو من بني عمرو بن عامر من الأوس. وقيل: بل هو حليف لهم، وكان من ساكني المدينة، توفي فيها سنة سبع عشرة ومئة، وهو عم والد عبد الحميد بن جعفر الأنصاري، وعمر بن

(١) السنن المأثورة، للشافعي ص ٤٠٥ - ٤٠٦.

الحكم بن سنان، لأبيه صحبة، وعمر بن الحكم بن ثوبان، هؤلاء ثلاثة من التابعين كلهم يسمى عمر بن الحكم، وهم مدنيون، وليس فيهم من له صحبة ولا من يروي عنه عطاء بن يسار، وليس في الصحابة أحد يسمى عمر بن الحكم، وإنما هو معاوية بن الحكم لا شك فيه»<sup>(١)</sup>.

وقد وردت القصة من طرق أخرى، فمنها ما أخرجه أحمد من طريق أبي هريرة، فقال: «حدثنا يزيد، أخبرنا المسعودي، عن عون، عن أخيه عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن أبي هريرة: أن رجلاً أتى النبي ﷺ بجارية سوداء أعجمية، فقال: يا رسول الله، إن عليّ عتق رقبة مؤمنة. فقال لها رسول الله: أين الله؟ فأشارت إلى السماء بإصبعها السبابة، فقال لها: من أنا؟ فأشارت بإصبعها إلى رسول الله وإلى السماء؛ أي: أنت رسول الله، فقال: أعتقها»<sup>(٢)</sup>.

وروى أبو داود: «حدثنا إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، حدثنا يزيد بن هارون، قال: أخبرني المسعودي، عن عون بن عبد الله، عن عبد الله بن عتبة، عن أبي هريرة، أن رجلاً أتى النبي ﷺ بجارية سوداء، فقال: يا رسول الله، إن عليّ رقبة مؤمنة، فقال لها: «أين الله؟» فأشارت إلى السماء بأصبعها، فقال لها: «فمن أنا؟» فأشارت إلى النبي ﷺ وإلى السماء يعني أنت رسول الله، فقال: «أعتقها فإنها مؤمنة»<sup>(٣)</sup>.

وكذلك أخرجه أبو القاسم اللالكائي من طريق أبي هريرة: «أخبرنا أحمد بن عبيد، أخبرنا علي بن عبد الله بن مبشر، قال: ثنا أحمد بن سنان، قال: ثنا يزيد بن هارون، قال: ثنا المسعودي، عن عون بن عبد الله، عن أخيه عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن أبي هريرة، أن رجلاً، أتى النبي ﷺ، بجارية سوداء أعجمية، فقال: يا رسول الله إن عليّ عتق رقبة

(٢) مسند أحمد حديث رقم (٧٩٠٦).

(١) التمهيد ٧٦/٢٢.

(٣) سنن أبي داود حديث رقم (٣٢٨٤).

مؤمنة، فقال لها رسول الله ﷺ: «أين الله؟» فأشارت بإصبعها السبابة، فقال لها: «من أنا؟» فأشارت بإصبعها إلى رسول الله ﷺ، وإلى السماء؛ أي: أنت رسول الله، فقال: «أعتقها»<sup>(١)</sup>.

وكذلك أخرج البيهقي من طريق أبي هريرة أيضاً: «أخبرنا أبو علي الروذباري، أنا أبو بكر بن داسة، نا أبو داود، أنا إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، نا يزيد بن هارون، أنا المسعودي، عن عون بن عبد الله، عن عبد الله بن عتبة، عن أبي هريرة، أن رجلاً أتى النبي ﷺ بجارية سوداء، فقال: يا رسول الله إن عليّ عتق رقبة مؤمنة، فقال لها: «أين الله؟» فأشارت إلى السماء بإصبعها، فقال لها: «فمن أنا؟» فأشارت إلى النبي ﷺ وإلى السماء، تعني: أنت رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: «أعتقها فإنها مؤمنة»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك أخرج الطبراني من طريق أبي هريرة: «حدثنا أبو مسلم قال: نا عبد الله بن رجاء قال: أنا المسعودي، عن عون بن عبد الله، عن أخيه عبيد الله بن عبد الله، عن أبي هريرة قال: أتى رجل النبي ﷺ بجارية سوداء، فقال: إن عليّ رقبة مؤمنة، فقال لها النبي ﷺ: «من ربك؟» فأشارت إلى السماء، فقالت: الله، فقال: «فمن أنا؟» فقالت: رسوله، وأومأت بيدها إلى الأرض، فقال له النبي ﷺ: «أعتقها، فإنها مؤمنة»<sup>(٣)</sup>. ثم قال الطبراني: «لم يرو هذا الحديث عن عون إلا المسعودي».

أما عبد الله بن رجاء، فقد نقل العقيلي عن أبي عبد الله قوله: «ابن رجاء هذا زعم أن كتبه كانت ذهبت، فجعل يكتب من حفظه، ولعله توهم

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة حديث رقم (٦٥٣).

(٢) السنن الكبرى ٦٣٧/٧.

(٣) المعجم الاوسط حديث رقم (٢٥٩٨).

هذا<sup>(١)</sup>. وقال عنه العجلي: «صدوق»<sup>(٢)</sup>، وقال عنه أبو زرعة: «صالح»، وقال أبو حاتم: «صدوق»، وقال عنه الصيرفي: «البصري صدوق، وهو كثير الغلط والتصحيف، ليس بحجة»<sup>(٣)</sup>.

أما المسعودي، فهو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة. وهو ثقة، ولكنه اختلط في آخر عمره. قال فيه أبو زرعة: «أحاديثه، عن غير القاسم، وعون، مضطربة، يهيم كثيراً»<sup>(٤)</sup>. وقال عنه العجلي: «كوفي تغير في آخر عمره، في حديثه اضطراب، ونقل عن ابن معين قوله: كان ثقة، وكان يغلط فيما يحدث عن عاصم بن بهدلة، وسلمة، يعني: ابن كهيل، وكان صحيح الرواية فيما يحدث عن القاسم، وعون»<sup>(٥)</sup>.

وقد سمع يزيد من المسعودي وقت اختلاطه، فقال أحمد في «العلل»: «كل من سمع المسعودي بالكوفة فهو جيد، مثل وكيع وأبي نعيم. وأما يزيد بن هارون، وحجاج، ومن سمع منه ببغداد، وهو في الاختلاط، إلا من سمع منه بالكوفة»<sup>(٦)</sup>. فلا يمكن التعويل على رواية يزيد عن المسعودي، لا سيما إذا خالفت المحفوظ من الثقات. ونلاحظ كذلك أن المسعودي روى الحديث عن عون عن أخيه عبيد الله، ورواه كذلك عن عون عن أبيه عبد الله بن عتبة. وهذا اضطراب في السند.

وقد روى مالك الحديث في «الموطأ» من طريق ابن شهاب، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، قال: «إن رجلاً من الأنصار جاء إلى رسول الله ﷺ بجارية له سوداء. فقال: يا رسول الله إن علي رقبة مؤمنة. فإن كنت تراها مؤمنة أعتقها. فقال لها رسول الله ﷺ: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» قالت: نعم. قال: «أتشهدين أن محمداً رسول الله؟»

(٢) الثقات ٢/٢٨.

(١) الضعفاء الكبير ٢/٢٥٢.

(٤) الضعفاء ٢/٤٢٠.

(٣) الجرح والتعديل ٥/٥٤، ٥٥.

(٦) العلل ومعرفة الرجال ٣/٥٠.

(٥) الضعفاء الكبير ٢/٣٣٦.

قالت: نعم. قال: «أتوقنين بالبعث بعد الموت؟» قالت: نعم. فقال رسول الله ﷺ: «أعتقها»<sup>(١)</sup>.

وظاهره الإرسال، إلا أن عبد الرزاق وأحمد روى الحديث عن معمر، عن الزهري، عن عبيد الله، عن رجل من الأنصار<sup>(٢)</sup>، فذهب الحافظ ابن عبد البر من أجل ذلك أنها تُحمل على الاتصال. وفيه نظر، وذلك لأن عبيد الله قد روى قصة الأنصاري عن أبي هريرة. ثم إن الروایتين تختلفان، فالذي حكاه الرجل الأنصاري جاء فيه السؤال عن الشهادتين، وهو يختلف عن رواية أبي هريرة التي جاء فيها السؤال موافقاً لرواية معاوية. كما أن رواية الأنصاري تصرّح بنطق الجارية، بينما في رواية أبي هريرة كانت الجارية تشير بيدها.

فالظن عندي أن عبيد الله لم يسمعها من الأنصاري ولا من أبي هريرة، وذلك لاختلاف القصة في روايته عن الأنصاري عنها في روايته عن أبي هريرة. ولا يبعد أن يكون الذي حصل هو أن عبد الله بن عتبة هو من سمعها من أبي هريرة فرواها عنه، وأن المسعودي سمعها من عبد الله، فاختلط، فرواها في بعض الروايات عن عبيد الله الذي قد روى القصة عن رجل آخر غير أبي هريرة. فلما اختلط ذلك على المسعودي رواها عن عبيد الله عن أبي هريرة، والحال أنه سمعها من عبد الله عن أبي هريرة، وأن عبيد الله روى الرواية من غير طريق أبي هريرة.

والذي يشهد لذلك أن ابن شهاب لما روى الرواية عن عبيد الله لم يروها عن أبي هريرة، ولم يذكرها بلفظ المسعودي عن عون عن عبد الله. وبذلك نفهم حقيقة الاختلاف في الأسانيد بينها، والله أعلم.

وعلى ذلك، فالراجح أن يكون عبيد الله قد سمعها من مجهول لا

(١) الموطأ ٢/٧٧٧.

(٢) مصنف عبد الرزاق ٩/١٧٥، مسند أحمد حديث رقم (١٥٧٤٣).

يُعرف، وأبوه عبد الله هو من سمعها من أبي هريرة. فلا يبعد أن تكونا حادثتين مختلفتين؛ بل هو الأشبه والأصح، فإنه لا يوجد ما يدلّ على أنهما نفس القصة، وتشابه بعض أحداث القصتين لا يلزم منه أن تكون قصة واحدة. وسنورد قصة للشريد بن سويد تشبه تلك القصة التي رواها الأنصاري هذا، مما يؤكد اختلاف القصتين.

ومالك بن أنس إمام في الحديث والفقه، ولم يكن ليغيب عنه هذا الاضطراب في المتن بين الحديثين الذين رواهما عن هلال وعن الزهري، فلعله كان يرى اختلاف القصتين، وأن هذا الرجل الأنصاري ليس هو نفسه معاوية.

وأما إن كانت هي نفس القصة، فإن رواية أبي هريرة عن رجل يدلّ على عدم سماعه لها من معاوية نفسه، فقد ثبتت على لسان معاوية بالإسناد الصحيح أنها قصته، فيكون هو الرجل المقصود. والأخذ بروايته أولى وأسلم من الأخذ برواية عمّن روى عنه أو روى عن روى عنه. فنجد أن الرواية من طريق عبيد الله مرسلّة، ومن طريق المسعودي مضطربة، وأن رواية الأنصاري منكّرة خالفت المحفوظ، فيتوجّب ترجيح رواية معاوية صاحب القصة ورواية أبي هريرة عليها. وقد اتفقت روايتا معاوية وأبي هريرة وأكثر الروايات على سؤال النبي ﷺ للجارية: «أين الله؟»، وجوابها أنه في السماء.

وروى الطبراني القصة من طريق آخر، قال: «حدّثنا عبدان بن أحمد، ثنا الجراح بن مخلد، ثنا محمد بن عثمان الجزري، ثنا سعيد بن عنبسة القطان، ثنا أبو معدان، قال: سمعت عون بن أبي جحيفة يحدث، عن أبيه قال: أتت رسول الله ﷺ امرأة، ومعها جارية سوداء، فقالت المرأة: يا رسول الله، إن عليّ رقبة مؤمنة أفتجزئ عني هذه؟ فقال لها رسول الله ﷺ: «أين الله؟» قالت: في السماء، قال: «فمن أنا؟» قالت: أنت رسوله، قال: «أتشهدين أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله؟» قالت:



نعم. قال: «أتؤمنين بما جاء من عند الله؟»، قالت: نعم. قال: «أعتقيها، فإنها مؤمنة»<sup>(١)</sup>.

وإسناده ضعيف. فأبو معدان هو عامر بن مرة، ولم يوثقه أحد. وكذلك محمد بن عثمان. أما سعيد بن عنبسة القطان، فهو مجهول.

ووردت القصة كذلك عن الشريد بن سويد، أخرجها أحمد، فقال:

«حدثنا عبد الصمد، حدثنا حماد بن سلمة، حدثنا محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن الشريد: أن أمه أوصت أن يعتق عنها رقبة مؤمنة، فسأل رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال: عندي جارية سوداء أو نوبية، فأعتقها؟ فقال: «إئت بها»، فدعوتها، فجاءت، فقال لها: «من ربك؟»، قالت: الله. قال: «من أنا؟»، فقالت: أنت رسول الله، قال: «أعتقها، فإنها مؤمنة». رواه أحمد<sup>(٢)</sup>، والنسائي<sup>(٣)</sup>، وابن حبان<sup>(٤)</sup>، والدارمي<sup>(٥)</sup>.

وأخرجه عبد الرزاق كذلك في «مصنفه»: «عن أبي بكر بن محمد، عن محمد بن عمرو، عن عمرو بن أوس، عن رجل من الأنصار أن أمه هلكت وأمرتها أن يعتق عنها رقبة مؤمنة، فجاء النبي ﷺ فذكر ذلك له وقال: لا أملك إلا جارية سوداء أعجمية لا تدري ما الصلاة. فقال النبي ﷺ: «إئتني بها» فجاء بها، فقال: «أين الله؟» قالت: في السماء. قال: «فمن أنا؟» قالت: رسول الله. قال: «أعتقها»<sup>(٦)</sup>.

ف نجد أن محمد بن عمرو قد روى الحديث عن أبي سلمة عن الشريد، ثم رواه عن عمرو بن أوس عن رجل من الأنصار بقصتين متغايرتين، فالأولى وقع فيها سؤال النبي: «من ربك؟»، وفي الثانية كان سؤاله: «أين الله؟»، وهذا اضطراب في المتن يوجب مرجوحية الطريق.

(١) المعجم الكبير حديث رقم (٢٩٧).

(٢) مسند أحمد حديث رقم (١٧٩٤٥).

(٣) السنن الكبرى (٦٤٤٧).

(٤) صحيح ابن حبان حديث رقم (١٨٩).

(٥) سنن الدارمي حديث رقم (٢٣٩٣).

(٦) مصنف عبد الرزاق حديث رقم (١٦٨٥١).

والخلل فيه من جانب محمد بن عمرو، وهو ابن علقمة الليثي. قال عنه السعدي الجوزجاني: «ليس بقوي الحديث، ويشتهي حديثه»<sup>(١)</sup>. وقال ابن أبي حاتم: «قلت ليحيى: محمد بن عمرو كيف هو؟ قال: ليس ممن تريد، كان يقول: أشياخنا أبو سلمة ويحيى بن عبد الرحمن ابن حاطب، قال يحيى: وسألت مالكاً عن محمد بن عمرو، فقال فيه نحواً مما قلت لك»<sup>(٢)</sup>. وذكره ابن حبان في «الثقات»، وقال عنه: «وكان يخطئ»<sup>(٣)</sup>. وذكره الذهبي في «المغني في الضعفاء»، ونقل عن ابن معين قوله عنه: «ما زال الناس عنه يتقونه»<sup>(٤)</sup>. وبالجملة؛ فالرجل صادق ولكن ليس بالثقة الثبت الذي يُحتج بحديثه، لا سيما إذا خالف الثقات الحفاظ.

ووردت القصة كذلك عن ابن عباس، وأخرجها الطبراني، فقال: «حدثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة قال: ثنا يحيى بن الحسن بن فرات القزاز، قال: ثنا علي بن هاشم، عن ابن أبي ليلى، عن المنهال بن عمرو، والحكم بن عتيبة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، أن رجلاً أتى النبي ﷺ، فقال: إن عليّ رقية، وعندني جارية سوداء أعجمية، فقال النبي ﷺ: «ائتني بها»، فقال: «أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» قالت: نعم. قال: «وتشهدين أنني رسول الله؟» قالت: نعم، قال: «فأعتقها». لم يرو هذا الحديث عن المنهال والحكم، إلا ابن أبي ليلى»<sup>(٥)</sup>.

ومحمد بن أبي ليلى ثقة، ولكنه سيئ الحفاظ. وعلي بن هشام بن البريد صدوق، ولكنه ليس بالثقة الثبت، ولم يوثقه إلا ابن حبان والعجلي. وقال عنه أحمد والنسائي: «ليس به بأس»، وضعّفه الدارقطني<sup>(٦)</sup>. ويمكن القول أيضاً في حال صحتها أنها قصة الشريد.

(١) أحوال الرجال ص ٢٤٣. (٢) الجرح والتعديل ٣١/٨. (٣) الثقات ٣٧٧/٧. (٤) المغني في الضعفاء ٦٢١/٢. (٥) المعجم الأوسط حديث رقم (٥٥٢٣). (٦) تهذيب التهذيب ٣٩٢/٧، ٣٩٣.

وكذلك ذكر الطبراني القصة أيضًا من طريق كعب بن مالك، قال: «حدثنا محمد بن عاصم، نا عبد الله بن شبيب المدني، نا داود بن عبد الله الجعفري، نا حاتم بن إسماعيل، عن ابن عجلان، عن زيد بن أسلم، عن ابن كعب بن مالك، عن أبيه قال: جاءت جارية ترعى غنمًا لي، فأكل الذئب شاة، فضربت وجه الجارية، فندمت، فأتيت رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسول الله، لو أعلم أنها مؤمنة لأعتقتها، فقال رسول الله ﷺ: «من أنا؟» قالت: رسول الله، قال: «فمن الله؟» قالت: الذي في السماء، فقال رسول الله ﷺ: «أعتقها، فإنها مؤمنة». ثم قال الطبراني: «لم يرو هذا الحديث عن ابن عجلان إلا حاتم، ولا عن حاتم إلا داود الجعفري، ولا يروى عن كعب بن مالك إلا بهذا الإسناد»<sup>(١)</sup>.

وفيه عبد الله بن شبيب الربعي المدني، ذكره ابن حبان في «المجروحين»، وقال: «يقلّب الأخبار ويسرقها، لا يجوز الاحتجاج به لكثرة ما خالف أقرانه في الروايات عن الأثبات»<sup>(٢)</sup>. وقال ابن عدي فيه: «سمعت عبد الحميد البصري الورّاق يقول: سمعت فضلك الرازي يقول: عبد الله بن شبيب يحلّ ضرب عنقه»<sup>(٣)</sup>. وقال الخطيب البغدادي: «أخبرنا أحمد بن علي الأصبهاني في كتابه، قال: أخبرنا أبو أحمد محمد بن محمد بن أحمد بن إسحاق الحافظ، قال: أبو سعيد عبد الله بن شبيب الربعي البصري سكن بغداد ذاهب الحديث»<sup>(٤)</sup>. وقال فيه الحافظ الذهبي: «وكان غير ثقة. قال فضلك الرازي: «يحلّ ضرب عنقه». وقال أبو أحمد الحاكم: «ذاهب الحديث»<sup>(٥)</sup>.

وفي سنده كذلك داود الجعفري، وقد ذكره العقيلي في «الضعفاء الكبير»، وقال فيه: «في حديثه وهم»<sup>(٦)</sup>.

(١) المعجم الأوسط حديث رقم (٧٥٦١). (٢) المجروحين ٤٧/٢.

(٣) الكامل في ضعفاء الرجال ٤٣٠/٥. (٤) تاريخ بغداد ١١/١٤٩.

(٥) تاريخ الإسلام ١٠٣/٦. (٦) الضعفاء الكبير ٣٦/٢.

فتحصل لنا عدة طرق لا تخلو من مقال؛ طريق عبيد الله عن الرجل الأنصاري المجهول، وطريق الشريد بن سويد، وطريق ابن عباس، وطريق كعب بن مالك. وكلها ضعيفة ومضطربة، وتخالف الثابت الصحيح والمحفوظ عن معاوية بن الحكم صاحب القصة، فيتعين المصير إلى روايته.

وكثرة ورود القصة باللفظ موضع النزاع من طرق مختلفة عن الصحابة تدل على شهرتها، وأن لها أصلاً، وقد صححها جموع المحدثين والحفاظ ولم يختلفوا فيها. وإن كان حدث اختلاف في روايتها فيتعين المصير إلى رواية معاوية بن الحكم؛ لأنها الرواية الأثبت، وخلت من المقال والاضطراب.

ثم نبّه بعد ذلك إلى أمور:

**الأمر الأول:** إن صحّت قصة الشريد؛ فالراجع أن تكون قصة مستقلة عن قصة معاوية؛ لأن الأحداث بينهما متباينة. ففي قصة معاوية، كان سبب عتقه للجارية هو لطمه لها، وفي قصة الشريد، كان سبب عتقه للجارية أمر أمّه له بذلك. ولأجل اشتها القصتين وتشابه أحداثهما كثر الرواة لهما؛ فتداخلت أحداث الروائتين من قبل الرواة الذين لم يشهدوا أيّاً من الواقعتين، ومنه نشأ الاضطراب في المتن.

لذلك يتعين المصير إلى رواية الرجل صاحب الحادثة أو من شهدها، وقد ثبتت قصة معاوية لدينا بالإسناد الصحيح إليه، ونقلها لنا الثقات العدول. أما قصة الشريد، فإنها لم ترد إلينا بإسناد صحيح يمكن الاحتجاج به، لذلك يجب التمسك بقصة معاوية دون غيرها.

**الأمر الثاني:** لم تكن من عادة النبي ﷺ أن يختبر الناس بإيمانهم بسؤالهم لو أنهم تلفظوا بالإيمان. ومن أراد أن يتحرى حصول الإيمان فيهم فالغالب والمشهور عنه هو السؤال عن الشهادتين. فأمر النبي ﷺ

بإتيانها لسؤالها يدل على جهل معاوية بحالها وإيمانها، فأراد النبي ﷺ أن يمتحنها بالأسئلة ليعرف إن كانت مؤمنة.

وجهل معاوية بحالها يشير إلى عدم قدرته على التواصل معها؛ إما لكونها أعجمية لا تعرف كلام العرب إلا أقل القليل، وإما لكونها خرساء، كما ورد في بعض طرق الحديث. وإلا، فقد كان يمكنه أن يسألها ويعرف منها بدلاً من سؤال النبي ﷺ عن حالها. فاختار النبي ﷺ من الأسئلة ما تكفيها الإشارة، وتستغني به عن التلفظ باللسان إن كانت خرساء، أو ما يكفيها أقل القليل من الكلام إن كانت أعجمية جاهلة بلغة العرب.

ولم يكن يعسر على معاوية أن يتأكد من إيمان الجارية بسؤاله عن الشهادتين، بأن يسألها مثلاً: «هل تشهدين أنه لا إله إلا الله؟»، ثم يسألها: «هل تشهدين أن محمداً رسول الله؟»، فإن هذين السؤالين وجوابهما لا يخفيان على مسلم، كما أن الجواب عليهما تكفيه الإشارة. فالظاهر أن معاوية غلب على ظنه أنها لا تدري ما تقول، فلعلها تجيب بنعم ولا تدري ما وجه السؤال ولا وجه الجواب، فهي جاريتته وهو أدري بها. لذلك لجأ إلى النبي ﷺ ليستبين له أمرها، ويعلم إن كانت تدري ما تقول. فجاءت الأسئلة على ذلك النحو الذي ورد في رواية معاوية. وهذا يُضفي على الأمر التالي حظاً من القوة والاستحسان.

**الأمر الثالث:** لا يبعد أن يكون النبي ﷺ قد سألها أولاً عن الشهادتين، فقال لها: «هل تشهدين أنه لا إله إلا الله؟»، ثم سألها: «هل تشهدين أن محمداً رسول الله؟»، فإن هذا أوضح ما يمكن تبيينه من حال المسلم. ثم سألها الأسئلة التي وردت في رواية معاوية، ليتأكد منها إن كانت تعي حقاً ما تقول. فقد أراد أن يسألها عن هذا الذي تشهد أن لا إله إلا هو ليعرف من تقصد بالله، فسألها: «أين الله؟».

وميزة هذا السؤال أن الجواب عليه تكفيه الإشارة بالإصبع، وهو يناسب حالها الذي ذكرناه أنها إما أن تكون أعجمية لا تفقه من لغة العرب إلا أقل القليل، أو أنها خرساء. والحكمة من السؤال أن يعرف منها أن هذا الذي تشهد أنه لا إله إلا هو ليس أحد الأصنام والأوثان التي تُعبد من دون الله. فلما أجابت عن السؤال علم أنها تعرف ربها الذي تشهد أنه لا إله إلا هو، وتدرك ما تقول.

ثم أورد عليها سؤالاً آخر يتعلق بالشق الثاني من الشهادة، والتي تشهد فيه أن محمداً رسول الله، فلم يسألها عن محمد، ولكن سألها: «من أنا؟»، فإن الجواب عليه أوجز وأيسر، ويكفيه الإشارة، أو أقل القليل من الكلام. كما أن الجواب عليه يدل على أنها تدرك ما تقول، وتدري أن من هو أمامها هو رسول الله الذي أرسله الله إلى الناس، بخلاف ما لو شهدت أن رجلاً اسمه محمد هو رسول الله، من دون أن تعرف من هو محمد.

فالجواب عن السؤالين يبيّن حال الجارية، ويؤكد أنها تدرك ما تقول عندما تشهد بالإيجاب على الشهادتين، وأنها تعرف ربها وتعرف رسوله، لا أنها تردّد الشهادتين دون إدراكٍ أو فهمٍ منها لما تقول. وهذه من حكمة النبي ﷺ وكمال هديه، وبلاغته في بيان الحال بأقل القليل من الكلام.

فإن صحّ الذي قلناه، فلا يبعد أن يكون النبي ﷺ سألها تلك الأسئلة التي وردت في رواية الرجل الأنصاري والأسئلة التي وردت في رواية معاوية، فروى بعض الرواة شقاً من الواقعة، وروى بعضهم الشق الآخر. وهذا جائز وليس محالاً ولا مستنكراً، ويمكن لشاهدٍ شهد واقعةً ما أن يستعظم جانباً منها، فيذكره ويغفل عن ذكر باقي تفاصيلها لعدم أهميتها عنده.

فإن قيل: يلزم من ذلك؛ القول أن قصتي معاوية والرجل الأنصاري واحدة؟ قيل له: الظاهر أن رواية الزهري عن عبيد الله بن عتبة عن الرجل الأنصاري التي ذكرها مالك في «موطئه» قد أرادت قصة الشريد، بينما رواية عبد الله بن عتبة عن أبي هريرة عن الأنصاري هي نفس قصة معاوية.

وقد تكون القصة واحدة، ويكون الراوي الذي روى عبيد الله الحادثة عنه عن الأنصاري قد وهم فيها واضطرب، فترجح رواية معاوية ورواية عبد الله عن أبي هريرة عن الأنصاري، وقد اتفقتا على ورود سؤال: «أين الله؟»، وسؤال: «من أنا؟».

ثم قد تكون القصة واحدة، وأن يكون النبي ﷺ قد سأل الجارية تلك الأسئلة التي وردت في رواية معاوية، والتي وردت في رواية الأنصاري؛ فذكر معاوية بعضها، وذكر الراوي الآخر بعضها الآخر.

فإن قيل: يلزم من ذلك أن يكون معاوية هو نفس الرجل الأنصاري الذي روى أبو هريرة عنه؟ قيل له: لا يبعد ذلك، فإن الثابت عن معاوية أن اسمه معاوية بن الحكم السلمي. والسلمي نسبة إلى بني سلمة، وهم من الأنصار من أهل المدينة. وكثير من الصحابة من بني سلمة كانوا يسمون بالأنصاري؛ كجابر بن عبد الله الأنصاري، وهو من بني سلمة، وأبي قتادة الأنصاري السلمي، وكعب بن مالك الأنصاري السلمي.

أما قصة الشريد، فمن البعيد أن تكون هي نفس قصة معاوية، فإما أنه وقع وهم واضطراب من رواتها، وإما أنها قصة مستقلة عن قصة معاوية. وهو الأرجح والأصح، والله أعلم.

**الأمر الرابع:** لا يبعد أيضًا أن تكون الجارية قد نطقت بتلك الإجابات بلسانها، واقتصرت عليها كما ورد في الحديث. وقد تكون استعملت الإشارة، ثم روى معاوية أو أحد الرواة جوابها بلسان حالها.

وهذا سائغ في عُرف الناس أن يعتبروا الإشارة بمثابة القول؛ بل قد يكون أبين للمعنى؛ لأن الراوي المعاین للحدث رأى الإشارة وفهم منها الكلام المراد منها، فإذا نقلها لغيره ممن لم يشهد الحدث، جاز له أن ينقل معنى الإشارات والحركات، وكل ما لا ينفع في وصفه إلا الكلام.

ومن المعروف أن تحريك الرأس لأسفل يعني الإيجاب، ويعتبر قبولاً عند الفقهاء، وهو بمنزلة قولنا: «نعم». وتحريكه يمنة ويسرة أو لأعلى يعني النفي وعدم القبول، وهو بمنزلة قولنا: «لا». وكذلك الإشارة بالإصبع إلى جهة هو كقولنا: «هناك». وهذا مما يتعارف عليه الناس على مختلف لغاتهم وبلادهم، ولا تنحصر في العربية.

ونحن إنما نذكر الاحتمالات ونستقرئ الأحداث، فكلا الاحتمالين - النطق أو الإشارة - جائز وسليم، ولا ينافي أصول تصحيح الأحاديث. وعلى الرغم من كون الراجح فيه وقوع النطق، إلا أننا أردنا التوكيد على أن وقوع الإشارة من الجارية لو صح منها سليمٌ وجائز لا حرج فيه، ولا يشكل على الرواية ولا على الرواة، ولا يثير فيها اضطراباً.

ولو لم يجز ذلك، لكان من الأولى عدم جواز رواية الحديث بالمعنى مطلقاً؛ فإن من أجاز الرواية بالمعنى إنما أجازها بشرط الإتيان والمعرفة باللغة لضمان مطابقة المعنى للفظ، وعدم تحريفه. وكلما كان اللفظ أقرب إلى الأصل كلما دلّ ذلك على حفظ الراوي وإتقانه. فإذا كان كذلك، فإن التعبير عن الإشارات بالأقوال لا يخرج عن هذا الباب مطلقاً، لا سيما إن كان المشير غير النبي ﷺ؛ لأن الرواية بالمعنى لم تقع على كلامه هو؛ بل على كلام غيره من البشر.

والنكتة المستفادة من هذا الحديث الجليل؛ أن هذه الجارية مع بساطتها وجهلها عرفت ربها أكثر من أئمة الضلال المتكلمين ممن أفنوا أعمارهم في قراءة كتب الفلسفة والكلام والمنطق، و صنفوا العشرات بل



المئات من الكتب، وظنوا أنهم يقفون على علم واسع وقدم راسخة، فضاعت منهم بركة العلم والدين، وإذا بهم ينكرون أن يكون الله في السماء، ويجهلون هذا الذي عرفته تلك الجارية المسكينة الجاهلة.

ولنا أن نتخيل لو كان أحد أولئك المبتدعة مكان تلك الجارية، وسأله النبي ﷺ عن الله، فأجاب له بقوله أن الله منزه عن المكان، أو هو لا في مكان، أو في كل مكان، ما سيكون حاله، فإنه لن يعتبره مؤمناً لكونه يجهل ربه.

وهذا الحديث من أكبر الشواهد الدالة على صحة القول بكفر من ينفي أن يكون الله في السماء، فإن النبي ﷺ إنما حكم عليها بالإيمان بعد ذلك السؤال. فمن يزعم أن الله ليس في السماء، فهو - بحسب هذا الحديث - للكفر أقرب، والأجدر به أن يبحث عن دين آخر يزعم فيه إلهه أنه ليس في جهة، أو أنه في كل مكان. تعالى الله عما يقوله أولئك علواً كبيراً؛ بل هو في السماء، على عرشه فوق خلقه، ولو كره الكافرون.

والذين أنكروا هذا الحديث، حاولوا ردّه لسببين رئيسين: الأول: زعمهم ضعف هلال بن أبي ميمونة، والثاني: دعوى الاضطراب الواقع في طرقة ومنتته.

أما الدعوى الأولى، وهو ضعف هلال بن أبي ميمونة، فقد استند أولئك إلى كلام أبي حاتم فيه، وقوله عنه: «شيخ، يُكتب حديثه». وقالوا أن المعروف عن الإمام أبي حاتم أن هذا القول منه دليل على التضعيف. واستشهدوا بقول الذهبي في «السير»: «قد علمت بالاستقراء التام أن أبا حاتم الرازي إذا قال في رجل: «يُكتب حديثه»، أنه عنده ليس بحجة». فحكموا على هلال بالضعف لأجل ذلك.

وقبل الشروع في الردّ، فلا بد لنا من مقدمة يسيرة؛ فمن المعلوم أن قواعد علم الرجال تقتضي الترجيح بين كلام الأئمة في حق الرواة

للوصول إلى الحكم المنصف في حال الراوي. وذلك من العلم والدين. أما العلم؛ فإن توثيق الراوي يلزم الحكم بصحة روايته، وقبول الروايات وردّها يثبت وينفي علومًا. أما الدين، فلأن الحكم على الراوي بما ليس فيه هو من الجور والبغي الذي نهانا عنه الشرع. وهذا مقامٌ غفل عنه كثير من أهل العلم ولم ينبج منه إلا من رحم الله. فتجد بعضهم إذا صادمت الرواية مذهبه، طفق بحثًا في الرواة وأحوالهم لعله يجد في أحدهم ما يبرر الانقضاض عليه ليكون لقمة سائغة له، فينال منه طعنًا وتجريحًا، حتى يردّ روايته ويستريح من إلزاماتها.

والمتكلمة من أهل البدع من أبعد الناس إنصافًا وورعًا في هذا المقام، فما إن وجدوا رواية تصادم مذهبهم حتى ينقضّوا عليها وعلى روايتها، ويحتجوا بأي قولٍ يقوله أحد من الأئمة على راوٍ من روايتها حتى يطعنوا فيه ويردوا روايته بموجب ذلك. وتراهم في هذا الحديث يتمسكون بقول أبي حاتم ويعرضون عن كلام غيره من الأئمة. ثم تجدهم في حديث آخر يتمسكون بقول يحيى بن معين لمجرد أنه طعن على أحد الرواة، ثم يرمون بكلام أبي حاتم وغيره من الأئمة من وراء ظهورهم لمجرد أنهم أثنوا على ذلك الراوي خيرًا. ثم تجدهم في حديث ثالث يتمسكون بقولٍ قاله الإمام أحمد في أحد الرواة، ثم يضربون كلام أبي حاتم وابن معين عرض الحائط لأنهم وثقوا ذلك الراوي.

فإذا رأيت ذلك في أحد المصنفين للكتب أو المشتغلين في العلم، فاعلم أنه لا خير فيه ولا في علمه، وأنه عالة على أهل العلم، ولا يصحّ أن يُنسب إليهم. فإن من يفعل ذلك ويتمسك برأي أحد الأئمة ويعرض عن أقوال باقي الأئمة دون مستند علمي، فهو إما جاهل لا يعرف شيئًا من قواعد العدل والترجيح، وإما أن قلبه مظلم ولا يكثرث لإنصافٍ ولا لجورٍ، ولا يهमे إلا ردّ الرواية التي لا تناسبه. ومثل هؤلاء لا ينبغي الاشتغال بقراءة ما يسطرون، ولا استدراك ما يدندنون.

إذا عُلِمَ ذلك، فلنا الآن أن نردّ على تلك الدعوى من وجوه:

**الوجه الأول:** اتفق أهل العلم على أن قول أحد الأئمة في راوٍ من الرواة لا يلزم الباقيين في اتباع رأيه ما لم يتفق عليه أئمة الرجال العارفين بأحوال الرواة. ولا أحد يجزم أن إمامًا من أئمة الرجال قد أصاب الحكم في كل ما قاله في أحوال الرجال، ولا حتى الأئمة أنفسهم يجروون على الجزم بذلك. فالكل معرض للصواب والخطأ مهما علا شأنه وارتفع قدره بين أهل العلم.

وأبو حاتم الرازي من أئمة الحديث والدين الذين قلّ أن يأتي مثلهم، إلا أننا لا نجزم بصحة كل أحكامه؛ بل إن فيها ما جانب الصواب، ولا يقلل ذلك من علمه وجلاله. ويؤيد ذلك الوجه الثاني.

**الوجه الثاني:** إن هلال بن أسامة وثقه غير واحد من الأئمة، وقد صرّح الدارقطني بتوثيقه، وذكره باسم هلال بن علي وقال: «ثقة محتج به»<sup>(١)</sup>. وهو تصريحٌ بكونه حجة يُحتج به. وقد ذكر الدارقطني في «العلل» أن هلال بن علي هو نفسه هلال بن أسامة، وهو نفسه هلال بن أبي ميمونة<sup>(٢)</sup>.

وكذلك الإمامان الجليلان البخاري ومسلم، حيث رويَا عنه في «صحيحهما»، وهو مما يدل على توثيقهما له، والاحتجاج به.

وكذلك وثقه الإمام مالك بن أنس؛ لأنه التزم الرواية عن الثقات في «الموطأ». وكان من المعروف عن منهج مالك أنه لم يحتج إلا بالثقة عنده، ولم يدوّن في «الموطأ» إلا ما صحّ عنده من الأحاديث. وسلك في ذلك مسلك الشدة، لدرجة أن الإمام سفيان الثوري قال: «رحم الله مالكًا، ما كان أشد انتقاده للرجال»<sup>(٣)</sup>.

(١) سؤالات الحاكم، للدارقطني ص ٢٨٠.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٦٥/٧.

(٢) علل الدارقطني ٨١/٧.

وتوثيق من روى عنه مالك أمر استفاض عند أهل العلم، ولم يُعرف بينهم خلاف فيه. فقد نقل الخليلي عن سفيان بن عيينة قوله: «ما كان أحد أشد انتقاء للرجال وأعلمهم بهم من مالك بن أنس»<sup>(١)</sup>.

ونقل الذهبي في ترجمة الإمام مالك، عن سفيان بن عيينة قوله: «كان مالك لا يبلغ من الحديث إلا صحيحًا، ولا يحدث إلا عن ثقة».

ونقل الخليلي عن أحمد بن حنبل قوله: «لا تبال أن لا تسأل عن رجل حدث عنه مالك»<sup>(٢)</sup>. ونقل ابن رجب عن الإمام أحمد قوله: «مالك بن أنس إذا روى عن رجل لا يُعرف، فهو حجة»<sup>(٣)</sup>. وكذلك قال أحمد: «ما روى مالك عن أحد إلا وهو ثقة. كل من روى عنه مالك فهو ثقة»<sup>(٤)</sup>.

وقال يحيى بن معين: «كل من روى عنه مالك فهو ثقة، إلا عبد الكريم البصري»<sup>(٥)</sup>. وقال ابن عدي في ترجمة أبي الزبير: «وكفى بأبي الزبير صدقًا أن حدث عنه مالك، فإن مالكًا لا يروي إلا عن ثقة»<sup>(٦)</sup>. وقال ابن منجويه فيه: «لم يكن يروي إلا ما صح، ولا يحدث إلا عن ثقة»<sup>(٧)</sup>.

وقال ابن حبان: «وكان مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أول من انتقى الرجال من الفقهاء بالمدينة، وأعرض عمن ليس بثقة في الحديث، ولم يكن يروي إلا ما صح، ولا يحدث إلا عن ثقة، مع الفقه في الدين والفضل والنسك»<sup>(٨)</sup>.

وقال ابن عبد البر عن الإمام مالك: «لم يأخذ إلا عن ثقة، ولا

(١) الإرشاد لمعرفة علماء الحديث ٢١١/١.

(٢) شرح علل الترمذي ص ٣٧٧.

(٣) المصدر السابق ٢١١/١.

(٤) الكامل في ضعفاء الرجال ٣٨/٧.

(٥) المصدر السابق.

(٦) رجال صحيح مسلم ٢٢٠/٢.

(٧) المصدر السابق ٢٩٣/٧.

(٨) الثقات ٤٥٩/٧.

حدث إلا عن ثقة<sup>(١)</sup>.

وقال الذهبي: «قال بشر بن عمر الزهراني: سألت مالكا عن رجل، فقال: «هل رأيت في كتبي؟» قلت: لا. قال: «لو كان ثقة لرأيت في كتبي». فهذا القول يعطيك بأنه لا يروي إلا عن من هو عنده ثقة، ولا يلزم من ذلك أنه يروي عن كل الثقات، ثم لا يلزم مما قال أن كل من روى عنه وهو عنده ثقة أن يكون ثقة عند باقي الحفاظ، فقد يخفى عليه من حال شيخه ما يظهر لغيره. إلا أنه بكل حال، كثير التحري في نقد الرجال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ<sup>(٢)</sup>.

وذكر الزركشي مسألة رواية الثقة عن غيره، هل هي تعديل له أم لا؟ فقال: «والصحيح التفصيل، بين أن يكون من عادته أنه لا يروي إلا عن ثقة، فيكون تعديلاً له، وإلا فلا»<sup>(٣)</sup>. وهذا كله مما يؤكد صحة الرأي الذاهب إلى توثيق هلال، فضلاً عن توثيق مالك له.

ونضيف إليه وثيقة من روى عنه البخاري ومسلم في «صحيحهما»، فإنه مما لا ريب فيه، ولا يجوز التنازع في أمره بعد الذي نقلناه أن من روى عنه مالك والبخاري ومسلم هو ثقة محتج في حديثه. وكذلك ذكر مسلمة في كتاب «الصلة» هلال، وقال عنه: «ثقة قديم»<sup>(٤)</sup>. وكذلك وثقه الفسوي، وأبو داود، والحاكم، والذهبي، وابن حجر. فلا يبقى بعد ذلك مجالاً للتشكيك في وثاقته.

الوجه الثالث: إن أبا حاتم مما عُرف عنه الشدة في الحكم على الرجال، مما حدا بالبعض لاعتبار أن منزلة الصدوق عنده بمنزلة الثقة عند غيره.

أما وصف «شيخ» الذي أطلقه على الرواة، فقد ذكره في كثير ممن

(١) الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء ص ١٥.

(٢) سير أعلام النبلاء ٧/١٦٥.

(٣) النكت على مقدمة ابن الصلاح ١/٤٧٥.

(٤) تهذيب التهذيب ١/٨٢.

وثقهم، فقال في إسحاق بن سويد، وأيوب بن النجار: «شيخ ثقة»، وقال في الحارث بن مسلم: «شيخ ثقة صدوق»، وقال في عبد الملك بن أبي كثيرة: «شيخ ثقة، ليس به بأس».

ثم تراه يقول في كثير من الأحيان: «شيخ، يُكتب حديثه ولا يُحتجج به». ثم يقول: «شيخ، يُكتب حديثه»، ولا يقول: «ولا يُحتجج به». وكذلك نجد من بعض أحكام أبي حاتم الرازي مثلاً، أنه قال في زياد بن أبي مسلم البصري: «شيخ، يُكتب حديثه وليس بقوي في الحديث»، بالرغم من توثيق أحمد، وابن معين، وابن حبان، وأبي داود له. وقال عنه أحمد: «ثقة، ثقة»، وقال عنه أيضاً: «كان شيخاً ثباً»<sup>(١)</sup>.

وكذلك قال في أبي كيران الحسن بن عقبة: «شيخ، يُكتب حديثه»، بالرغم من توثيق أحمد، وابن معين، وابن حبان، وغيرهم له. وكذلك قال في عثمان بن عثمان العطفاني: «شيخ، يُكتب حديثه»، بالرغم من أنه من رجال مسلم، ووثقه أحمد وابن معين والدارقطني وقال عنه: «أحد الثقات الصالحين»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك قال في خالد بن سلمة المخزومي الفأفأ: «شيخ، يكتب حديثه»، بالرغم من أنه من رجال مسلم، ووثقه أحمد وابن معين وابن المدني، والنسائي، وابن حبان، وروى عنه يحيى بن سعيد الأنصاري، والثوري، وابن عيينة، وشعبة. ولم أجد في ترجمة الرجل ما يكدرها إلا اتهامه بالإرجاء، واتهامه كذلك بالنصب. فلعلّ أبا حاتم احتاط في أمره من أجل ذلك.

وقال في خالد بن يحيى الكندي: «يكتب حديثه، كان يرى الإرجاء». فكأنه جعل من الإرجاء سبباً لكتابة حديثه دون الاحتجاج به.

(٢) علل الدارقطني ٢٠١/١٤.

(١) العلل ومعرفة الرجال ٤٠/٢.

وقال في عبد الملك بن أعين: «من عتق الشيعة. محلّه الصدق، صالح الحديث. يكتب حديثه». فكأنه جعل كونه من عتق الشيعة سبباً لكتابة حديثه دون الاحتجاج به. وكذلك قال في علي بن هاشم البريد: «كان يتشيع، يكتب حديثه».

وقال في عاصم بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عندما سأله ابنه: «ثقة هو؟»، فقال: «يُكتب حديثه. لا يُروى عنه إلا حديث واحد». فجعل قلة روايته سبباً في كتابة حديثه دون الاحتجاج به.

وقال في مسلمة بن محمد الثقفي: «ليس بمشهور، يكتب حديثه». فجعل عدم شهرته وحاله سبباً في كتابة الحديث.

وقال في محمد بن عمار بن حفص: «شيخ ليس به بأس، يُكتب حديثه». فكأنه اعتبر كونه شيخاً سبباً لكتابة الحديث دون الاحتجاج به. بل كان في مواضع أخرى أكثر صراحة، فقال في حوط كوفي: «هو شيخ، يُكتب حديثه»، فهذا صريح أنه اعتبر كونه شيخاً سبباً في كتابة الحديث.

وقال في الحكم بن عطية العيشي: «يكتب حديثه، ليس بمنكر الحديث، وكان أبو داود يذكره بجميل. حدثنا أبو الوليد عنه». فقال ابن أبي حاتم: «قلت: يحتج به؟ قال: لا، من ألف شيخ لا يُحتج بواحد. ليس هو بالمتقن، هو مثل الحكم بن سنان»<sup>(١)</sup>. فتأمل كيف أنه جعل كونه غير منكر الحديث مسوّغاً للكتابة عنه، ولكن منع من الاحتجاج بحديثه لمجرد أنه شيخ.

وفي ترجمة سعيد بن بشر، منع من الاحتجاج من حديثه وقال: «يكتب حديثه». ثم قال عبد الرحمن: «وسمعت أبي ينكر علي من أدخله في كتاب الضعفاء، وقال: يحول منه»<sup>(٢)</sup>.

(٢) المصدر السابق ٧/٤.

(١) الجرح والتعديل ١٢٦/٣.

وكذلك قال في عبد الرحمن بن حرملة: «ليس بحديثه بأس، وإنما روى حديثاً واحداً ما يمكن أن يعتبر به، ولم أسمع أحداً ينكره ويطعن عليه». وأدخله البخاري في كتاب «الضعفاء»، وقال أبي: «يحول منه»<sup>(١)</sup>.

وقد وقع هذا منه كثيراً عند ذكره لتراجم الرجال لمن أراد استقراء منهج الحافظ أبي حاتم وأحكامه. فالذي يظهر أن كتابة الحديث دون روايته كان عند أبي حاتم على صنفين: الأول أن يجد في الراوي ضعفاً، أو وهماً، أو اضطراباً، أو سوء حفظ، على أن يكون محلّه الصدق، ودون أن يكون منكر الحديث.

والثاني أن لا يرى في الراوي بأساً، ولكن يتوجّس منه، فيمتنع من الاحتجاج بحديثه احتياطاً إن كان متهماً بمذهب، أو كان غير مشهور، أو كان مقللاً بالرواية، أو كان شيخاً.

ولعلّه وجد في قلة رواية هلال للحديث، وفي مظنة كونه شيخاً سبباً للاحتياط في أمره، وكتابة حديثه دون توثيقه، بالرغم من أنه لم يصرّح بعدم الاحتجاج بحديثه، خلافاً لعشرات المواضع التي صرّح بها الإمام بقوله في تراجم بعض الرواة أنه شيخ ويكتب حديثه ولا يُحتج به.

وقد استعمل أبو حاتم وأبو زرعة لقب «شيخ» فيمن هم دون مرتبة أهل العلم والمحدثين، وذكر ابن القطان قول الرازيين - أبي حاتم وأبي زرعة - عن فلان من الناس أنه شيخ، فقال: «يعنيان بذلك أنه ليس من طلبة العلم ومقتنيه، وإنما هو رجل اتفقت له رواية لحديث أو أحاديث أخذت عنه»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك ذكر ابن رجب أن الشيوخ في اصطلاح أهل العلم هم من دون الأئمة والحفاظ، وقد يكون فيهم الثقة وغيره<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر السابق ٢٢٣/٥.

(٢) بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام ٤٨٢/٣.

(٣) شرح علل الترمذي ٦٥٨/٢.



كما نقل ابن رجب الحنبلي عن مالك قوله: «لا تأخذ العلم من أربعة، وخذ ممن سوى ذلك. لا تأخذ من سفيه معلى بالسفه وإن كان أروى الناس. ولا تأخذ من كذاب يكذب في أحاديث الناس وإن كان لا يتهم أن يكذب على رسول الله ﷺ. ولا من صاحب هو يدعو الناس إلى هواه. ولا من شيخ له فضل وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحدث به»<sup>(١)</sup>.

ونقل كذلك عن إبراهيم بن المنذر قوله: «لقد رأيتنا وما نأخذ الأحاديث إلا ممن يعرف حلالها من حرامها. وإنك لتجد الشيخ يحدث بالحديث، فيحرّف حلاله عن حرامه، وحرامه عن حلاله، وهو لا يشعر»<sup>(٢)</sup>.

والحكمة من ذلك أن أمثال هؤلاء الشيوخ يغلب عليهم الجهل والغفلة، ولعلمهم يروون الكلام ولا يفقهون منه شيئاً، ويعوزهم الضبط والإتقان وحدث العالم اللبيب الفطن الذي يميز الخبيث من الطيب. فمن أجل ذلك، كان يمتنع البعض من الاحتجاج بحديثهم احتياطاً، لا على سبيل الطعن والجرح.

وتأمل كيف وصف الإمام مالك الشيخ بأنه لا يعرف ما يحدث به. فعلى ذلك، يكون إطلاق أبي حاتم على هلال وصف «شيخ» فيه نظر؛ لأن مالك لم يره كذلك؛ إذ لو أنه رآه كذلك لما روى عنه. ويؤيد ذلك قول أبي حاتم في ابن أبي كثير: «يحيى بن أبي كثير إمام لا يحدث إلا عن ثقة»<sup>(٣)</sup>. وهلال ممن روى عنه يحيى بن أبي كثير، فكان يلزم منه توثيقه له بحسب قوله.

أما الدعوى الثانية المتلخصة بالاضطراب في متن الحديث، فهي دعوى باطلة سقيمة انبرى لها قليلو البضاعة في الحديث وأصوله. ولو

(٢) المصدر السابق ٥٧٩/٢.

(١) شرح علل الترمذي ٥٧٨/٢.

(٣) الجرح والتعديل ١٤٢/٩.

كان الحديث مضطرباً لسبقهم إليه أهل الحديث المتقدمين . ولم يقل به أحد منهم ؛ لأن الاضطراب انحصر في بعض طرقه ، أما الطريق الصحيح المحفوظ ، فلا اضطراب في متنها ولا في سندها . والحديث إنما يُعتبر مضطرباً إذا وقع الاضطراب في كافة طرقه ورواياته .

وذكر ابن الصلاح في معرفة المضطرب من الحديث ، فقال : «المضطرب من الحديث هو الذي تختلف الرواية فيه ، فيرويه بعضهم على وجه ، وبعضهم على وجه آخر مخالف له . وإنما نسمّيه مضطرباً إذا تساوت الروايتان . أما إذا ترجحت إحداهما ، بحيث لا تقاومها الأخرى ؛ بأن يكون راويها أحفظ ، أو أكثر صحبة للمروي عنه ، أو غير ذلك من وجوه الترجيحات المعتمدة ، فالحكم للراجحة ، ولا يطلق عليه حينئذ وصف المضطرب ولا له حكمه . ثم قد يقع الاضطراب في متن الحديث ، وقد يقع في الإسناد ، وقد يقع ذلك من راو واحد ، وقد يقع بين رواة له جماعة . والاضطراب موجب ضعف الحديث ؛ لإشعاره بأنه لم يضبط ، والله أعلم»<sup>(١)</sup> .

وقال النووي : «هو الذي يروى على أوجه مختلفة متقاربة ؛ فإن رجّحت إحدى الروايتين بحفظ راويها أو كثرة صحبته المروي عنه ، أو غير ذلك ؛ فالحكم للراجحة ، ولا يكون مضطرباً»<sup>(٢)</sup> .

وقد أفاض هذا الحديث الشريف قلوب أهل البدع والكلام ؛ لأنه يشهد على زيف مذاهبهم ، فانبرى جمعٌ كبير من أئمتهم لردّه أو تأويله بمختلف الشبهات السقيمة التي لا تثبت أمام النقد العلمي الرصين ، ولا اللغة العربية السليمة فضلاً عن الفصيحة . وسنذكر ذلك مستوفى في موضعه من هذا الكتاب إن شاء الله .

(١) مقدمة ابن الصلاح ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) التقريب والتيسير ص ٤٥ .



## الفصل الثالث

### تواتر القول بالعلو

وقد اصطلح أهل العلم على أن الخبر المتواتر هو خبر جمع من الناس يمتنع في العادة تواطؤهم على الكذب عن مثلهم، من أول السند إلى آخره. ويشترط فيه أن يكون المنقول أمرًا معلومًا بالحس لا بنظر العقل؛ فلا يحتمل إلا الصدق أو الكذب، بخلاف الأمر المبني على النظر ومحض الرأي؛ فيحتمل الغلط حتى لو صدقه الألوفا ونقلوه عن الألوفا.

والخبر المتواتر نوعان: لفظي ونوعي. أما اللفظي فهو ما تواتر لفظه، والمعنوي ما وقع الاتفاق فيه على المعنى دون اللفظ؛ أي: أن جموع الرواة تشترك في معنى من المعاني الكلية دون الاتفاق على اللفظ المفضي إليه.

ومن أمثلة التواتر اللفظي؛ حديث: «من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار»؛ فقد رواه أكثر من سبعين صحابيًا، ونقله عنهم ما هو أكثر من ذلك من التابعين، وعن التابعين كذلك مثلهم. أما التواتر المعنوي، فأشهر أمثلته أحاديث عذاب القبر. ومنه كذلك الأحاديث الخاصة برفع اليدين في الدعاء، فقد وردت في أكثر من تسعين حديثًا، في قضايا مختلفة ومناسبات متعددة، ويجمعها كلها رفع اليدين في الدعاء. فنستفيد منه تواتر ورود رفع اليدين في الدعاء من هذه الأحاديث، مع بقاء كل حديث لوحده خبر واحد.

واشترك القضية الواحدة في الأخبار الكثيرة المتعددة يكسبها القطع

والتواتر، وإن كان كل خبر من الأخبار يعدّ خبر واحد. وإفادة هذا النوع من التواتر للعلم جزماً إنما يُعرف بالبداهة؛ فلو أنه تناهى إلى أسماءنا مثلاً خبر مقتل فلان من الناس، ثم تواردت الأخبار المختلفة، وكل منها تذكر سبباً مختلفاً لوفاته، لكان كل خبر منها ظنيّاً في نفسه ويحتمل الخطأ، إلا أن القضية المشتركة وهي قضية مقتل الرجل تصبح مؤكدة، ومجموع الأخبار يكسبها درجة القطع.

وقد روى حديث النزول الذي يثبت أن الله في السماء أبو بكر الصديق، وعلي بن أبي طالب، وأم المؤمنين عائشة، وعمرو بن عبسة، وعبد الله بن مسعود، وأبو هريرة، وأبو الدرداء، وأبو سعيد الخدري، ورفاعة الجهني، وأبو موسى الأشعري، وجابر بن عبد الله، وأم سلمة، وجبير بن مطعم، وأبو ثعلبة الخشني، وعقبة بن عامر، رضي الله عنهم أجمعين.

وقال الحافظ ابن بطة في الحديث: «وقد روى هذا الحديث جماعة من الصحابة من الصدر الأول والطبقة العليا، ونقل ذلك عنهم السادات من التابعين، ثم بعدهم أهل العدالة والإتقان والتثبت من المحدثين، وفقهاء المسلمين»<sup>(١)</sup>.

وكذلك حديث النظر إلى الله ورؤيته يوم القيامة، رواه من الصحابة أبو بكر الصديق، وحذيفة بن اليمان، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس. ومن التابعين عبد الرحمن بن أبي ليلى، وسعيد بن المسيب، والحسن، وعكرمة، وعامر بن سعد البجلي، وأبو إسحاق السبيعي، ومجاهد، وعبد الرحمن بن سابط، وقتادة، والضحاك، وأبو سنان<sup>(٢)</sup>.

(١) الإبانة الكبرى ٢٠٦/٧.

(٢) شرح أصول الاعتقاد ٥٠٣/٣.

وقد أوردنا في ما تقدم ذكره عددًا من الأحاديث عن العلو، وعن كون الله في السماء، وها نحن نعيد ذكرها:

الحديث الأول: قوله ﷺ: «إن الله ﷻ لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يُرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل. حجابُه النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه».

الحديث الثاني: قوله ﷺ: «ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم».

الحديث الثالث: قوله ﷺ: «لما قضى الله الخلق، كتب في كتابه، فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي سبقت غضبي».

الحديث الرابع: قوله ﷺ: «من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب، ولا يصعد إلى الله إلا الطيب. وإن الله يتقبلها بيمينه، ثم يربيها لصاحبه، كما يربي أحدكم فلوه، حتى تكون مثل الجبل».

الحديث الخامس: قوله ﷺ: «والذي نفسي بيده، ما من رجل يدعو امرأته إلى فراشها فتأبى عليه، إلا كان الذي في السماء ساخطًا عليها حتى يرضى عنها».

الحديث السادس: قوله ﷺ: «ألا تأمنوني؟ وأنا أمين من في السماء، يأتيني خبر السماء صباحًا ومساءً».


الحديث السابع: قوله ﷺ: «ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها؟ قلنا: يا رسول الله كيف تصف الملائكة عند ربها؟ قال: يتمون الصفوف الأولى ويتراصون في الصفوف».

الحديث الثامن: قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: «أيها الناس إن كان محمد إلهكم الذي تعبدون فإن إلهكم قد مات، وإن كان إلهكم الله الذي في السماء فإن إلهكم حي لا يموت».

والحديث التاسع هو حديث الجارية.


والقدر المشترك بين هذه الأحاديث الصحيحة أنها صرّحت بكون الله في السماء، وورد فيها كلها أنه في السماء، إلا الحديث الأخير صرّح بكونه فوق العرش، واتفق المسلمون أن العرش فوق السموات. وسنذكر كافة الأسانيد الخاصة بتلك الأحاديث الصحيحة فقط. ثم سنذكر حديث الجارية.





## تحميل كتب و رسائل علمية

قناة عامة



معلومات

t.me/tahmilkutubwarosaililmiyah

رابط الدعوة

الإشعارات

معطلة

## الحديث الأول

رواه الطيالسي: «حدثنا أبو داود، قال: حدثنا شعبة والمسعودي، عن عمرو بن مرة، سمع أبا عبيدة، يحدث عن أبي موسى الأشعري»<sup>(١)</sup>.

رواه أحمد: «حدثنا عبد الرحمن وابن جعفر، قالوا: حدثنا شعبة، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن أبي موسى»<sup>(٢)</sup>.

رواه أحمد: «حدثنا أبو معاوية، حدثنا الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن أبي موسى الأشعري»<sup>(٣)</sup>.

رواه مسلم: «حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، وأبو كريب، قالوا: حدثنا أبو معاوية، حدثنا الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن أبي موسى الأشعري»<sup>(٤)</sup>.

رواه ابن خزيمة: «حدثنا عمرو بن علي، ومحمد بن يحيى، قالوا: ثنا أبو عاصم، عن سفيان، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن أبي موسى»<sup>(٥)</sup>.

رواه البزار: «حدثنا محمد بن المثنى، قال: أخبرنا محمد بن جعفر، قال: أخبرنا شعبة، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن أبي موسى الأشعري»<sup>(٦)</sup>.

رواه الآجري: «حدثنا أبو بكر بن أبي داود، قال: نا يوسف بن موسى، قال: نا عبيد الله بن موسى، قال: أنا سفيان، عن حكيم بن الديلم، عن أبي بردة، عن أبي موسى»<sup>(٧)</sup>.

(١) مسند الطيالسي ١/٣٩٥.

(٢) مسند أحمد حديث رقم (١٠٩٦٣٢).

(٣) مسند أحمد حديث رقم (١٧٩).

(٤) صحيح مسلم حديث رقم (٣٦).

(٥) التوحيد ١/٤٧.

(٦) مسند البزار ٨/٣٦.

(٧) الشريعة حديث رقم (٦٦٠).

رواه الآجري: «أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان، قال: حدثنا محمد بن يحيى المروزي، حدثنا عاصم بن علي، قال: حدثنا المسعودي، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن أبي موسى»<sup>(١)</sup>.

رواه الآجري: «حدثنا أبو بكر قاسم بن زكريا، قال: حدثنا الفضل بن سهل الأعرج، قال: أخبرنا أبو عاصم، عن سفیان الثوري، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن أبي موسى»<sup>(٢)</sup>.

رواه الأصبهاني: «حدثنا محمد بن العباس، حدثنا أبو كريب وأحمد بن إبراهيم الدروقي، قالوا: حدثنا أبو معاوية، قال: حدثنا الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن أبي موسى»<sup>(٣)</sup>.

رواه الأصبهاني: «حدثنا محمد بن العباس، حدثنا يوسف بن القطان، حدثنا جرير، عن العلاء بن المسيب، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن أبي موسى»<sup>(٤)</sup>.

رواه ابن حبان: «أخبرنا محمد بن إسحاق بن خزيمة، قال: حدثنا يوسف بن موسى، قال: حدثنا جرير، عن العلاء بن المسيب، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة بن عبد الله، عن أبي موسى»<sup>(٥)</sup>.

رواه البيهقي: «أخبرنا أبو محمد عبد الله السكري، أنا إسماعيل بن محمد الصفار، ثنا عباس بن عبد الله الترقفي، ثنا محمد بن يوسف، ثنا سفیان، ثنا الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن أبي موسى الأشعري»<sup>(٦)</sup>.

رواه البيهقي: «أخبرنا أبو القاسم عبد الرحمن بن عبيد الله

(١) المصدر السابق حديث رقم (١١٧).

(٢) العظمة حديث رقم (١١٦).

(٣) المصدر السابق.

(٤) صحيح ابن حبان حديث رقم (٢٦٦).

(٥) الاسماء والصفات حديث رقم (٣٩١).



الحربي، ثنا محمد بن عبد الله بن إبراهيم الشافعي، ثنا محمد بن إسماعيل الترمذي السلمي، ثنا الفضيل بن دكين، ثنا المسعودي، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن أبي موسى<sup>(١)</sup>.

فقد رواه أبو بردة وأبو عبيدة عن أبي موسى، ثم رواه الثوري عن حكيم عن أبي بردة، ورواه عمرو بن مرة عن أبي عبيدة. ثم رواه عن عمرو كل من شعبة وسفيان الثوري والأعمش والمسعودي وعلاء بن المسيب. ثم رواه عن شعبة كل من أبي داود وعبد الرحمن ومحمد بن جعفر، ورواه عن الأعمش كل من سفيان الثوري وأبي معاوية، ورواه عن سفيان كل من محمد بن يوسف وأبي عاصم وعبيد الله بن موسى، ورواه عن المسعودي كل من أبي داود والفضيل بن دكين وعاصم بن علي.



(١) الاسماء والصفات حديث رقم (٣٩٤).

## الحديث الثاني

رواه أحمد: «حدثنا يزيد بن هارون، أخبرنا محمد بن إسحاق، عن موسى بن يسار، عن أبي هريرة»<sup>(١)</sup>.

رواه البخاري: «حدثنا أبو اليمان، أخبرنا شعيب، حدثنا أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة»<sup>(٢)</sup>.

رواه النسائي: «عن عمران بن بكار، عن علي بن عياش، عن شعيب بن أبي حمزة، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة»<sup>(٣)</sup>.

رواه البزار: «حدثنا إبراهيم بن نصر، حدثنا عبد الله بن مسلمة القعنبي، حدثنا حاتم بن إسماعيل، عن أبي بكر بن يحيى، عن أبيه، عن أبي هريرة»<sup>(٤)</sup>.

رواه ابن خزيمة: «حدثنا عبد الرحمن بن بشر بن الحكم، قال: ثنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن همام بن منبه، قال: هذا ما ثنا أبو هريرة»<sup>(٥)</sup>.

رواه ابن حبان: «أخبرنا الحسن بن سفيان، قال: حدثنا العباس بن عبد العظيم العنبري، قال: حدثنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن همام بن منبه، عن أبي هريرة»<sup>(٦)</sup>.

رواه البيهقي: «أخبرنا أبو الحسن محمد بن الحسين العلوي، أنا أبو حامد أحمد بن محمد بن الحسين الحافظ، ثنا محمد بن عقيل، ثنا

(١) مسند أحمد حديث رقم (٧٤٩١).

(٢) صحيح البخاري حديث رقم (٣٢٢٣). (٣) السنن الكبرى حديث (١١٨٧١).

(٤) مسند البزار حديث رقم (٩١١٨). (٥) التوحيد ١/٢٦٩.

(٦) صحيح ابن حبان حديث رقم (١٧٣٦).

حفص بن عبد الله، حدثني إبراهيم بن طهمان، عن موسى بن عقبة، أخبرني أبو الزناد، عن عبد الرحمن الأعرج، عن أبي هريرة<sup>(١)</sup>.

رواه السراج: «حدثنا محمد بن رافع، قال: حدثني شبابة، قال: حدثني ورقاء، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة<sup>(٢)</sup>.

رواه السراج: «حدثنا محمد بن سهل بن عسكر، ثنا عبد الرزاق، أنا معمر، عن همام بن منبه، ثنا أبو هريرة<sup>(٣)</sup>.

رواه أبو عوانة: «حدثنا السلمي، قال: ثنا عبد الرزاق، أنا معمر، عن همام بن منبه، قال: هذا ما حدثنا أبو هريرة<sup>(٤)</sup>.

رواه ابن حبان: «أخبرنا الحسن بن سفيان، قال: حدثنا العباس بن عبد العظيم العنبري، قال: حدثنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن همام بن منبه، عن أبي هريرة<sup>(٥)</sup>.

رواه البيهقي: «أخبرنا أبو طاهر الفقيه، أنا أبو بكر القطان، ثنا أحمد بن يوسف، ثنا عبد الرزاق، أنا معمر، عن همام بن منبه، قال: هذا ما حدثنا أبو هريرة<sup>(٦)</sup>.

رواه البيهقي: «أخبرنا أبو الحسن محمد بن الحسين بن داود العلوي، أنا أبو حامد أحمد بن محمد بن الحسن الحافظ، ثنا محمد بن عقيل، ثنا حفص بن عبد الله، حدثني إبراهيم بن طهمان، عن موسى بن عقبة، أخبرني أبو الزناد، عن عبد الرحمن الأعرج، عن أبي هريرة<sup>(٧)</sup>.  
فيكون قد رواه عن أبي هريرة كل من عبد الرحمن الأعرج

(١) الأسماء والصفات حديث رقم (٨٩٦). (٢) مسند السراج حديث رقم (٥٥٠).

(٣) مسند السراج حديث رقم (٥٥٥).

(٤) مستخرج أبي عوانة حديث رقم (١١٢٠).


(٥) صحيح ابن حبان حديث رقم (١٧٣٦).

(٦) الأسماء والصفات حديث رقم (٤٤٣).

(٧) الأسماء والصفات حديث رقم (٨٩٦).


وموسى بن يسار وهمام بن منبه ويحيى . ثم رواه عن الأعرج أبو الزناد،  
ورواه عن أبي الزناد كل من شعيب وموسى بن عقبة وورقاء . ورواه عن  
همام بن منبه كل من عبد الرزاق ومعمر، ثم رواه عن عبد الرزاق كل من  
عبد الرحمن بن بشر وأحمد بن يوسف وعباس العنبري .





## تحميل كتب و رسائل علمية

قناة عامة



معلومات

t.me/tahmilkutubwarosaililmiyah

رابط الدعوة

الإشعارات

معطلة

## الحديث الثالث

رواه أحمد: «حدثنا يزيد، أخبرنا محمد، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة»<sup>(١)</sup>.

رواه أحمد: «حدثنا علي بن حفص، أخبرنا ورقاء، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة»<sup>(٢)</sup>.

رواه البخاري ومسلم: «حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا مغيرة بن عبد الرحمن القرشي، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة»<sup>(٣)</sup>.

وطريق آخر للبخاري: «حدثني محمد بن أبي غالب، حدثنا محمد بن إسماعيل، حدثنا معتمر، سمعت أبي يقول: حدثنا قتادة، أن أبا رافع حدثه، أنه سمع أبا هريرة»<sup>(٤)</sup>.

وطريق ثالث للبخاري: «قال لي خليفة بن خياط: حدثنا معتمر، سمعت أبي، عن قتادة، عن أبي رافع، عن أبي هريرة»<sup>(٥)</sup>.

وطريق رابع للبخاري: «حدثنا عبدان، عن أبي حمزة، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة»<sup>(٦)</sup>.

رواه ابن أبي عاصم: «ثنا أبو سلمة يحيى بن خلف، ثنا معتمر بن سليمان، عن أبيه، عن قتادة، عن أبي رافع، عن أبي هريرة»<sup>(٧)</sup>.

رواه النسائي: «أخبرنا شعيب بن شعيب بن إسحاق، عن زيد بن

(١) مسند أحمد حديث رقم (٧٧٥٠). (٢) مسند أحمد حديث رقم (٧٥٢٨).

(٣) صحيح البخاري حديث رقم (٣١٩٤)، صحيح مسلم حديث رقم (٢٧٥١).

(٤) صحيح البخاري حديث رقم (٧٥٥٤).

(٥) صحيح البخاري حديث رقم (٧٥٥٣).

(٦) صحيح البخاري حديث رقم (٧٤٠٤). (٧) السنة ٢٧٠/١.

يحيى، قال: حدثنا مالك، قال: حدثني أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة<sup>(١)</sup>.

رواه أبو بكر الخلال: «وأخبرنا أبو بكر المروزي، قال: ثنا أبو عبد الله، قال: ثنا عبد الرزاق، قال: ثنا معمر، عن همام بن منبه، قال: هذا ما حدثنا أبو هريرة<sup>(٢)</sup>.

رواه ابن حبان: «أخبرنا محمد بن عبد الرحمن السامي، قال: حدثنا أحمد بن يونس، قال: حدثنا سفيان الثوري، عن الأعمش، عن ذكوان، عن أبي هريرة<sup>(٣)</sup>.

رواه البيهقي: «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، أنا أبو عبد الله بن يعقوب، نا محمد بن شاذان، نا علي بن خشرم، أنا أبو ضمرة، عن الحارث بن عبد الرحمن، عن عطاء بن ميناء، عن أبي هريرة<sup>(٤)</sup>.

فيكون رواه عن أبي هريرة كل من عطاء بن ميناء، وذكوان، وهمام بن منبه، وعبد الرحمن الأعرج، وأبي رافع، وأبي صالح. ورواه أبو الزناد عن الأعرج، ثم رواه عن أبي الزناد كل من مالك ومحمد وورقاء وعبد الرحمن القرشي.



(١) السنن الكبرى حديث رقم (٧٧٠٩).

(٢) السنَّة حديث رقم (٣٢٦).

(٣) صحيح ابن حبان حديث رقم (٦١٤٣).

(٤) الأسماء والصفات ٤٩/٢.



### الحديث الرابع

رواه أحمد: «حدثنا النضر وحسن بن موسى، قالوا: ثنا ورقاء، عن عبد الله بن دينار، عن سعيد بن يسار، عن أبي هريرة»<sup>(١)</sup>.

رواه البخاري: «قال خالد بن مخلد: حدثنا سليمان، حدثني عبد الله بن دينار، عن أبي صالح، عن أبي هريرة»<sup>(٢)</sup>.

رواه ابن حبان: «أخبرنا أحمد بن يحيى بن زهير، قال: حدثنا علي بن شعيب، قال: حدثنا أبو النضر، قال: حدثنا ورقاء، عن ابن عجلان، عن سعيد بن يسار، عن أبي هريرة»<sup>(٣)</sup>.



(١) مسند أحمد حديث رقم (٨٣٦٣).

(٢) صحيح البخاري حديث رقم (٧٤٣٠).

(٣) صحيح ابن حبان حديث رقم (٣٣١٩).

## الحديث الخامس

رواه مسلم: «حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، وأبو كريب، قالوا: حدثنا أبو معاوية، حدثنا الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن أبي موسى الأشعري»<sup>(١)</sup>.

رواه البزار: «حدثنا محمد بن المثنى، قال: أخبرنا محمد بن جعفر، قال: أخبرنا شعبة، عن عمرو بن مرة، عن أبي عبيدة، عن أبي موسى الأشعري»<sup>(٢)</sup>.



(١) صحيح مسلم حديث رقم (١٧٩).

(٢) مسند البزار ٣٦/٨.



## الحديث السادس

رواه أحمد: «حدثنا محمد بن فضيل، حدثنا عمارة بن القعقاع، عن ابن أبي نعم، عن أبي سعيد الخدري»<sup>(١)</sup>.

رواه البخاري ومسلم: «حدثنا قتيبة، حدثنا عبد الواحد، عن عمارة بن القعقاع بن شبرمة، حدثنا عبد الرحمن بن أبي نعم، قال: سمعت أبا سعيد الخدري»<sup>(٢)</sup>.

رواه ابن خزيمة: «حدثنا أبو هشام الرفاعي، حدثنا ابن فضيل، حدثنا عمارة؛ يعني: ابن القعقاع، عن أبي نعيم، وهو عبد الرحمن بن أبي نعيم، عن أبي سعيد الخدري»<sup>(٣)</sup>.

رواه ابن حبان: «أخبرنا أبو يعلى، حدثنا أبو خيثمة، حدثنا جرير، عن عمارة بن القعقاع، عن عبد الرحمن بن أبي نعم، عن أبي سعيد الخدري»<sup>(٤)</sup>.



(١) مسند أحمد حديث رقم (١١٠٠٨).

(٢) صحيح البخاري حديث رقم (٤٣٥١)، صحيح مسلم حديث رقم (١٠٦٤).

(٣) صحيح ابن خزيمة حديث رقم (٢٣٧٣).

(٤) صحيح ابن حبان حديث رقم (٢٥).

## الحديث السابع

رواه أحمد: «حدثنا أبو معاوية، حدثنا الأعمش، عن مسيب بن رافع، عن تميم بن طرفة، عن جابر بن سمرة»<sup>(١)</sup>.

رواه أحمد: «حدثنا وكيع، حدثنا الأعمش، عن المسيب بن رافع، عن تميم بن طرفة الطائي، عن جابر بن سمرة»<sup>(٢)</sup>.

رواه مسلم: «حدثنا أبو بكر بن شيبة وأبو كريب، قالوا: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن المسيب بن رافع، عن تميم بن طرفة الطائي، عن جابر بن سمرة»<sup>(٣)</sup>.



(١) مسند أحمد حديث رقم (٢٠٩٦٤).

(٢) مسند أحمد حديث رقم (٢١٠٢٤).

(٣) صحيح مسلم حديث رقم (١١٩).



## الحديث الثامن

رواه البزار: «حدثنا علي بن المنذر قال: نا محمد بن فضيل قال: حدثني أبي، عن نافع، عن ابن عمر»<sup>(١)</sup>.

رواه أبو بكر بن أبي شيبة: «ابن فضيل، عن أبيه، عن نافع، عن ابن عمر»<sup>(٢)</sup>.



(١) مسند البزار ١/١٨٢.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة حديث رقم (٣٧٠٢١).

## الحديث التاسع

رواه مسلم: يحيى بن أبي كثير عن هلال، عن عطاء، عن معاوية.

ورواه مالك: هلال بن أسامة، عن عطاء، عن معاوية.

فیتحصّل لنا ما يلي من الرواة:

في الطبقة الأولى، وفيها خمسة من الصحابة: أبو هريرة، عبد الله بن عمر، أبو سعيد الخدري، أبو موسى الأشعري، معاوية بن الحكم.

الطبقة الثانية، وفيها خمسة عشر تابعياً: نافع مولى عمر، أبو رافع، عبد الرحمن بن أبي نعم، عطاء بن يسار، أبو حازم الأشجعي، عطاء بن مينا، عبد الرحمن الأعرج، ذكوان، همام بن منبه، سعيد بن يسار، أبو صالح، موسى بن يسار، يحيى بن النضر الأنصاري، أبو بردة، أبو عبيدة.

الطبقة الثالثة، وفيها خمسة عشر راوياً من التابعين وتابعي التابعين: عمارة بن القعقاع، يزيد بن كيسان، عبد الله بن دينار، ابن عجلان، أبو الزناد، قتادة، معمر، الأعمش، الحارث بن عبد الله، فضيل، هلال بن أمية، محمد بن إسحاق، أبو بكر بن يحيى، عمرو بن مرة، حكيم بن الديلم.

الطبقة الرابعة: فيها عشرون راوياً من تابعي التابعين: سفيان الثوري، مالك بن أنس، الأعمش، شعبة، محمد بن فضيل، يزيد بن هارون، يحيى بن أبي كثير، عبد الرزاق، سليمان، أبو معتمر، مغيرة بن عبد الرحمن، مروان بن معاوية، المسعودي، عبد الواحد بن زياد، أبو ضمرة، ورقاء، حاتم بن إسماعيل، شعيب بن أبي حمزة، موسى بن عقبة، العلاء بن المسيب.

**الطبقة الخامسة:** وفيها أربعة وعشرون راويًا: علي بن خشرم، أحمد بن يونس، أبو عبد الله، زيد بن يحيى، عبدان، معتمر بن سليمان، قتيبة بن سعيد، علي بن المنذر، خالد بن مخلد، حسن بن موسى، ابن أبي عمر، أبو النضر، أبو اليمان، عبد الله بن مسلمة، عبد الرحمن بن بشر بن الحكم، العباس بن عبد العظيم العنبري، إبراهيم بن طهمان، عاصم بن علي، أبو عاصم، محمد بن جعفر، أبو معاوية، جرير، عبيد الله بن موسى، الفضيل بن دكين.

ثم دوت الأحاديث في كافة كتب السنة بعد ذلك. ولا يوجد أظهر ولا أقوى من هذا التواتر في الطبقات. وكذلك الأحاديث التي وردت عن رفع الرسول ﷺ يديه إلى السماء عند الدعاء، وقد رواها من الصحابة عدد كبير، منهم عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعائشة وجرير بن عبد الله ومحمد بن جحش والمقداد بن الأسود.

وهذا يشكل دليلاً قاطعاً على أن خبر كون الله في السماء وكونه فوق العرش قد تواتر واستفاض وروده عن النبي ﷺ، وعن أبي بكر الصديق رضي الله عنه كذلك دون اعتراض من الصحابة، وورد متواتراً بما يفيد اليقين والجزم، ولا يرد ذلك إلا مكابر وجاحد.



## الباب الثاني

عقيدة أئمة المسلمين في صفة العلو



## الفصل الأول

### أقوال السلف الصالح في العلو

وسنذكر في هذا الباب أقوال أئمة المسلمين عن علو الباري على خلقه واستوائه على عرشه مبتدئين بالسلف الصالح، ثم نتبع ذلك بأقوال أئمة العلم وأصحاب الحديث والفقهاء. ونحن نريد بالسلف الصالح القرون الثلاثة الأولى التي قال فيها رسول الله ﷺ: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».

ووجه الاحتجاج بأقوالهم أن الرسول ﷺ قد زكاهم وسكت عنهم سواهم، وصرح بكونهم خير الناس. فما لم يعرفوه من الدين لا يمكن أن يكون منه. فالسلامة كل السلامة في اتباع منهجهم وسلوك مسلكهم، ومتابعتهم لما اتفقوا عليه.

على أننا ننبه إلى قضية مهمة؛ فالشائع عند الناس وأهل العلم أن القرن مائة سنة، ولكن لا يمكن الجزم أن هذا هو المراد من الحديث. بل الراجح خلاف ذلك، فقد ورد عن الرسول ﷺ أنه قال: «ما من نفس منقوسة اليوم تأتي عليها مائة سنة وهي حية اليوم»، وقال كذلك: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»، وغيرها من الأحاديث التي ذكر فيها المائة سنة ولم يذكر القرن، مما يشير إلى أن مراده من القرن ليس هو ذلك.

والصحيح أن القرن هو الجيل من الناس، وقرن الرسول ﷺ؛ أي: جيله وعصره، والقرين هو صاحب الملازم. وبذلك يكون القرن غير منضبط بمدة زمان معينة؛ بل هي بحسب أعمار ذلك الجيل. وهو الصحيح الذي عليه طائفة من أهل العلم والتحقيق.

ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهَلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [يونس: ١٣]، وقوله: ﴿وَكَمْ أَهَلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْإِلْدَادِ هَلْ مِنْ مَّخِصٍ﴾ [٣٦]. فوصف القرون أنها ظلمت، وأنها أشد بطشاً يدل على أن المقصود بها الرجال لا الأزمان.

ونقل الأزهري عن أبي إسحاق قوله: «والذي يقع عندي - والله أعلم - أن القرن أهل كل مدة كان فيها نبي أو كان فيها طبقة من أهل العلم قلت السنون أو كثرت. والدليل على هذا قول النبي ﷺ: «خيركم قرني - بمعنى أصحابي - ثم الذين يلونهم - يعني التابعين - ثم الذين يلونهم - يعني الذين أخذوا عن التابعين -».

وقال: «وجائز أن يكون القرن لجملة الأمة، وهؤلاء قرون فيها. وإنما اشتقاق القرن من الاقتران، فتأويله أن القرن: الذين كانوا مقترنين في ذلك الوقت، والذين يأتون من بعدهم ذوو اقتران آخر»<sup>(١)</sup>.

وبالنظر إلى أعمار الصحابة والتابعين وتابعيهم وتواريخ وفياتهم نجد أن القرون الثلاثة التي أشار إليها النبي ﷺ قد انتهت بحدود سنة ٢٢٠ هجرية، وهو تاريخ وفاة آخر تابعي التابعين. ولعلها انتهت قبل ذلك؛ لأن أكثر تابعي التابعين قد توفوا قبل سنة ٢٠٠ هجرية، والعبرة بما عليه الجمهور الغالب لا الشاذ القليل.

وسنذكر الآن ما ورد عن الأئمة من أقوالٍ، مقتصرين على ما نعتقد صحته من الآثار والأقوال. وما لاح فيه وجه ضعف سنعلق عليه، وسنغض الطرف عما ثبت عندنا ضعفه أو نكارتة. وسنقتصر في هذا الفصل على إيراد أقوال أئمة السلف من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، ثم نذكر في الفصل الذي يليه أقوال أئمة أهل العلم ممن جاء بعد هؤلاء.



١ - أبو بكر الصديق رضي الله عنه.

وقد تقدّم ذكر حديثه، حيث قال عند وفاة النبي صلى الله عليه وآله: «أيها الناس، إن كان محمد إلهكم الذي تعبدون فإن إلهكم قد مات، وإن كان إلهكم الله الذي في السماء فإن إلهكم حي لا يموت».

والحديث من طريق محمد بن فضيل عن أبيه عن نافع عن ابن عمر عن أبي بكر رضي الله عنه.

ورواه البزار في «مسنده» عن علي بن المنذر عن ابن فضيل<sup>(١)</sup>، والدارمي عن عبد الله بن أبي شيبه عن ابن فضيل<sup>(٢)</sup>. وقد تقدم ذكر الحديث في موضعه.

٢ - عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

روى البيهقي: «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، ثنا محمد بن إسحاق الصاغاني، ثنا يزيد بن هارون، أنا جرير بن حازم، عن أبي يزيد المدني، قال: إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرّ في ناس من أصحابه، فلقيته عجوز فاستوقفته، فوقف عليها، فوضع يديه على منكبيها، حتى قضت حاجتها، فلما فرغت، قال رجل: حبست رجالات قريش على هذه العجوز؟ قال: ويحك تدري من هذه؟ هذه عجوز سمع الله صلى الله عليه وآله شكواها من فوق سبع سماوات، والله لو استوقفتني إلى الليل لوقفت عليها إلا آتي الصلاة ثم أعود إليها حتى تقضي حاجتها»<sup>(٣)</sup>.

رواه أبو سعيد الدارمي من طريق موسى بن إسماعيل عن جرير<sup>(٤)</sup>، ورواه البيهقي من طريق أبي العباس محمد بن يعقوب عن محمد بن إسحاق الصاغاني عن يزيد بن هارون عن جرير<sup>(٥)</sup>. قال عنه الذهبي:

(١) مسند البزار حديث رقم (١٠٣).

(٢) الأسماء والصفات ٢/٣٢٢.

(٣) الرد على الجهمية ص ٥٣.

(٤) الرد على الجهمية ص ٥٣.

(٥) الأسماء والصفات حديث رقم (٨٨٦).

«هذا إسناد صالح، فيه انقطاع. أبو يزيد لم يلحق عمر»<sup>(١)</sup>.

قلت: وهو ثقة، وثقه ابن معين، وسمع ابن عمر وابن عباس وأبا هريرة رضي الله عنه، وروى له البخاري عن عكرمة عن ابن عباس. وذكر المزي في ترجمته أن أبا داود سأل أحمد بن حنبل عنه، فقال له: «تسأل عن رجل روى عنه أيوب؟». فهو من التابعين المكثرين من الرواية عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، والأشبه في مرسله أن يكون من طريق أحد الصحابة.

فتأمل كيف فهم عمر بن الخطاب أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وذكر بما يفيد أن الله فوق السموات، لا في كل مكان كما يقوله الجهمية، أو لا في مكان كما يقوله الأشاعرة. ولذلك لم يتردد أصحاب الحديث المنافحين عن السنة النبوية في الدفاع عن هذه العقيدة الصحيحة التي صرّحت بها الأحاديث الصحيحة، وأخذ بها الصحابة والتابعون.

وقول آخر له، ما رواه أبو سعيد الدارمي: «حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا وكيع، ثنا سعيد بن عبد العزيز التنوخي، عن إسماعيل بن عبيد الله، عن عبد الرحمن بن غنم، قال: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «ويل لديان الأرض من ديان السماء يوم يلقونه»<sup>(٢)</sup>. وسنده صحيح، ورجاله ثقات.

ومنهم من احتج أن التنوخي اختلط في آخر عمره. وليس ذلك بسديد، إذ أنه لم يشاع عنه ذلك، ولم يطل أمره فيه. فقد قال ابن مسهر في ذلك: «كان سعيد بن عبد العزيز قد اختلط قبل موته، وكان يعرض عليه قبل الموت، وكان يقول: لا أجزها»<sup>(٣)</sup>. وهذا يثبت أن الاختلاط حدث قبيل موته، لا أنه حدث في آخر عهده وطال به.

(٢) النقص على المريسي ص ٥١٦.

(١) العلو، للعلي الغفوري ص ٧٨.

(٣) تاريخ الإسلام ٤/ ٣٨٠.

٣ - عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

ورد عنه أنه قال في قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤]:  
«العرش على الماء، والله فوق العرش، وهو يعلم ما أنتم عليه»<sup>(١)</sup>.

وهذا الأثر من طريق حماد بن سلمة، عن عاصم بن بهدلة، عن زر بن حبيش. رواه الدارمي عن موسى بن إسماعيل، عن حماد<sup>(٢)</sup>.  
ورواه ابن خزيمة، عن بحر بن نصر الخولاني، عن أسد، عن حماد<sup>(٣)</sup>.  
ورواه الطبراني عن زكريا الساجي، عن هدبة، عن حماد<sup>(٤)</sup>.

ورواه كذلك أبو الشيخ الأصبهاني عن أبي بكر أحمد بن سلمان،  
عن أبي بكر بن أبي العوام، عن يزيد بن هارون، عن أبي النضر، عن  
المسعودي<sup>(٥)</sup>. ورواه عن الوليد، عن إسحاق بن إبراهيم، عن حجاج،  
عن حماد<sup>(٦)</sup>. ورواه كذلك عن أبي النضر، عن المسعودي، عن  
عاصم<sup>(٧)</sup>. ورواه كذلك أبو القاسم اللالكائي عن الحسن بن أبي جعفر،  
عن عاصم<sup>(٨)</sup>.

وعاصم بن بهدلة فيه كلام. فقد وثقه أحمد، وقال فيه: «ثقة، رجل  
صالح خير ثقة، والأعمش أحفظ منه»<sup>(٩)</sup>، ووثقه ابن معين، وأبو زرعة،  
وابن حبان.

وقال ابن سعد: «وكان عاصم ثقة، إلا أنه كان كثير الخطأ في  
حديثه». وقال عنه أبو حاتم: «محلّه عندي محل الصدق، صالح الحديث،  
ولم يكن بذاك الحافظ»<sup>(١٠)</sup>.

(١) خلق أفعال العباد ص ٤٣. (٢) الرد على الجهمية ص ٥٥.

(٣) التوحيد ١/ ٢٤٤.

(٤) المعجم الكبير ٢٠٢/٩، حديث رقم (٨٩٨٧).

(٥) العظمة ٧/ ١٧٢. (٦) المصدر السابق ٢/ ٦٨٨.

(٧) المصدر السابق ٢/ ٥٦٥. (٨) شرح أصول الاعتقاد ٣/ ٤٣٨.

(٩) العلل ومعرفة الرجال ١/ ٤٢٠. (١٠) الجرح والتعديل ٦/ ٣٤١.

وقال عنه الذهبي: «صدوق يهم»، واتهمه العقيلي، والقطان، والنسائي، والدارقطني في حفظه. وقال عنه الهيثمي: «وفيه كلام لا يضر»<sup>(١)</sup>. لذلك أصاب الذهبي في الحكم عليه أنه حسن الحديث<sup>(٢)</sup>.

وقد أخرج له الشيخان في المتابعات والشواهد لا في الأصول، مما يدل على أن حديثه عندهما دون الصحيح إذا انفرد.

وقال أبو بكر البزار: «لم يكن بالحافظ، ولا نعلم أحدًا ترك حديثه على ذلك، وهو مشهور». ونقل ابن قانع عن حماد بن سلمة أنه قال: «خلط عاصم في آخر عمره»<sup>(٣)</sup>.

وقال ابن رجب في «شرح علل الترمذي»: «كان حفظه سيئًا، وحديثه خاصة عن زر، وأبي وائل، مضطرب. كان يحدث بالحديث تارة عن زر، وتارة عن أبي وائل. قال حنبل بن إسحاق: «ثنا مسدد، ثنا أبو زيد الواسطي، عن حماد بن سلمة، قال: كان عاصم يحدثنا بالحديث الغداة عن زر، وبالعشي عن أبي وائل. قال العجلي: «عاصم ثقة في الحديث، لكن يختلف عليه في حديث زر وأبي وائل»<sup>(٤)</sup>.

قلت: إن كان الاضطراب يتجه إلى كون الراوي زرًا أو أبا وائل فلا مشاحة، فإن الاثنين من مشايخ عاصم الثقات. وحماد هو راوي حديث ابن مسعود عنه، وهو نفسه من نقل عنه أنه اختلط آخر عمره، وهو أدري بحاله عند روايته الحديث عن ابن مسعود. فالكلام الذي قيل عنه لا يضر في تلك الحال، فلعن ذلك يكون مرجحًا لصحة الأثر عن ابن مسعود.

#### ٤ - عبد الله بن عباس رضي الله عنه.

قال لعائشة رضي الله عنها: «وأنزل الله براءتك من فوق سبع سماوات، جاء به الروح الأمين»، في حديث طويل.

(٢) ميزان الاعتدال ٢/٣٥٧.

(٤) شرح علل الترمذي ٢/٧٨٨.

(١) مجمع الزوائد ٧/١٥٠.

(٣) تهذيب التهذيب ٥/٤٠.

وقد رواه أحمد في «مسنده»، فقال: «حدثنا معاوية بن عمرو، قال: حدثنا زائدة، حدثنا عبد الله بن خثيم، قال: حدثني عبد الله بن أبي مليكة، أنه حدثه ذكوان حاجب عائشة، أنه جاء عبد الله بن أبي عباس يستأذن على عائشة..» ثم ذكر الحديث<sup>(١)</sup>. ورجاله ثقات، ومن رواة «الصحيحين»، عدا ابن خثيم.

وقد رواه أبو يعلى الموصلي في «مسنده» من طريق عبيد الله بن عمر عن بشر عن ابن خثيم<sup>(٢)</sup>. ورواه ابن حبان في «صحيحه» من طريق الحسن بن سفيان عن الهيثم بن جناد عن يحيى بن سليم عن ابن خثيم<sup>(٣)</sup>.

ورواه أبو نعيم الأصبهاني من طريق أبي عمرو بن حمدان عن الحسن بن سفيان، عن الهيثم بن جناد، عن يحيى بن سليم، عن ابن خثيم<sup>(٤)</sup>.

ورواه ابن سعد في «طبقاته» من طريق مالك بن إسماعيل، عن زهير، عن ابن خثيم<sup>(٥)</sup>.

ورواه الدارمي من طريق النفيلي عن زهير بن معاوية، عن ابن خثيم<sup>(٦)</sup>.

وابن خثيم هو عبد الله بن عثمان بن خثيم. روى عن مجاهد وسعيد بن جبير، وروى عنه مسلم، وسفيان الثوري، وحماد بن سلمة، وجريز، وغيرهم. وقد وثقه ابن سعد<sup>(٧)</sup>، والعجلي<sup>(٨)</sup>، والنسائي<sup>(٩)</sup>.

(١) مسند أحمد حديث رقم (٢٤٩٦).

(٢) مسند أبي يعلى حديث رقم (٢٦٤٨).

(٣) صحيح ابن حبان حديث رقم (٧١٠٨). (٤) حلية الأولياء ٢/٤٥.

(٥) الطبقات الكبرى ٨/٦٠. (٦) الرد على الجهمية ص ٥٧.

(٧) الطبقات الكبرى ٦/٣٤. (٨) الثقات ٢/٤٦.

(٩) تهذيب التهذيب ٥/٣١٥.

وذكره ابن حبان في «الثقات» وقال عنه أنه كان يخطئ<sup>(١)</sup>.

وروى المزي عن ابن معين، أنه قال: «ثقة حجة»<sup>(٢)</sup>، ولكن ابن عدي روى كذلك عن يحيى بن معين أنه قال عنه: «أحاديثه ليست بالقوية»<sup>(٣)</sup>. وقال ابن عدي: «وأحاديثه أحاديث حسان مما يحب أن تكتب»<sup>(٤)</sup>. وقال عنه أبو حاتم: «لا بأس به، وصالح الحديث»<sup>(٥)</sup>.

وقال الحافظ علاء الدين مغلطي في «إكمال التهذيب»: «لما خرّج الحاكم حديثه في البسمة عن أبي بكر بن حفص، وعنه ابن جريج، قال: سائرهم متفق على عدالتهم. وقال الدارقطني: ورجاله كلهم ثقات. وقال أبو عمرو بن دحية: رواه الثقات، وكذا قال أبو شامة»<sup>(٦)</sup>.

وقال العقيلي: «وكان يحدث عن الرجل بالحديث والشيء، لا يحدث بحديثه كله، وكان يحيى وعبد الرحمن لا يحدثناه عن ابن خثيم»<sup>(٧)</sup>.

قلت: أما يحيى بن معين، فقد ذكر ابن الجنيد عنه أيضًا أنه سأله عن ابن خثيم، فقال له: «ليس به بأس»<sup>(٨)</sup>. وأما ما ذكره العقيلي، فقد تعقبه مغلطي في «إكمال التهذيب» بقوله: «وهو معارض لما أسلفاه عن الفلاس وكأنه أشبه؛ لأن الفلاس روى عن عبد الرحمن عنه حديث الأئمة فيما ذكر ابن عدي»<sup>(٩)</sup>.

فتحصّل أن الرجل وإن كان ممن اختلف في توثيقه، إلا أن الراجح أنه ثقة لتوثيق أكثر الأئمة له. ثم إنهم اتفقوا جميعًا على صدقه، وأنه

(١) الثقات ٣٤/٥.

(٢) إكمال التهذيب الكمال ٢٨١/١٥.

(٣) الكامل في ضعفاء الرجال ٢٦٦/٥.

(٤) المصدر السابق ٢٦٧/٥.

(٥) الجرح والتعديل ١١٢/٥.

(٦) إكمال التهذيب الكمال ٥٩/٨ - ٦٠.

(٧) الضعفاء الكبير ٢٨١/٢.

(٨) سؤالات ابن الجنيد، لابن معين ص ٤٧٦.

(٩) إكمال التهذيب الكمال ٥٨/٨.

صدوق، ومن توقف عن توثيقه فإنما نظر إلى جانب حفظه وإتقانه لا أنه اتهمه بشيء. ولم يرد في الحديث من طريق آخر ما يخالف أو يعارض رواية ابن خثيم بشيء حتى نرجح رواية علي روايته.

والشاهد فيه أن مما يتعارف عليه المسلمون وجود الملائكة في السماء، لا فوق السماوات. وقول ابن عباس صريح في أنه أراد أن الآية التي برأتها نزلت من عند الله من فوق السماوات، لا أنه أراد به جبريل؛ لأنه ذكر أن جبريل جاء بالكلام.

وقول آخر لابن عباس: «أما قوله: ﴿أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَوْ أَسْمَاءُ بِنَهَا﴾ (٢٧) رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا ﴿﴾ [النازعات: ٢٧، ٢٨]، فإنه خلق الأرض في يومين قبل خلق السماء، ثم استوى إلى السماء، فسوّاهن في يومين آخرين، ثم نزل إلى الأرض فدحاها».

وقد رواه أبو الشيخ الأصبهاني<sup>(١)</sup>، والطبراني<sup>(٢)</sup>، والبيهقي<sup>(٣)</sup>، وابن منده<sup>(٤)</sup>. وقد رواه عبيد الله بن عمرو الرقي، عن زيد بن أبي أنيسة، عن المنهال بن عمرو، عن سعيد بن جبير.

أما عبيد الله وابن أبي أنيسة فمتفق على توثيقهما. أما المنهال بن عمرو، فقد وثقه ابن معين، والنسائي، وابن حبان، والعجلي، وقال الدارقطني عنه أنه صدوق.

وقال ابن أبي حاتم أن شعبة ترك الرواية عنه لأنه سمع من داره صوت قراءة بالتطريب<sup>(٥)</sup>.

وقد روى العجلي، عن وهب بن جرير، عن شعبة قوله: «أتيت

(١) العظمة ٣/١٠٤٠.

(٢) المعجم الكبير حديث رقم (١٠٥٩٤).

(٣) الأسماء والصفات حديث رقم (٨٠٩). (٤) التوحيد حديث رقم (١٧).

(٥) الجرح والتعديل ٨/٣٥٧.

منزله فسمعت منه صوت الطنبور، فرجعت ولم أسأله». قلت: «فهل سألته عسى كان لا يعلم»<sup>(١)</sup>.

ولا شك أن هذا السبب لا يكفي في ترك الرواية عنه، وهذا مما عُرف عنه شعبة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من الشدة والحزم. فالراجح من حاله أنه ثقة كما وثقه الأئمة الآخرون. وقد روى الحديث عن عبيد الله بن عمرو يوسف بن عدي وزكريا بن عدي، وهما من الأئمة الثقات بلا خلاف.

وروى البيهقي الحديث عن محمد بن إبراهيم البوشنجي، عن يوسف بن عدي. ورواه من طريق آخر عن يعقوب بن سفيان الفسوي عن يوسف بن عدي.

ورواه الطبراني عن شيخه أحمد بن رشدين عن يوسف بن عدي. وابن رشدين فيه ضعف، إلا أن متابعة البوشنجي والفسوي له تجبر ضعفه.

أما ابن منده، فقد رواه من طريق أبي عبد الله الصفار - محدث أصبهان والثقة بلا خلاف - عن الحسن بن علي بن بحر، عن زكريا بن عدي. والحسن وثقه الحاكم.

أما أبو الشيخ الأصبهاني، فقد رواه من طريق هلال بن العلاء عن أبيه عن عبيد الله الرقي.

ورواية هلال عن أبيه ضعيفة، ونقل الذهبي في «تاريخ الإسلام» عن النسائي أنه قال في هلال: «ليس به بأس. روى أحاديث منكورة عن أبيه، ولا أدري الريب منه أو من أبيه». والطرق الأخرى جابرة وكافية.

وقول ابن عباس: «ثم نزل إلى الأرض فدحاها» يدل على إيمانه بعلو الله عند استوائه إلى السماء.



وقد ذكر الإمام البخاري في «خلق أفعال العباد» أن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «لما كلم الله موسى كان النداء في السماء، وكان الله في السماء»<sup>(١)</sup>. ولم يذكر سنداً له.

٥ - أم المؤمنين زينب بنت جحش رضي الله عنها.

أخرج البخاري في «صحيحه» عن أنس بن مالك رضي الله عنه، أنه قال: «جاء زيد بن حارثة يشكو، فجعل النبي ﷺ يقول: اتق الله وأمسك عليك زوجك. قال أنس: لو كان رسول الله ﷺ كاتماً شيئاً لكتم هذه. قال: فكانت زينب تفخر على أزواج النبي ﷺ، تقول: زوجكن أهاليكن، وزوجني الله تعالى من فوق سبع سماوات»<sup>(٢)</sup>.

والحديث صحيح، وكلام زينب رضي الله عنها يوافق كلام ابن عباس رضي الله عنهما. وللحديث شاهد أخرجه الحاكم من طريق عامر، أن زينب كان تقول: «زوجنيك الرحمن من فوق عرشه»<sup>(٣)</sup>.

٦ - التابعي مسروق بن الأجدع رضي الله عنه.

روى الطبراني في «الأوسط»: «حدثنا محمد بن أحمد بن أبي خيثمة، قال: نا سهل بن محمد أبو حاتم السجستاني، قال: نا أبو جابر محمد بن عبد الملك، قال: نا الحسن بن أبي جعفر، عن محمد بن

(١) خلق أفعال العباد ٤٠/١.

(٢) صحيح البخاري حديث رقم (٧٤٢٠). (٣) المستدرک حديث رقم (٦٧٧٧).

(٤) مسروق بن عبد الرحمن. تابعي جليل، سمع الخلفاء الراشدين الأربعة، وروى عنهم وعن ابن مسعود، وأبي بن كعب، وعائشة رضي الله عنها، وأجمعين، وروى عنه جماعة أشهرهم إبراهيم النخعي والشعبي. قال الشعبي: «ما علمت أن أحداً أطلب للعلم في أفق من الآفاق من مسروق». وقال أيضاً: «كان مسروق أعلم بالفتوى من شريح، وكان شريح أعلم بالقضاء من مسروق. وكان شريح يستشير مسروق، ومسروق لا يستشير شريح». وذكر إبراهيم النخعي أسماء ستة من أصحاب ابن مسعود ممن كانوا يُقرئون الناس ويعلمونهم السنّة، وذكر من بينهم مسروق. وقالت امرأته عنه: «كان يصلي حتى تتورم قدماه، فربما جلست خلفه أبكي مما أراه يصنع بنفسه». توفي سنة ٦٣هـ.

جحادة، عن علي بن الأقرم، عن مسروق، أنه كان إذا ذكر عائشة وحدث عنها قال: «حدثني البريئة المبرأة، من فوق سبع سماوات بنت الصديق، حبيبة حبيب الله»<sup>(١)</sup>. ثم قال الطبراني: «لم يرو هذا الحديث عن محمد بن جحادة إلا الحسن بن أبي جعفر، ولا الحسن إلا أبو جابر. تفرد به أبو حاتم».

ورواه الذهبي في «السير» بسند: «أخبرنا أبو محمد عبد الخالق بن علوان، أخبرنا ابن قدامة سنة إحدى عشرة وست مائة، أخبرنا محمد بن البطي، أخبرنا أحمد بن الحسن، أخبرنا أبو القاسم بن بشران، أخبرنا أبو الفضل بن خزيمة، حدثنا محمد بن أبي العوام، حدثنا موسى بن داود، حدثنا أبو مسعود الجرار، عن علي بن الأقرم، عن مسروق». ثم ساق الحديث بتمامه. ونقله المزي عن الشعبي<sup>(٢)</sup>.

وقد اشتهر ذلك اللقب عنها وتداوله أهل العلم في كتبهم في معرض ثنائهم على أم المؤمنين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا. ونذكر منهم ابن حبان، حيث قال في ترجمة أم المؤمنين: «حبيبة رسول الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا المبرأة من فوق سبع سماوات»<sup>(٣)</sup>.

وكذلك ذكره الحافظ ابن منجويه، حيث ذكر في ترجمتها: «زوج النبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أم المؤمنين، المبرأة من فوق سبع سماوات»<sup>(٤)</sup>.

وكذلك أبو نعيم الأصبهاني، حيث ذكر في ترجمتها: «عائشة الصديقة بنت الصديق، حبيبة حبيب الله، المبرأة من فوق سبع سماوات»<sup>(٥)</sup>.

(١) المعجم الأوسط حديث رقم (٥٤١١).

(٢) الثقات ٣/٣٢٣.

(٣) تهذيب الكمال ٣٥/٢٣٤.

(٤) رجال صحيح مسلم ٢/٤١٢.

(٥) معرفة الصحابة ٦/٣٢٠٨.

٧ - الإمام مجاهد بن جبر<sup>(١)</sup> .

ذكر الإمام البخاري عن مجاهد أنه قال في قوله تعالى: ﴿أَسْتَوَى﴾؛ أي: «علا على العرش»<sup>(٢)</sup>. وذكره ابن حجر في «الفتح»، وقال: «وصله الفريابي عن ورقاء، عن ابن أبي نجيح، عنه»<sup>(٣)</sup>.

٨ - التابعي الضحاك بن مزاحم<sup>(٤)</sup> .

روي عن نوح بن ميمون، عن بكير بن معروف، عن مقاتل بن حيان، عن الضحاك، أنه قال في تفسير آية: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا حَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، قال: «هو على العرش وعلمه معهم».

وقد رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه أحمد، عن نوح بن ميمون<sup>(٥)</sup>. ورواه الآجري في «الشرية»<sup>(٦)</sup>، وابن بطة عن الفضل بن زياد عن أحمد بن حنبل<sup>(٧)</sup>. ورواه أبو القاسم اللالكائي من طريق أحمد

(١) تابعي جليل، وإمام التفسير. من أصحاب ابن عباس، وروى عنه، وعن سعد بن أبي الوقاص، وأبي هريرة، وأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وروى عنه خلق كثير من التابعين. ورد عنه أنه قال أنه عرض القرآن على ابن عباس ثلاثين مرة. وروى أبان بن صالح عنه أنه قال: «عرضت القرآن على ابن عباس ثلاث عرضات، أوقفه في كل آية، أسأله فيم نزلت وكيف كانت». وقال الثوري: «خذوا التفسير من أربعة: مجاهد، وسعيد بن جبير، والضحاك، وعكرمة». وقال خصيف: «كان مجاهد أعلمهم بالتفسير». وقال قتادة: «أعلم من بقي بالتفسير مجاهد». وقال سلمة بن كهيل: «ما رأيت أحداً يريد بهذا العلم وجه الله إلا هؤلاء الثلاثة: عطاء ومجاهد وطاوس». توفي سنة ١٠٠هـ.

(٢) صحيح البخاري ١٢٤/٩. (٣) فتح الباري ٤٠٥/١٣.

(٤) تابعي، وإمام في التفسير، ولم يسمع من ابن عباس. وكان الثوري يقول: «خذوا التفسير من أربعة: مجاهد، وسعيد بن جبير، والضحاك، وعكرمة». وقد وثقه أكثر الأئمة، كأحمد بن حنبل، وابن معين، وأبو زرعة، والدارقطني، وابن حبان، والعجلي. وما منع البعض أن يوثقه إلا كثرة إرساله. أما صدقه وعلمه، فمما لم يختلف عليه أحد. توفي سنة ١٠٥هـ.

(٥) السنة ٣٠٤/١ حديث رقم (٥٩٢). (٦) الشريعة حديث (٦٥٥).

(٧) الإبانة الكبرى ١٥٣/٧ حديث رقم (١٠٩).

الأبار عن محمد بن منصور الطوسي عن نوح<sup>(١)</sup>. ورواه البيهقي من طريق سعيد بن نوح، عن أبيه نوح<sup>(٢)</sup>. كما رواه ابن جرير الطبري المفسر من طريق عبد الله بن أبي زياد<sup>(٣)</sup>.

وإسناده حسن، فرجاله ثقات إلا بكير بن معروف، وهو قاضي نيسابور. فبينما وثقه مروان الطاطري وابن حبان، قال عنه أحمد: «لا بأس به»<sup>(٤)</sup>. وكذلك قال النسائي وابن عدي. وقال عنه الدارقطني: «ليس بالقوي»<sup>(٥)</sup>، وروى العقيلي عن ابن المبارك أنه وهاه ورمى به<sup>(٦)</sup>. فالأشبه أن يكون صدوقاً دون درجة الثقة في الضبط والإتقان، وهذا ما ينزل مرتبته من الصحيح إلى الحسن.

#### ٩ - التابعي وهب بن منبه<sup>(٧)</sup>.

ذكر الذهبي في «تاريخه» ترجمة الجعد بن درهم، فروى عن عقيل بن معقل بن منبه، أنه قال: «وقف الجعد على وهب بن منبه، فجعل يسأله عن الصفه، فقال: يا جعد، ويلك! أنقص من المسألة، إني لأظنك من الهالكين، لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يداً ما قلنا ذلك، وأن له عيناً ما قلنا ذلك».

وعقيل من خيار أهل اليمن الثقات كما قيل عنه، وسمع من عمه وهب بن منبه. وقد نقل الذهبي الحكاية في «السير» عن المدائني. وقال الإمام أحمد عن وهب: «كان يتهم بشيء من القدر، ورجع»، إلا أن ما يدفع التهمة عنه قول الأوزاعي: «لم يبلغنا عن أحد من

(١) شرح أصول الاعتقاد ٣/٤٤٤، حديث رقم (٦٧٠).

(٢) الأسماء والصفات ٢/٣٤١ - ٣٤٢، حديث رقم (٩٠٩).

(٣) تفسير الطبري ٢٢/٤٦٨. (٤) العلل ومعرفة الرجال ٢/٣٦٠.

(٥) علل الدارقطني ١١/٨٠. (٦) الضعفاء الكبير ١/١٥٠.

(٧) تابعي، من أصحاب ابن عباس، وروى عنه وعن ابن عمر، وجابر بن عبد الله، وأبي هريرة. وثقه أبو زرعة، والنسائي، وابن حبان، والعجلي. توفي سنة ١١٠هـ.

التابعين تكلم في القدر إلا الحسن ومكحول، فكشفنا عن ذلك فإذا هو باطل».

وذلك القول منه يكشف عن إثباته لصفة اليد، وليس فيه تصريح بصفة العلو، ولكن ذكرناه لوجود الملازمة بين إثبات الصفتين؛ فإثبات صفة اليد يقتضي سلوكه طريق الإثبات في الصفات، ولذلك ذكرناه هنا.

#### ١٠ - التابعي مكحول الشامى<sup>(١)</sup>.

روى أبو القاسم اللالكائي: «أخبرنا أحمد بن عبيد، قال: أخبرنا محمد بن الحسين، قال: ثنا أحمد بن زهير، قال: ثنا عبد الوهاب بن نجدة الحوطي، قال: ثنا بقية، قال: ثنا الأوزاعي، قال: كان الزهري ومكحول يقولان: أمرّوا الأحاديث كما جاءت»<sup>(٢)</sup>.

والسند صحيح متصل ورجاله ثقات. ومحمد بن الحسين هو الزعفراني، وأحمد بن زهير هو ابن أبي خيثمة. وهذا الحديث يشير إلى رأي الزهري ومكحول في الاستواء. ومكحول والزهري من أئمة التابعين وحقّاهم وأجلّاهم، وتوفي الأول سنة اثنتي عشرة ومائة، والثاني سنة أربع وعشرين ومائة.

ويؤيده ما رواه ابن بطة العكبري: «حدثنا القافلائي، قال: ثنا

(١) تابعي جليل، روى عن أنس بن مالك، وعبد الله بن عمر، وأبي أمامة. قال عنه ابن حبان: «كان من فقهاء الشام، وربما دلس. روى عنه أهل الشام». وهو شيخ الأوزاعي. قال الزهري: «العلماء أربعة: سعيد بن المسيب بالمدينة، والشعبي بالكوفة، والحسن البصري بالبصرة، ومكحول بالشام». وقال أبو حاتم الرازي: «ما أعلم بالشام أفقه من مكحول». وقال الأوزاعي: «لم يبلغنا عن أحد من التابعين تكلم في القدر إلا الحسن ومكحول، فكشفنا عن ذلك فإذا هو باطل». وقال سعيد بن عبد العزيز: «كان مكحول أفقه من الزهري، وكان بريئاً من القدر». وقال: «لم يكن عندنا أحد أحسن سمّاً في العبادة من مكحول وربيعة بن يزيد». وقال ابن خلكان: «لم يكن في زمنه أبصر منه بالفتيا». توفي سنة ١١٢هـ.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة حديث رقم (٧٣٥).

محمد بن إسحاق، قال: ثنا الهيثم بن خارجة، قال: ثنا الوليد بن مسلم، قال: سألت الأوزاعي، والثوري، ومالك بن أنس، والليث بن سعد عن الأحاديث التي في الصفات، وكلّهم قال: «أمروها كما جاءت بلا تفسير»<sup>(١)</sup>.

والقافلائي هو أبو الفضل جعفر بن محمد بن أحمد، وهو ثقة بلا خلاف. والهيثم ثقة بالاتفاق، ويسمى شعبة الصغير. أما محمد بن إسحاق، فهو الصاغانى الصدوق الثبت الثقة، وليس ابن إسحاق بن يسار، صاحب المغازي المدلس.

وللرواية طريق آخر رواه ابن بطة من طريق عبد الرحمن بن أحمد القزويني<sup>(٢)</sup>. والقزويني ضعيف، إلا أن الرواية الأولى تعضد روايته.

ويؤيده كذلك ما رواه الخلال: «حدثنا أبو بكر، قال: ثنا الفضل بن سليمان، قال: ثنا الهيثم بن خارجة، قال: ثنا الوليد بن مسلم، قال: سألت سفيان، والأوزاعي، ومالك بن أنس، والليث بن سعد، عن هذه الأحاديث؟ فقالوا: «نمرّها كما جاءت»<sup>(٣)</sup>.

وهذه الأخبار تؤكد صحة ما جاء عن الأئمة. وفيها إمرار الأحاديث كما جاءت بلا تفسير. ولو كان أولئك الأئمة يتأولون معنى الاستواء بالاستيلاء أو معنى العلو بالغلبة أو بالقهر، لما أمروا بالإمرار. وقد فسر البعض هذا الكلام أنه من باب التفويض. وهو قول مرجوح وضعيف ولا دلالة عليه بالمنطوق ولا بالمفهوم. وسنفضّل القول فيه في الباب الرابع إن شاء الله.

(١) الإبانة الكبرى ٧/٢٤١، ٢٤٢ حديث رقم (١٨٣).

(٢) الإبانة الكبرى ٣/٥٥٨ حديث رقم (٨٧٥).

(٣) السُّنَّة حديث رقم (٣١٣).

١١ - التابعي ابن أبي مليكة<sup>(١)</sup>.

ذكر أبو سعيد الدارمي عنه بسند صحيح، أنه يقول أن يد الله اثنتان. قال الدارمي: «حدثني سعيد بن أبي مریم، عن نافع بن عمر الجمحي قال: سألت ابن أبي مليكة، عن يد الله أو اثنتان؟ قال: بل اثنتان»<sup>(٢)</sup>.

ونافع بن عمر وسعيد بن أبي مریم من الثقات بلا خلاف. فيكون السند على ذلك صحيحًا لا غبار عليه.

وهذا القول من ابن أبي مليكة يبين سلوكه طريق الإثبات في عامة الصفات، ولذلك أوردناه هنا تمامًا كما أوردنا مقالة وهب بن منبه.

١٢ - التابعي ابن شهاب الزهري<sup>(٣)</sup>.

وقد تقدمت رواية أبي القاسم اللالكائي عنه، وعن مكحول الشامي.

(١) عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة. تابعي جليل، ومؤذن الحرم، ثم قاضي مكة. له صحبة. روى عن ابن عباس، وابن عمر، وعبد الله بن عمرو، وعبد الله بن الزبير، وعائشة. وروى عنه ابن جريج، والليث بن سعد، وخلق كثير. روى عنه ابن جريج أنه قال: «أدرت ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ». توفي سنة ١١٧هـ.

(٢) الرد على المريسي العنيد ٢٨٦/١.

(٣) اسمه محمد بن مسلم بن شهاب. من فقهاء التابعين ومحدثيهم. رأى عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ، روى عنه جماعة من الأئمة؛ كمالك، وابن عيينة، وسفيان الثوري. وقيل لمكحول: «من أعلم من رأيت؟ قال: «ابن شهاب»». وقيل عنه أنه حفظ علم الفقهاء السبعة. وكتب عمر بن عبد العزيز إلى الآفاق: «عليكم بابن شهاب، فإنكم لا تجدون أحدًا أعلم بالسنة الماضية منه». وقال مالك: «بقي ابن شهاب وما له في الدنيا من نظير». وقال أبو بكر الهذلي: «جالسنا الحسن وابن سيرين، فما رأينا مثل الزهري». وقال أحمد بن حنبل: «الزهري أحسن الناس حديثًا، وأجودهم إسنادًا». وقال أبو حاتم: «أثبت أصحاب أنس الزهري». وقال يحيى القطان: «ليس في القوم أصح حديثًا من مالك عن الزهري». قال ابن المديني عنه: «له نحو ألفي حديث». وقال ابن حبان: «كان من أحفظ أهل زمانه، وأحسنهم سياتًا لمتون الأخبار وكان فقيهاً فاضلاً». وقال الذهبي: «وكان الزهري حافظًا لا يحتاج إلى أن يكتب، فلعله كان يكتب ويحفظ ثم يمحوه». توفي سنة ١٢٤هـ.

١٣ - التابعي سليمان بن طرخان التيمي<sup>(١)</sup>.

روى عنه البخاري، قال: «وقال ضمرة بن ربيعه، عن صدقة، سمعت سليمان التيمي يقول: لو سئلت أين الله؟ لقلت: في السماء. فإن قال: فأين كان عرشه قبل السماء؟ لقلت: على الماء. فإن قال: فأين كان عرشه قبل الماء؟ لقلت: لا أعلم»<sup>(٢)</sup>.

ووصله اللالكائي، فقال: «أخبرنا أحمد بن عبيد، قال: أخبرنا محمد بن الحسين، قال: أخبرنا أحمد بن أبي خيثمة، قال: حدثنا هارون بن معروف، قال: ثنا ضمرة، عن صدقة، قال: سمعت التيمي..»، ثم ذكر كلام التيمي<sup>(٣)</sup>. وسنده صحيح متصل لا غبار عليه، وصحح إسناده الذهبي<sup>(٤)</sup>.

وصدقة هو ابن المنتصر، أبو شعبة الشعباني. وليس هو صدقة بن اليزيد كما وهم فيه البعض. وقد وثقه يحيى بن معين، حيث سأل ابن الجنيد يحيى بن معين عنه، فقال: «ثقة»<sup>(٥)</sup>. وذكره ابن قطلوبغا في الثقات<sup>(٦)</sup>. وسمع ابن أبي حاتم أبا زرعة يقول عنه: «لا بأس به»<sup>(٧)</sup>. وقال

(١) تابعي جليل، سمع أنس بن مالك، والحسن البصري، وطاوس، وغيرهم. وروى عنه الثوري، وشعبة، وابن عيينة، وابن المبارك، ويزيد بن هارون، وآخرون. قال عنه ابنه وابن المبارك أنه كان يصلي الفجر بوضوء العشاء. وقال ابنه: «مكث أبي أربعين سنة يصوم يوماً ويفطر يوماً». قال شعبة: «ما رأيت أصدق من سليمان التيمي». وقال يحيى القطان: «ما رأيت أخوف لله منه». وقال: «كان سفيان لا يقدم على سليمان التيمي أحدًا من البصريين». وقال عنه ابن حبان: «وكان من عباد أهل البصرة وصالحهم، ثقة وإتقانًا وحفظًا وسنة». توفي سنة ١٤٣هـ.

(٢) خلق أفعال العباد ص ٣٣.

(٣) شرح أصول الاعتقاد ٣/٤٤٤، ٤٤٥ حديث رقم (٦٧١).

(٤) العرش ص ٢٠٢.

(٥) سؤالات ابن الجنيد ليحيى بن معين ص ٣٩٩.

(٦) الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة ٥/٣٢٦.

(٧) الجرح والتعديل ٤/٤٣٤.



عنه أبو مسهر: «صدقة بن المنتصر من شيوخنا، روى عنه ضمرة بن ربيعة»<sup>(١)</sup>.

أما باقي رجال السند، فثقات متفق على توثيقهم. ومحمد بن الحسين هو الزعفراني، وأحمد بن عبيد هو محدث واسط أبو بكر أحمد بن عبيد بن الفضل الواسطي. أما ضمرة، فقد قال عنه ابن حجر في «التهذيب»: «قال عبد الله بن أحمد عن أبيه: رجل صالح صالح، من الثقات المأمونين. لم يكن بالشام رجل يشبهه، وهو أحب إلينا من بقية. وقال ابن معين والنسائي: ثقة، وقال أبو حاتم: ثقة صالح، وقال آدم بن أبي إياس: ما رأيت أحداً أعقل لما يخرج من رأسه منه. وقال ابن سعد: كان ثقة مأموناً خيراً، لم يكن هناك أفضل منه، وكذا أرخه ابن يونس وقال: كان فقيهم في زمانه. قلت: وذكره ابن حبان في الثقات، وقال الساجي: صدوق يهم، عنده مناكير. وقال العجلي: ثقة. وروى ضمرة عن الثوري عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر حديث: «من ملك ذا رحم محرم فهو عتيق». أنكره أحمد ورده رداً شديداً، وقال: لو قال رجل أن هذا كذب لما كان مخطئاً. وأخرجه الترمذي، وقال: لا يتابع ضمرة عليه، وهو خطأ عند أهل الحديث»<sup>(٢)</sup>.

وينبغي التفريق بين قول أهل العلم: «عنده مناكير»، وقولهم: «منكر الحديث». فالأول هو من كانت عنده روايات منكرة ولا يكون الخطأ منه ضرورة، والثاني هو من كانت له روايات منكرة، واتجه الاتهام إليه فيها، فهذا يُطرح حديثه ولا يحتج به، أما الأوّل فلا يضعف بالضرورة.

وقال السخاوي في ذلك: «وقد يطلق ذلك على الثقة إذا روى المناكير عن الضعفاء. قال الحاكم: قلت للدارقطني: سليمان ابن بنت شرحبيل؟ قال: ثقة، قلت: أليس عنده مناكير؟ قال: يحدث بها عن قوم

(٢) تهذيب التهذيب ٤/٤٦٠ - ٤٦١.

(١) الجرح والتعديل ١/٢٩٠.

ضعفاء؛ فأما هو فتقة. وقال ابن دقيق العيد في شرح الإمام: قولهم: روى مناكير، لا يقتضي بمجرد ترك روايته حتى تكثر المناكير في روايته، وينتهي إلى أن يقال فيه: منكر الحديث؛ لأن منكر الحديث وصف في الرجل يستحق به الترك لحديثه. والعبارة الأخرى لا تقتضي الديمومة، كيف وقد قال أحمد بن حنبل في محمد بن إبراهيم التيمي: يروي أحاديث منكورة، وهو ممن اتفق عليه الشيخان، وإليه المرجع في حديث الأعمال بالنيات»<sup>(١)</sup>.

ومما يشهد أيضًا في كون تلك العقيدة الحققة هي عقيدة الإمام سليمان، ما أخرجه البخاري في «صحيحه»: «وقال لي خليفة بن خياط: حدثنا معتمر، سمعت أبي، عن قتادة، عن أبي رافع، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «لما قضى الله الخلق، كتب كتابًا عنده: غلبت - أو قال: سبقت - رحمتي غضبي، فهو عنده فوق العرش»<sup>(٢)</sup>.

وأبو المعتمر هو نفسه سليمان التيمي. والرواية عنه صحيحة، وهذا يؤيد كون ذلك مذهبه.

#### ١٤ - الإمام التابعي الأعمش<sup>(٣)</sup>.

روى عبد الله بن حنبل عن أبيه، أنه قال: «حدثنا وكيع، بحديث

(١) فتح المغيث ٢/١٣٠.

(٢) صحيح البخاري حديث (٧٥٥٣).

(٣) اسمه سليمان بن مهران، أبو محمد. روى عنه السبيعي، وشعبة، والثوري، وابن عيينة، وجري، وابن مسهر، وخلق كثير. قال عنه الخطيب: «كان من أقرأ الناس للقرآن، وأعرفهم بالفرائض، وأحفظهم للحديث». وقال العجلي: «كان محدث أهل الكوفة في زمانه». وقال هشيم: «ما رأيت بالكوفة أحدًا أقرأ لكتاب الله من الأعمش، ولا أجود حديثًا، ولا أفهم ولا أسرع إجابة لما يُسأل عنه». وقال يحيى القطان: «كان من النساك، وكان محافظًا على الصلاة في جماعة، وفي الصف الأول». وقال أحمد بن حنبل: «الأعمش وأبو إسحاق رجلًا أهل الكوفة». وقال زهير بن معاوية: «ما أدركت أحدًا أعقل من الأعمش والمغيرة». وقال أبو بكر بن عياش: «كنا نسمي الأعمش سيد المحدثين». وقال ابن عيينة: «كان الأعمش أقرأهم لكتاب الله، وأحفظهم للحديث، وأعلمهم بالفرائض». توفي سنة ١٤٨هـ.

إسرائيل عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن خليفة، عن عمر رضي الله عنه، قال: «إذا جلس الرب ﷻ على الكرسي». فاقشعر رجل سمّاه أبي عند وكيع، فغضب وكيع، وقال: أدركنا الأعمش وسفيان يحدثون بهذه الأحاديث لا ينكرونها»<sup>(١)</sup>.

وقد مر معنا هذا القول، وهو يثبت سلوك الأعمش مذهب الإثبات في عامة الصفات، ومن بينها العلو والاستواء.

١٥ - الإمام أبو حنيفة<sup>(٢)</sup>.

ورد في كتاب «الفقه الأكبر» المنسوب إليه أنه قال: «من قال: لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض، فقد كفر. وكذا من قال: إنه على العرش، ولا أدري العرش أفي السماء أو في الأرض»<sup>(٣)</sup>.

وقوله هذا يشير إلى أنه يثبت استواء الله على عرشه ويثبت العلو. كما يدل على وجوب الإيمان بكون الله على عرشه في السماء، وعدا عن ذلك فإنه يكفر.

(١) السنّة لعبد الله ٣٠٢/١.

(٢) أبو حنيفة النعمان بن ثابت. إمام أصحاب الرأي، وفقه العراق. رأى أنس بن مالك دون أن يسمع منه. ورد عن ابن المبارك أنه قال: «لولا أن الله أغاثني بأبي حنيفة وسفيان لكنت كسائر الناس»، وكان يقول أيضًا: «أعلم الناس سفيان، وأفقه الناس أبو حنيفة». وقال وكيع: «ما لقيت أحدًا أفقه من أبي حنيفة، ولا أحسن صلاة منه». وقال أبو بكر بن عياش: «أبو حنيفة أفضل زمانه». وقال مسعر: «ما أحسد أحدًا بالكوفة إلا رجلين: أبو حنيفة في فقهه، والحسن بن صالح في زهده». وقال أبو جعفر الرازي: «ما رأيت أحدًا أفقه من أبي حنيفة. وما رأيت أحدًا أروع من أبي حنيفة». وقال الفضيل بن عياض: «كان أبو حنيفة رجلًا فقيهاً معروفاً بالفقه، مشهوراً بالورع، واسع المال». سئل يزيد بن هارون: «أيهما أفقه: أبو حنيفة أم سفيان؟». فقال: «سفيان أحفظ للحديث، وأبو حنيفة أفقه». وقال النضر بن شميل: «كان الناس نيماً عن الفقه، حتى أيقظهم أبو حنيفة بما فتقه وبينه». وقال يحيى القطان: «ما نكذب الله، ما سمعنا أحسن من رأي أبي حنيفة، وقد أخذنا بأكثر أقواله». وقال الربيع: «سمعت الشافعي يقول: الناس عيال في الفقه على أبي حنيفة». توفي سنة ١٥٠هـ.

(٣) الفقه الأكبر ص ١٣٥.

وكتاب «الفقه الأكبر» من رواية أبي مطيع الحكم البلخي، وهو ضعيف ومتهم بالكذب. والبعض يعتقد أن الكتاب من تأليفه، إلا أن آخرين ينسبون الكتاب إلى أبي حنيفة، فقد عزاه ابن النديم إليه<sup>(١)</sup>، وكذلك عبد القاهر البغدادي في «أصول الدين».

وفقهاء المذهب الحنفي يتمسكون بكون الكتاب لإمامهم، وقد شرحه عدد كبير منهم، ويعتقدون أنه من إملائه على أصحابه كحماد وأبي مطيع البلخي وأبي مقاتل. والماتريدي له كتاب في شرح «الفقه الأكبر»، ولا يشكك في نسبة الكتاب إلى أبي حنيفة.

وذكر ابن حجر رواية للكتاب من غير طريق أبي مطيع المتهم هذا، وهي من طريق أبي مالك نصران الختلي عن علي بن الحسن الغزال<sup>(٢)</sup>.

وقال عبد القادر القرشي الحنفي<sup>(٣)</sup> في «الجواهر»: «قال الكردي: فإن قلت: ليس لأبي حنيفة كتاب مصنف، قلت: هذا كلام المعتزلة ودعواهم أنه ليس له في علم الكلام تصنيف، وغرضهم بذلك نفي أن يكون «الفقه الأكبر» وكتاب «العالم والمتعلم» له؛ لأنه صرح فيه بأكثر قواعد أهل السُّنة والجماعة، ودعواهم أنه كان من المعتزلة، وذلك الكتاب لأبي حنيفة البخاري. وهذا غلط صريح، فإني رأيت بخط العلامة مولانا شمس الملة والدين الكردي البزاتقني العمادي هذين الكتابين فيهما أنهما لأبي حنيفة، وقال: تواطأ على ذلك جماعة كثيرة من المشائخ<sup>(٤)</sup>. فالذي يظهر أن الكتاب له، والله أعلم بحقيقة الحال.

(١) الفهرست ص ٢٥١.

(٢) تبصير المتنبه بتحريр المشتبه ٢٩٨/١.

(٣) أحد علماء الأحناف ممن اعتنى بالفقه والحديث، توفي سنة ٧٧٥ هجرية.

(٤) الجواهر المضية في طبقات الحنفية ٤٦١/٢.

١٦ - الإمام مقاتل بن حيان<sup>(١)</sup>.

روي عنه أنه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْبَاطِنُ﴾: «أقرب من كل شيء، وإنما يعني بالقرب بعلمه وقدرته، وهو فوق عرشه، وهو بكل شيء عليم»<sup>(٢)</sup>.

رواه عنه البيهقي بسنده: «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، أنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن موسى الكعبي، ثنا إسماعيل بن قتيبة، ثنا أبو خالد يزيد بن صالح، ثنا بكير بن معروف، عن مقاتل بن حيان»، ثم ذكر كلامه.

ورجاله ثقات عدا بكير بن معروف، وهو صدوق قد بينا من أمره عند الحديث عن الإمام الضحاك بن مزاحم، وهو يذكر هنا كلامًا موافقًا لما رواه عن الضحاك.

وقد تمسك البعض بما قاله أبو حاتم عن يزيد بن صالح أنه مجهول. ولا حجة لهم في ذلك البتة؛ لأن الرجل وإن كان مجهولاً عند أبي حاتم، إلا أنه معروف عند غيره. فهو يزيد بن صالح بن صبيح المري الشكري، وروى عنه أبو داود وحريز بن عثمان، وقد نقل المزي عن أبي عبيد الآجري عن أبي داود قوله: «شيوخ حريز كلهم ثقات»<sup>(٣)</sup>.

وقد وثقه ابن حبان وقال عنه: «حدثنا عنه الحسن بن سفيان»<sup>(٤)</sup>، يقصد الفسوي. وقال إسماعيل بن قتيبة عنه: «كان من أروع مشايخنا وأكثرهم اجتهادًا»<sup>(٥)</sup>.

(١) أحد الأئمة الأعلام من تابعي التابعين، حدث عن الشعبي ومجاهد والضحاك وعكرمة وعمر بن عبد العزيز، وروى عنه ابن المبارك وإبراهيم بن أدهم، وغيرهما. قال عنه الذهبي: «كان عابدًا كبير القدر، صاحب سنة وصدق». توفي سنة ١٥٠هـ.

(٢) الأسماء والصفات ٣٤٣/٢ حديث رقم (٩١٠).

(٣) تهذيب الكمال ١٦٢/٣٢. (٤) الثقات ٢٧٥/٩.

(٥) تاريخ الإسلام ٧٣٣/٥.

وقال ابن حجر في «اللسان»: «وذكره ابن حبان في «الثقات»، وذكر في شيوخه حماد بن سلمة والليث. وذكره الحاكم في شيوخه قيس بن الربيع، ومسلمة بن خالد، وإبراهيم بن أبي يحيى، وأبا بكر النهشلي، وغيرهم. وقال إبراهيم بن علي بن قتيبة: كان من أشد مشايخنا ورعاً، وقال الحسن بن سفيان: «كان أسند من يحيى بن يحيى»<sup>(١)</sup>.

فبتين وثاقته وارتفعت جهالته، ولا اعتبار لقول أبي حاتم هنا؛ لأن من يعرف حجة على من لم يعرف.  
١٧ - الإمام الأوزاعي<sup>(٢)</sup>.

وقد مر معنا بعض الروايات التي تدل على سلوكه طريق الإثبات. وروايات أخرى وردت عنه كذلك، من بينها ما رواه البيهقي: «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، قال: أخبرني أبو عبد الله محمد بن علي الجوهري ببغداد، ثنا إبراهيم بن الهيثم، ثنا محمد بن كثير المصيبي، قال: سمعت الأوزاعي، يقول: كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت السنّة به من صفاته ﷺ»<sup>(٣)</sup>.

وأبو عبد الله الحافظ هو الحاكم صاحب «المستدرک»، وابن الهيثم وثقه ابن حبان والخطيب البغدادي، وقال عنه الخطيب: «ثقة لا يختلف

(١) لسان الميزان ٢٨٩/٦.

(٢) عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي. إمام أهل الشام في زمانه وفقههم وأحد كبار تابعي التابعين. قال ابن سعد: «كان ثقة مأموناً، فاضلاً خيراً، كثير العلم والحديث والفقه، حجة». وقال إسماعيل بن عباس: «سمعت الناس يقولون في سنة أربعين ومائة: الأوزاعي هو اليوم عالم الأمة». وقال أمية بن يزيد: «هو أرفع عندنا من مكحول، إنه قد جمع العبادة والعلم والقول بالحق». وقال أبو إسحاق الفزاري: «ما رأيت مثل الأوزاعي والثوري». وقال الخريبي: «كان الأوزاعي أفضل أهل زمانه». وقال الوليد: «ما رأيت أكثر اجتهاداً منه في العبادة». وقال أحمد: «الأوزاعي إمام». وقال إسحاق: «إذا اجتمع الثوري، ومالك، والأوزاعي، على أمر فهو سنة». توفي سنة ١٥٧هـ.

(٣) الأسماء والصفات ٣٠٤/٢.

شيوخنا فيه»<sup>(١)</sup>. ثم نقل عن الدارقطني توثيقه له .

وقال ابن عدي: «حدث ببغداد بحديث الغار عن الهيثم بن جميل عن مبارك بن فضالة عن الحسن عن أنس عن النبي ﷺ، فكذبه فيه الناس وواجهوه به»<sup>(٢)</sup>.

ثم قال: «إبراهيم بن الهيثم أحاديثه مستقيمة سوى هذا الحديث الواحد الذي أنكروه عليه. وقد فشتت عن حديثه الكثير، فلم أر له حديثاً منكراً يكون من جهته إلا أن يكون من جهة من روي عنه»<sup>(٣)</sup>.

وقد دفع الخطيب إنكار ابن عدي بقوله: «قد روى حديث الغار عن الهيثم جماعة. وإبراهيم عندنا ثقة لا يختلف شيوخنا فيه، وما حكاه ابن عدي من الإنكار عليه لم أر أحداً من علمائنا يعرفه. ولو ثبت لم يؤثر قدحاً فيه؛ لأن جماعة من المتقدمين أنكروا عليهم بعض رواياتهم ولم يمنع ذلك من الاحتجاج بهم، مثل أبي سلمة موسى بن إسماعيل التبوذكي، فإن يحيى بن معين أنكروا عليه رواياته عن همام عن ثابت عن أنس عن أبي بكر الصديق، قال: «قلت للنبي ﷺ ونحن في الغار: لو أن أحدهم - يعني: المشركين - رفع قدميه لأبصرنا، فقال: يا أبا بكر، ما ظنك باثنين الله ثالثهما». وزعم يحيى أنه وجد هذا الحديث على ظهر كتاب أبي سلمة، واتهمه بأنه لم يسمعه من همام، والتمس يحيى من التبوذكي أن يحلف عليه أنه سمعه، فلم يمنع هذا الإنكار من الاحتجاج بحديث أبي سلمة، ولو فشتت الحديث لوجد فيه مثل هذا كثير. وأما قول محمد بن عوف: «إن حديث الغار لم يسمعه من الهيثم بن جميل إلا هو، والحسن بن منصور»، فلا حجة فيه، لجواز أن يكون سمعه من لم يعلم به»<sup>(٤)</sup>.

(١) تاريخ بغداد ١٦٥/٧، ترجمة (٣٢١٦).

(٢) الكامل في ضعفاء الرجال ٤٤٣/١. (٣) المصدر السابق ١/٤٤٥.

(٤) تاريخ بغداد ١٦٥/٧، ترجمة (٣٢١٦).

ومن هنا نعلم أن إنكار الناس على حديث الغار لم يكن قادحاً في الاحتجاج به، لا سيما أن ابن عدي صرّح أنه لم يكن هناك حديث غيره، وسائر حديثه مستقيم، فترجّح القول بتوثيقه. وقد مر معنا قول الخطيب أن شيوخه لا يختلفون في توثيقه.

أما أبو عبد الله الجوهري فلا بأس به. أما المصيصي، فقد اختلف فيه، وبعضهم وثقه، والبعض الآخر ضعفه كأحمد بن حنبل، وضعف حديثه عن معمر جداً. ولم يضعفه أحمد لتهمة بكذب، ولكن لأنه قيل أنه سئل عن سماعه عن معمر، فقال أنه بعث إلى اليمن فأتى بكتاب عنه فأخذه ورواه، فاتجه الشك من أجل ذلك إلى إتقانه وضبطه وحفظه، لا إلى صدقه.

وقد صرّح يحيى بن معين أنه صدوق<sup>(١)</sup>. ذكره ابن حبان في «الثقات»، وقال عنه أنه يخطئ. وقد ثبت سماعه للأوزاعي، وكان من المكثرين من الرواية عنه. وقال ابن أبي حاتم: «سئل أبو زرعة عنه، فقال: دفع إليه كتاب الأوزاعي، في كل حديث كان مكتوباً: «حدثنا محمد بن كثير»، فقرأ إلى آخره، يقول: «حدثنا محمد بن كثير المصيصي عن الأوزاعي»<sup>(٢)</sup>.

وقال ابن أبي حاتم: «حدثني أبي، قال: سمعت الحسن بن الربيع يقول: محمد بن كثير اليوم أوثق الناس، وكان يكتب عنه وأبو إسحاق الفزاري حي، وكان يعرف بالخير منذ كان. وينبغي لمن يطلب الحديث لله ﷻ أن يخرج إليه»<sup>(٣)</sup>.

(١) سؤالات ابن الجنيد، لابن معين ص ٣٥٧.

(٢) الجرح والتعديل ٦٩/٨ - ٧٠.

(٣) المصدر السابق ٦٩/٨.



١٨ الإمام سفيان الثوري<sup>(١)</sup>.

وقد مر معنا مذهبه في إمرار النصوص كما جاءت دون تفسير، وهذا ما صح عنه ولم يصح عنه شيء خلاف ذلك.

ويؤيد ذلك ما رواه البيهقي، قال: «أخبرنا الفقيه أبو بكر أحمد بن محمد بن الحارث الأصبهاني، أنا أبو محمد بن حيان، ثنا إسحاق بن أحمد الفارسي، ثنا حفص بن عمر المهرقاني، ثنا أبو داود، قال: كان سفيان الثوري، وشعبة، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وشريك، وأبو عوانة لا يحدثون، ولا يشبهون، ولا يمثلون، يروون الحديث لا يقولون كيف، وإذا سئلوا أجابوا بالأثر. قال أبو داود: وهو قولنا. قلت: وعلى هذا مضى أكابرنا»<sup>(٢)</sup>.

وحفص وثقه ابن حبان، وقال غيره عنه أنه صدوق. وأبو داود هو سليمان بن داود الطيالسي.

(١) إمام أهل السنة في الكوفة. قال ابن عيينة: «لم يدرك مثل ابن عباس في زمانه، ولا مثل الشعبي في زمانه، ولا مثل الثوري في زمانه». وقال يونس بن عبيد: «ما رأيت أفضل من سفيان الثوري»، فقال له رجل: «يا أبا عبد الله، رأيت سعيد بن جبير وإبراهيم وعطاء، ومجاهداً، وتقول هذا؟»، فقال: «هو ما أقول، ما رأيت أفضل من سفيان الثوري». وقال ابن المبارك: «ما رأيت أحداً أفضل من سفيان». وقال وكيع: «ما رأيت عينا مثل سفيان، ولا رأى سفيان مثل نفسه». وقال يحيى بن يمان: «ما رأينا مثل سفيان ولا رأى سفيان مثله». وقال شعبة: «ساد سفيان الثوري الناس بالورع والعلم». وقال الأوزاعي: «لو قيل لي: اختر لهذه الأمة، ما اخترت إلا سفيان الثوري». وسئل يحيى بن سعيد: «أيا أحب إليك؛ رأي مالك أو رأي سفيان؟ قال: سفيان». وقال أحمد بن حنبل: «كان الثوري أحفظ الناس، وأقلهم غلظاً». وقال عنه: «ما يتقدمه في قلبي أحد». وقال عبد الرحمن بن مهدي: «ما رأيت أحسن عقلاً من مالك بن أنس، ولا أنصح للأمة مثل عبد الله بن المبارك، ولا أعلم بالحديث من سفيان». وقال عنه الخطيب: «كان إماماً من أئمة المسلمين، وعلماً من أعلام الدين، مجمعاً على إمامته، بحيث يستغنى عن تزكيتته، مع الإتقان والحفظ والمعرفة والضبط والورع والزهد». توفي سنة ١٦١هـ.

وأما أبو محمد بن حيان، فهو أبو الشيخ عبد الله بن محمد بن حيان الأصبهاني الإمام المعروف. أما إسحاق الفارسي، فمجهول ولم يوثقه أحد.

١٩ - الإمام عبد العزيز بن الماجشون<sup>(١)</sup>.

روى ابن بطة عنه قائلًا: «حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد القافلائي، قال: ثنا محمد بن إسحاق الصاغاني، قال: ثنا عبد الله بن صالح، قال: «أخبرني عبد العزيز بن عبد الله بن الماجشون، أملاها عليّ إملاءً». وسألته فيما جحدت الجهمية، فذكر كلامًا طويلًا جاء فيه: «اعرف - رحمك الله -، غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفته قدر ما وصف منها، إذا لم تعرف قدر ما وصف فما كلفك علم ما لم يصف، هل تستدل بذلك على شيء من طاعته أو تتزحزح عن شيء من معصيته؟ فأما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقًا وتكلفًا قد استهوته الشياطين في الأرض حيران، فصار أحدها». ومنها يستدل من زعم على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه، بأن قال: لا بد إن كان له كذا من أن يكون له كذا، فعمي عن البين بالخفي، بجحد ما سمي الرب من نفسه، فصمت الرب عما لم يسم منها، فلم يزل يملي له الشيطان حتى جحد قول الله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، فقال: لا يراه أحد يوم القيامة».

ثم قال: «وقال رسول الله ﷺ: «لا تمتلئ النار حتى يضع الرحمن قدمه فيها فتقول: قط قط، فينزوي بعضها إلى بعض»، وقال لثابت بن قيس: «لقد ضحكك الله مما فعلت بضيفك البارحة»، وقال فيما بلغنا: «إن الله ليضحك من أزلكم، وقنوطكم، وسرعة إجابتكم»، وقال له رجل من العرب: إن ربنا ليضحك؟ قال: «نعم»، قال: لا يعدمنا من رب

(١) فقيه المدينة وإمامها وعالمها الكبير، وصاحب مالك بن أنس. توفي سنة ١٦٤هـ.

يضحك خيراً، في أشباه لهذا مما لم نحصه. وقال تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقال: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨]، وقال: ﴿وَلِئَصْنَعِ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]، وقال: ﴿مَا مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْكَ﴾ [ص: ٧٥]، وقال: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧]، فوالله ما دلهم على عظيم من وصف نفسه، وما تحيط قبضته إلا صغر نظيرها منهم عندهم أن ذلك الذي ألقى في روعهم، وخلق على معرفة قلوبهم، فما وصف الله من نفسه فسماه على لسان نبيه سميناه كما سماه، ولم نتكلف منه صفة ما سواه لا هذا ولا هذا، لا نوجد ما وصف، ولا نتكلف معرفة ما لم يصف<sup>(١)</sup>.

وقد ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية وقال فيه: «وروى الأثرم في «السنة»، وأبو عبد الله بن بطة في «الإبانة»، وأبو عمر الطلمنكي وغيره، بإسناد صحيح عن عبد العزيز بن الماجشون»<sup>(٢)</sup>.

أما ابن إسحاق الصاغاني وأبو الفضل القافلائي، فهما من الثقات بلا خلاف. أما عبد الله بن صالح العجلي، فهو والد الإمام العجلي. وقد روى عنه البخاري، كما روى عنه أبو زرعة وأبو حاتم، وثقه ابن معين وابن حبان، وقال عنه: «مستقيم الحديث»، وقال عنه أبو حاتم: «صدوق»، وقال الإمام الوليد بن بكر الأندلسي: «من ثقات أئمة أهل الكوفة، صاحب قرآن وسنة»<sup>(٣)</sup>.

وسمعه من الماجشون ثابت عنه. وقد ذكره العجلي في «الضعفاء الكبير»، وقال فيه: «حدثنا الخضر بن داود، قال: حدثنا أحمد بن

(١) الإبانة الكبرى ٦٣/٧ - ٧٠ حديث رقم (٥٩).

(٢) الفتوى الحموية الكبرى ص ٣٠٧.

(٣) تاريخ بغداد ١١/١٥٣، ترجمة (٥٠٦٢).

محمد بن هانئ، قال: سمعت أبا عبد الله، سئل عن عبد الله بن صالح بن مسلم الذي كان يحدث ببغداد ويُقْرئ، فقال: «ما أدري ما كتبت عنه»، وكأنه فيما ظننت لم يعجبه»<sup>(١)</sup>.

قلت: هو خطأ من العقيلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وتعجّل في تضعيفه كما تعجّل في تضعيف غيره. فإن هذا القول من أحمد لا يمكن الجزم أنه أراد منه الذم. وقول الراوي: «وكانه فيما ظننت» يشير إلى مجرد الظن والاحتمال، ويعتمد فيه على حدسه، فلا ينبغي أن نعتمد في تضعيف الرجال وتوثيقهم بمثل تلك الظنون، وإنما الأصل فيها أن يُرجع إلى كلام الأئمة وما ذكروه صراحة عن الرجال من خلال القرائن التي ترجح معاني أقوالهم. أما أن نرجع إلى ما يظنه أحد الرواة من الكلام بحدسه، فهذا لا يكفي في تقرير الجرح أو التعديل.

ومن جملة القرائن التي يصح اعتمادها هو أقوال الأئمة الآخرين، وقد رأينا أن ابن معين وأبا حاتم وابن حبان وثقوا الرجل، وروى عنه كل من البخاري، وأبي زرعة، وأبي حاتم، مع ما عُرف عنهم جميعاً من الشدة والحزم في الرواية عن الرجال. فلا ينبغي اطراح أقوالهم من أجل ظنّ أحد السامعين من خلال كلام الإمام أحمد.

وحتى لو سلّمنا بصحة ما اعتقده الراوي بشأن أحمد، فقول الإمام بحدّ ذاته غير صريح في التجريح. ولو كان يجزم بذلك لصرح به؛ فإن صحّ أنه لم يعجبه، فلا يدل على أكثر من التلميح والاشتباه بشيء، وآراء الأئمة الآخرين ترفع ذلك الاشتباه.

والذي ينبغي المصير إليه أن الجرح ما لم يكن صريحاً ومفصلاً فلا ينبغي اعتباره تهمة؛ بل يكون شبهة، وتوثيق الأئمة الآخرين للرجل يدفع تلك الشبهة. ولا ينبغي تجريح رجل من الرجال لمجرد أنه لم يعجب

(١) الضعفاء الكبير ٢/٢٦٧.

أحدًا من الأئمة مهما علا شأن ذلك الإمام وجلّ؛ بل يجب أن يقع التصريح بالجرح منه مع تفصيله. أما التلميح بالجرح أو التصريح به بالإجمال دون التفصيل فلا يكفي في التجريح؛ لأن تلميحاً بالجرح يشير إلى عدم جزمه بشيء.

فإن قيل: يحتمل أن الإمام أراد أن يستر عليه فلا يهتك سر ذلك الراوي. قيل له: ويحتمل غير ذلك، فيعدّ شبهة لا تهمة، وأقوال الأئمة الآخرين عنه تصدق تلك الشبهة أو تكذبها.

٢٠ - القاضي شريك بن عبد الله<sup>(١)</sup>.

روى عبد الله بن أحمد بن حنبل: «حدثني أبو معمر، نا عباد بن العوام، قدم علينا شريك فسألناه عن حديث: «إن الله ينزل ليلة النصف من شعبان»، فقلنا: إن قومًا ينكرون هذه الأحاديث. قال: فما يقولون؟ قلنا: يطعنون فيها. فقال: إن الذين جاءوا بهذه الأحاديث هم الذين جاءوا بالقرآن وبأن الصلوات خمس، وبحج البيت، وبصوم رمضان. فما نعرف الله إلا بهذه الأحاديث»<sup>(٢)</sup>.

وأبو معمر؛ هو الإمام الحافظ إسماعيل بن إبراهيم الهذلي القطيعي. روى عنه البخاري، ومسلم، والنسائي، وأبو داود، وهو متفق على توثيقه.

(١) قاضي الكوفة. روى عنه ابن المبارك ويزيد بن هارون، ووكيع، وعبد الرحمن بن مهدي، وآخرون. قال ابن المبارك: «شريك أحفظ وأعلم بحديث الكوفيين من سفيان». وسئل يحيى بن معين: «زعم إسحاق بن أبي إسرائيل أن شريكاً أروى عن الكوفيين من سفيان، وأعرف بحديثهم». قال: «ليس يقاس بسفيان أحد، ولكن شريك أروى منه في بعض المشايخ». وقال كذلك: «شريك ثقة، ولكن كان لا يتقن ويغلط». وقال ابن المديني: «شريك أعلم من إسرائيل، وإسرائيل أقل خطأ منه». وقال عيسى بن يونس: «ما رأيت أحدًا أروع في علمه من شريك». وقال عباد: «قدم علينا معمر وشريك واسط، فكان شريك أرجح عندنا منه». وقال الذهبي: «وكان من كبار الفقهاء، وبينه وبين أبي حنيفة وقائع». توفي سنة ١٧٧هـ.

(٢) السنّة ٢٧٣/١ حديث رقم (٥٠٨).

وعباد بن العوام وثقه أبو حاتم الرازي، ويحيى بن معين، وأبو داود، وابن حبان، والعجلي.

ويؤيده ما رواه ابن بطة قائلًا: «حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد القافلائي، قال: ثنا محمد بن إسحاق الصاغاني، قال: ثنا سلم بن قادم، قال: ثنا موسى بن داود، قال: ثنا عباد بن العوام، قدم علينا شريك بن عبد الله منذ نحو من خمسين سنة، قال: فقلت: يا أبا عبد الله؛ إن عندنا قومًا من المعتزلة ينكرون هذه الأحاديث. فحدثني بنحو من عشرة أحاديث في هذا، وقال: أما نحن فقد أخذنا ديننا هذا عن التابعين، وأخذ التابعون عن أصحاب رسول الله ﷺ، فهم عمّن أخذوا؟»<sup>(١)</sup>.

وهذا إسناد صحيح ورواته ثقات، كما ذكرنا عن بعضهم. أما سلم بن قادم، فقد وثقه ابن معين<sup>(٢)</sup>، وصالح بن محمد الأسدي، والخطيب<sup>(٣)</sup>، ووثقه ابن حبان وقال عنه: «كان يخطئ»<sup>(٤)</sup>. وقوله لا يعني بطبيعة الحال تجريحه، وإنما يعني أنه حسن الحديث عند ابن حبان.

أما موسى بن داود، فقد روى عنه مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه. ووثقه ابن سعد، وقال عنه: «كان ثقة صاحب حديث»<sup>(٥)</sup>. ووثقه الدارقطني في «العلل»<sup>(٦)</sup>، وقال عنه في موضع آخر: «كان مصنفًا كثيرًا مأمونًا، وولي قضاء الثغور فحمد فيها»<sup>(٧)</sup>. ووثقه كذلك ابن نمير<sup>(٨)</sup>، وابن حبان<sup>(٩)</sup>، والعجلي<sup>(١٠)</sup>، ومحمد بن

(١) الإبانة الكبرى ٢٠٢/٧ حديث رقم (١٥٦).

(٢) سؤالات ابن الجنيد ص ٢٨١.

(٣) تاريخ بغداد ٢٠٩/١٠، ترجمة (٤٧١٠).

(٤) الثقات ٢٩٧/٨. (٥) الطبقات الكبرى ٢٤٨/٧.

(٦) العلل ١٠٦/٤. (٧) تهذيب الكمال ٦٠/٢٩.

(٨) الجرح والتعديل ١٤١/٨. (٩) الثقات ١٦٠/٩.

(١٠) الثقات ٣٠٣/٢.

عمار الموصلي<sup>(١)</sup>.

وقال ابن أبي حاتم في «علل الحديث»، حيث قال: «سألت أبي وأبا زرعة عن حديث رواه موسى بن داود عن الماجشون، عن حميد، عن أنس، عن أم الفضل أن النبي ﷺ صلى في ثوب واحد؟ فقالا: «هذا خطأ». قال أبو زرعة: «إنما هو على ما رواه الثوري ومعتمر، عن حميد، عن أنس، عن النبي ﷺ أنه صلى في ثوب واحد فقط». دخل لموسى حديث في حديث، يحتمل أن يكون عنده حديث عبد العزيز. قال: ذكر لي عن أم الفضل: أن النبي ﷺ قرأ في المغرب بالمرسلات، وكان بجنبه عن حميد عن أنس، فدخل له حديث في حديث»<sup>(٢)</sup>.

وقال أبو حاتم في ذلك: «مما يبين خطأ هذا الحديث؛ ما حدثنا به كاتب الليث عن عبد العزيز الماجشون، عن حميد، عن أنس، أن النبي ﷺ صلى في ثوب واحد. قال عبد العزيز: «وذكر لي عن أم الفضل أن النبي ﷺ قرأ في المغرب بالمرسلات، وكان هذا آخر صلاة النبي ﷺ حتى قبض»، فجعل موسى الحديث كله عن أم الفضل»<sup>(٣)</sup>.

قلت: ربما جرى اتهام حديثه بالاضطراب لأجل حديث أم الفضل هذا. ومن المعلوم أن وقوع الاضطراب نادراً بالمرّة والمرتين لا يعني اعتياد وقوعه من الراوي؛ فإن كثر منه كان مضطرب الحديث. والراجح أن وقوع الراوي في النادر بالاضطراب لا يصم كافة أحاديثه بالاضطراب ولا يوصف به، وعليه فلا يكون ذلك رافعاً لوثاقته. ولعل موسى لم يقع منه ذلك الاضطراب في إيراد السند إلا في ذلك الحديث، ولو كثر منه لتنبه إليه الأئمة الذين وثقوه، وهم كثر كما تقدم.

(١) تهذيب الكمال ٢٩/٦٠.

(٢) علل الحديث، لابن أبي حاتم ٢/٢٧٧ - ٢٧٩.

(٣) المصدر السابق ٢/٢٧٩، ٢٨٠.

ويشهد لرواية موسى ما أورده أبو القاسم اللالكائي في كتابه، قال: «حدثنا إسماعيل بن صالح الحلواني، قال: ثنا أبو معمر القطيعي، قال: قال عباد بن العوام: قدم علينا شريك، فقلنا: إن قومًا ينكرون هذه الأحاديث: إن الله تعالى ينزل إلى سماء الدنيا، والرؤية وما أشبه هذه الأحاديث. فقال: إنما جاءنا بهذه الأحاديث من جاءنا بالسنن في الصلاة والزكاة والحج، وإنما عرفنا الله بهذه الأحاديث»<sup>(١)</sup>. فقد تابع أبو معمر القطيعي رواية موسى، والقطيعي ثقة بلا خلاف.

أما إسماعيل بن صالح، فقد قال عنه ابن أبي حاتم: «صدوق»<sup>(٢)</sup>، ووثقه ابن قطلوبغا<sup>(٣)</sup>. وأما عباد بن العوام، فثقة معروف. وعليه؛ فالأثر صحيح لا غبار عليه.

ويشهد له كذلك ما رواه البيهقي قائلاً: «أخبرنا الفقيه أبو بكر أحمد بن محمد بن الحارث الأصبهاني، ثنا أبو محمد بن حيان، ثنا إسحاق بن أحمد الفارسي، ثنا حفص بن عمر المهرقاني، ثنا أبو داود، قال: كان سفيان الثوري، وشعبة، وحمام بن زيد، وحمام بن سلمة، وشريك، وأبو عوانة لا يحدون ولا يشبهون ولا يمثلون، يروون الحديث لا يقولون كيف، وإذا سئلوا أجابوا بالأثر. قال أبو داود: «وهو قولنا». قلت: «وعلى هذا مضى أكابرنا»<sup>(٤)</sup>.

وأبو بكر هو الإمام المحدث محمد بن الحارث الأصبهاني النحوي، وأبو محمد بن حيان هو الحافظ عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني، وأبو داود هو الطيالسي، وحفص بن عمر صدوق. أما إسحاق بن أحمد بن زيرك الفارسي، فلم أقف على حاله.

(١) شرح أصول الاعتقاد حديث رقم (٨٧٩).

(٢) الجرح والتعديل ١٧٨/٢، ترجمة (٦٠٣).

(٣) الثقات ٣٨٤/٢. (٤) الأسماء والصفات ٣٣٤/٢ - ٣٣٥.



٢١ - الإمام مالك بن أنس<sup>(١)</sup>.

وقد تقدم ذكر قولته المشهورة عن الاستواء. وقد ورد عنه قولٌ صريحٌ في إثبات صفة العلو، ذكره غير واحد من أهل العلم الثقات. فقد روى عبد الله في «السنة»: «حدثنا أبي رضي الله عنه، نا سريح بن النعمان، نا عبد الله بن نافع، قال: «كان مالك بن أنس يقول: الإيمان قول وعمل، ويقول: كَلَّمَ الله موسى، وقال مالك: «الله في السماء، وعلمه في كل مكان، لا يخلو منه شيء»<sup>(٢)</sup>. وهذا إسنادٌ صحيح، فإن الأربعة الذين رووا هذا القول عن مالك هم من أئمة أهل العلم، ومن الثقات المتفق عليهم في ذلك.

وعبد الله بن نافع من كبار فقهاء المدينة ومن أخص أصحاب مالك، وسمع عنه الكثير، إلا أنه لم يكن بالحافظ لأنه كان فقيهاً مشتغلاً بالفقه، ولم يكن بصاحب حديث، ولم يكن له دراية بطرق الأحاديث وأسانيدها وشواهدا كما هو الحال عند المحدثين، إلا أن هذا لا يحط من قدره البتة، فهو عالم إمام في الفقه، ولازم مالكا وأخذ منه الفقه. وقد وثقه ابن معين برواية الدارمي عنه<sup>(٣)</sup>، وذكره ابن حبان في «الثقات» فقال عنه: «كان صحيح الكتاب، وإذا حدث من حفظه ربما أخطأ»<sup>(٤)</sup>.

(١) إمام دار الهجرة. قال عنه ابن عيينة: «مالك عالم أهل الحجاز، وهو حجة زمانه». وقال: «ما نحن عند مالك؟ إنما كنا نتبع آثار مالك». وقال: «كان مالك لا يبلغ من الحديث إلا صحيحاً، ولا يحدث عن ثقة. ما أرى المدينة إلا ستخرب بعد موته». وقال الشافعي: «إذا ذكر العلماء، فمالك النجم». وقال: «لولا مالك وابن عيينة، لذهب علم الحجاز». وقال عبد الرحمن: «لا أقدم على مالك في صحة الحديث أحداً». وقال ابن وهب: «لولا أنني أدركت مالكا والليث لضللت». وقال يحيى القطان: «ما في القوم أصح حديثاً من مالك. وكان إماماً في الحديث». وانتشر مذهبه في الآفاق، وملا المغرب والأندلس وكثيراً من السودان، وبعض الشام واليمن وخراسان. توفي سنة ١٧٩هـ.

(٢) السنة ١/٢٨٠ حديث رقم (٥٣٢). (٣) تاريخ ابن معين ص ١٥٢.

(٤) الثقات ٨/٣٤٨.

وقال الخليلي فيه: «عبد الله بن نافع الصائغ أقدم من روى «الموطأ» عن مالك. ثقة، أثنى عليه الشافعي، وروى عنه حديثين أو ثلاثة. قال البخاري: كان ثقة في الرواية، عارفاً بالفقه، لم يكن بذاك الحافظ»<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر الصوفي الكوثري عنه أنه صاحب مناكير ونقلها عنه المدعو السقاف، واستشهدا بكلام البخاري فيه: «عن مالك، يعرف وينكر»، وقول أبي حاتم: «هو لين، تعرف حفظه وتنكر، وكتابه أصح»، وقول ابن عدي: «روى عن مالك غرائب». وقول أحمد: «لم يكن صاحب حديث، كان ضعيفاً».

فقد ظنا أن قوله: «يعرف وينكر»؛ يعني: أنه صاحب مناكير. وبين القولين بون شاسع كما يعرفه أهل العلم. فالأول يعني أن الراوي قد يأتي برواية منكراً، ولكن لا تكون النكارة من جهته؛ بل قد يكون الحمل على من فوقه. وقد شرحنا ذلك عند الحديث عن ضمرة في رواية التابعي سليمان التيمي.

أما ابن عدي؛ فالظن عندي أنه قد أخطأ رَضِيَ اللهُ فِي قَوْلِهِ ذَلِكَ. فإن «غرائب مالك» مصطلحٌ يهم أئمة المالكية أكثر من غيرهم، ويراد منه الأحاديث والروايات التي رُويت عن مالك من خارج «الموطأ»، وتخالف ما ذكر فيه؛ لأن ما استقر القول عندهم أن المعتمد في المذهب هو ما رواه مالك في «موطئه». وقد صنف بعض أهل العلم في غرائب مالك، منهم الحافظ ابن المظفر البغدادي، والإمام الدارقطني. ولم يرد عن عبد الله بن نافع ذكرٌ في غرائب مالك إلا حديثاً واحداً، وهو أن النبي أفرد بالحج. وقد أورده ابن القيسراني في «أطراف الغرائب والأفراد»، وقال فيه: «غريب من حديثه عن نافع. تفرد به أبو علقمة عن عبد الله بن

(١) الإرشاد في معرفة علماء الحديث ١/٣١٦.

نافع، عن مالك<sup>(١)</sup>. ولكن الإمام مالك أوردته في «الموطأ» عن عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها. فارتفعت به غرابته، فلا أدري ما وجه إيراد ابن القيسراني له.

ويظهر لي أن ابن عدي قد وهم في شأن عبد الله بن نافع، فإن الذي أكثر من رواية الغرائب عن مالك هو عبد الله بن وهب، لا عبد الله بن نافع. وقد روى ابن وهب عن الإمام مالك عدداً كبيراً من الغرائب، ومع ذلك، لم يذكر ابن عدي ذلك في ترجمة ابن وهب. فالظن عندي أنه قد خلط بين ابن وهب وابن نافع، والله أعلم.

وقد قال القاضي عياض فيه كلاماً طويلاً أنقله بتمامه. قال: «قال ابن لبابة: «أهل الحديث يقدمون ابن نافع على أصحاب مالك في الحديث والفقه». قال ابن غانم: «قلت لمالك: من لهذا الأمر بعدك؟ قال: رجل من أصحابي. حتى دخل رجل أعور، وهو ابن نافع. فقال: هذا». وقال الشيرازي: «كان أصم أمياً لا يكتب»، وقال: «صحبت مالكا أربعين سنة، ما كتبت منه شيئاً، وإنما كان حفظاً أتخفظه». وهو الذي سمع منه سحنون، وكبار أتباع أصحاب مالك، والذي سماعه مقرون بسماع أشهب في «العتبية»، لا كما زعم أبو عبد الله بن عتاب في فهرسته أنه ابن نافع الزبيري. وما ذكرناه غير منكر، ولهذا، مشيخة الأندلس عما يقع في سماعها، وفي سماع الشيخين، يعنون أشهب وابن نافع الصائغ، وهو الذي ذكروه. وروايته في «المدونة» نفيسة. قال الأشهب: «ما حضرت لمالك مجلساً إلا وابن نافع حاضر، وما سمعت إلا وقد سمع»، لكنه كان لا يكتب، فكان يكتب أشهب لنفسه وله. وفي «المدونة» أن مالكا سأل ابن نافع عن حديثه عن حسين بن عبد الله بن ضميرة، في القراءة في ركعتي الوتر. قال ابن نافع: «حدثته به، فأعجب مالك واستحسنه». قال: «قد كنا

(١) أطراف الغرائب والأفراد ٣/٥٠٩.

على هذا، ولم يبلغني فيه شيء». وجلس مجلس مالك بعد ابن كنانة. قال ابن وضاح: «كان أفضل أصحاب مالك في العبادة المصريين والاسكندرانيين، وكان ابن نافع رجلاً صالحاً، لكن هؤلاء فوقه». قال محمد بن سعيد: «لزم مالكاً لزوماً شديداً، وكان لا يقدم عليه أحداً وهو دون معنى».

قال سحنون: «كان ابن نافع رجلاً صالحاً وكان ضيق الخلق، وكان أبوه صائغاً وكان أولاً في حدائته منحرفاً، فبينما هو في حائط من حيطان المدينة إذ سمع رجلاً يقرأ القرآن، فقال: هذا يتلو كتاب الله وأنا مشغول في هذا الحائط، فرجع ولزم المسجد». وله تفسير في «الموطأ»، رواه عنه يحيى بن يحيى، وعده ابن حبيب وابن حارث فيمن خلف مالكاً في الفقه بالمدينة. وقال مجاهد بن موسى: «قال عبد الله بن نافع الصائغ: أنا أجالس مالكاً منذ ثلاثين سنة أو خمس وثلاثين سنة بالغداة والعشي وربما هجرته، فما رأيته قرأ «الموطأ» على أحد قط»<sup>(١)</sup>.

وهذا كافٍ في بيان علم الرجل ومنزلته بين المالكية أنفسهم. وقد أثنوا عليه خيراً وعلى علمه وشأنه، وهم أدري بأصحاب مالك من غيرهم. وقد خلف مالك وجلس مجلسه، وسأله كبار أئمة المالكية كسحنون وغيره من الأئمة والفقهاء كسريج، كما روى البيهقي في «شعب الإيمان» بسنده عن سريج أنه سأل عبد الله بن نافع عن الشطرنج والنرد، فأجاب عبد الله: «ما أدركت أحداً من علمائنا إلا وهو يكرهها. هكذا كان مالك يقول»<sup>(٢)</sup>.

والإمام سريج لقيه وجالسه، فهو أعلم به من غيره. ولولا أنه كان يثق بعلمه وإتقانه وفقهه ودرايته في أقوال مالك لما سأله، لكنه ارتضاه

(١) ترتيب المدارك وتقريب المسالك ١٢٨/٣ - ١٣٠.

(٢) شعب الإيمان ٤٧٢/٨.

شيخاً له يسأله عما أشكل عليه من المسائل وقبل أجوبته فيها. فهو من أعلم الناس بأقوال مالك وآرائه، والطنن به علماً أو وثاقة أو ديانة طعن في المذهب المالكي؛ فإن الرجل روى أقوال مالك، وهذا الذي نقله إنما هو نقل عن مالك، فكما أنه لا يوثق نقله هنا فلا يوثق نقله في باقي أقوال مالك. وأصحاب مالك من بعده ووثقوا بالرجل، وهم أعلم به من غيرهم، وسألوه عن آراء مالك وأقواله، وقبلوا نقله عنه وجعلوه عمدتهم.

ووصف المتقدمين للراوي بعدم الحفظ إنما يراد منه في العادة أحد أمرين: إما أن يراد منه أنه لا يحفظ الكثير من طرق الأحاديث وأسانيدها، أو لا يحفظ الكثير من المتون. وإما أن يراد منه عدم إتقان الحفظ. وقد يراد منه الأمرين معاً. وهذه النقول التي نقلناها عن القاضي عياض وعن الأئمة المالكية تدل على أنه كان متقناً للحفظ.

ثم إن القول الذي روينا عن عبد الله عن مالك ليس هو بالوعر الشائك ليحتاج إلى إتقان في حفظه، ولا هو بالطويل المسهب ليحتاج إلى قوة في الحفظ، فما هو إلا عبارة قصيرة من مالك، يذكر فيها أصلاً هاماً من أصول العقيدة.

ولا شك أن مثل عبد الله يتقن فهم ذلك وحفظه؛ بل هو أولى الناس في معرفة هذا الأصل عن مالك بعد ملازمته له ثلاثين سنة، وكيف لا يفهم منه أصول الدين وقد أخذ عنه سائر الفروع، وجلس مجلس مالك من بعده؟ بل حتى من هو دون عبد الله في العلم والحفظ لا يصعب عليه استيعاب تلك العبارة المقتضبة التي ذكرها مالك وحفظها، لا سيما أنه رواها عن مالك مباشرة، ولم يحتج إلى ذكر إسناد طويل برواته.

فتصحیح الخبر عن مالك يعود إلى تصديق الراوي عنه، وقد اتفقوا

جميعاً على صدقه وصلاحه وورعه . وهذا الذي ذكره البعض من المتكلمة وأهل البدع من الأشاعرة والمعتزلة عن الصائغ إنما كان تشغيلاً منهم لردّ روايته ونقله عن الإمام مالك فيما يصادم مذهبهم .

وقد روى اللالكائي وابن عبد البر هذا القول عن مالك من طريقين مختلفين عن عبد الله بن أحمد، فرواه الأول بسنده: «أخبرنا محمد بن عبد الله بن الحجاج، قال: أخبرنا أحمد بن الحسين، قال: ثنا عبد الله بن أحمد، قال: ثنا أبي، قال: ثنا سريج بن النعمان، قال: حدثني عبد الله بن نافع، قال: ملك الله في السماء، وعلمه في كل مكان، لا يخلو منه شيء»<sup>(١)</sup>.

وهذا اللفظ يخالف ما ذكره عبد الله في كتابه . وأغلب الظن أنه حصل تصحيف من الناسخ أو أحد الرواة، وأن الأصل فيه هو: «قال مالك: الله في السماء»، فتم تصحيفها إلى: «قال: ملك الله في السماء». ولا شك أن القول بأن ملك الله في السماء ضعيف؛ بل غير سديد، فإن ملك الله يسع السموات والأرض وفي كل مكان.

وقد رواه ابن عبد البر بسنده: «أخبرنا أبو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد المؤمن، قال: حدثنا أحمد بن جعفر بن حمدان بن مالك، قال: حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، حدثنا أبي قال: حدثنا السريج بن نعمان، قال: حدثنا عبد الله بن نافع قال: قال مالك بن أنس: «الله عَلَمٌ في السماء، وعلمه في كل مكان، لا يخلو منه مكان»<sup>(٢)</sup>. واللفظ الذي رواه ابن عبد البر يطابق ما ذكره عبد الله في كتابه، فتعيّن الحمل عليه.

وقد روى الآجري في «الشریعة» الخبر بسند صحيح، قال: «حدثنا أبو عبد الله محمد بن مخلد العطار، قال: نا أبو داود السجستاني، قال:

(١) شرح أصول الاعتقاد ٤٤٥/٣ حديث رقم (٦٧٣).

(٢) التمهيد ١٣٨/٧.

نا أحمد بن حنبل: قال: حدثني سريج بن النعمان، قال: نا عبد الله بن نافع، قال: قال مالك بن أنس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «الله عَبَّكَ في السماء، وعلمه في كل مكان، لا يخلو من علمه مكان»<sup>(١)</sup>.

فهذا طريق آخر صحيح يتابع رواية عبد الله بن أحمد، ويوافق المتن ويعضد الخبر ويزيده صحة ويقيناً.

ومحمد بن مخلد بن حفص هو الحافظ أبو عبد الله العطار الدوري، وهو من تلاميذ الإمام الدارقطني، وقال عنه الدارقطني: «ثقة مأمون»<sup>(٢)</sup>. وقال عنه الخطيب في ترجمته: «وكان أحد أهل الفهم موثقاً به في العلم، متسع الرواية، مشهوراً بالديانة، موصوفاً بالأمانة، مذكوراً بالعبادة»<sup>(٣)</sup>.

أما الإمام أبو داود السجستاني، فهو صاحب السنن المعروف. ويشهد له أيضاً، ما تقدم ذكره عن أبي بكر الآجري في «الشرعية» عن مالك، حيث قال: «حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد الصندلي، قال: نا الفضل بن زياد، سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل يقول: قال مالك بن أنس: «الله عَبَّكَ في السماء وعلمه في كل مكان، لا يخلو منه مكان» فقلت: من أخبرك عن مالك بهذا؟ فقال: سمعته من سريج بن النعمان، عن عبد الله بن نافع»<sup>(٤)</sup>.

والصندلي ثقة، حدث عنه الدارقطني، وقال عنه الخطيب في ترجمته: «وكان ثقة صالحاً، ديناً»<sup>(٥)</sup>.

والفضل بن زياد هو أبو العباس القطان البغدادي. قال عنه

(١) الشريعة ١٠٧٦/٣ حديث رقم (٦٥٢).

(٢) سؤالات حمزة، للدارقطني ص ٨١. (٣) تاريخ بغداد، ترجمة (١٦٧٣).

(٤) الشريعة ١٠٧٧/٣.

(٥) تاريخ بغداد ١٢٠/٨، ترجمة (٣٦٣٩).

الخطيب: «أحد أصحاب أحمد بن حنبل، وممن أكثر الرواية عنه. حدث عنه يعقوب بن سفيان الفسوي، والحسن بن عبد الوهاب بن أبي العنبر، وأحمد بن محمد بن إسماعيل الآدمي، وجعفر بن محمد الصندلي»، ثم روى بسنده عن أبي بكر الخلال أنه قال فيه: «كان من المتقدمين عند أبي عبد الله، وكان أبو عبد الله يعرف قدره ويكرمه، وكان يصلي بأبي عبد الله»<sup>(١)</sup>.

وذكره القاضي ابن أبي يعلى في «الطبقات»، ونقل عبارة الخطيب بتمامها<sup>(٢)</sup>. فيكون السند بذلك صحيحًا لا غبار عليه.

وكذلك ما ذكره ابن بطة، قال: «حدثنا أبو حفص، قال: ثنا أبو نصر عصمة قال: ثنا الفضل بن زياد، قال: سمعت أبا عبد الله، يقول: قال مالك بن أنس: «الله تعالى في السماء، وعلمه في كل مكان، لا يخلو منه مكان»، فقلت لأبي عبد الله: من أخبرك عن مالك بهذا؟ قال: سمعته من سريج بن النعمان، عن مالك»<sup>(٣)</sup>.

وكذلك نقل ابن عبد البر عن الدولابي أنه قال: «وأخبرني عبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: نا أبي، قال: نا سريج بن النعمان، قال: نا عبد الله بن نفاع، قال: كان مالك بن أنس يقول: «الإيمان قول وعمل»، ويقول: «القرآن كلام الله»، ويقول: «من قال القرآن مخلوق يوجع ضربًا ويحبس حتى يتوب». وكان مالك يقول: «الله في السماء، وعلمه في كل مكان، لا يخلو منه شيء»<sup>(٤)</sup>.

فلا مناص من قبول الرواية عن مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لشهرتها، وتعدد طرقها، وصحة إسنادها. وهو قولٌ صريحٌ من الإمام مالك بكون الله في السماء.

(١) تاريخ بغداد ١٤/٣٣٠، ترجمة (٦٧٥٠).

(٢) طبقات الحنابلة ١/٢٥١.

(٣) الإبانة ٧/١٥٣ - ١٥٤ حديث رقم (١١٠).

(٤) الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء ص ٣٤، ٣٥.



٢٢ - الإمام حماد بن زيد<sup>(١)</sup>.

قال الإمام أحمد في «مسنده»: «حدثنا عبد الله، قال: حدثنا علي بن مسلم، قال: حدثنا سليمان بن حرب، قال: سمعت حماد بن زيد، وذكر الجهمية، فقال: إنما يحاولون أن يقولوا: ليس في السماء إله»<sup>(٢)</sup>.

وعبد الله هو ابنه. وإسناده صحيح، وكل رجاله ثقات، ولا خلاف فيهم. ورواه أبو بكر الخلال: «حدثني أحمد بن إبراهيم الدورقي، وعلي بن مسلم، قال: ثنا سليمان بن حرب، قال: سمعت حماد بن زيد يقول: إنما يحاولون أن يقولوا: ليس في السماء شيء»<sup>(٣)</sup>.

وهذا إسناد صحيح، ورواته ثقات. ورواه أيضًا من طريق أبي بكر المروذي عن ابن عسكر، عن سليمان بن حرب<sup>(٤)</sup>.

وقال ابن بطة: «حدثني أبو القاسم، قال: ثنا أبو حاتم، قال: ثنا سليمان بن حرب، قال: سألت بشر بن السري حماد بن زيد، فقال: يا أبا إسماعيل، الحديث الذي جاء: «ينزل الله ﷻ إلى السماء الدنيا»؟ قال: حق، كل ذلك كيف شاء الله»<sup>(٥)</sup>.

(١) الحافظ العالم، سمع من عدد كبير من التابعين، وروى عنه الشيخان، وحدث عنه أفاضل أهل العلم. وكان ضريراً يحفظ كل حديثه. قال ابن معين عنه: «ليس أحد أثبت من حماد بن زيد». وقال يحيى بن يحيى: «ما رأيت شخصاً أحفظ منه». قال عنه الإمام أحمد: «من أئمة الدنيا ومن أهل الدين». وقال ابن مهدي: «لم أر أحد قط أعلم بالسنة، ولا بالحديث الذي يدخل في السنة من حماد بن زيد». وقال أيضًا: «ما رأيت أعلم منه ومن مالك وسفيان». وقال بقیة: «ما رأيت بالعراق مثل حماد بن زيد». وقال ابن الطباع: «ما رأيت أعقل من حماد». وقال وكيع: «ما كنا نشبهه إلا بمسعر». وقال فيه العجلي: «كان حديثه أربعة آلاف، كان يحفظها ولم يكن له كتاب». وقال يزيد بن زريع يوم مات حماد: «مات سيد المسلمين». توفي سنة ١٧٩هـ.

(٢) مسند أحمد حديث رقم (٢٧٥٨٦).

(٣) السنة، للخلال ٩١/٥ حديث رقم (١٦٩٥).

(٤) المصدر السابق حديث رقم (١٦٩٦).

(٥) الإبانة الكبرى ٢٠٣/٧، ٢٠٤ حديث رقم (١٥٨).

وإسناده صحيح، فأبو القاسم هو حفص بن عمر الأردبيلي إمام وقته، وأبو حاتم هو الرازي. وأبو القاسم وأبو حاتم وسليمان بن حرب متفق على توثيقهم.

أما بشر بن السري، فوثقه ابن معين، وقال عنه أبو حاتم أنه ثبت صالح<sup>(١)</sup>، ووثقه ابن حبان في «الثقات»، وقال عبد الله بن أحمد: «سمعت أبي ذكر بشر بن السري، فقال: ما كان أتقنه للحديث، متقن عجيب»<sup>(٢)</sup>.

وقال العقيلي: «هو في الحديث مستقيم. حدثنا أحمد بن علي الأبار، قال: عوام بن إسماعيل قال: قال الحميدي: كان بشر بن السري جهماً لا يحل أن يكتب عنه. حدثنا جعفر بن محمد الفريابي، حدثنا أحمد بن محمد المقدمي، حدثنا سليمان بن حرب، قال: سأل بشر بن السري حماد بن زيد فقال: يا أبا إسماعيل، الحديث الذي جاء فيه أن الله تبارك وتعالى ينزل إلى سماء الدنيا يتجول من مكان إلى مكان. فسكت حماد، ثم قال: هو في مكانه يقرب من خلقه كيف شاء». وقال العقيلي: «حدثنا عبد الله بن أحمد، قال: سمعت أبي يقول: بشر بن السري تكلم بمكة بشيء فوثب عليه ابن الحارث بن عمير يعني حمزة بن الحارث، فلقد ذل بمكة حتى جاء فجلس إلينا مما أصابه من الذل»<sup>(٣)</sup>.

وروى ابن عدي عن ابن حنبل أنه قال: «كان بشر بن السري رجلاً من أهل البصرة، ثم صار بمكة. سمع من سفيان نحو ألف، وسمعنا منه. ثم ذكر حديث ناضرة إلى ربها ناظرة، فقال: ما أدري ما هذا؟ إيش هذا؟ فوثب به الحميدي وأهل مكة وأسمعوه كلاماً شديداً، فاعتذر بعد، فلم يُقبل منه، وزهد الناس فيه بعد، فلما قدمت مكة المرة الثانية، كان يجيء

(١) الجرح والتعديل ٢/٣٥٨، ترجمة رقم (١٣٦٣).

(٢) العلل ومعرفة الرجال ٣/٣٠٤. (٣) الضعفاء الكبير ١/١٤٣.

إلينا فلا يُكتب عنه، فجعل يتلطف فلا نكتب عنه»<sup>(١)</sup>.

وقال الذهبي في ترجمته: «أما التجهم فقد رجع عنه، وحديثه ففي الكتب الستة»<sup>(٢)</sup>.

قلت: بشر بن الحارث روى له الشيخان في «الصحيحين». وما رواه العقيلي وما ذكره ابن عدي عنه يؤكد صحة الرواية عن حماد بن زيد، وأن لها أصلاً. فترك الرواية عنه لم يكن لأجل كذبه أو ضعفه؛ بل هو لأجل ما ورد عنه من التجهم. والشاهد في القصة الصحيحة هذه هو قول حماد في إثبات النزول.

٢٣ - الإمام عبد الله بن المبارك<sup>(٣)</sup>.

ذكر البخاري أنه قال: «لا نقول كما قالت الجهمية إنه في الأرض

(١) الكامل في ضعفاء الرجال ١٧٤/٢، ١٧٥.

(٢) ميزان الاعتدال ٣١٨/١.

(٣) شيخ الإسلام وقدة الأنام، روى عن خيار التابعين وتابعيهم، وروى عنه خلق كثير. قال أبو إسحاق الفزاري: «ابن المبارك إمام المسلمين». وقال أبو أسامة: «ابن المبارك في المحدثين مثل أمير المؤمنين في الناس». وقال أحمد بن حنبل: «لم يكن في زمان ابن المبارك أطلب للعلم منه». وقال شعبة: «ما قدم علينا مثل ابن المبارك». وقال ابن معين: «كان ثقة متثبتاً، وكتبت عنه نحواً من عشرين ألف حديث». وقال ابن عينة: «تذكرت أمر الصحابة وأمر عبد الله بن المبارك، فما رأيت لهم عليه فضلاً إلا بالصحبة، وبجهدهم». وكان الفضيل بن عياض يقول: «ورب هذا البيت ما رأيت عيناى مثل ابن المبارك». وقال نعيم بن حماد: «ما رأيت أعقل من ابن المبارك، ولا أكثر اجتهاداً في العبادة منه». وقال النسائي: «أثبت أصحاب الأوزاعي ابن المبارك». وقال إسماعيل بن عياش: «ابن المبارك إمام المسلمين». وقال: «لا أعلم أن الله خلق خصلة من خصال الخير إلا وقد جعلها في ابن المبارك». وقال عبد الرحمن بن مهدي: «ابن المبارك أعلم من الثوري». وقال جرير بن عبد الحميد: «حمل ابن المبارك علم أهل خراسان، وأهل العراق، وأهل الحجاز، وأهل اليمن، وأهل الشام». وقال يحيى بن آدم: «كنت إذا طلبت الدقيق من المسائل فلم أجده في كتب ابن المبارك آيست منه». وقال العباس بن مصعب: «جمع ابن المبارك الحديث، والفقه، والعربية، وأيام الناس، والشجاعة، والسخاء، ومجبة الفرق له». وقال أسود بن سالم: «إذا رأيت من يغمز ابن المبارك، فاتهمه على =

ههنا؛ بل على العرش استوى»<sup>(١)</sup>.

وذكره ابن بطة بإسناده، فقال: «حدثنا جعفر القافلائي، قال: نا الصاغاني، قال: أخبرنا أحمد بن نصر بن مالك، أخبرني رجل، عن ابن المبارك، قال: قال له رجل: يا أبا عبد الرحمن قد خفت الله من كثرة ما أدعو على الجهمية. قال: فقال: لا تخف، فإنهم يزعمون أن إلهك الذي في السماء ليس بشيء»<sup>(٢)</sup>.

وكل رجاله ثقات إلا ذلك الرجل الذي روى عن ابن المبارك فمجهول. ولكن يشهد له ما رواه ابن بطة، قال: «حدثنا جعفر القافلائي، قال: ثنا محمد بن إسحاق، قال: ثنا علي بن الحسن بن شقيق، قال: سألت ابن المبارك: كيف نعرف ربنا؟ قال: على السماء السابعة على عرشه، لا نقول كما تقول الجهمية: إن إلهنا في الأرض»<sup>(٣)</sup>. وإسناده متصل وصحيح، ويجبر ضعف الأول. والقافلائي ثقة متفق عليه، وابن إسحاق صرح بالسماع والله الحمد.

ويؤيده كذلك ما رواه ابن بطة أيضاً: «حدثنا أبو حفص عمر بن محمد بن رجاء، قال: ثنا أبو جعفر محمد بن داود البصري، قال: ثنا أبو بكر المروزي، قال: سمعت أبا عبد الله، وقيل له: روى علي بن الحسن بن شقيق، عن ابن المبارك، أنه قيل له: كيف نعرف الله؟ قال: على العرش بحد، فقال: بلغني ذلك عنه وأعجبه. ثم قال أبو عبد الله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، ثم قال: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]»<sup>(٤)</sup>.

= الإسلام». وقال عبد الله بن إدريس: «كل حديث لا يعرفه ابن المبارك فنحن منه براء». توفي سنة ١٨١هـ.

(١) خلق أفعال العباد ص ٣١.

(٢) الإبانة الكبرى ٦/٩٥ حديث رقم (٣٢٨).

(٣) المصدر السابق ٧/١٥٥ حديث رقم (١١٢).

(٤) المصدر السابق ٧/١٥٨ - ١٥٩ حديث رقم (١١٤).

وكل رجاله ثقات عدا البصري، فلم نعر على ترجمة له. ولا يبعد أن يكون هو نفسه أبو جعفر المصيبي محمد بن داود، فقد ذكره ابن بطة أيضًا في كتابه، وروى عنه من طريق أبي حفص.

ومحمد بن داود هذا الذي ذكره ابن بطة قد روى عن إسحاق بن داود وأبي بكر المروزي وعبد الوهاب الوراق ومحمد بن يحيى، وهؤلاء كانوا من أصحاب أحمد، وقد أدركهم المصيبي وسمع منهم وحدث عن بعضهم، كما حدث عن أحمد. فأظن أنه هو نفسه، وإنما جرى التصحيف من النسخ، والله أعلم. وأبو جعفر المصيبي ثقة جليل القدر عند أحمد.

وكذلك ما رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل، حيث قال: «حدثني أحمد بن إبراهيم الدورقي، ثنا علي بن الحسن بن شقيق، قال: سألت عبد الله بن المبارك: كيف ينبغي لنا أن نعرف ربنا ﷻ؟ قال: على السماء السابعة على عرشه، ولا نقول كما تقول الجهمية إنه هاهنا في الأرض»<sup>(١)</sup>. وأحمد بن إبراهيم الدورقي ثقة صدوق.

ويؤيده كذلك ما ذكره ابن أبي يعلى في «طبقاته» حيث روى عن الأثرم أنه قال: «حدثني محمد بن إبراهيم القيسي، قال: قلت لأحمد بن حنبل يحكي عن ابن المبارك أنه قيل له: كيف نعرف ربنا ﷻ؟ قال: في السماء السابعة على عرشه بحدّ. فقال أحمد: هكذا هو عندنا»<sup>(٢)</sup>.

ويؤيده أيضًا ما رواه الآجري عنه، قال: «حدثنا أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبد الحميد الواسطي، قال: نا محمد بن يحيى بن عبد الكريم الأزدي، قال: حدثنا علي بن الحسن بن شقيق، قال: سمعت عبد الله بن المبارك يقول: إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى، ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية»<sup>(٣)</sup>.

(٢) طبقات الحنابلة ١/٢٦٧.

(١) السنّة ١/١١١.

(٣) الشريعة ٢/٩٨٧.

وهذا الإسناد متصل صحيح لا غبار عليه، ويثبت أن ابن المبارك لا يرى ما قالته الجهمية في نفي الصفات ونفي أن يكون الله على عرشه. والواسطي وثقه الخطيب البغدادي. أما الأزدي فثقة بلا خلاف. أما علي بن الحسن، فحافظ ثقة من رجال الصحيح ومن أصحاب ابن المبارك.

ورواه الخلال من طريق سليمان بن الأشعث عن الحسن بن الصباح عن ابن شقيق<sup>(١)</sup>.

وسليمان بن الأشعث هو الإمام المحدث أبو داود صاحب «السنن». والحسن بن الصباح روى عنه البخاري وأبو داود والترمذي، ووثقه الإمام أحمد وابن حبان. وقال السراج: «من خيار الناس ببغداد»، وقال أبو حاتم: «صدوق، وكان له جلاله عجيبة ببغداد، وكان أحمد بن حنبل يرفع من قدره»<sup>(٢)</sup>.

٢٤ - الإمام الفضيل بن عياض<sup>(٣)</sup>.

نقل عنه كل من الإمام البخاري في «خلق أفعال العباد» وأبي القاسم اللالكائي، وابن بطة، أنه قال: «إذا قال لك الجهمي: أنا كفرت برب ينزل، ويزول، فقل: أنا أو من برب يفعل ما يشاء»<sup>(٤)</sup>.

(١) السنّة ٨٥/٥ حديث رقم (١٦٨٤). (٢) الجرح والتعديل ١٩/٣.

(٣) هو: الإمام الثقة الحجة. كتب عن عدد من التابعين وروى عنه الثوري، وابن عيينة، وابن المبارك، ويحيى القطان، والشافعي، وابن مهدي. قال ابن سعد: «وكان ثقة نبيلًا، فاضلاً عابداً، كثير الحديث». وقال ابن المبارك عنه: «ما بقي على ظهر الأرض عندي أفضل من الفضيل بن عياض». وقال هارون الرشيد: «ما رأيت في العلماء أهيب من مالك، ولا أروع من الفضيل». وقال إبراهيم بن الأشعث: «رأيت سفيان بن عيينة يقبل يد الفضيل بن عياض مرتين». وقال وكيع يوم مات الفضيل: «ذهب الحزن اليوم من الأرض». توفي سنة ١٨٧هـ.

(٤) خلق أفعال العباد ص ٣٦، شرح أصول الاعتقاد ٣/٥٠١ - ٥٠٢ حديث رقم (٧٧٥)، الإبانة الكبرى ٧/٢٠٥ حديث رقم (١٥٩).

وسند ابن بطة ضعيف لضعف إبراهيم بن الأشعث وجهالة الليث بن يحيى، ويشهد له طريق آخر رواه أبو القاسم اللالكائي، ولا يخلو من مجاهيل كذلك. إلا أن نقل الإمام البخاري لقول الفضيل هو الذي يعزز الثقة بصحته، وذلك لقرب عهده من الفضيل بن عياض، ولما عُرف عن البخاري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ من الشدة والضبط.

٢٥ - الحافظ جرير بن عبد الحميد<sup>(١)</sup>.

نقل شيخ الإسلام والذهبي عن ابن أبي حاتم، أن جريراً قال: «كلام الجهمية أوله عسل، وآخره سم. وإنما يحاولون أن يقولوا ليس في السماء إله»<sup>(٢)</sup>.

قال الذهبي: «أخرجه عبد الرحمن بن أبي حاتم في كتاب «الرد على الجهمية»، عن أبي هارون محمد بن خالد، عن يحيى بن المغيرة، سمعت جريراً يقول: «..»، فذكره.

ويحيى بن المغيرة ذكره ابن حبان في «الثقات» وقال عنه: «شيخ من أهل الري، يروي عن حكام بن سلم، وجرير بن عبد الحميد، والرازي. روى عنه أبو زرعة الرازي»<sup>(٣)</sup>. ورواية أبي زرعة عنه تفيد أنه كان يوثقه؛ لأن أبا زرعة لم يكن يرو إلا عن الثقات.

أما أبو هارون، فقال عنه ابن أبي حاتم: «كتبت عنه مع أبي وأبي زرعة، وهو صدوق»<sup>(٤)</sup>، وذكره ابن حبان في «الثقات».

(١) الإمام الحافظ القاضي، سمع عدداً من التابعين كعاصم الأحول وسليمان التيمي وغيرهم، وروى عنه الشيخان، وأحمد، وابن المبارك، وابن معين، وابن المديني. قال الخليلي: «كان يقال: من فاته شعبة والثوري، يستدرك بجرير». وقال ابن سعد: «كان ثقة كثير العلم، يرحل إليه»، وقال ابن عمار: «هو حجة وكانت كتبه صحاحاً». توفي سنة ١٨٨هـ.

(٢) بيان تلبس الجهمية ١/١٩٩، العرش، للذهبي ص ٢٤٣.

(٣) الثقات ٩/٢٦٧.

(٤) الجرح والتعديل ٧/٢٤٥.

٢٦ - الإمام محمد بن حسن فرقد الشيباني<sup>(١)</sup>.

قال اللالكائي: «أخبرنا أحمد بن محمد بن حفص، قال: ثنا محمد بن أحمد بن سلمة، قال: ثنا أبو محمد سهل بن عثمان بن سعيد بن حكيم السلمي قال: سمعت أبا إسحاق إبراهيم بن المهدي بن يونس يقول: سمعت أبا سليمان داود بن طلحة يقول: سمعت عبد الله بن أبي حنيفة الدوسي يقول: سمعت محمد بن الحسن يقول: اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب، على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب ﷻ، من غير تغيير ولا وصف ولا تشبيه. فمن فسّر اليوم شيئاً من ذلك، فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ، وفارق الجماعة، فإنهم لم يصفوا ولم يفسّروا، ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة ثم سكتوا»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك قال اللالكائي: «أخبرنا أحمد، أخبرنا محمد بن أحمد بن سليمان، قال: ثنا أبو علي الحسن بن يوسف بن يعقوب، قال: ثنا أبو محمد أحمد بن علي بن زيد الفجدواني، قال: ثنا أبو عبد الله محمد بن أبي عمرو الطواوسي، قال: ثنا عمرو بن وهب، يقول: سمعت شداد بن حكيم يذكر، عن محمد بن الحسن، في الأحاديث التي جاءت: «إن الله يهبط إلى سماء الدنيا» ونحو هذا من الأحاديث. قال: إن هذه الأحاديث قد روتها الثقات، فنحن نرويها، ونؤمن بها، ولا نفسرها»<sup>(٣)</sup>.

(١) صاحب أبي حنيفة، وإمام أهل الرأي في زمانه. أخذ العلم من أبي حنيفة، ومن مسعر، ومن سفیان الثوري، وسمع مالكا، والأوزاعي، وروى عنه الشافعي، وأبو عبيد، وعلي بن مسلم، وغيرهم. قال الشافعي عنه: «ما رأيت أفصح منه، وكنت إذا رأيت يقرأ القرآن كأن القرآن نزل بلغته». وكان يقول عنه: «كان يملأ العين والقلب»، وقال: «ما رأيت مبطناً قط أذكى من محمد بن الحسن»، وقال: «ما رأيت أعقل من محمد بن الحسن». وقال الذهبي: «تولى القضاء بعد أبي يوسف، وكان مع تبخره في الفقه، كان يضرب به المثل في الذكاء». توفي سنة ١٨٩هـ.

(٢) شرح أصول الاعتقاد حديث رقم (٧٤٠). (٣) المصدر السابق حديث رقم (٧٤١).



ومحمد بن أحمد بن سليمان اسمه محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن سليمان، لا كما ذكره أبو القاسم في هذا الموضع. وهو الحافظ أبو عبد الله ببخارى، وقد روى عن الحسن بن يوسف بن يعقوب كما ذكره الذهبي في «التاريخ».

أما أحمد الراوي المذكور في أول السند، فهو أحمد بن محمد بن حفص، كما ذكره اللالكائي نفسه في غير موضع. وقد روى أحمد عن الحافظ أبي عبد الله، وكلاهما من الثقات.

٢٧ - الإمام وكيع بن الجراح<sup>(١)</sup>.

روى أبو القاسم اللالكائي عن عبد الرحمن بن أبي حاتم، أنه قال: «حدثنا عبد الملك بن أبي عبد الرحمن المقرئ، قال: سمعت الحسن بن محمد الطنافسي، يقول: سمعت وكيعًا، يقول: «يراه المؤمنون في الجنة ولا يراه إلا المؤمنون»<sup>(٢)</sup>.

أما عبد الملك، فقال عنه ابن أبي حاتم: «صلّى بعلي بن المديني في شهر رمضان، وكان صدوقًا ثقة. كتب عنه أبي حكايات في الزهد عن أبيه، وكتبت عنه»<sup>(٣)</sup>.

(١) الإمام والمحدث الحافظ. سمع الأعمش، والثوري، والأوزاعي، وشعبة، وابن جريج، وروى عنه ابن المبارك، وابن حنبل، وابن معين، وغيرهم. قال يحيى بن معين: «ما رأيت مثل وكيع». قيل له: «ولا ابن المبارك؟»، قال: «قد كان لابن المبارك فضل، ولكن ما رأيت أفضل من وكيع». وقال: «كان يقوم الليل ويسرد الصوم ويفتي بقول أبي حنيفة». وقال: «ما رأيت رجلاً قط أحفظ من وكيع، ووكيع في زمانه كالأوزاعي في زمانه». وقال أحمد بن حنبل: «ما رأيت أوعى للعلم منه، ولا أحفظ». وقال عنه: «كان وكيع مطبوع الحفظ، كان حافظًا حافظًا». وقال كذلك: «ما رأيت قط مثل وكيع، في العلم، والحفظ، والإسناد، والأبواب، مع خشوع وورع». وقال فيه أيضًا: «ما رأيت عيني مثله». وقال ابن عمار: «ما كان بالكوفة في زمان وكيع أفقه، ولا أعلم بالحديث من وكيع. كان وكيع جهلًا». توفي سنة ١٩٧هـ.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة حديث رقم (٨٨٢).

(٣) الجرح والتعديل ٣٧١/٥.

أما الطنافسي، فقد ذكره ابن حبان في «الثقات»، ووثقه كذلك ابن قطلوبغا<sup>(١)</sup>. وننبه إلى أن تفرد ابن حبان في التوثيق لا يُعتد به عند عدد من أهل العلم.

وقول آخر عنه، ما رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه، أنه قال: «حدثنا وكيع، بحديث إسرائيل عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن خليفة، عن عمر رضي الله عنه، قال: «إذا جلس الرب ﷺ على الكرسي». فاقشعر رجل سماه أبي عند وكيع، فغضب وكيع، وقال: «أدركنا الأعمش وسفيان يحدثون بهذه الأحاديث لا ينكرونها»<sup>(٢)</sup>.

فهذه الأخبار تبين أن وكيعًا كان يؤمن برؤية الله في الجنة ويثبتها، كما أنه والأعمش وسفيان لم ينكروا تلك النصوص، ولم يتأولوها، ولا حذروا الناس من ظواهرها.

## ٢٨ - الإمام سفيان بن عيينة<sup>(٣)</sup>.

روى ابن بطة: «حدثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن مسعدة

(١) الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة ٣/٣٩٦.

(٢) السنّة لعبد الله ١/٣٠٢.

(٣) سمع من الزهري وخلق كثير من التابعين، وروى عنه الأعمش وابن جريح وشعبة، وابن المبارك وابن مهدي والشافعي وابن معين وأحمد بن حنبل، وغيرهم. قال الشافعي: «لولا مالك وسفيان، لذهب علم الحجاز». وقال عبد الرحمن بن مهدي: «كان ابن عيينة من أعلم الناس بحديث الحجاز». وقال عنه: «عند ابن عيينة من معرفته بالقرآن وتفسير الحديث، ما لم يكن عند سفيان الثوري». وقال بشر بن المفضل: «ما بقي على الأرض أحد يشبه ابن عيينة». وقال نعيم بن حماد: «ما رأيت أحدًا أجمع لمتفرق من ابن عيينة». وسئل الثوري عنه، فقال: «ذاك أحد الأَحَدِين». وقال البخاري: «ابن عيينة أحفظ من حماد بن زيد». وقال ابن وهب: «ما أعلم أحدًا أعلم بالتفسير منه». وقال الشافعي: «ما رأيت أحدًا أحسن لتفسير الحديث منه». وقال أحمد: «ما رأيت أحدًا أعلم بالسنن منه». وقال ابن المديني: «ما في أصحاب الزهري أتقن من سفيان». وقال يحيى بن آدم: «ما رأيت أحدًا يختصر في الحديث إلا ويخطئ، إلا سفيان بن عيينة». وقال أبو حاتم: «أثبت أصحاب الزهري مالك وابن عيينة». قال ابن حبان: «كان من الحفاظ المتقنين وأهل الورع والدين ممن علم كتاب الله، وكثرت تلاوته له». توفي سنة ١٩٨هـ.

الأصبهاني، قال: سمعت محمد بن أيوب الرازي، يقول: أخبرنا إسحاق بن موسى، قال: قال سفيان بن عيينة: ما وصف الله نفسه، فقراءته تفسيره، ليس لأحد أن يفسره إلا الله عَلَيْهِ السَّلَامُ»<sup>(١)</sup>.

وإسحاق بن موسى الأنصاري الخطمي ثقة بلا خلاف، وسمع سفيان بلا خلاف. وأحمد بن مسعدة أثنوا عليه خيرًا. أما الرازي، فهو أبو عبد الله محمد بن أيوب بن يحيى بن الضريس الرازي، عالم بالحديث ومحدث وابن محدث، وثقة متفق عليه. فالسند صحيح.

يؤيده ما رواه أبو القاسم: «أخبرنا محمد بن رزق الله، قال: أخبرنا أحمد بن عثمان، قال: نا عيسى بن موسى بن إسحاق الأنصاري، قال: سمعت أبي يقول: سمعت سفيان بن عيينة، يقول: «كل شيء وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره، لا كيف ولا مثل»»<sup>(٢)</sup>.

ومحمد بن رزق الله الكلوذاني وثقه الخطيب البغدادي، وموسى بن إسحاق وكل أولاده ثقات، وأحمد بن عثمان بن يحيى الآدمي البزاز ثقة وثقه الخطيب، والبرقاني.

وكذلك ما ذكره عن عبد الرحمن، أنه قال: «حدثنا إسماعيل بن صالح الحلواني، قال: سمعت محمد بن سليمان المصيبي لوين، قال: قيل لابن عيينة: هذه الأحاديث في الرؤية ترويهما، فقال: «حقّ نرويهما على ما سمعناها ممن نثق به ونرضى به»»<sup>(٣)</sup>.

وإسماعيل مرّ معنا. أما المصيبي، فقد وثقه النسائي وابن حبان<sup>(٤)</sup>. وقال عنه أبو حاتم: «صالح الحديث»<sup>(٥)</sup>، ونقل ابن حجر عن

(١) الإبانة الكبرى ١٦٦/٧.

(٢) شرح أصول الاعتقاد حديث رقم (٧٣٦).

(٣) المصدر السابق حديث رقم (٨٧٧).

(٤) تهذيب الكامل في أسماء الرجال ٢٥/٢٩٩.

(٥) الجرح والتعديل ٧/٢٦٨.

مسلمة توثيقه له<sup>(١)</sup>.

وكذلك ما رواه البيهقي: «أخبرنا أبو بكر بن الحارث، أنا أبو محمد بن حيان، ثنا عبد الله بن محمد بن يعقوب، ثنا أبو حاتم، ثنا إسحاق بن موسى، قال: سمعت ابن عيينة، يقول: ما وصف الله تعالى به نفسه فتفسيره قراءته، ليس لأحد أن يفسره إلا الله تبارك وتعالى، أو رسله صلوات الله عليهم»<sup>(٢)</sup>. وعلته عبد الله بن محمد، فإنه ضعيف لا يُحتجّ به. وهذا القول يدل على سلوك ابن عيينة سبيل الإثبات، لا التأويل.

٢٩ - الإمام عبد الرحمن بن مهدي<sup>(٣)</sup>.

روى ابن بطة: «حدثنا أبو حفص، قال: نا أبو جعفر، قال: نا أبو بكر، قال: نا أبو بكر بن خلاد، قال: سمعت عبد الرحمن بن مهدي، إذا ذكر عنده أمر جهم وأمر بشر يعني المريسي قال: تدري إلى أي شيء يذهبون؟ إلى أنه ليس - ويشير بيده إلى السماء - أي: ليس إله»<sup>(٤)</sup>. وأبو حفص هو الحافظ عمر بن أحمد المعروف بابن شاهين، وأبو

(١) تهذيب التهذيب ١٩٩/٩.

(٢) الأسماء والصفات ٣٣٧/٢، ٣٣٨.

(٣) الإمام الحافظ المحدث. سمع عددًا من التابعين كأيمن بن نابل وعكرمة بن عمار ويونس بن أبي إسحاق وغيرهم، وأخذ من الثوري، ومالك، وشعبة، وابن الماجشون، وابن عيينة، وشريك. روى عنه ابن المبارك، وابن حنبل، وابن معين، وابن المديني، وإسحاق وغيرهم. قال عنه الشافعي: «لا أعرف له نظيرًا في هذا الشأن». وقال أحمد بن حنبل: «ما رأيت بالبصرة مثل يحيى بن سعيد، وبعده عبد الرحمن. وعبد الرحمن أفقه الرجلين». وقال: «إذا حدث عبد الرحمن بن مهدي عن رجل فهو حجة». وقال أبو حاتم: «عبد الرحمن بن مهدي أثبت أصحاب حماد بن زيد، وهو إمام ثقة، أثبت من يحيى بن سعيد، وأتقن من وكيع، وكان عرض حديثه على سفيان الثوري». وقال ابن عمار: «كان ابن مهدي أعلم بالاختلاف من وكيع». وكان ابن المديني يحلف بالله أنه لم ير أعلم بالحديث من عبد الرحمن بن مهدي. وقال الخطيب: «كان من الربانيين في العلم، وأحد المذكورين في الحفظ، وممن برع في علم الأثر وطرق الروايات وأحوال الشيوخ». توفي سنة ١٩٨هـ.

(٤) الإبانة الكبرى ٩٤/٦، ٩٥.

جعفر هو محمد بن عمرو البزاز، وأبو بكر هو محمد بن أحمد بن يوسف الصياد، وأبو بكر بن خلاد هو أحمد بن يوسف بن خلاد. فهذا إسناد صحيح، وجميع رجاله ثقات.

وكذلك روى عبد الله عنه في «السنة»، قال: «حدثني عبد الله بن شبيه، حدثنا محمد بن عثمان، قال: سمعت عبد الرحمن بن مهدي، وسأله سهل بن أبي خديوه عن القرآن، فقال: يا أبا يحيى، ما لك ولهذه المسائل؟ هذه مسائل أصحاب جهنم، إنه ليس في أصحاب الأهواء شرّ من أصحاب جهنم، يدورون على أن يقولوا ليس في السماء شيء. أرى والله ألا يناكحوا ولا يوارثوا»<sup>(١)</sup>.

وإسناده صحيح. أما محمد بن عثمان، فهو محمد بن عثمان بن أبي صفوان بن مروان. وهو من شيوخ أبي زرعة الرازي، وقد روى عن ثلثة من أجلاء أهل العلم؛ كعبد الرحمن بن مهدي، وابن المديني، ويحيى القطان، ووهب بن جرير، وسعيد بن عامر الضبعي. وروى عنه أبو داود والنسائي وابن خزيمة، وأبو داود الطيالسي، وأبو بكر بن أبي داود، وابن صاعد، وابن أبي عاصم، وأبو حاتم الرازي، وأبو زرعة الرازي.

وقال عنه أبو حاتم: «صدوق»، ونقل المزي والذهبي عن أبي حاتم توثيقه له. كما ذكره ابن حبان في «الثقات»<sup>(٢)</sup>، وقال النسائي: «لا بأس به»<sup>(٣)</sup>.

أما ابن شبيه، فهو عبد الله بن أحمد بن شبيه المروزي الخزاعي. وقد وثقه ابن حبان<sup>(٤)</sup>، وقال عنه الدارقطني في «المؤتلف»: «حدثنا عنه أبو محمد بن صاعد، وهو مشهور». وذكره الحاكم في الطبقة

(١) السنة ١٥٧/١ حديث رقم (١٤٧).

(٢) الثقات ١١٤/٩.

(٣) مشيخة النسائي ص ٥١.

(٤) الثقات ٣٦٦/٨.

الخامسة من علماء نيسابور، ممن دخلها ونشر العلم فيها<sup>(١)</sup>.  
وقال عنه الخطيب في ترجمته: «من أئمة أهل الحديث»<sup>(٢)</sup>. وقال  
أيضاً: «وقال: حدثني الحسين بن محمد أخو الخلال عن أبي سعد  
الإدريسي، قال: «عبد الله بن أحمد بن شبيهه المروزي، كان من أفاضل  
الناس، ممن له الرحلة في طلب العلم»».

٣٠ - الإمام يزيد بن هارون<sup>(٣)</sup>، المتوفى سنة ست ومائتين.

قال البخاري: «وحذر يزيد بن هارون من الجهمية، وقال: «من  
زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما يقر في قلوب العامة  
فهو جهمي، ومحمد الشيباني جهمي»»<sup>(٤)</sup>.

وروى عبد الله بن أحمد: «حدثني عباس العنبري، حدثنا شاذ بن  
يحيى، سمعت يزيد بن هارون، وقيل له: من الجهمية؟ فقال: «من زعم  
أن ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ ﴿٥﴾ [طه: ٥] على خلاف ما يقر في قلوب  
العامة فهو جهمي»»<sup>(٥)</sup>.

(١) تاريخ نيسابور ص ٤٨.

(٢) تاريخ بغداد ٦/١١، ترجمة (٤٨٩٩).

(٣) الإمام الحافظ. سمع عاصم الأحول وسليمان التيمي، وشعبة وحماد، وروى عنه  
أحمد بن حنبل وابن المديني، وآخرون. قال ابن المديني: «لم أر أحفظ من يزيد بن  
هارون». وقال علي بن شعيب: «سمعت يزيد بن هارون يقول: «أحفظ أربعة وعشرين  
ألف حديث إسناد ولا فخر». وقال يحيى بن يحيى: «هو أحفظ من وكيع». وقال  
أحمد بن حنبل: «ما كان أفهمه وأذكاه وأفظنه». وقال: «ما كان أجمع أمر يزيد،  
صاحب صلاة، حافظ، متقن للحديث، صرامة وحسن مذهب». وقال أبو حاتم:  
«يزيد ثقة إمام، لا يُسأل عن مثله». وقال مؤمل بن يهاب: سمعت يزيد يقول: «ما  
دلّست حديثاً قط، إلا حديثاً واحداً عن عوف الأعرابي، فما بورك لي فيه». وقال  
العجلي: «يزيد ثقة ثبت، متعبد حسن الصلاة». وقيل أن مجلسه ببغداد كان سبعين  
ألفاً، وقد ازدحم عليه المحدثون لجلالته وعلو إسناده. وقال عنه ابن حبان: «وكان  
من خيار عباد الله ممن يحفظ حديثه». وقال عنه الذهبي: «كان رأساً في العلم  
والعمل، ثقة حجة كبير الشأن».

(٤) خلق أفعال العباد ص ٣٦، ٣٧. (٥) السنّة ١/١٢٣.

ورواه ابن بطة، عن أبي بكر عبد العزيز بن جعفر، قال: «ثنا أبو بكر الصيدلاني، قال: ثنا المروزي، قال: سمعت يزيد بن هارون، يقول: من زعم أن: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ ﴿٥﴾ [طه: ٥] على خلاف ما يقر في قلوب العامة فهو جهمي»<sup>(١)</sup>.

أما شاذ بن يحيى الواسطي، فهو من أصحاب يزيد، وقد صرح ابن أبي حاتم<sup>(٢)</sup>، والمزي<sup>(٣)</sup> بروايته عن يزيد. وقال أبو داود: «سمعت أحمد قيل له: شاذ بن يحيى؟ قال: عرفته، وذكره بخير»<sup>(٤)</sup>.

وهذا القول من أحمد يحتمل تصديقه. وكذلك روى عنه الحافظ أبو جعفر القطان محمد بن سنان، وهو الذي قال فيه ابن أبي حاتم أنه إمام زمانه، والمشهود له بالضبط والإنقان. كما روى عنه تميم بن المنتصر وعباس العنبري؛ فالأشبه أن يكون صدوقاً دون أن نحكم بثقته. وقال عنه الذهبي: «شيخ صدوق»<sup>(٥)</sup>. فالأثر حسن لأجل شاذ هذا، وليس لنا أن نحكم بصحته.

أما عباس بن عبد العظيم العنبري، فهو من رواة «الصحيحين»، وقال عنه أبو حاتم: «صدوق»<sup>(٦)</sup>، وذكره ابن حبان في «الثقات»، وقال عنه النسائي: «ثقة مأمون»<sup>(٧)</sup>.

وروى الخطيب البغدادي عن معاوية بن عبد الكريم الزياتي أنه قال: «أدركت البصرة والناس يقولون: ما في البصرة أعقل من أبي الوليد، وبعده أبو بكر بن خلاد، ويقولون: أعقل أهل البصرة بعد أبي بكر عباس بن عبد العظيم».

(١) الإبانة الكبرى ١٦٤/٧.

(٢) تهذيب الكمال في أسماء الرجال ٣٤١/١٢.

(٣) سؤالات أبي داود، للإمام أحمد ص ٣٢٣.

(٤) السير، ترجمة (١٦٧١).

(٥) الجرح والتعديل ٢١٦/٦، ترجمة (١١٩٠).

(٦) تاريخ بغداد، ترجمة (٦٥٤٣)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال ٢٢٤/١٤.

أما أبو بكر عبد العزيز بن جعفر، فهو شيخ الحنابلة المعروف بغلام ثعلب. وهو ثقة بلا خلاف. أما أبو بكر الصيدلاني، فهو أحمد بن محمد بن أحمد بن أبي سعدان، ولم يوثقه أحد، وهو كثير الرواية عن المروزي. أما المروزي فهو الفقيه المعروف، صاحب الإمام أحمد بن حنبل.

ونكون بذلك قد أحصينا ثلاثين من الأئمة، وكلهم من السلف الصالح، وليس أحد فيمن ذكرناه إلا صحابي، أو تابعي، أو من تابعي التابعين.

وهم الأئمة الأعلام في الفقه والحديث والدين من السلف الصالح وأهل العلم. فمن الصحابة ذكرنا أبا بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وابن مسعود، وابن عباس، وأم المؤمنين زينب رضي الله عنها أجمعين. ومن التابعين ذكرنا مسروق، ومجاهد، ومكحول، والضحاك، وهب بن منبه، والزهري، وابن أبي مليكة، وسليمان التيمي، والأعمش. ومن تابعي التابعين ذكرنا الأوزاعي، وأبا حنيفة، وسفيان الثوري، وعبد العزيز بن الماجشون، وشريك بن عبد الله، وحماد بن زيد، ومالك بن أنس، وعبد الله بن المبارك، وعبد الرحمن بن مهدي، والفضيل بن عياض، وجرير بن عبد الحميد، ومحمد بن الحسن الشيباني، ووكيع بن الجراح، وسفيان بن عيينة، ويزيد بن هارون.

وليس بعد الحق إلا الضلال. فيا أيها المنكر للصفات أو المتأول لها أو المفوض في أمرها، ألا يسعك مذهب هؤلاء؟ وهل السلف الصالح إلا هم؟ فويح أمه من قال غير كلامهم، ولقي الله متسنماً غير سنامهم.





## الفصل الثاني

### ذكر الإجماع على عقيدة السلف في العلو

وكل هؤلاء الذين ذكرناهم في الفصل السابق أجمعوا على مذهب إثبات الصفات دون تأويل أو تعطيل، وأن الله مستوٍ على عرشه وعالٍ فوق خلقه. لذلك، تجد سائر أئمة الحديث الذين تتلمذوا على أيدي هؤلاء قد رووا أحاديث رسول الله ﷺ ونقلوا أقوال هؤلاء الأئمة دون تردد. ولا يكاد يوجد أحد من أهل العلم من بعد ذلك إلا ويرجع علمه إلى أحد هؤلاء، فلا غرو أن نجد الإجماع على تلك العقيدة ظاهرًا شائعًا لا ينكره إلا أهل الأهواء.

ولعلّ هذا الذي ذكرناه يؤيد ما ذكره أبو عثمان الدارمي، حيث نقل الإجماع على ذلك فقال: «قد اتفقت الكلمة بين المسلمين أن الله فوق عرشه، فوق سماواته».

وكذلك ما ذكره الإمام ابن خزيمة، حيث نقل الإجماع على صحة هذه العقيدة، فقال: «وجميع علمائنا من أهل الحجاز، وتهامة، واليمن والعراق، والشام، ومصر، يشتون لله ﷻ ما أثبتته الله لنفسه، من غير تشبيه وجه الخالق بوجه أحد من المخلوقين، عز ربنا وجل عن شبه المخلوقين، وجل عن مقالة المعطلين»<sup>(١)</sup>.

وكذلك نقل الإجماع على كون الله فوق عرشه الإمام ابن عبد البر، حيث ذكر آية النجوى، ثم قال: «فلا حجة لهم في ظاهر هذه الآية؛ لأن

علماء الصحابة والتابعين الذي حملت عنهم التأويل في القرآن، قالوا في تأويل هذه الآية: «هو على العرش، وعلمه في كل مكان». وما خالفهم في ذلك أحد يحتج بقوله<sup>(١)</sup>. وهذا نقلٌ لإجماع الصحابة والتابعين من إمام المغرب وحافظها ومحدثها.

وكذلك نقل الإجماع على تلك العقيدة؛ الشيخ أبو منصور معمر بن أحمد الأصبهاني، حيث نقل عنه الإمام أبو القاسم الأصبهاني عقيدته في كتاب «الحجة»، فقال: «أخبرنا أحمد بن عبد الغفار بن أخته، أنا أبو منصور معمر بن أحمد، قال: «ولما رأيت غربة السنّة، وكثرة الحوادث، واتباع الأهواء، أحببت أن أوصي أصحابي وسائر المسلمين بوصية من السنّة، وموعظة من الحكمة، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث والأثر، وأهل المعرفة والتصوف، من السلف المتقدمين، والبقية من المتأخرين، فأقول وبالله التوفيق: ..» ثم ذكر كلامًا طويلاً، جاء فيه: «وأن الله ﷻ استوى على عرشه لا كيف ولا تشبيه ولا تأويل؛ فالاستواء معقول، والكيف فيه مجهول، والإيمان به واجب، والإنكار له كفر. وأنه ﷻ مستو على عرشه بلا كيف، وأنه ﷻ بائن من خلقه، والخلق بائون منه، فلا حلول ولا مازجة ولا اختلاط ولا ملاصقة؛ لأنه الفرد البائن من خلقه، الواحد الغني عن الخلق»<sup>(٢)</sup>.

ثم قال أبو منصور: «وأن الله ﷻ سميع بصير، عليم خبير، يتكلم ويرضى ويسخط ويضحك ويعجب ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكاً، وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا كيف يشاء»<sup>(٣)</sup>.

ثم ذكر أموراً عن الحوض والميزان والصراط والجنة والنار، وأصحاب النبي ﷺ، ثم قال: «فهذه السنة التي اجتمعت عليها الأئمة،

(٢) الحجة في بيان المحجة ١/٢٤٨.

(١) التمهيد ٧/١٣٨ - ١٣٩.

(٣) المصدر السابق ١/٢٤٩.

وهي مأخوذة عن رسول الله ﷺ بأمر الله تبارك وتعالى . قال الله : ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [آل عمران: ١٣٢] ، وقال : ﴿ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا ﴾ [النساء: ٨٠] ، وقال : ﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [الحشر: ٧] .

ثم قال : « فأخذ رسول الله ﷺ السُّنَّةَ عن الله ﷻ ، وأخذ الصحابة عن رسول الله ﷺ ، وأخذ التابعون عن الصحابة الذين أشار إليهم رسول الله ﷺ بالاقْتِدَاءِ بهم .

ثم أشار الصحابة إلى التابعين بعدهم ، مثل : سعيد بن المسيب ، وعلقمة بن وقاص ، والأسود ، والقاسم ، وسالم ، وعطاء ، ومجاهد ، وقتادة ، والشعبي ، وعمر بن عبد العزيز ، والحسن البصري ، ومحمد بن سيرين . ثم من بعدهم ، مثل : أيوب السخيتاني ، ويونس بن عبيد ، وسليمان التيمي ، وابن عون .

ثم مثل : سفيان الثوري ، ومالك بن أنس ، والزهري ، والأوزاعي ، وشعبة . ثم مثل : يحيى بن سعيد ، وحamad بن زيد ، وحamad بن سلمة ، وعبد الله بن المبارك ، والفضيل بن عياض ، وسفيان بن عيينة . ثم مثل : أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ، وعبد الرحمن بن مهدي ، ووکیع بن الجراح ، وابن نمير ، وأبي نعيم ، والحسن بن الربيع .

ثم من بعدهم مثل : أبي عبد الله أحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه ، وأبي مسعود الرازي ، وأبي حاتم الرازي ، ونظرأئهم مثل من كان من أهل الشام والحجاز ومصر وخراسان ، وأصبهان والمدينة ، مثل : محمد بن عاصم ، وأسيد بن عاصم ، وعبد الله بن محمد بن النعمان ، ومحمد بن النعمان ، والنعمان بن عبد السلام ، رحمة الله عليهم أجمعين .

ثم من لقيناهم وكتبنا عنهم العلم والحديث والسُّنَّةَ ، مثل : أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن حمزة ، وأبي القاسم الطبراني ، وأبي

عبد الله بن محمد بن جعفر أبي الشيخ، ومن كان في عصرهم من أهل الحديث. ثم بقية الوقت أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى ابن منده الحافظ رحمته الله.

ثم قال أبو منصور: «فكل هؤلاء سراج الدين، وأئمة السُّنة، وأولو الأمر من العلماء، فقد اجتمعوا على جملة هذا الفصل من السُّنة، وجعلوها في كتب السُّنة، ويشهد لهذا الفصل المجموع من كتب الأئمة، فأوّل ذلك كتاب «السُّنة» عن عبد الله بن أحمد بن حنبل، وكتاب «السُّنة» لأبي مسعود، وأبي زرعة، وأبي حاتم، وكتاب «السُّنة» لعبد الله بن محمد بن النعمان، وكتاب «السُّنة» لأبي عبد الله محمد بن يوسف البنا الصوفي، رحمهم الله أجمعين.

ثم كتب السنن للآخرين، مثل أبي أحمد العسال، وأبي إسحاق إبراهيم بن حمزة الطبراني، وأبي الشيخ، وغيرهم، ممن ألفوا كتب السُّنة. فاجتمع هؤلاء كلهم على إثبات هذا الفصل من السُّنة، وهجران أهل البدعة والضلالة، والإنكار على أصحاب الكلام والقياس والجدال، وأن السُّنة هي اتباع الأثر والحديث، والسلامة والتسليم، والإيمان بصفات الله ﷻ من غير تشبيه، ولا تمثيل، ولا تعطيل، ولا تأويل.

فجميع ما ورد من الأحاديث في الصفات، مثل أن الله خلق آدم على صورته، ويد الله على رأس المؤذنين، وقلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن، وأن الله ﷻ يضع السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، وسائر أحاديث الصفات. فما صحّ من أحاديث الصفات عن رسول الله ﷺ، اجتمع الأئمة على أن تفسرها قراءتها، قالوا: «أمرّوها كما جاءت»، وما ذكر الله في القرآن، مثل قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، كل ذلك بلا كيف ولا تأويل، نؤمن بها إيمان أهل السلامة والتسليم لأهل السنة، والسلامة واسعة بحمد الله ومته،

وطلب السلامة في معرفة صفات الله ﷻ أوجب وأولى، وأقمن وأحرى، فإنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فليس كمثل شئ ينفي كل تشبيه وتمثيل، وهو السميع البصير ينفي كل تعطيل وتأويل.

ثم قال: «فهذا مذهب أهل السنة والجماعة والأثر؛ فمن فارق مذهبهم فارق السنة، ومن اقتدى بهم وافق السنة، ونحن بحمد الله من المقتدين بهم، المنتحلين لمذهبهم، القائلين بفضلهم»<sup>(١)</sup>.

وكذلك نقل الإجماع أبو بكر الآجري، حيث قال في «الشرعة»: «والذي يذهب إليه أهل العلم أن الله سبحانه على عرشه فوق سماواته».

وكذلك نقل الإجماع أبو عبد الله بن بطة، حيث قال في «الإبانة الكبرى»: «أجمع المسلمون من الصحابة والتابعين وجميع أهل العلم من المؤمنين، أن الله تبارك وتعالى على عرشه، فوق سماواته، بائن من خلقه».

وكذلك نقل الإجماع أبو عثمان الصابوني، حيث قال في «اعتقاد أصحاب الحديث»: «ويعتقد أصحاب الحديث ويشهدون أن الله فوق سبع سماواته، على عرشه كما نطق به كتابه وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف، لم يختلفوا أن الله ﷻ على عرشه، فوق سماواته».

وكذلك نقل الإجماع الحافظ أبو نعيم الأصبهاني فيما نقله عنه شيخ الإسلام أنه قال في كتابه «محجة الواثقين ومدرجة الوامقين»: «وأجمعوا أن الله فوق سماواته، عال على عرشه، مستو عليه».

وقال الإمام القرطبي في «تفسيره»: «والأكثر من المتقدمين والمتأخرين أنه إذا وجب تنزيه الباري سبحانه عن الجهة والتحيز، فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين وقادتهم من المتأخرين تنزيهه تبارك وتعالى عن الجهة، فليس بجهة فوق عندهم؛

(١) الحجة في بيان المحجة ١/ ٢٥٤ - ٢٦٠.

لأنه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون في مكان أو حيز، ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون للمتحميز، والتغير والحدوث. هذا قول المتكلمين. وقد كان السلف الأول عليهم السلام لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك؛ بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله. ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة. وخصّ العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا كيفية الاستواء، فإنه لا تعلم حقيقته<sup>(١)</sup>.

وهذا القول من القرطبي يصرّح فيه أن نفي الجهة لله هو مذهب المتكلمين، ومذهب السلف الصالح جاء بإثبات الجهة وإثبات الاستواء حقيقة مع عدم العلم بالكيفية.

وكذلك ذكر الإجماع عليه الإمام أبو القاسم الأصبهاني الملقب بقوام السنة، حيث قال في كتابه «الحجة»: «الكلام في صفات الله ﷻ؛ ما جاء منها في كتاب الله، أو روي بالأسانيد الصحيحة عن رسول الله ﷺ، فمذهب السلف رحمة الله عليهم أجمعين إثباتها، وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبتته الله، وذهب قوم من المثبتين إلى البحث عن التكيف»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك ذكر الإجماع عليه الحافظ موفق الدين ابن قدامة الأندلسي، حيث قال في «لمعة الاعتقاد»: «وفيما نقل من علامات النبي ﷺ وأصحابه في الكتب المتقدمة أنهم يسجدون بالأرض ويزعمون أن إلههم في السماء. وروى أبو داود في «سننه» أن النبي ﷺ قال: «إن ما بين سماء إلى سماء مسيرة كذا وكذا...»، وذكر الخبر إلى قوله: «وفوق ذلك العرش، والله سبحانه فوق ذلك» فهذا وما أشبهه مما أجمع السلف

(١) تفسير القرطبي ٧/ ٢٢٠.

(٢) الحجة في بيان المحجة ١/ ١٨٨ - ١٩٠.

رحمهم الله على نقله وقبوله، ولم يتعرّضوا لردّه ولا تأويله، ولا تشبيهه ولا تمثيله»<sup>(١)</sup>.

وكذلك ذكر الإجماع شيخ الإسلام ابن تيمية، إذ قال: «ومن قال: إنه ليس على العرش رب، ولا فوق السماوات خالق؛ بل ما هنالك إلا العدم المحض، والنفي الصرف، فهو معطل جاحد لرب العالمين، مضاهٍ لفرعون الذي قال: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَكُنْ آيِنِ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ (٣٦) أَسْبَبَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلَعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَذِبًا وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾ (٣٧) [غافر: ٣٦، ٣٧]؛ بل أهل السنة والحديث وسلف الأمة متفقون على أنه فوق سماواته، على عرشه، بائن من خلقه، ليس في ذاته شيء من مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته. وعلى ذلك نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمة السنة؛ بل على ذلك جميع المؤمنين من الأولين والآخرين وأهل السنة، وسلف الأمة متفقون على أن من تأول استوى بمعنى استولى أو بمعنى آخر ينفي أن يكون الله فوق سماواته فهو جهمي ضال»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك ذكر اتفاق السلف على هذه العقيدة الحافظ المحدث الإمام ابن رجب الحنبلي، حيث قال في شرحه على «صحيح البخاري»: «وقال حنبل: سألت أبا عبد الله: ينزل الله إلى سماء الدنيا؟ قال: نعم. قلت: نزوله بعلمه أو بماذا؟ قال: اسكت عن هذا، مالك ولهذا؟ أمض الحديث على ما روي بلا كيف ولا حدّ، إلا بما جاءت به الآثار، وجاء به الكتاب، قال الله: ﴿فَلَا تَصْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ ينزل كيف يشاء، بعلمه وقدرته وعظمته، أحاط بكل شيء علماً، لا يبلغ قدره واصف، ولا ينأى عنه هرب هارب، عَجَلٌ. ومراده: أن نزوله تعالى ليس كنزول المخلوقين؛ بل هو نزول يليق بقدرته وعظمته

(٢) الفتاوى الكبرى ٦/٤٦٨.

(١) لمعة الاعتقاد ص ١٣.

وعلمه المحيط بكل شيء، والمخلوقون لا يحيطون به علماً، وإنما ينتهون إلى ما أخبرهم به عن نفسه، أو أخبر به عنه رسوله. فلهذا اتفق السلف الصالح على إمرار هذه النصوص كما جاءت من غير زيادة ولا نقص، وما أشكل فهمه منها، وقصر العقل عن إدراكه وكل إلى عالمه»<sup>(١)</sup>.

فتأمل كيف أثبت النزول لله، وأنه نزول بما يليق دون تمثيل أو تعطيل. ثم ذكر أن هذا هو الإمرار للنصوص دون زيادة أو نقص، وصرح أن ذلك ما اتفق السلف عليه. وهذا هو المذهب الحق والفهم الصحيح للنصوص كما جاء عن السلف الصالح.

وكذلك قال الأديب واللغوي شهاب الدين النويري<sup>(٢)</sup>: «وأهل السُّنَّة وسلف الأمة متفقون على أن من تأول استوى بمعنى استولى أو بمعنى آخر ينفي أن يكون الله فوق السموات، فهو جهمي ضال مضل»<sup>(٣)</sup>.

وكل ما مرّ معنا من أقوالٍ للأئمة من السلف إنما هو ثمرة هذا الاتباع والفهم الصحيح للقرآن الكريم والسُّنَّة المطهرة. وتلك الأقوال التي نقلناها عنهم هي المفهوم من الأحاديث الشريفة ومنطوقها كما ذكرناه في أول كتابنا هذا، فقد اقتصرنا على اتباع تلك الروايات، والتسليم بما جاء فيها دون نزاع منهم عليها أو ارتياب في أمرها، طالما صحّت عن النبي ﷺ.

ولم يتردد أحدٌ من أئمة الحديث في ذكر تلك الأحاديث؛ بل كلهم اتفق على روايتها وتدوينها؛ كالبخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي، وأبي داود، وابن ماجه، وابن راهويه، وأحمد، والبيهقي، والحميدي، والبزار، والمروزي، والحميدي، وابن أبي عاصم، والدارمي، وابن خزيمة، وسائر الأئمة المحدثين ممن يصعب علينا إحصاؤهم وحصرهم. والله بعد ذلك هو الهادي.

(١) شرح صحيح البخاري ٣/ ١١٧ - ١١٨. (٢) توفي سنة ٧٣٣ هـ.

(٣) نهاية الأرب في فنون الأدب ٣٢/ ١٠٩.



## الفصل الثالث

### أقوال أهل العلم في العلو

ونكمل نقل الأقوال عن أئمة العلم والنظر، وسنذكر ما ورد عن بعضهم على سبيل المثال لا الحصر؛ فإنه لا سبيل إلى إحصاء أئمة أهل السنة والجماعة لكثرتهم وانتشارهم بين البلدان، وإنما سنقتصر على ذكر من وصلت إلينا أقوالهم عن طريق كتبهم.

٣١ - الإمام الشافعي<sup>(١)</sup>.

ذكر في «الأم» في قوله تعالى: ﴿فَتَحَرَّيْ رَقَبَةً مُّؤْمِنَةً﴾ [النساء: ٩٢] حديث الجارية، فقال: «وأحب إليّ أن لا يعتق إلا بالغة مؤمنة؛ فإن كانت أعجمية فوصفت الإسلام أجزأته. أخبرنا مالك عن هلال بن أسامة

(١) هو: محمد بن إدريس الشافعي. ثالث الأئمة الأربعة، وواضع أصول الفقه. وقد أجز في الإفتاء وهو ابن خمس عشرة سنة. وسمع المزني الشافعي يقول: «حفظت القرآن وأنا ابن سبع سنين، وحفظت الموطأ وأنا ابن عشر». قال فيه الإمام أحمد: «كان الشافعي كالشمس للدين، وكالعافية للناس». وقال فيه أبو عبيدة: «ما رأيت رجلاً أعقل من الشافعي». وقال يونس بن عبد الأعلى: «لو جمعت أمة فجعلت في عقل الشافعي لوسعهم عقله». وقال أيضاً: «ما كان الشافعي إلا ساحراً، ما كنا ندري ما يقول إذا قعدنا حوله». وقال يحيى بن أكثم: «لو أكثر السماع للحديث لاستغنت أمة محمد به عن غيره من الفقهاء». وقال أبو داود: «ما رأيت أبا عبد الله يميل إلى أحد ميله إلى الشافعي». وقال أبو ثور الكلبي: «ما رأيت مثل الشافعي، ولا رأى هو مثل نفسه». وقال أيوب بن سويد: «ما ظننت أني أعيش حتى أرى مثل الشافعي». وقال الفضل بن زياد: «سمعت أحمد يقول: ما أحد مس محبرة ولا قلمًا إلا وللشافعي في عنقه منة». وقال الربيع بن سليمان: «كان لسانه أكبر من كتبه». وقال ابن أبي سريج الرازي: «ما رأيت أحداً أفوه ولا أنطق من الشافعي». توفي سنة ٢٠٤هـ.

عن عطاء بن يسار عن عمر بن الحكم، أنه قال: «أتيت رسول الله ﷺ. فقلت: يا رسول الله، إن جارية لي كانت ترعى غنماً لي، فجنّتها وفقدت شاة من الغنم، فسألتها عنها، فقالت: أكلها الذئب. فأسفت عليها، وكنت من بني آدم فلطمت وجهها، وعليّ رقبة. أفأعتقها؟ فقال لها رسول الله ﷺ: «أين الله؟» فقالت: في السماء. فقال: «من أنا؟» فقالت: أنت رسول الله. قال: «أعتقها». فقال عمر بن الحكم: أشياء يا رسول الله، كنا نصنعها في الجاهلية. كنا نأتي الكهان. فقال النبي ﷺ: «لا تأتوا الكهان». فقال عمر: وكنا نتطير. فقال: «إنما ذلك شيء يجده أحدكم في نفسه، فلا يصدنكم»<sup>(١)</sup>.

والشاهد فيه أن الشافعي روى الحديث الأول في «مسنده»، واستدل بلفظ: «أين الله؟» في حديث الجارية. والشافعي كما هو معلوم عنه لم يرو في «مسنده» إلا ما صحّ عنده، ولا يستدل في أبواب الفقه إلا بما صحّ في الحديث؛ فيؤمن بما جاء في الحديث وهو كون الله في السماء.

وورد عنه أنه قال: «القول في السنة التي أنا عليها، ورأيت عليها أصحابنا أهل الحديث الذين رأيتهم وأخذت عنهم مثل سفيان ومالك وغيرهما، الإقرار بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن الله تعالى على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء، وينزل إلى السماء الدنيا كيف شاء».

وذكره الذهبي في «العلو»<sup>(٢)</sup> فقال: «روى شيخ الإسلام أبو الحسن الهكاري والحافظ أبو محمد المقدسي بإسنادهم إلى أبي ثور وأبي شعيب كلاهما عن الإمام محمد بن إدريس الشافعي ناصر الحديث رحمه الله تعالى قال...»، ثم ذكر كلام الشافعي.

(٢) العلو، للعلي الغفاري ص ١٦٥.

(١) الأم ٦/٧٠٦ - ٧٠٧.

وذكره ابن القيم<sup>(١)</sup> نقلاً عن ابن أبي حاتم فقال: «قال الإمام ابن الإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي حدثنا أبو شعيب وأبو ثور عن أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله تعالى قال...»، ثم ذكر الكلام كما ذكره الذهبي.

وكتاب ابن أبي حاتم وكتاب الهكاري مفقودة لم تصل إلينا؛ فلم يبق إلا الوثيقة بنقل ابن القيم والذهبي. واختلاف مصادرهما يقوي صحة النقل، والله أعلم.

وكذلك روى ابن بطة: «حدثني أبو القاسم حفص بن عمر الأردبيلي، قال: ثنا أبو حاتم الرازي، قال: ثنا يونس بن عبد الأعلى، قال: سمعت الشافعي، يقول: ما صحَّ أن رسول الله ﷺ قاله فلا يقال فيه لم؟ ولا كيف؟»<sup>(٢)</sup>.

ويونس ثقة، وكذلك أبو حاتم وهو تلميذه، وكذلك حفص، وكلهم أئمة ثقات من أهل العلم. وهذا القول من الشافعي يؤيد سلوكه مذهب الإثبات في الصفات.

### ٣٢ - الحافظ وهب بن جرير<sup>(٣)</sup>.

ذكر عنه البخاري أنه قال: «الجهمية الزنادقة إنما يريدون أنه ليس على العرش استوى»<sup>(٤)</sup>.

وذكر الذهبي قول ابن جرير بسنده، فقال: «قرأت على بلال

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية ١٦٥/٢. (٢) الإبانة الكبرى ٢٠٣/٧.

(٣) سمع شعبة وسلام بن أبي مطيع، وروى عنه أحمد وإسحاق وابن المدني، وخلق كثير. وقد أمر أحمد بن حنبل بالكتابة عنه، وأكثر عنه في «المسند». كان نعيم بن حماد يقول: «إذا رأيت العراقي يتكلم في أحمد بن حنبل، فاتهمه في دينه، وإذا رأيت الخراساني يتكلم في إسحاق فاتهمه في دينه. وإذا رأيت البصري يتكلم في وهب بن جرير فاتهمه في دينه». توفي سنة ٢٠٦هـ.

(٤) خلق أفعال العباد ص ٣٠.

الحبشي، أخبركم ابن رواج، أنبأنا السلفي، أخبرنا مكي السلار، أنبأنا أبو بكر الحيري، حدثنا حاجب بن أحمد، حدثنا محمد بن حماد، قال: سمعت وهب بن جرير يقول: «إياكم ورأي جهم، فإنهم يحاولون أن يقولوا أنه ليس في السماء شيء، وما هو إلا من وحي إبليس، وما هو إلا كفر»<sup>(١)</sup>.

وتعقبه الألباني في «المختصر» بقوله: «هذا إسناد فيه من لم أعرفه. فبلال الحبشي هو الأمير الكبير أبو الخير المغيثي الطواشي الحبشي الصالحي. ذكره ابن العماد في وفيات سنة ٦٩٩ هجرية، وقال: «روى عن عبد الوهاب بن رواج، توفي بعد الهزيمة بالرملة، وهو في عشر المائة». ولم يذكر فيه توثيقاً. وابن رواج هو المحدث رشيد الدين أبو محمد عبد الوهاب بن ظافر بن علي بن فتوح الإسكندراني المالكي. ولد سنة ٥٥٤ هجرية، وسمع من السلفي وطائفة، ونسخ الكثير، وخرج الأربعين، وكان ذا دين وفقه وتواضع، توفي سنة ٦٤٨ هجرية كما في «الشذرات». والسلفي حافظ مشهور. ومكي السلار لم أجد له ترجمة. وأبو بكر الحيري هو القاضي أحمد بن الحسن بن أحمد الحرشي. قاضي نيسابور، وكان فاضلاً غزير العلم من شيوخ الحاكم والبيهقي. مات سنة ٤٢١ هجرية، ومن فوقه ثقات. وهذا الأثر صححه ابن القيم في «جيوشه»، وقال: حكاه محمد بن عثمان الحافظ في رسالته في السنّة»<sup>(٢)</sup>.

قلت: أما مكي السلار، فهو مكي بن منصور بن محمد بن علان الكرجي، رئيس الكرج، والمعروف بالسلار. ذكره ابن نقطة الحنبلي في «التقييد»، وقال في ترجمته: «حدث بمسند الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، عن القاضي أبي بكر الحيري».

وروي عن شيرويه الهمذاني أنه قال: «وكان شيخاً لا بأس به،

(٢) مختصر العلو ص ١٧٠.

(١) العلو ص ١٥٩.

محموداً في الرؤساء، محسناً إلى الفقراء والعلماء. مات بأصبهان في الثامن والعشرين من جمادى الأولى، من سنة إحدى وتسعين وأربعمائة، وحمل إلى الكرج، فدفن بها<sup>(١)</sup>.

وكذلك ذكره الذهبي في ترجمته في «التاريخ»، ونقل عن ابن طاهر قوله: «كانت أصوله صحيحة جيدة».

ونقل الذهبي عن الحافظ السلفي قوله: «كان السلار جليل القدر، نافذ الأمر، محبوباً إلى رعيته بجدود سجيته، وآخر ما قدم أصبهان كنت أول من قرأ عليه». ونقل الذهبي في «تاريخه» عن السمعاني قوله: «هو من رؤساء الكرج. كانت له الثروة الكبيرة، والدنيا العريضة الواسعة والتقدم ببلده. عمّر حتى صار يرحل إليه، ونقل الكثير عنه؛ لأنه لحق إسناد العراق وخراسان».

أما السلفي، فهو الحافظ الجليل أبو طاهر السلفي، أحمد بن محمد بن أحمد بن سلفة. ولا خلاف في وثاقته.

أما بلال، فهو كما قال الألباني. وقد ذكره الذهبي وقال: «وقرأت عليه جماعة أجزاء يرويها عن ابن رواج، وكان فيه دين وبر وصدقات»<sup>(٢)</sup>.

وقال ابن أبيك الصفدي في ترجمته: «حدث بمصر ودمشق، وقرأ عليه الشيخ شمس الدين عدة أجزاء يرويها عن ابن رواج. وكان حاله السواد، تام الشكل، يهيم من المعروف في كل واد، له بر وصدقات، وبذل في الخير ونفقات، وله أموال عظيمة، وغلمان على أوامره ونواهيه مقيمة، وله في الدول الحرمة الوافرة والوجاهة السافرة»<sup>(٣)</sup>. وهذا الذي قيل عن الطواشي يحتمل القول بصدقه، ولكن الضبط والإتقان أمر آخر، فلا يمكن الحكم بوثاقته.

(١) التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد ص ٤٥١.

(٢) تاريخ الإسلام ٩٠٢/١٥. (٣) أعيان العصر وأعيان النصر ٤٢/٢.

وقد أعلّ البعض الرواية لكون حاجب بن أحمد لم يسمع ابن حماد لاعتبار طول الزمان بينهما. وليس ذلك سديداً، وإنما هو عمّر كثيراً كما ذكر أهل العلم، فقد قال الذهبي فيه: «وكان يزعم أنه ابن مائة وثمانين سنين في سنة خمس وثلاثين»<sup>(١)</sup>.

ونقل عن الحاكم قوله: «بلغني أن شيخنا أبا محمد البلاذري كان يشهد له بلقي هؤلاء الشيوخ، وحضرت أنا دار السنّة بعد فراغ أبي العباس من الإملاء فوضع على الدكة».

وقال الخليلي في «الإرشاد» في ترجمة حاجب: «حاجب بن أحمد بن يرحم الطوسي، شيخ معمر، ثقة. سمع عبد الرحيم بن منيب، ومحمد بن حماد البارودي وأقرانهما. وروى عنه أبو علي الحافظ النيسابوري. حدثني عنه جماعة منهم علي بن إبراهيم المزكدي، وأحمد بن محمد بن البصير الحافظ. مات سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة»<sup>(٢)</sup>.

فها هو الخليلي يوثقه ويصرح بسماعه من ابن حماد. وكذلك ذكر المزي رواية حاجب عن ابن حماد<sup>(٣)</sup>. ووثقه ابن حبان، وابن منده. فالرجل صدوق بلا خلاف، وقد صرّح بالسماع.

وقد أوردنا هذا الأثر لأن البخاري ذكره؛ فإنه قد توفي سنة ست وخمسين ومائتين؛ أي: بعد خمسين سنة فقط من وفاة وهب، وقرب العهد به يفيد قوة نقله عنه. ثم إن محمد بن حماد توفي سنة ثمان أو تسع وأربعين ومائتين كما ذكر ابن حبان في ترجمته، وهذا يفيد طريقاً آخر، لعله يقوي طريق الذهبي.

(١) تاريخ الإسلام ٦٩٩/٧.

(٢) الإرشاد في معرفة علماء الحديث ٨٦٦/٣.

(٣) تهذيب الكمال ٩٢/٢٥.

٣٣ - الحافظ بشر بن عمر<sup>(١)</sup> .

روى أبو القاسم اللالكائي: «وأخبرنا أحمد، أخبرنا عبد الله، ثنا ابن شيرويه، ثنا إسحاق، أخبرنا بشر بن عمر، قال: سمعت غير واحد من المفسرين يقولون: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، قال: علي العرش استوى: ارتفع»<sup>(٢)</sup> .

وأحمد هو أحمد بن محمد بن أحمد بن موسى، وكنيته أبو نصر النيسابوري. وعبد الله هو عبد الله بن محمد بن علي بن زياد العدل، وإسحاق هو ابن راهويه. وابن شيرويه هو عبد الله بن شيرويه.

قال الألباني: «وهذا إسناد صحيح مسلسل بالثقات الحفاظ. فإن إسحاق بن راهويه ثقة حافظ مشهور من أقران الإمام أحمد. وعبد الله بن شيرويه حافظ ثقة أيضاً، وهو عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن شيرويه ابن أسد القرشي المطليبي النيسابوري. قال في «شذرات الذهب»: «أحد الثقات، سمع إسحاق بن راهويه وأحمد بن منيع وطبقتهما وصنف التصانيف وكان ثقة»<sup>(٣)</sup> .

قلت: قال الذهبي في ترجمته في «السير»: «حدّث عنه إمام الأئمة ابن خزيمة، وأبو عبد الله بن الأخرم، وأبو علي الحافظ، وأبو بكر بن علي، وعبد الله بن سعد، وأبو حامد بن الشرقي، وأبو عمرو بن حمدان، وآخرون». ونقل عن الحاكم قوله: «ابن شيرويه الفقيه، أحد كبراء نيسابور، له مصنفات كثيرة تدل على عدالته واستقامته. روى عنه حفاظ بلدنا»، ثم سمي جماعة. ثم قال: «واحتجوا به» .

(١) أبو محمد، بشر بن عمر الزهراني البصري. سمع عكرمة بن عمار وشعبة وجماعة. توفي سنة ٢٠٧هـ.

(٢) شرح أصول الاعتقاد ٣/٤٤٠، ترجمة (٦٦٢).

(٣) مختصر العلو ص ١٦٠.

أما عبد الله، فقد وثقه الخليلي في «الإرشاد»<sup>(١)</sup>، وقال عنه: «الثقة الرضا»، وذكره ابن قطلوبغا في «الثقات»<sup>(٢)</sup>.

أما أحمد، فهو أبو نصر النيسابوري، وهو مجهول الحال. ذكره الخطيب البغدادي في «تاريخه»، وذكر أنه حدث عن عبد الله العدل، ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلاً. فالسند متصل، ولكن صحة الخبر مرهونة بحال أحمد هذا.

### ٣٤ - الإمام الحافظ أبو بكر الحميدي<sup>(٣)</sup>.

قال الحافظ الحميدي في باب «أصول السنّة» من «مسنده»: «وما نطق به القرآن والحديث، مثل: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيَهُمْ﴾ [المائدة: ٦٤]، ومثل: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧]، وما أشبه هذا من القرآن والحديث، لا نزيد فيه ولا نفسره، نقف على ما وقف عليه القرآن والسنة. ونقول: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، ومن زعم غير هذا فهو معطل جهمي»<sup>(٤)</sup>.

(١) الإرشاد في معرفة علماء الحديث ١/٣٧٠.

(٢) الثقات ٦/١١٩.

(٣) هو: عبد الله بن الزبير الحميدي القرشي. الإمام الحافظ المحدث، صاحب المسند المعروف باسمه، وشيخ الإمام البخاري، وأبي حاتم وأبي زرعة الرازيين، والنسائي. حدث عن سفيان بن عيينة، وعن الشافعي، ولازم الشافعي ملازمة طويلة، وحدث كذلك عن وكيع والفضيل بن عياض وغيرهما من أجلاء أهل العلم. روى عنه خلق كثير منهم تلاميذه البخاري وأبو حاتم وأبو زرعة ومحمد بن يحيى. قال عنه الإمام أحمد: «الحميدي عندنا إمام». وقال عنه أبو حاتم: «ثقة إمام، وهو أثبت الناس في سفيان بن عيينة». وكذلك نقل السراج عن البخاري قوله: «الحميدي إمام في الحديث». وقال إسحاق بن راهويه: «الأئمة في زماننا الشافعي والحميدي وأبو عبيد». وفضلاً عن «مسنده»، فإن له كتاباً في التفسير. توفي سنة ٢١٩هـ.

(٤) مسند الحميدي ٢/٣٦٠، ٣٦١.



وقوله في الوقوف عند الآية دون زيادة وتفسير يدل على عقيدة السلف القائمة على إثبات الصفات دون تعطيل أو تمثيل .  
وتأمل كيف أنه أردف ذلك بذكر الجهمية لا المجسمة . وكأن نهيهِ عن التفسير إنما هو في مقابل قول الجهمية . فهو يحذر به من اتباع الجهمية في التعطيل والتأويل؛ لأن المعطل لا يقف عند الآية بل ينكر ظاهرها . وهذا يفيد أن مراده من كلامه عدم تأويل الصفات أو نفيها أو الزيادة عليها فيما لم يرد في الشرع .

### ٣٥ - القاضي هشام بن عبيد الله الرازي<sup>(١)</sup> .

نقل شيخ الإسلام والذهبي عن ابن أبي حاتم، أنه روى عن علي بن الحسن بن يزيد السلمى، قال: «سمعت أبي يقول: سمعت هشام بن عبيد الله الرازي يقول: حبس رجل في التجهم، فتاب، فجيء به إلى هشام وكان قاضياً على الري، فأراد هشام أن يمتحنه، فقال له: «أتشهد أن الله على عرشه بائن من خلقه؟»، قال الجهمي: «لا أدري، ما بائن من خلقه». قال هشام: «ردوه إلى الحبس، فإنه لم يتب بعد».

ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية<sup>(٢)</sup>، وابن القيم<sup>(٣)</sup>، والذهبي<sup>(٤)</sup> .

أما علي السلمى وأبوه، فلم أجد أحداً ذكرهما بشيء، إلا أن رواية ابن أبي حاتم عنه مظنة صدقهما .

وقد ذكر ابن حبان القاضي هشام في «المجروحين» لأنه أنكر عليه حديث: «مثل أمي مثل المطر، لا يدرى أوله خير أم آخره»، وحديث: «الدجاج غنم فقراء أمي، والجمعة حج فقرائها». وقال عن هشام: «وكان

(١) تولى القضاء بالري، وسمع من ابن المبارك وغيره . وذكر ابن أبي حاتم عن أبيه، أنه قال: «ما رأيت أحداً في كورة من الكور أعظم قدراً، ولا أجل عند أهلها من أبي مسهر بدمشق، وهشام الرازي بالري». توفي سنة ٢٢١هـ .

(٢) بيان تلبس الجهمية ١/١٩٦ . (٣) اجتماع الجيوش الإسلامية ٢/١٤٠ .

(٤) تاريخ الإسلام ٥/٧٢٠ - ٧٢١ .

يهم في الروايات ويخطئ إذا روى الأثبات، فلما كثر مخالفته بطل الاحتجاج به»<sup>(١)</sup>.

وتعقبه الدارقطني في تعليقاته، فقال: «الحديث الأول خطأ فيه هشام بن عبيد الله، أو من رواه عنه، وهو حمدان بن المغيرة الهمداني. والخطأ بحمدان في هذا الحديث أشبه. وأما الحديث الثاني: حديث ابن أبي ذئب، عن نافع، فهو كذب موضوع، والحمل فيه على محمد هذا، وهو محمد بن يزيد السلمي من نيسابور، كان يضع الحديث على الثقات»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك قال ابن حجر في «اللسان»: «ثم راجعت سند ابن حبان في حديث الغنم، فوجدت الراوي عن هشام ضعيفاً جداً، وصفه الدارقطني بوضع الحديث كما تقدم ترجمته في العبادلة، فبرئ هشام من عهده». وقد قال أبو حاتم عن هشام: «صدوق»، وقال ابن أبي حاتم: «ثقة يحتج به»<sup>(٣)</sup>.

وسئل أحمد بن حنبل: «أكتب عن هشام بن عبيد الله؟ قال: لا، ولا كرامة»<sup>(٤)</sup>.

فالرجل صدوق، والخبر ليس رواية له عن غيره حتى نتحرى ضبطه وإتقانه وحفظه؛ بل هو حكايته عن نفسه فيما جرى بينه وبين الجهمي، وفيه بيان لعقيدته التي يدين الله بها، ولم يتهمه أحد بالكذب حتى نشكك في حكايته. فيمكن لنا الاستشهاد بها على عقيدة القاضي هشام الرازي.

إلا أن هشاماً لم يرد عنه ما يدل على إمامته. قال الذهبي عنه أنه من بحور العلم، ولكن لم يصل إلينا من آثار علمه ما يدل على ذلك،

(١) المجروحين ٣/٩٠.

(٢) تعليقات الدارقطني على المجروحين ص ٢٧٦، ٢٧٧.

(٤) تاريخ جرجان ص ١٦٠.

(٣) الجرح والتعديل ٦٧/٩.

كما لم ينقل أحد من أهل العلم في عصره ما يشير إلى ذلك، فلا أدري إلى ماذا استند الذهبي في ذلك.

ولو كان للقاضي هشام جلالة ومكانة بين أهل العلم لما جرحه ابن حبان وابن حنبل؛ إذ لم تكن من عاداتهما الحط من شأن أئمة العلم؛ بل غلب عليهما وعلى باقي الأئمة الوسع والتواقر بينهم.

٣٦ - الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام<sup>(١)</sup>.

قال اللالكائي: «أخبرنا أحمد بن محمد بن الجراح، ومحمد بن مخلد، قالا: ثنا عباس بن محمد الدوري. قال: سمعت أبا عبيد القاسم بن سلام، وذكر عنده هذه الأحاديث: ضحك ربنا ﷺ من قنوط عباده، وقرب غيره، والكرسي موضع القدمين، وأن جهنم تمتلئ فيضع ربك قدمه فيها،

(١) الحافظ الإمام المحدث. قال الهلال بن العلاء: «من الله على الأمة بأربعة في زمانهم: بالشافعي، وبأحمد بن حنبل، وبيحيى بن معين، وبأبي عبيد». وقال إسحاق: «أبو عبيد أوسعنا علمًا، وأكثرنا أدبًا، وأجمعنا جمعًا. إنا نحتاج إلى أبي عبيد، وأبو عبيد لا يحتاج إلينا». وقال أيضًا: «إن الله لا يستحي من الحق، أبو عبيد أعلم مني، ومن ابن حنبل، والشافعي». وقال إسحاق بن راهويه: «أبو عبيد أفقه مني وأعلم مني». وقال أحمد بن كامل القاضي: «كان أبو عبيد فاضلاً في دينه، وفي عمله، ربانياً متفتناً في أصناف من علوم الإسلام من القرآن والفقه والعربية، حسن الرواية، صحيح النقل. لا أعلم أحداً من الناس طعن عليه في شيء من أمره ودينه». وقال ابن طاهر: «علماء الناس أربعة: ابن عباس في زمانه، والشعبي في زمانه، والقاسم بن معن في زمانه، وأبو عبيد في زمانه». وقال إبراهيم الحربي: «أدركت ثلاثاً لن يرى مثلهم أبداً، تعجز الناس أن يلدن مثلهم؛ وهم أحمد بن حنبل وأبو عبيد وبشر بن الحارث». وقال أحمد بن حنبل: «أبو عبيد القاسم بن سلام ممن يزداد عندنا كل يوم خيراً». قال عنه ابن حبان: «كان أحد أئمة الدنيا، صاحب حديث، وفقه ودين، وورع، ومعرفة بالأدب وأيام الناس، ممن جمع وصنف، واختار، وذبح عن الحديث، ونصره، وقمع من خالفه وحاد عنه». وقال الخليلي: «كبير، يُقَارَن بأحمد بن حنبل، وروى الناس من كتبه المصنفة بضعة وعشرين كتاباً في القرآن والفقه وغريب الحديث، والغريب المصنف، والأمثال، ومعاني الشعر، وكان أعلم الناس بالفقه واللغة والنحو في زمانه». توفي سنة ٢٢٤هـ.

وأشبه هذه الأحاديث. فقال: «هذه الأحاديث عندنا حق، يرويهما الثقات بعضهم عن بعض، إلا أنا إذا سئلنا عن تفسيرها، قلنا: ما أدركنا أحدًا يفسر منها شيئًا، ونحن لا نفسر منها شيئًا، نصدق بها ونسكت»<sup>(١)</sup>.

ورواه البيهقي من طريق آخر عن أبي بكر بن الحارث الفقيه، عن أبي محمد بن حيان الأصبهاني، فيما أجاز له جده عن العباس بن محمد. ثم ذكر كلام أبي عبيد<sup>(٢)</sup>.

وذكره القاضي أبو يعلى في «إبطال التأويلات»، ونقله عن أبي محمد الحسن بن محمد الخلال، فقال أبو يعلى: «وذكر أبو محمد الحسن بن محمد الخلال فيما خرجه من أخبار الصفات، قال: ذكر علي بن عمر الحافظ - يعني الدارقطني - ورأيت في كتاب الصفات، قال: «نا محمد بن مخلد، قال: نا العباس بن محمد الدوري، قال: سمعت أبا عبيد القاسم بن سلام، وذكر الباب الذي يروى في الرؤية والكرسي، وموضع القدمين، وضحك ربنا، وأين كان ربنا، ويضع الرب قدمه فيها، وأشبه هذا. فقال: هذه أحاديث صحاح، حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم عن بعض، وهي عندنا حق لا شك فيه، ولكن إذا قيل كيف وضع قدمه وكيف ضحك؟ قلنا: لا نفسر هذا، ولا سمعنا أحدًا يفسره»<sup>(٣)</sup>.

قلت: هو الحديث السابع والخمسون في كتاب «الصفات» للدارقطني<sup>(٤)</sup>.

ومحمد بن مخلد بن حفص هو الحافظ أبو عبد الله العطار الدوري، متفق على توثيقه كما تقدم ذكره. وعباس بن محمد الدوري إمام ثقة.

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة حديث رقم (٩٢٨).

(٢) الأسماء والصفات ١٩٦/٢ حديث رقم (٧٦٠).

(٣) إبطال التأويلات ٤٨/١. (٤) الصفات ص ٥٦.

ويؤيده ما رواه الذهبي: «أخبرنا ابن علوان، أنبأنا البهاء عبد الرحمن، أنبأنا عبد المغيث بن زهير، أنبأنا ابن كادش، أنبأنا محمد بن العشاري، أنبأنا أبو الحسن الدارقطني، حدثنا محمد بن مخلد، حدثنا العباس الدوري، سمعت أبا عبيد، وذكر الباب الذي يروى فيه حديث الرؤية، والكرسي، وموضع القدمين، وضحك ربنا، وحديث أين كان ربنا، فقال: هذه أحاديث صحاح حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم عن بعض وهي عندنا حق لا نشك فيها. ولكن إذا قيل لنا: كيف وضع قدمه؟ وكيف يضحك؟ قلنا: لا نفسر هذا، ولا سمعنا أحدًا يفسره»<sup>(١)</sup>.

وقد ذكره كذلك أبو القاسم الأصبهاني في «الحجة في بيان المحجة».

### ٣٧ - أبو جعفر محمد بن مصعب البغدادي<sup>(٢)</sup>.

روى الدارقطني وعبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبي الحسن العطار عن ابن مصعب، أنه قال: «من زعم أنك لا تتكلم ولا ترى في الآخرة فهو كافر بوجهك لا يعرفك، أشهد أنك فوق العرش، فوق سبع سماوات، ليس كما يقول أعداء الله الزنادقة»<sup>(٣)</sup>.

صحح إسناده الذهبي<sup>(٤)</sup>، ورواه الخطيب البغدادي في ترجمة الشيخ من طريق آخر عن ابن مخلد<sup>(٥)</sup>.

(١) العلو، للعلي الغفار ص ١٧٣.

(٢) قال عنه الخطيب: «كان أحد العباد المذكورين والقراء المعروفين. أثنى عليه أحمد بن حنبل ووصفه بالسُّنَّة». قال عنه ابن حنبل: «كان رجلاً صالحاً يقص ويدعو قائماً في المسجد». وقال محمد بن نصر: «كان مجاب الدعوة». وقال الذهبي: «أحد عباد الله الأولياء، كان صاحب أحوال وكرامات». توفي سنة ٢٢٨هـ.

(٣) الصفات، للدارقطني ص ٦٠ حديث رقم (٦٤)، السُّنَّة لعبد الله بن أحمد ١/١٧٣ حديث رقم (٢١٠).

(٤) تاريخ بغداد ٤/٤٥١.

(٥) العرش ص ٢٦٩.

وأبو الحسن العطار هو محمد بن محمد بن عمر المعروف بابن العطار شيخ الإمام الطبري. وثقه موسى بن هارون وعبد الله بن أحمد بن حنبل<sup>(١)</sup>.

٣٨ - الإمام يحيى بن معين<sup>(٢)</sup>.

روى ابن بطة: «حدثنا أبو بكر أحمد بن سلمان النجاد، قال: ثنا جعفر بن أبي عثمان الطيالسي، قال: قال يحيى بن معين: إذا قال لك الجهمي: كيف ينزل؟ فقل: كيف سعد؟»<sup>(٣)</sup>.

أما النجاد، فهو الحافظ أبو بكر الفقيه الحنبلي المعروف، وهو ثقة بلا خلاف. وقد حاول البعض الغمز به من خلال ما ذكره الإمام الدارقطني أنه حدّث من كتاب غيره بما لم يكن في أصوله. وتعبه الخطيب بقوله: «كان النجاد قد كف بصره في آخر عمره، فلعل بعض طلبة الحديث قرأ عليه ما ذكره الدارقطني، والله أعلم».

وقال الخطيب في ترجمته: «وكان صدوقاً عارفاً، جمع المسند

(١) تاريخ بغداد ٤/٣٣٣، ترجمة (١٥١٥).

(٢) سمع ابن المبارك، وابن عيينة، وابن مهدي، ويحيى القطان، وهشيم، ووكيع، وروى عنه خلق كثير، وعامة المحدثين. قال ابن المدني: «انتهى علم الناس إلى يحيى بن معين». وقال: «ما رأيت في الناس مثله». وقال أحمد بن حنبل: «السماع مع يحيى بن معين شفاء لما في الصدور». وقال: «كل حديث لا يعرفه يحيى بن معين فليس بحديث». وقال: «أظن أن المحدثين كتبوا له بأيديهم ست مائة ألف حديث». وكان أبو سعيد الحداد يقول: «كل الناس عيال على يحيى بن معين». قال أبو حاتم الرازي: «إذا رأيت البغدادي يحب أحمد بن حنبل، فاعلم أنه صاحب سنة، وإذا رأيت يبغض يحيى بن معين فاعلم أنه كذاب». وقال يحيى القطان: «ما قدم علينا البصرة مثل أحمد ويحيى بن معين». وقال عنه ابن حبان: «كان تكلّف من أهل الدين والفضل، وممن رفض الدنيا في جمع السنن وكثرت عنايته بها وجمعه لها، وحفظه إياها حتى صار علماً يُقتدى به في الأخبار، وإماماً يُرجع إليه في الآثار». وقال الخطيب: «كان إماماً ربانياً عالماً حافظاً ثقة ثبّتاً». توفي سنة ٢٣٣هـ.

(٣) الإبانة الكبرى ٧/٢٠٦ حديث رقم (١٦١).

وصنف في السنن كتابًا كبيرًا، وقال: حدثني أحمد بن سليمان بن علي المقرئ، قال: سمعت أبا الحسن غير مرة يقول: أبو بكر النجاد ابن صاعدنا. قلت: يعني أن النجاد في كثرة حديثه، واتساع طرقه وعظم رواياته، وأصناف فوائده لمن سمع منه؛ كيحيى بن صاعد لأصحابه؛ إذ كل واحد من الرجلين كان واحد عصره في كثرة الحديث»<sup>(١)</sup>.

وقال أبو يعلى القاضي: «وكان إذا أملى الحديث في جامع المنصور يكثر الناس في حلقة حتى يغلق البابان من أبواب الجامع مما يليان حلقة. وكان يملي في حلقة عبد الله، ابن إمامنا»<sup>(٢)</sup>.

وروى ابن أبي جرادة بإسناده عن السمعاني قوله في أبي بكر النجاد: «من أئمة بغداد في العلم والورع والزهد. سمع الحسن بن مكرم ويحيى بن أبي طالب، وأبا داود السجستاني، وأبا قلابة الرقاشي، وإسماعيل بن إسحاق، وهلال بن العلاء الرقي، ومن لا يحصى كثرة. روى عنه الدارقطني وابن شاهين وغيرهما من المتقدمين»<sup>(٣)</sup>.

أما جعفر، فهو جعفر بن محمد بن أبي عثمان، أبو الفضل الطيالسي. ذكره الخليلي في «الإرشاد»، وقال عنه: «صاحب يحيى بن معين، له في الحفظ اسم وعلم»<sup>(٤)</sup>. ووثقه الخطيب البغدادي، وقال عنه: «وكان ثقة ثبتًا، صعب الأخذ، حسن الحفظ»<sup>(٥)</sup>.

٣٩ - الإمام إسحاق بن راهويه<sup>(٦)</sup>.

روى ابن بطة: «حدثنا أبو بكر محمد بن علي الشيلماني، قال: ثنا

(١) تاريخ بغداد ٣٠٩/٥. (٢) طبقات الحنابلة ٨/٢.

(٣) بغية الطلب في تاريخ حلب ٧٦٩/٢.

(٤) الإرشاد في معرفة علماء الحديث ٦٠٩/٢.

(٥) تاريخ بغداد ٨١/٨، ترجمة (٣٥٩٣).

(٦) إسحاق بن إبراهيم الحنظلي بن راهويه. سمع ابن عيينة ووكيع وجريز، وروى عنه كافة الأئمة والمحدثين. قال إسحاق عن نفسه: «أحفظ سبعين ألف حديث كأنها =

عبد الله بن العباس الطيالسي، قال: ثنا إسحاق بن منصور الكوسج، قال: قلت لأحمد: «ينزل ربنا ﷻ كل ليلة حتى يبقى ثلث الليل الآخر إلى السماء الدنيا. أليس تقول بهذه الأحاديث؟ قال أحمد: صحيح». قال إسحاق بن راهويه: «ولا يدعه إلا مبتدع أو ضعيف الرأي»<sup>(١)</sup>.

أما الشيلماني، فقال عنه الخطيب: «حدّث عنه أبو عبد الله بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن بكير وغيره أحاديث مستقيمة»<sup>(٢)</sup>.  
أما الطيالسي، فقد وثقه الخطيب، وقال عنه الدراقطني: «لا بأس به»<sup>(٣)</sup>.

أما إسحاق بن الكوسج، فهو من رجال «الصحيحين»، وقال عنه الإمام مسلم: «ثقة مأمون»<sup>(٤)</sup>، ووثقه النسائي<sup>(٥)</sup>. وقال أبو حاتم عنه

= نصب عيني»، وقال: ما سمعت شيئاً قط إلا حفظته، ولا حفظت شيئاً قط ثم نسيتَه. وكان نعيم بن حماد يقول: «إذا رأيت العراقي يتكلم في أحمد بن حنبل فاتهمه في دينه، وإذا رأيت الخراساني يتكلم في إسحاق فاتهمه في دينه. وإذا رأيت البصري يتكلم في وهب بن جرير فاتهمه في دينه». وقال محمد بن أسلم: «ما أعلم أحداً كان أخشى لله من إسحاق، وكان أعلم الناس، ولو كان سفیان الثوري حيّاً لاحتاج إلى إسحاق». وقال محمد بن يحيى الصنفار: «والله لو كان الحسن البصري حيّاً لاحتاج إلى إسحاق». وقال أحمد بن حنبل: «لا أعرف لإسحاق بالعراق نظيراً». وسئل أحمد عن إسحاق، فقال: «مثل إسحاق يُسأل عنه؟ إسحاق عندنا إمام من أئمة المسلمين». وقال ابن خزيمة: «والله لو أن إسحاق كان في التابعين، لأقروا له لحفظه وعلمه وفقهه». وقال أبو حاتم: «إسحاق أملئ التفسير عن ظهر قلبه، وهذا أعجب؛ لأن ضبط الأحاديث المسندة أسهل وأهون من ضبط أسانيد التفسير وألفاظها». وقال عنه الخليلي: «هو الإمام المتفق عليه شرقاً وغرباً، وكان إمام هذا الشأن علماً وحفظاً، وفقهاً، وفي العلوم كلها». وقال الخطيب: «كان أحد أئمة المسلمين، وعلماً من أعلام الدين، اجتمع له الحديث والفقه والحفظ والصدق والورع والزهد». توفي سنة ٢٣٨هـ.

(١) الإبانة الكبرى ٧/ ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٢) تاريخ بغداد ٤/ ١٣٩، ترجمة (١٣٢).

(٣) تاريخ بغداد ١١/ ٢٢٠، ترجمة (٥١٠٨).

(٤) تاريخ بغداد ٧/ ٣٨٥، ترجمة (٣٣٣٩). (٥) المصدر السابق.



أنه صدوق<sup>(١)</sup>.

وكذلك نقل شيخ الإسلام في «الدرء»، وابن قيم الجوزية في «الصواعق المرسله»، والذهبي في «العلو» ما ذكره أبو بكر الخلال في كتابه «السنة». قال ابن تيمية: «وروى أبو بكر الخلال في كتاب «السنة»: «أنبأنا أبو بكر المروزي، ثنا محمد بن الصباح النيسابوري، ثنا سليمان بن داود، أبو داود الخفاف، قال: قال إسحاق بن إبراهيم بن راهويه: «قال الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] إجماع أهل العلم أنه فوق العرش، ويعلم كل شيء في أسفل الأرضين السابعة، وفي قعود البحار»<sup>(٢)</sup>. وهذا تصريح من الإمام ابن راهويه بالإجماع على كون الله فوق العرش.

ومحمد بن الصباح ذكره الحاكم في جملة الطبقة الخامسة من علماء نيسابور ممن دخلها ونشر العلم فيها<sup>(٣)</sup>. ولكن هذا لا يوجب توثيقه.

أما أبو داود الخفاف فهو من شيوخ ابن خزيمة، ومن أصحاب يحيى بن يحيى وحدث عنه، وذكره ابن حبان في «الثقات»<sup>(٤)</sup>. وذكر ابن أبي حاتم أنه روى عن إسحاق بن راهويه، وقال عنه أنه صدوق<sup>(٥)</sup>.

وقد نقل الذهبي وغيره عن الخلال عن المروزي، قوله: «حدثنا أحمد بن علي الأبار، حدثنا علي بن خشرم، حدثنا إسحاق، قال: دخلت على ابن طاهر، فقال: ما هذه الأحاديث؟ ترون أن الله ينزل إلى السماء الدنيا؟ قلت: نعم، رواها الثقات الذين يروون الأحكام. فقال: ينزل ويدع

(١) الجرح والتعديل ٢/٢٣٤.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٦/٢٦٠، الصواعق المرسله ٤/١٢٩٤، العلو ص ١٧٩.

(٣) تاريخ نيسابور ١/٥٦.

(٤) الثقات ٨/٢٨٢.

(٥) الجرح والتعديل ٤/١١٥.

عرشه؟ فقلت: يقدر أن ينزل من غير أن يخلو منه العرش؟ قال: نعم. قلت: فلم تتكلم في هذا؟<sup>(١)</sup>.

والأبّار هو الحافظ المعرفة، إمام ثقة بلا خلاف. وابن خشرم ثقة، روى عنه مسلم والنسائي ووثقه، وذكره ابن حبان في «الثقات»<sup>(٢)</sup>.

وقد أورده البيهقي من طريق آخر، عن الحاكم أنه قال: «سمعت أبا زكريا العنبري، سمعت أبا العباس يقول: سمعت إسحاق بن إبراهيم يقول: دخلت يوماً على طاهر بن عبد الله بن طاهر، وعنده منصور بن طلحة. فقال لي: يا أبا يعقوب، إن الله ينزل كل ليلة؟ قلت: تؤمن به؟ فقال طاهر: ألم أنكه عن هذا؟ ما دعاك إلى أن تسأله عن مثل هذا؟ قال إسحاق: فقلت له: إذا أنت لم تؤمن أن لك رباً يفعل ما يشاء، لست تحتاج أن تسألني»<sup>(٣)</sup>.

وقد تعقبه البيهقي بقوله: «فقد بين إسحاق بن إبراهيم الحنظلي في هذه الحكاية أن النزول عنده من صفات الفعل. ثم إنه كان يجعله نزولاً بلا كيف، وفي ذلك دلالة على أنه كان لا يعتقد فيه الانتقال والزوال»<sup>(٤)</sup>.

وأبو العباس، هو محمد بن إسحاق السراج الثقي، المتوفى سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة. وهو إمام حافظ، وقد روى عنه ثلة من أجلاء أهل العلم. ووصفه الحاكم الراوي عنه أنه محدث عصره<sup>(٥)</sup>. وقال عنه الخليلي: «ثقة متفق عليه»<sup>(٦)</sup>. وقال ابن أبي حاتم: «صدوق ثقة»، وذكر سماعه لإسحاق.

وقال الخطيب في ترجمته: «وحدثه عند الخراسانيين منتشر، وكان من المكشرين الثقات، الصادقين الأثبات، عني بالحديث، وصنف كتباً

(٢) الثقات ٨/٤٧١.

(١) العلو ص ١٧٧.

(٣) الأسماء والصفات حديث رقم (٩٥٢).

(٤) المصدر السابق حديث رقم (٣٧٦/٢). (٥) تاريخ نيسابور ص ٥٢.

(٦) الإرشاد ٣/٨٢٨.

كثيرة، وهي معروفة ومشهورة»<sup>(١)</sup>.

أما أبو زكريا العنبري، فهو يحيى بن محمد بن العنبر، المفسر والمحدث. وقد أكثر الحاكم في الرواية عنه، وكان عالماً باللغة والعربية والأدب. وقال عنه القاضي عبد الحميد النيسابوري: «ذهبت الفوائد من مجلسنا بعد أبي زكريا»<sup>(٢)</sup>.

وقال أبو علي الحافظ: «أبو زكريا يحفظ من العلوم ما لو كلفنا حفظ شيء منها لعجزنا عنه، وما أعلم أني رأيت مثله»<sup>(٣)</sup>.

وقد رواه البيهقي أيضاً مختصراً من طريق أبي جعفر محمد بن صالح بن هاني، عن أحمد بن سلمة، عن إسحاق<sup>(٤)</sup>.

وقد أخطأ الألباني رحمته الله في «مختصر العلو» حيث ذكر أنه أبو زكريا الذارع المتوفى سنة إحدى عشرة وثلاثمائة. وليس هو ذلك؛ بل هو أبو زكريا العنبري. وهو المفسر والمحدث واللغوي، وقد أكثر الحاكم من الرواية عنه، وتوفي سنة أربع وأربعين وثلاثمائة، عن ست وسبعين سنة، كما ذكره ياقوت الحموي في ترجمته<sup>(٥)</sup>، والذهبي في «تاريخه».

وقال السبكي: «وأطال الحاكم في ترجمة العنبري، وذكر أنه توفي في الثاني والعشرين من شوال سنة أربع وأربعين وثلاثمائة، وهو ابن ست وسبعين»<sup>(٦)</sup>.

ومحمد بن صالح هو شيخ الحاكم، وذكره الحاكم في «تاريخ نيسابور» من جملة من أدركهم الحاكم ورزق السماع منهم، وقال عنه: «الثقة المأمون»<sup>(٧)</sup>. وقال عنه ابن كثير: «أحد العباد الثقات الأجواد»،

(١) تاريخ بغداد ٥٨/٢، ترجمة (٢٣). (٢) معجم الأدباء ٦/٢٨٣٠.

(٣) تاريخ الإسلام ٧/٨١٢.

(٤) الأسماء والصفات ٢/٣٧٥ - ٣٧٦ حديث رقم (٩٥١).

(٥) معجم الأدباء ٦/٢٨٣٠. (٦) الطبقات الكبرى ٣/٤٨٦.

(٧) تاريخ دمشق ٥/٤٧.

وقال أيضًا: «وكان صبورًا متعففًا، أثنى عليه الحاكم وابن الصلاح»<sup>(١)</sup>.

أما أحمد بن سلمة، فهو أبو الفضل النيسابوري. وقد ذكره الحاكم في الطبقة الخامسة من علماء نيسابور، ممن دخلها ونشر العلم فيها. وكتب عنه أبو حاتم وابنه، وقال عنه الخطيب: «أحد الحفاظ المتقنين، رافق مسلم بن الحجاج في رحلته إلى قتيبة بن سعيد، وفي رحلته الثانية إلى البصرة، وكتب بانتخابه على الشيوخ، ثم جمع له مسلم الصحيح على كتابه»<sup>(٢)</sup>.

ثم قال: «سمع منه أبو زرعة، وأبو حاتم، ومحمد بن مسلم بن واره الرازيون. وروى عنه عامة النيسابوريين، وورد بغداد غير مرة، وحدث بها، ولم يقع إلى أصحابنا عنه رواية».

ويشهد له كذلك ما رواه الإمام أبو عثمان الصابوني، حيث نقل عنه ابن تيمية ما ذكره في رسالته، بقوله: «أخبرنا أبو بكر بن زكريا، سمعت أبا حامد الشرقي، سمعت حمدان السلمي وأبا داود الخفاف، قالوا: سمعنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلي يقول: قال لي الأمير عبد الله بن طاهر: يا أبا يعقوب، هذا الحديث الذي ترويه عن رسول الله ﷺ: ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا، كيف ينزل؟ قال: قلت: أعز الله الأمير، لا يقال لأمر الرب: كيف، إنما ينزل بلا كيف»<sup>(٣)</sup>.

وذكره الذهبي في «العلو»<sup>(٤)</sup>، وتعبه الألباني في «المختصر» بقوله: «أبو حامد بن الشرقي اسمه أحمد بن محمد، وهو ثقة حافظ، توفي سنة ٣٢٥ هجرية، ولكن شيخه حمدان السلمي لم أعرفه. ومثله أبو داود الخفاف. وقد ألقى في نفسي بادئ الأمر أنه لعله أبو عمرو أحمد بن

(١) طبقات الشافعيين ص ٢٦١.

(٢) تاريخ بغداد ٣٠٢/٥، ترجمة (٢١٤٢). (٣) شرح حديث النزول ص ٥١.

(٤) العلو ص ١٧٩.

نصر بن إبراهيم، الخفاف الحافظ المعروف، المتوفى سنة ٢٩٩ هجرية، فإن السمعاني أورده في هذه المادة: «الخفاف»، وذكر أنه يروي عن ابن راهويه، وعنه أبو حامد بن الشرقي، فظننت أنه هو. وأن «أبا داود» في الأصل، وكذا في المخطوطة محرف من «أبا عمر»، لكن منعني من الجزم بذلك أنه سيأتي قريباً مكنياً بهذه الكنية ذاتها «أبي داود»، ومسمى بسليمان بن داود، بإسقاط الكنية، فاستبعدت أن يكون الخفاف هذا هو أحمد بن نصر الحافظ، وفي الوقت نفسه لم يتبين لي من هو؟ فمن كان عنده علم فليفضل به علينا، نكن له من الشاكرين»<sup>(١)</sup>.

قلت: أما حمدان السلمي، فهو أحمد بن يوسف السلمي، وحمدان هذا لقبه. ذكر ذلك ابن عساكر في «تاريخه»، وقال عنه: «أحد الثقات الأثبت»<sup>(٢)</sup>، ثم ذكر ابن عساكر في ترجمته توثيق مسلم له<sup>(٣)</sup>، ثم نقل قول الحاكم عنه: «أبو الحسن السلمي النيسابوري، أحد أئمة الحديث، كثير الرحلة، واسع الفهم، مقبول عند الأئمة في أقطار الأرض. ثم ذكر أسماء جماعة ممن حدث عنه، ثم قال: أكثر إبراهيم بن أبي طالب وابن خزيمة وكافة أئمتنا الرواية عنه»<sup>(٤)</sup>.

وهو من رواة «الصحيحين»، ومن شيوخ أبي زرعة الرازي، ذكره ابن حبان في «الثقات»، وقال عنه: «روى عنه أهل بلده»<sup>(٥)</sup>، يقصد نيسابور.

وقد سأل أبو عبد الرحمن السلمي شيخه الدارقطني عنه، فقال: «ثقة نبيل»<sup>(٦)</sup>. وذكر ابن حجر في «التهذيب» قول أبي حامد بن الشرقي، أن عنده شيخين لم يكونا عند محمد بن يحيى: النضر بن محمد

(٢) تاريخ دمشق ٦/١٠٦.

(١) مختصر العلو ص ١٩٣.

(٤) تاريخ دمشق ٦/١١٠.

(٣) المصدر السابق ٦/١٠٨.

(٥) الثقات ٨/٤٧.

(٦) سؤالات السلمي، للدارقطني ص ٨٧، ٨٨.

الجرشي، وخالد بن مخلد<sup>(١)</sup>.

أما أبو داود الخفاف، فهو سليمان بن داود بن بكر النيسابوري، ذكره الحاكم في «تاريخ نيسابور» في أسماء الأتباع بعد الصحابة في القرن الرابع الهجري. وروى عن يحيى بن يحيى وإسحاق بن راهويه كما ذكره عنه ابن أبي حاتم في ترجمته، وقال عنه أنه صدوق<sup>(٢)</sup>، وذكره ابن حبان في «الثقات»<sup>(٣)</sup>.

أما أبو حامد بن الشرقي، فهو كما ذكره الألباني. وهو تلميذ الإمام مسلم، وقال عنه الدارقطني: «ثقة، مأمون، إمام»<sup>(٤)</sup>. وقال عنه الخطيب في ترجمته: «وكان ثقة ثبتاً متقناً حافظاً، قدم بغداد، وحدث بها»<sup>(٥)</sup>.

فهذا إسنادٌ على غايةٍ من الصحة والقوة، ولا يرده إلا جاهل أو مكابر. وبعد كل الذي ذكرناه من طرقٍ عديدةٍ صحيحةٍ عن تلك الحكاية عن إسحاق بن راهويه، لا مناص من قبول الحكاية وتصديقها.

ولا ينبغي الالتفات إلى ما اختلف في ألفاظها؛ إذ أن الرواية لمثل تلك الحكايات عن أهل العلم والصالحين إنما يكون أكثرها بالمعنى، وكافة تلك الروايات تتفق على إثبات الإمام إسحاق للنزول، وأن الله ينزل كيف يشاء بلا كيف، وأنه أنكر على من يشكك في ذلك وينفي النزول أو يتأوله بشيء.

٤٠ - الإمام قتيبة بن سعيد الثقفي<sup>(٦)</sup>.

روى الذهبي: «قال أبو أحمد الحاكم، وأبو بكر النقاش المفسر،

(٢) الجرح والتعديل ١١٥/٤.

(١) تهذيب التهذيب ٩٢/١.

(٣) الثقات ٢٨٢/٨.

(٤) سؤالات السلمي، للدارقطني ص ٩٢. (٥) تاريخ بغداد ١٠٩/٦.

(٦) الإمام الحافظ المحدث، سمع بالحجاز مالك وآخرين، وبمكة ابن عيينة، وبمصر =

واللفظ له: حدثنا أبو العباس السراج، قال: سمعت قتيبة بن سعيد يقول: هذا قول الأئمة في الإسلام والسنة والجماعة، نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه»<sup>(١)</sup>.

ثم قال الذهبي: «وكذا نقل موسى بن هارون عن قتيبة أنه قال: نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه».

ونقله شيخ الإسلام عن أبي بكر النقاش بسنده<sup>(٢)</sup>.

والنقاش ضعيف، إلا أن أبا أحمد ثقة الثقة وإمام زمانه، وهو الحاكم الحافظ المحدث محمد بن محمد الكرابيسي.

أما السراج، فهو محمد بن إسحاق، المتوفى سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة، وهو ابن ثلاثة وتسعين، كما ذكره ابن عساكر والذهبي وابن أيبك الصفدي في «الوافي»<sup>(٣)</sup>. وقد اتفق أهل العلم على صحة سماع أبي أحمد من السراج، وذكر ذلك الخليلي في «الإرشاد»<sup>(٤)</sup>، ونقله ابن نقطة في «التقييد» عن الحاكم<sup>(٥)</sup>، وذكره ابن حجر في «اللسان»<sup>(٦)</sup>، والذهبي في «السير»<sup>(٧)</sup>. وقد وثقه الدارقطني<sup>(٨)</sup>. وقال الخليلي: ثقة متفق عليه»<sup>(٩)</sup>.

= الليث بن سعد وابن لهيعة وآخرين، وبالكوفة شريكًا وأبا الأخص، وبالبحر حماد بن زيد وآخرين. روى عنه ابن حنبل وابن معين وابن المديني وأبو زرعة وأبو حاتم، والشيخان البخاري ومسلم، وخلق كثير. قال أحمد بن سيار: «كان ثبًا فيما روى، وصاحب سنة وجماعة». وقال الذهبي: «ارتحل في طلب العلم وكتب ما لا يوصف كثرة». وروى نحوًا من مائة ألف حديث. توفي سنة ٢٤٠هـ.

(١) العلو، للعلي الغفار ص ١٧٤. (٢) بيان تلبس الجهمية ١/٢٠٩.

(٣) الوافي بالوفيات ١/١٠٨.

(٤) الإرشاد إلى معرفة علماء الحديث ٣/٨٤٧.

(٥) التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد ١/١٠٣.

(٦) لسان الميزان ٥/٧. (٧) سير أعلام النبلاء ١٢/٣٦٣.

(٨) سؤالات السلمي، للدارقطني ص ٢٨٤.

(٩) الإرشاد في معرفة علماء الحديث ٣/٨٢٨.

ومما يؤيد عقيدة الإمام قتيبة هذه، ما أخرجه البخاري في «صحيحه»: «حدثنا قتيبة بن سعيد، قال: حدثنا مغيرة بن عبد الرحمن القرشي، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «لما قضى الله الخلق، كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي غلبت غضبي»<sup>(١)</sup>. فهو راوي الحديث الصحيح، وهو يؤكد عقيدته التي ذكرها في الأثر المذكور.

٤١ - الإمام أحمد بن حنبل<sup>(٢)</sup>.

فقد نقل الذهبي عن أبي بكر الخلال، عن يوسف بن موسى القطان أنه قال: «قيل لأبي عبد الله: والله تعالى فوق السماء السابعة على عرشه بائن من خلقه، وقدرته، وعلمه بكل مكان؟ قال: نعم على عرشه، لا يخلو شيء من علمه»<sup>(٣)</sup>.

(١) صحيح البخاري حديث رقم (٤٩١٣).

(٢) إمام أهل السنة وشيخ المحدثين، وناصر الدين. ولا يمكن حصر الثناء عليه بأقوال، ولا إحصاء من ذكره بأحوال. سئل ابن مسهر: «هل تعرف أحدًا يحفظ على هذه الأمة دينها؟»، قال: «لا أعلمه إلا شاب في ناحية المشرق، - يريد: أحمد بن حنبل -». وقال أبو زرعة لعبد الله: «كان أبوك يحفظ ألف ألف حديث»، وقال: «ما رأيت أحدًا أجمع من أحمد بن حنبل». وقال قتيبة: «لو أدرك أحمد بن حنبل عصر الثوري ومالك والأوزاعي والليث بن سعد لكان هو المقدم». وسئل قتيبة: «نضم أحمد بن حنبل إلى التابعين؟»، قال: «إلى كبار التابعين». وقال يحيى بن معين: «ما رأيت خيرًا من أحمد بن حنبل». قال قتيبة: «لولا سفيان لمات الورع، ولولا أحمد بن حنبل لأحدثوا في الدين». وقال إسحاق: «أحمد بن حنبل حجة الله بينه وبين عباده». وقال ابن المديني: «أعز الله هذا الدين برجلين: أبو بكر الصديق يوم الردة، وأحمد بن حنبل يوم المحنة». وقال علي بن شعيب: «لولا أحمد بن حنبل قام بهذا الشأن، لكان عارًا علينا إلى يوم القيامة». وقال إسماعيل بن خليل: «لو كان أحمد بن حنبل في بني إسرائيل لكان آية». وقال الشافعي: «خرجت من بغداد وما خلفت بها أحدًا أتقى ولا أروع ولا أفقه من أحمد بن حنبل». وقال غير واحد من الأئمة: «من ذكر أحمد بن حنبل بسوء فهو متهم في دينه». توفي سنة ٢٤١هـ. والكلام على مناقبه يلزمه مجلد مستقل.

(٣) العرش ص ٣١٦، الإبانة الكبرى ١٥٨/٧ حديث رقم (١١٥).



قال الألباني في «المختصر»: «القطان هذا ثقة، من شيوخ البخاري. مات سنة ثلاث وخمسين ومائتين، سمعه منه الخلال؛ فالإسناد صحيح»<sup>(١)</sup>.

قلت: وقد روى عنه البخاري، ومسلم، والنسائي، والترمذي، والبخاري، وأبو حاتم، وأبو زرعة، وابن صاعد، وآخرون.

وقد سمع الإمام أحمد<sup>(٢)</sup>، ووثقه ابن حبان والجورقاني، وقال عنه أبو حاتم: «صدوق»<sup>(٣)</sup>، وقد ذكره شيخ الإسلام والذهبي نقلًا عن الخلال في كتابه «السنة».

وكتاب «السنة» غير كامل، وهذا الأثر في الجزء المفقود منه. وتصريح شيخ الإسلام والذهبي بوجود الأثر فيه يرفع الإشكال حوله.

وكذلك روى ابن بطة: «حدثنا أبو حفص عمر بن محمد بن رجاء، قال: ثنا أبو نصر عصمة بن أبي عصمة، قال: ثنا الفضل بن زياد، قال: ثنا أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، قال: ثنا نوح بن ميمون، قال: ثنا بكير بن معروف، عن مقاتل بن حيان، عن الضحاك، في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَائِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، قال: هو على العرش وعلمه معهم»<sup>(٤)</sup>.

وروى: «حدثنا أبو حفص عمر بن أحمد بن شهاب، قال: ثنا أبي أحمد بن عبد الله، قال: ثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن هانئ الأثرم، قال: حدثني محمد بن إبراهيم القيسي، قال: قلت لأحمد بن حنبل: يحكى عن ابن المبارك، قيل له: كيف نعرف ربنا تعالى؟ قال: في السماء السابعة على عرشه بحدّ، قال أحمد: هكذا هو عندنا»<sup>(٥)</sup>.

(١) مختصر العلو ص ١٩٠.

(٢) المقصد الأرشد، لابن مفلح ١٤٥/٣.

(٣) الجرح والتعديل ٢٣١/٩.

(٤) المصدر السابق ١٥٦/٧، ١٥٧.

(٥) الإبانة الكبرى ١٥٢/٧ - ١٥٣.

وذكره ابن أبي يعلى في «طبقاته» حيث روى عن الأثرم أنه قال: «حدثني محمد بن إبراهيم القيسي، قال: قلت لأحمد بن حنبل: يحكى عن ابن المبارك أنه قيل له: كيف نعرف ربنا ﷺ؟ قال: في السماء السابعة على عرشه يحدّ. فقال أحمد: هكذا هو عندنا»<sup>(١)</sup>.

وروى: «حدثنا أبو بكر محمد بن علي الشيلماني، قال: ثنا عبد الله بن العباس الطيالسي، قال: ثنا إسحاق بن منصور الكوسج، قال: قلت لأحمد: «ينزل ربنا ﷺ كل ليلة حتى يبقى ثلث الليل الآخر إلى السماء الدنيا» أليس تقول بهذه الأحاديث؟ قال أحمد: صحيح. قال إسحاق بن راهويه: ولا يدعه إلا مبتدع أو ضعيف الرأي»<sup>(٢)</sup>.

والكوسج والطيالسي من الثقات. أما الشيلماني، فحسّنه الخطيب، وأخبر أنه حدث عنه أحاديث مستقيمة، فظاهره الصدق.

ويشهد له ما ذكره أبو القاسم اللالكائي، عن حنبل بن إسحاق، أنه قال: «سألت أبا عبد الله أحمد بن حنبل عن الأحاديث التي تروى عن النبي ﷺ: «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا»، فقال أبو عبد الله: نؤمن بها، ونصدق بها، ولا نردّ شيئاً منها إذا كانت أسانيد صحاح. ولا نرد على رسول الله قوله، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق. حتى قلت لأبي عبد الله: ينزل الله إلى سماء الدنيا. قال: قلت: نزوله بعلمه؟ بماذا؟ فقال لي: اسكت عن هذا، مالك ولهذا؟ أمض الحديث على ما روي بلا كيف ولا حدّ، إنما جاءت به الآثار وبما جاء به الكتاب. قال الله ﷻ: ﴿فَلَا تَصْرُفُا إِلَهَ الْأَمْثَالِ﴾ [النحل: ٧٤] ينزل كيف يشاء بعلمه وقدرته وعظّمته، أحاط بكل شيء علماً، لا يبلغ قدره واصف، ولا ينأى عنه هرب هارب»<sup>(٣)</sup>.

وفي كتاب «العقيدة» ذكر الخلال جملة اعتقاد أحمد بن حنبل

(١) طبقات الحنابلة ١/٢٦٧.

(٢) الإبانة الكبرى ٧/٢٠٥، ٢٠٦.

(٣) شرح أصول الاعتقاد حديث رقم (٧٧٧).

بالسند الصحيح إليه . فمما جاء فيه قوله : «وكان يقول : إن الله عَلِيٌّ مستو على العرش المجيد، وحكى جماعة عنه أن الاستواء من صفات الفعل، وحكى جماعة عنه أنه كان يقول إن الاستواء من صفات الذات»<sup>(١)</sup> .

ومما يوضح عقيدة الإمام كتابه «الرد على الجهمية» الذي ذكر فيه معتقد أهل السنة الصريح بشأن علو الله على خلقه، وأن كلام الله غير مخلوق . ثم ذكر أقوال جهم وشيعته وردّ عليها . ومما قال الإمام أحمد فيه : «قالت الجهمية : هو تحت الأرض السابعة كما هو على العرش، وفي السموات وفي الأرض، وفي كل مكان، ولا يخلو منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان»<sup>(٢)</sup> .

والكتاب ثابت عنه، وصحيح النسبة إليه . ذكره ابن النديم<sup>(٣)</sup> في كتابه «الفهرست»<sup>(٤)</sup> . كما ذكره القاضي أبو يعلى<sup>(٥)</sup> في كتابه «إبطال التأويلات»، وابن أبي يعلى في «طبقات الحنابلة» .

وكذلك ذكره ابن حجر في «فتح الباري»، حيث ذكر الأقوال في القرآن المتلو، فذكر قول المعتزلة والكلابية والسالمية والكرامية، ثم ذكر القول الخامس فقال : «والخامس أنه كلام الله غير مخلوق، أنه لم يزل يتكلم إذا شاء . نص على ذلك أحمد في كتاب «الرد على الجهمية»»<sup>(٦)</sup> .

وشهادة ابن النديم وأبي يعلى للكتاب ونسبته إلى أحمد بن حنبل في القرنين الخامس والسادس - أي بعد وفاة أحمد بقرنين من الزمان - من أكبر الأمارات على ثبوت الكتاب وصحة نسبته إليه ؛ لأن الأول منهما علم من أعلام التراجم والفهارس والمؤلفات بصرف النظر عن مذهبه، والثاني علم من أعلام الحنابلة وأئمتهم، وهو من أعرف الناس بسيرة إمامه أحمد .

(٢) الرد على الجهمية ص ١٤٣ .

(٤) الفهرست ص ٢٨١ .

(٦) فتح الباري ١٣/٤٩٣ .

(١) العقيدة ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٣) توفي سنة ٤٣٨ هـ .

(٥) توفي سنة ٤٥٨ هـ .

وقد نقل القاضي أبو يعلى عن كتاب أحمد، فجاء النقل مطابقاً للنسخة المتداولة المطبوعة. ومثاله: قول القاضي أبو يعلى: «وقد أطلق أحمد القول بذلك، فيما خرج في «الرد على الجهمية»، فقال: «قد أخبرنا أنه في السماء، فقال: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ﴾ (١٦) أَمْ أَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾ [الملك: ١٦، ١٧]، وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال: ﴿إِنِّي مُتَوَقِّعٌ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقال: ﴿بَلْ زَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (١٥٨) [النساء: ١٥٨]، وقال: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]، وقال: ﴿ذِي الْمَعَارِجِ﴾ (٢) [المعارج: ٣]، وقال: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]، فقد أخبر الله سبحانه أنه في السماء»<sup>(١)</sup>.

قلت: هو موجود بتمامه ولفظه في كتاب «الرد على الجهمية»<sup>(٢)</sup>.

وقال أبو يعلى: «وقال فيما خرج في «الرد على الجهمية»، في الأحاديث التي رويت: «يجيء القرآن في صورة شاب»، فقال: كلام الله لا يجيء، ولا يتغير من حال إلى حال»<sup>(٣)</sup>. قلت: هو موجود بتمامه ولفظه في كتاب «الرد على الجهمية»<sup>(٤)</sup>.

وقال القاضي أبو يعلى: «وقد أوماً إليه أحمد فيما خرج في «الرد على الجهمية»، فقال: إذا أردت أن تعرف أن الجهمي كاذب على الله، حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان، فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟ فحين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجاً من نفسه؟ فإن قال: خلقه في نفسه كفر، وإن قال: خلقه خارجاً من نفسه ثم دخل فيهم كان أيضاً كفر، حين دخل في مكان وحيز بل وحش، وإن قال خلقهم خارجاً من نفسه ولم يدخل فيهم رجع عن قوله، وهو قول أهل السنة»<sup>(٥)</sup>.

(٢) الرد على الجهمية ص ١٤٦

(٤) الرد على الجهمية ص ١٦٦.

(١) إبطال التأويلات ١/ ٢٣٣.

(٣) إبطال التأويلات ١/ ٣٩٦.

(٥) إبطال التأويلات ١/ ٤٤٤.

قلت: وهو موجود بتمامه في الكتاب<sup>(١)</sup>، ولكن بدون قوله: «حين دخل في مكان وحيز وحش»؛ بل قال: «إن خلقهم خارجًا من نفسه ثم دخل فيهم كان هذا كفرًا أيضًا حين زعم أنه دخل في كل مكان وحش قدر رديء»<sup>(٢)</sup>.

ودافع الإمام ابن قيم الجوزية عن نسبة الكتاب إلى أحمد بن حنبل، فمما قاله في ذلك: «فإن قيل: هذا الكتاب يرويه أبو بكر عبد العزيز غلام الخلال عن الخلال، عن الخضر بن المثنى، عن عبد الله بن أحمد، عن أبيه، وهؤلاء كلهم أئمة معروفون، إلا الخضر بن المثنى فإنه مجهول، فكيف تثبتون هذا الكتاب عن أحمد برواية مجهولة؟ فالجواب من وجوه: أحدها: أن الخضر هذا قد عرفه الخلال، وروى عنه كما روى كلام أبي عبد الله عن أصحابه وأصحاب أصحابه، ولا يضره جهالة غيره له.

الثاني: أن الخلال قد قال: «كتبته من خط عبد الله بن أحمد، وكتبه عبد الله من خط أبيه»، والظاهر أن الخلال إنما رواه عن الخضر لأنه أحب أن يكون متصل السند على طريق أهل النقل، وضم ذلك إلى الوجادة. والخضر كان صغيرًا حين سمعه من عبد الله، ولم يكن من المعمرين المشهورين بالعلم، ولا هو من الشيوخ. وقد روى الخلال عنه غير هذا في «جامعه»، فقال في كتاب «الأدب» من «الجامع»: «دفع إلي الخضر بن المثنى بخط عبد الله بن أحمد، أجاز لي أن أروي عنه. قال الخضر: حدثه مهنا، قال: سألت أحمد بن حنبل عن الرجل يبزق عن يمينه في الصلاة وفي غير الصلاة؟ قال: أليس عن يمينه الملك؟ فقلت: وعن يساره أيضًا؟ فقال: الذي عن يمينه يكتب الحسنات، والذي عن يساره يكتب السيئات»<sup>(٣)</sup>.

(١) الرد على الجهمية ص ١٥٥، ١٥٦. (٢) المصدر السابق ص ١٥٦.

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية ٢/٢٠٩، ٢١٠.

ثم إن المطلع على كثير من الكتب المتأخرة عن هذا الكتاب قد أخذت منه واقتبست منه الأقوال؛ ككتابي «الرد على الجهمية»، و«النقض على المريسي» للإمام الدارمي، وكتاب «الإبانة الكبرى»، لابن بطة، وكتاب «الشريعة» للأجري، وسائر كتب شيخ الإسلام ابن تيمية، مما يدل على مرجعية هذا الكتاب بالنسبة إليهم وأهميته، ووثافتهم به<sup>(١)</sup>.

#### ٤٢ - الإمام أبو عاصم خشيش بن أصرم<sup>(٢)</sup>.

نقل أبو الحسين الملطي العسقلاني عنه أنه قال: «من كفر بآية من كتاب الله فقد كفر به أجمع؛ فمن أنكر العرش فقد كفر به أجمع، ومن أنكر العرش فقد كفر بالله، وجاءت الآثار بأن لله عرشاً، وأنه على عرشه»<sup>(٣)</sup>.

ولم يذكر الملطي سنداً في ذلك، وهو لم يسمع من أبي عاصم. فالله أعلم بصحة هذا القول.

#### ٤٣ - الإمام محمد بن إسماعيل البخاري<sup>(٤)</sup>.

قال في كتابه «خلق أفعال العباد» ما يلي: «وقال ابن مسعود في

(١) راجع تقديم المحقق، حيث أجاد في تتبع تلك المواضيع وبيان نقول أهل العلم من الكتاب.

(٢) شيخ النسائي وأبي داود، ومصنف كتاب «الاستقامة». توفي سنة ٢٥٣هـ.

(٣) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ١٠٠.

(٤) أحد أئمة الدين وحفاظ الدنيا، وصاحب «الصحیح»، والحافظ المحدث الفقيه الثقة الثقة. قال عمرو بن علي: «حديث لا يعرفه محمد بن إسماعيل ليس بحديث». وقال أبو مصعب المدني: «مالك ومحمد بن إسماعيل كلاهما واحد في الفقه والحديث». وقال أحمد بن حنبل: «ما أخرجت خراسان مثل محمد بن إسماعيل». وقال نعيم بن حماد: «محمد بن إسماعيل فقيه هذه الأمة». وقال عبدان: «ما رأيت بعيني شاباً أبصر من هذا» - وأشار إلى البخاري -. وقال صالح بن محمد الأسدي: «ما رأيت خراسانياً أفهم منه». وقال أبو حاتم الرازي: «ما قدم العراق أعلم من محمد بن إسماعيل». وقال الإمام الترمذي: «لم أر أحداً بالعراق ولا بخراسان في معنى الملل، والتاريخ، ومعرفة الأسانيد، أعلم من محمد بن إسماعيل». وقال عبد الله بن =

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]: «العرش على الماء، والله فوق العرش وهو يعلم ما أنتم عليه». وقال قتادة في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ [الزخرف: ٨٤]: «يُعبَد في السماء ويُعبَد في الأرض»، وقال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة: ٥]: «من أيام السنة»، وقال الله: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [١٦] أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ﴾ [١٧] [الملك: ١٦، ١٧].

وقال عمران بن حصين رضي الله عنه: «قال رسول الله ﷺ لأبي: «كم تعبد اليوم إلها؟» قال: سبعة، ستة في الأرض وواحد في السماء. قال: «فأيهم تعد لرغبتك ولرهبتك؟» قال: الذي في السماء. قال: «أما إنك إن أسلمت علمتك كلمتين ينفعانك». فلما أسلم الحصين قال: يا رسول الله علمني الكلمتين

= عبد الرحمن: «قد رأيت العلماء بالحرمين والحجاز والشام والعراقين، فما رأيت فيهم أجمع من محمد بن إسماعيل البخاري». وقال عبد الله بن موسى: «كان محمد بن إسماعيل أمة من الأمم، وكان أعلم من محمد بن يحيى بكذا وكذا، وكان محمد بن إسماعيل دينا فاضلا يحسن كل شيء». وقال العباس الدوري: «ما رأيت أحدا يحسن طلب الحديث مثل محمد بن إسماعيل. كان لا يدع أصلا ولا فرعًا إلا قلعه». وقال حاتم بن مالك الوراق: «سمعت علماء مكة يقولون: محمد بن إسماعيل إمامنا وفقهنا وفقه خراسان». وقال أبو بكر بن خزيمة: «ما رأيت تحت أديم السماء أعلم بحديث رسول الله ﷺ، وأحفظ له من محمد بن إسماعيل». وقال أحمد بن نصر الخفاف: «محمد بن إسماعيل أعلم بالحديث من أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه». وقال عبد الله بن سعيد بن جعفر: «سمعت العلماء بالبصرة يقولون: ما في الدنيا مثل محمد بن إسماعيل في المعرفة والإصلاح». ورد عنه أنه عندما ألف الصحيح، كان يصلي ركعتين عند كل حديث. قال البخاري: «صنفت كتابي الصحيح» لست عشرة سنة، خرجته من ستمائة ألف حديث، وجعلته حجة بيني وبين الله تعالى». روى الخطيب بسنده عن النجم بن فضيل، أنه رأى في منامه النبي ﷺ يمشي ومحمد بن إسماعيل خلفه، فكان النبي إذا خطا خطوة، يخطو محمد ويضع قدمه على خطوة النبي، ويتبع أثره. توفي سنة ٢٥٦هـ.

اللتين وعدتني. قال: «اللَّهُمَّ ألهمني رشدي، وأعذني من شر نفسي». وقال بعض أهل العلم: «إن الجهمية هم المشبهة؛ لأنهم شبهوا ربهم بالصنم، والأصم، والأبكم الذي لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ولا يخلق»<sup>(١)</sup>.

ونقل الإمام البخاري لتلك الآيات والأحاديث دليل على إيمانه بعلو الله على عرشه، وأنه في السماء. ونقله كلام أهل العلم عن الجهمية يدل على موافقته مذهب أهل الحديث في إثبات الصفات لرب العالمين، ومخالفته لمذهب الجهمية القاضي بنفي أن يكون الله على عرشه.

#### ٤٤ - الإمام محمد بن يحيى الذهلي<sup>(٢)</sup>.

نقل الذهبي عن الحاكم أنه قال: «قرأت بخط أبي عمرو المستملي:

(١) خلق أفعال العباد ص ٤٣.

(٢) هو: الإمام الحافظ أبو عبد الله، محمد بن يحيى بن النيسابوري الذهلي، إمام نيسابور، وشيخها الأوحى. كان من أئمة العلم وبحوره، وسمع عن خلق كثير، وحدث عنه أجلاء أهل العلم، وروى له البخاري في صحيحه. قال عنه أبو زرعة: «هو إمام من أئمة المسلمين». قال محمد بن سهل: «كنا عند أحمد بن حنبل، فدخل محمد بن يحيى، فقام إليه أحمد، وتعجب منه الناس، ثم قال لبيه وأصحابه: اذهبوا إلى أبي عبد الله واكتبوا عنه». وقال محمد بن أحمد الجوزجاني: «دخلت على أحمد بن حنبل، فقال لي: تريد البصرة؟ قلت: نعم. قال: فإذا أتيتها فالزم محمد بن يحيى، فليكن سماعك منه، فإنني ما رأيت أعلم بحديث الزهري منه، ولا أصح كتاباً منه». وقال إبراهيم بن هانئ: «سمعت أحمد بن حنبل يقول: «ما قدم علينا رجل أعلم بحديث الزهري من محمد بن يحيى»». وقال أبو بكر النيسابوري: «وهو عندي إمام في الحديث». وقال زنجويه بن محمد: «سمعت أبا عمرو المستملي يقول: «أتيت أحمد بن حنبل، فقال: من أين أنت؟ قلت: من نيسابور. قال: أبو عبد الله محمد بن يحيى له مجلس؟ قلت: نعم. قال: لو أنه عندنا لجعلناه إماماً في الحديث»». وقال زنجويه كذلك: «سمعت أبا عمرو المستملي يقول: «سمعت محمد بن يحيى يقول: قد جعلت أحمد بن حنبل إماماً فيما بيني وبين ربي»». وقال عبد الرحمن بن يوسف بن خراش: «كان محمد بن يحيى من أئمة العلم». وقال ابن خزيمة: «حدثنا محمد بن يحيى الذهلي، إمام عصره». وقال صالح جزرة: «ما في الدنيا أحق ممن يسأل عن محمد بن يحيى». وقال أبو حامد بن السري: «ما أخرجت خراسان مثل محمد بن يحيى». وقال أحمد بن سلمة: «ما رأيت بعد =



سئل محمد بن يحيى، عن حديث عبد الله بن معاوية، عن النبي ﷺ: ليعلم العبد أن الله معه حيث كان، فقال: يريد أن الله علمه محيط بكل ما كان، والله على العرش»<sup>(١)</sup>.

والإمام محمد بن يحيى شيخ نيسابور وأحد أئمة عصره كما شهد له أئمة العلم بذلك. أما أبو عمرو المستملي، فهو محدث نيسابور، وثقة بلا خلاف. سمع أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، ومحمد بن يحيى، والبخاري، وقتيبة بن سعيد، وآخرين. قال عنه الحاكم في «تاريخ نيسابور»: «كان مجاب الدعوة، وراهب أهل عصره».

٤٥ - الإمام أبو زرعة الرازي<sup>(٢)</sup>.

قال أبو القاسم اللالكائي: «أخبرنا محمد بن المظفر المقرئ، قال:

إسحاق بن راهويه ومحمد بن يحيى أحفظ للحديث، ولا أعلم بمعانيه من أبي حاتم الرازي». وقال الحافظ أبو حامد الأعمشي: «ما رأيت في المحدثين مثل محمد بن يحيى، وعثمان بن سعيد ويعقوب الفسوي». وقال الخطيب: «كان أحد الأئمة العراقيين، والحفاظ المتقنين، والثقات المأمونين». ونقل الخطيب عن أبي حامد النيسابوري أنه قال: «قيل لي وأنا أكتب الحديث في بلدي: لم لا ترحل إلى العراق؟ فقلت: وما أصنع بالعراق، وعندنا من بنادرة الحديث ثلاثة: محمد بن يحيى الذهلي، وأحمد بن الأزهر، وأحمد بن يوسف السلمى، فاستغنينا بهم عن أهل العراق». توفي سنة ٢٥٨هـ.

(١) العلو ص ١٨٦.

(٢) اسمه عبيد الله بن عبد الكريم الرازي. حافظ خراسان في زمانه. قال أبو عبد الله الزنجاني: «دخلت مصر والشام، فرأيت الكبراء من أصحاب الشافعي، ودخلت البصرة والكوفة فرأيت المبرزين، ما رأيت فيهم مثل أبي زرعة؛ ورعاً، وديانة، وحفظاً». قال يزيد بن عبد الصمد: «قدم علينا أبو زرعة الرازي سنة ثمان وعشرين، فما رأينا مثله». وقال محمد بن عوف: «قدم علينا أبو زرعة، فما ندري مما يتعجب منه، مما وهب الله من الصيانة والمعرفة، من الفهم الواسع». وقال أبو حاتم: «أورع من رأيت أربعة»، وذكر من بينهم أبو زرعة. وقال: «إذا رأيت الرازي وغيره يبغض أبا زرعة، فاعلم أنه مبتدع». وقيل أن البخاري لما أنهى صحيحه عرضه على أبي زرعة، فقال له: «كتابك كله صحيح إلا ثلاثة أحاديث». وقال أبو بكر بن أبي شيبة: «ما رأيت أحفظ من أبي زرعة». وقال الربيع صاحب الشافعي: «لم نلق مثل أبي زرعة =

حدثنا الحسين بن محمد بن حبش المقرئ، قال: حدثنا أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم، قال: سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار، وما يعتقدان من ذلك، فقالا: «أدركنا العلماء في جميع الأمصار، حجازاً وعراقاً وشاماً ويمناً، فكان من مذهبهم: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، والقرآن كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته، والقدر خيره وشره من الله ﷻ، وخير هذه الأمة بعد نبيها عليه الصلاة والسلام أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان، ثم علي بن أبي طالب ﷺ، وهم الخلفاء الراشدون المهديون، وأن العشرة الذين سماهم رسول الله ﷺ شهد لهم بالجنة على ما شهد به رسول الله ﷺ، وقوله الحق، والترحم على جميع أصحاب محمد والكف عما شجر بينهم. وأن الله ﷻ على عرشه بائن من خلقه، كما وصف نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ؛ بلا كيف، أحاط بكل شيء علماً»<sup>(١)</sup>.

وذكره شيخ الإسلام نقلاً عن كتاب عبد الرحمن بن أبي حاتم<sup>(٢)</sup>، ونقله نصر بن إبراهيم المقدسي كذلك بتمامه عن ابن أبي حاتم<sup>(٣)</sup>.  
ونقل شيخ الإسلام ونصر المقدسي للرواية عن كتاب ابن أبي حاتم يقطع دابر كل خلافٍ حول السند.

وذكر الذهبي في «العلو» الرواية، من طريق آخر، فقال: «وأنبأنا التاج، أنبأنا ابن قدامة، قال: وقرأت بالموصل على أبي الفضل الطوسي،

= وأبي حاتم». وقال يونس بن عبد الأعلى: «أبو زرعة آية، إذا أراد الله أن يجعل عبداً من عباده آية جعله». وقال أيضاً: «أبو زرعة وأبو حاتم إماما خراسان»، ودعا لهما وقال: «بقاؤهما صلاح للمسلمين». وقال ابن حبان: «كان أحد أئمة الدنيا في الحديث، مع الدين والورع، والمواظبة على الحفظ والمذاكرة، وترك الدنيا وما فيه الناس». توفي سنة ٢٦٤هـ.

(١) شرح أصول الاعتقاد ١٩٧/١ حديث رقم (٣٢١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٢١٠/١. (٣) الحجة على تارك المحجة ص ٣٥٩.

أخبركم أبو الحسن العلاف، أنبأنا أبو القاسم بن بشران، أنبأنا علي بن مردك، أنبأنا عبد الرحمن بن أبي حاتم، قال: سألت أبي وأبا زرعة...، ثم ذكر الحديث<sup>(١)</sup>.

وتعقبه الألباني في «المختصر» قائلاً: «والحسين بن محمد بن حبش المقرئ هو أبو علي الدينوري، صاحب موسى بن جرير الرقي، أورده ابن العماد في وفيات سنة ٣٧٣ هجرية، ولم يزد. والظاهر من ترجمة ابن المظفر في «تاريخ بغداد» المتقدمة أنه ورد بغداد، إن لم يكن من مواليدها، لتحديث ابن المظفر عنه بها، ومع ذلك، فلم يترجم له الخطيب فيه والله أعلم. ولكنه لم يتفرد به، فقد تابعه عند المصنف علي بن عبد العزيز، وهو البغوي، وهو ثقة ثبت. وعلي بن مردك لم أعرفه. ورسالة ابن أبي حاتم هذه محفوظة في المجموع ١١ في «الظاهرية» في آخر كتاب «زهد الثمانية من التابعين»، من الطريقتين الأخيرين عنه. وفيه ابن مردك بردعي، والله أعلم»<sup>(٢)</sup>.

قلت: أما ابن حبش المقرئ، فقد ترجم له الإمام ابن الجزري وقال عنه: «حاذق ضابط متقن»<sup>(٣)</sup>. ونقل عن أبي عمرو الداني قوله عنه: «متقدم في علم القراءات، مشهور بالإتقان، ثقة مأمون». ونقل الذهبي قول الداني في معرفة القراء<sup>(٤)</sup>.

وقال ابن محيسن في «معجمه» في ترجمة ابن حبش: «تصدر ابن حبش لتعليم القرآن الكريم، واشتهر بالثقة والضبط وجودة القراءة، وأقبل عليه حفاظ القرآن، وتعلمذ عليه الكثيرون، منهم محمد بن المظفر الدينوري»<sup>(٥)</sup>.

(٢) مختصر العلو ص ٢٠٥.

(١) العلو ص ١٨٨.

(٣) غاية النهاية في طبقات القراء ١/٢٥٠.

(٤) معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار ص ١٨٢.

(٥) معجم حفاظ القرآن ١/١٧٠.

أما ابن المظفر المقرئ، فهو أبو بكر الدينوري، ترجم له الخطيب، وقال عنه: «كتبنا عنه، وكان شيخاً صالحاً فاضلاً صدوقاً»<sup>(١)</sup>. وقال عنه ابن الجزري: «شيخ الدينور وإمام جامعها»<sup>(٢)</sup>.

أما علي بن مردك، فهو أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن مردك البزاز البرذعي. ترجم له الخطيب ووثقه، ونقل عن القاضي ابن الصيمري قوله: «كان علي بن عبد العزيز بن مردك أحد الصالحين، ترك الدنيا عن مقدرة، واشتغل بالعبادة»<sup>(٣)</sup>.

ويجدر بنا التنبيه على أن معايير الإتيان والضبط في علم القراءة تختلف عنها في علم الرواية. وإنما ذكرنا ما ذكرناه من باب الاستئناس، وإلا فإن نقل شيخ الإسلام ونصر المقدسي عن ابن أبي حاتم يغني عن السند.

وكذلك نقل شيخ الإسلام والذهبي عن الإمام الهروي في كتابه «الفاروق» بإسناده عن أبي زرعة، وأنقل قول الذهبي: «قال أبو إسماعيل الأنصاري مصنف «ذم الكلام وأهله»: أنبأنا أبو يعقوب القراب، أنبأنا جدي، سمعت أبا الفضل إسحاق، حدثني محمد بن إبراهيم الأصبهاني، سمعت أبا زرعة الرازي، وسئل عن تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، فغضب وقال: «تفسيره كما تقرأ، هو على عرشه، وعلمه في كل مكان. من قال غير هذا فعليه لعنة الله»<sup>(٤)</sup>.

وعلق عليه الألباني في «المختصر» بقوله: «أبو الفضل هذا لم أعرفه. وأبو يعقوب القراب اسمه إسحاق بن أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الرحمن السرخسي، ثم الهروي. حافظ وإمام، توفي

(١) تاريخ بغداد ٤/٤٣٠، ترجمة (١٦٢٤).

(٢) غاية النهاية في طبقات القراء ٢/٢٦٤.

(٣) تاريخ بغداد ١٣/٤٨٢، ترجمة (٦٣٥٠).

(٤) العلو ص ١٨٧، ١٨٨.

سنة ٤٢٩ هجرية. وجدّه هنا يعني جده لأمه، فهو الذي ذكره المؤلف في شيوخه، وهو محمد بن عمر بن حفصويه، ولم أجد له ترجمة. وهو غير محمد بن عمر بن حفص الجورجيري، المترجم في أخبار أصبهان، والشذرات، فإنه أعلى طبقة منه، مات سنة ٣٣٠ هجرية. ومحمد بن إبراهيم الأصبهاني عدة، مترجمون في أخبار أصبهان لأبي نعيم: محمد بن إبراهيم بن شبيب العسال، أبو عبد الله، شيخ ثقة، يروي عن إسماعيل بن عمرو، و..، توفي سنة اثنتين وتسعين ومائتين. محمد بن إبراهيم بن سعيد بن ماونداد الثقفي، أبو عبد الله الوشاء. شيخ صدوق، يروي عن زيد بن الحريش، و..، وتوفي سنة تسع وتسعين ومائتين. محمد بن إبراهيم بن نصر بن شبيب الصفار، أبو بكر. ثقة، تحول إلى المدينة. توفي سنة خمسة وثلاثمائة. يروي عن هارون الحمال مسنده. قلت: فلعل صاحب هذا الأثر هو أحد هؤلاء الثقات»<sup>(١)</sup>.

قلت: أما أبو الفضل، فليس اسمه إسحاق كما في الرواية، وأظنه وهمًا أو غفلة أو انقلابًا وقع عند أحد الرواة أو النساخ. فإن أبا إسماعيل قد ذكره في كتاب «ذم الكلام وأهله»، وذكر إسناد حديث: «ذروني ما تركتكم»، وفيه: «وأخبرنا أبو يعقوب، أخبرنا جدي، حدثنا أبو الفضل الشهيد، قال: حدثنا إبراهيم بن أحمد بن عمر الوكيعي،...» ثم ذكر باقي السند، وذكر الحديث<sup>(٢)</sup>.

وكذلك رواه غيره عن أبي الفضل الشهيد. وأبو الفضل الشهيد هذا هو الإمام الحافظ أبو الفضل، محمد بن أبي الحسين أحمد بن محمد بن عمار الجارودي الهروي، الشهيد بإذن الله، المتوفى سنة سبع عشرة وثلاثمائة<sup>(٣)</sup>. وقد ذكر الذهبي الحديث المشار إليه في ترجمة الإمام الشهيد.

(١) مختصر العلو ص ٢٠٣، ٢٠٤. (٢) ذم الكلام وأهله ١/٣٦.

(٣) ويسميه البعض أبا الفضل بن عمار، والبعض يسميه بالإمام الشهيد. وإنما سمي الشهيد؛ =

وهو إمام من أئمة الحديث والحفاظ، وله كتاب عن علل الأحاديث في «صحيح مسلم». قال عنه الذهبي: «أحد علماء الحديث. رأيت له جزءاً فيه بضعة وثلاثون حديثاً تتبعها من «صحيح مسلم»، وبين عللها»<sup>(١)</sup>. وكذا قال في «السير».

أما أبو يعقوب القراب وجدّه، فهو كما قال الألباني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. وقد حدّث عن جده، وروى عنه أبو إسماعيل كما ذكره ابن نقطة<sup>(٢)</sup>.

وقال ابن الصلاح في ترجمته: «إسحاق بن إبراهيم بن محمد بن عبد الرحمن، أبو يعقوب، الحافظ المعروف بالقراب، السرخسي ثم الهروي. وهو أخو إسماعيل أبي محمد المقرئ الفقيه. قال الفامي: هو أحد الأئمة، وأوحد الحفاظ، وله تصانيف كثيرة»<sup>(٣)</sup>.

وقال عنه الإمام أبو إسماعيل الهروي في «ذم الكلام»: «وكان من أجلة أهل الحديث والسُّنَّة، وكان يُكْتَبُ إليه في السُّنَّة»<sup>(٤)</sup>.

وجدّه هو محمد بن عمرو بن حفصويه، ذكره الذهبي في «تاريخه» دون جرح أو تعديل، إلا أن إكثار أبي يعقوب من الرواية عنه مظنة صدقه أو توثيقه من قبل أبي يعقوب. ولا ينبغي مثل هذا التجوّز في الأحاديث الشريفة، أو آثار الصحابة، وإنما تعارف أهل العلم على هذا الوجه من التسامح فيما دون ذلك. ولذلك كانت معايير قبول الأخبار والحكايات التاريخية أسهل منها وألين من معايير قبول الأحاديث النبوية.

#### ٤٦ - الإمام إسماعيل بن يحيى المزني<sup>(٥)</sup>.

قال في كتابه «شرح السُّنَّة»: «الله عالٍ على عرشه، بائن

= لأن القرامطة لعنهم الله قتلوه بينما هو متعلق بباب الكعبة عندما سرقوا الحجر الأسود.

(١) تذكرة الحفاظ ٣/٣٧. (٢) إكمال الإكمال ٤/٤٧٥.

(٣) طبقات الفقهاء الشافعية ١/٤١١. (٤) ذم الكلام وأهله ١/٩٧.

(٥) الفقيه العلامة، وشيخ الشافعية. روى عنه أبو حاتم، وأبو داود السجستاني، وابن =

من خلقه»<sup>(١)</sup>.

وبعد أن ذكر كافة عقائد أهل السنة وإثبات الصفات، قال: «هذه مقالات وأفعال اجتمع عليها الماضون الأولون من أئمة الهدى، وبتوفيق الله اعتصم بها التابعون قدوة ورضى، وجانبوا التكلف فيما كفوا، فسددوا بعون الله ووقفوا، لم يرغبوا عن الاتباع فيقصروا، ولم يجاوزوه تزيدياً فيعتدوا. فنحن بالله واثقون، وعليه متوكلون، وإليه في اتباع آثارهم راغبون»<sup>(٢)</sup>.

٤٧ - الإمام المحدث عباس الدوري<sup>(٣)</sup>.

قال الخلال: «حدثنا أبو بكر، قال: ثنا أبو الفضل عباس بن محمد الدوري، قال: سمعت أبا عبيد القاسم بن سلام، يقول: هذه الأحاديث حق لا يشك فيها، نقلها الثقات بعضهم عن بعض حتى صارت إلينا،

= جوصا الدمشقي. وكان الدرس له في أيامه بمصر دون غيره، والنجباء من أصحابه من كل ناحية. قال الشافعي: «المزني ناصر مذهبي». روى عنه ابن خزيمة، والطحاوي وابن أبي الفوارس، وخلق آخرون. قال الخليلي: «اتفقوا على أنه أزهده أهل العلم بمصر في زمانه، وأحسنهم ديانة. وكان الشافعي يخصه بما لا يخص غيره». وقال أبو إسحاق الشيرازي في «الطبقات»: «وأما الشافعي رحمته الله فقد انتقل فقهه إلى أصحابه، فمنهم أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني». وقال: «كان زاهداً عالماً مجتهداً مناظراً محجاجاً غواصاً على المعاني الدقيقة وصنف كتباً كثيرة». وقال عنه الذهبي: «وهو قليل الرواية، ولكنه كان رأساً في الفقه». وقال: «بلغنا أن المزني كان إذا فرغ من تبييض مسألة، وأودعها «مختصره»، صلى لله ركعتين». وقال: «بلغنا أن المزني كان مجاب الدعوة، ذا زهد وتأله، أخذ عنه خلق من العلماء، وبه انتشر مذهب الإمام الشافعي في الآفاق». قال عمرو بن عثمان المكي: «ما رأيت أحداً من المتعبدين في كثرة من لقيت منهم أشد اجتهاداً من المزني، ولا أودم على العبادة منه، وما رأيت أحداً أشد تعظيماً للعلم وأهله منه، وكان من أشد الناس تضييقاً على نفسه في الورع، وأوسع في ذلك على الناس». توفي سنة ٢٦٤هـ.

(١) شرح السنة ص ٨٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) هو: الإمام الحافظ المحدث أبو الفضل الدوري. لازم يحيى بن معين، وكان يسأله عن الرجال، حتى أصبح إماماً في هذا الفن. وحدث عنه كافة الأئمة المحدثين. قال عنه الأصم: «لم أر في مشايخي أحسن حديثاً منه». توفي سنة ٢٧١هـ.

نصدّق بها، ونؤمن بها على ما جاءت. قال أبو الفضل: ونحن نقول في هذه الأحاديث ما قال أحمد بن حنبل، متبعين له ولائثاره في ذلك»<sup>(١)</sup>.

وهذا القول من أبي الفضل الدوري يثبت أنه يتبع الإمام أحمد في مذهب الصفات، وقد مر معنا مذهب أحمد.

٤٨ - الحافظ ابن ماجه<sup>(٢)</sup>.

عقد في كتاب «السنن» باباً أسماه: «فيما أنكرت الجهمية»<sup>(٣)</sup>، ثم ذكر أحاديث العلو والعرش، وغيرها مما يثبت الاستواء والعلو لله وكافة صفاته.

٤٩ - الإمام ابن قتيبة الدينوري<sup>(٤)</sup>.

قال ابن قتيبة: «وكيف يسوغ لأحد أن يقول أنه بكل مكان على الحلول مع قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾<sup>(٥)</sup> [طه: ٥]؛ أي: استقر. كما قال: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفَلَاقِ﴾ [المؤمنون: ٢٨]؛ أي: استقررت»<sup>(٥)</sup>.

(١) السُّنَّةُ حديث رقم (٣١١).

(٢) أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، من الحفاظ والمحدثين، المتفق على علمهم، وحفظهم، وإتقانهم. وكتابه أحد كتب الحديث الستة المعتمدة. توفي سنة ٢٧٣هـ.

(٣) سنن ابن ماجه ١/٦٣.

(٤) حدّث عن إسحاق بن راهويه وأبي حاتم السجستاني، وسمع منه خلق كثير عظيم من الجلة بالعراق، ومصر. وكان قاضياً على دينور. قال مسلمة بن قاسم: «كان لغويّاً كثير التصنيف، صدوقاً، من أهل السُّنَّةِ، يقال: كان يذهب إلى قول إسحاق بن راهويه». وقال ابن حزم: «كان ثقة في دينه وعلمه». وقال عنه الخليلي: «عالم جامع مشهور بالنحو واللغة، وله في الحديث محل». وقال عنه الخطيب: «وكان ثقة ديناً فاضلاً، وهو صاحب التصانيف المشهورة. والكتب المعروفة، منها: غريب القرآن، وغريب الحديث، ومشكل القرآن، ومشكل الحديث، وأدب الكاتب، وعيون المعارف». قال عنه ابن فرحون: «كان مجلسه محشواً بعيون الناس، وأعيان النبهاء، ولم يكن عنده حديث إلا ما في كتب أبيه». وقال الحافظ السلفي: «ابن قتيبة من الثقات، وأهل السُّنَّةِ». وقال الذهبي: «الرجل ليس بصاحب حديث، وإنما هو من كبار العلماء المشهورين، عنده فنون جمة وعلوم مهمة». توفي سنة ٢٧٦هـ.

(٥) تأويل مختلف الحديث ص ٣٩٤.



ثم قال: «والأمم كلها - عربها وعجمها - تقول: إن الله تعالى في السماء، ما تُركت على فطرها، ولم تُنقل عن ذلك بالتعليم»<sup>(١)</sup>.

وقال في كتاب «الرد على الجهمية»: «وعدل القول في هذه الأخبار؛ أن نؤمن بما صحَّ منها بنقل الثقات لها، فنؤمن بالرؤية والتجلي، وإنه يعجب، وينزل إلى السماء الدنيا، وأنه على العرش استوى، وبالنفس واليدين، من غير أن نقول في ذلك بكيفية، أو بحدّ، أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت. فنرجو أن نكون في ذلك القول والعقد على سبيل النجاة غداً إن شاء الله تعالى»<sup>(٢)</sup>.

٥٠ - الإمام أبو حاتم الرازي<sup>(٣)</sup>.

قال أبو القاسم اللالكائي: «أخبرنا محمد بن المظفر المقرئ، قال: حدثنا الحسين بن محمد بن حبش المقرئ، قال: حدثنا أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم، قال: سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار، وما

(١) المصدر السابق ص ٣٩٥. (٢) الرد على الجهمية ص ٥٣.

(٣) محمد بن إدريس بن منذر الرازي. قال علي بن إبراهيم: «ما رأيت مثل أبي حاتم الرازي لا بالعراق ولا باليمن ولا بالحجاز». وقال حجاج بن شاعر: «ما بالمشرق والمغرب مثل أبي زرعة وأبي حاتم». وقال الربيع صاحب الشافعي: «لم نلق مثل أبي زرعة وأبي حاتم». وقال أحمد بن سلمة: «ما رأيت بعد إسحاق بن راهويه ومحمد بن يحيى أحفظ للحديث، ولا أعلم بمعانيه من أبي حاتم الرازي». وقال يونس بن عبد الأعلى: «أبو زرعة وأبو حاتم إماما خراسان»، ودعا لهما، وقال: «بقاؤهما صلاح للمسلمين». وقال أبو نعيم: «أبو حاتم إمام في الحفظ والفهم». وقال اللالكائي: «كان أبو حاتم إماماً عالمًا بالحديث، حافظاً له، متقناً، مثبّتاً». وقال عنه الخليلي: «الإمام المتفق عليه بالحجاز والشام ومصر والعراق والجليل وخراسان بلا مدافعة». وقال: «وكان عالمًا باختلاف الصحابة، وفقه التابعين، ومن بعدهم من الفقهاء». وقال الخطيب: «أحد الأئمة الحفاظ الأثبات، مشهورًا بالعلم، مذكورًا بالفضل». وقال الذهبي: «كان من بحور العلم، طوف البلاد، وبرع في المتن والإسناد، وجمع وصف، وجرح وعدل، وصحح وعلل». توفي سنة ٢٧٧هـ.

يعتقدان من ذلك، فقالا: «أدركنا العلماء في جميع الأمصار، حجازاً وعراقاً وشاماً ويمناً، فكان من مذهبهم: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، والقرآن كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته، والقدر خيره وشره من الله ﷻ، وخير هذه الأمة بعد نبيها عليه الصلاة والسلام أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان، ثم علي بن أبي طالب ﷺ، وهم الخلفاء الراشدون المهديون، وأن العشرة الذين سماهم رسول الله ﷺ وشهد لهم بالجنة على ما شهد به رسول الله ﷺ، وقوله الحق، والترحم على جميع أصحاب محمد والكف عما شجر بينهم. وأن الله ﷻ على عرشه بائن من خلقه، كما وصف نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ؛ بلا كيف، أحاط بكل شيء علماً»<sup>(١)</sup>.

وقد تقدم الكلام على الرواية عند ذكر الإمام أبي زرعة.

#### ٥١ - الإمام الترمذي<sup>(٢)</sup>.

قال في «سننه»: «وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات من الصفات: ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا. قالوا: «قد تثبت الروايات في هذا، ويؤمن بها ولا يتوهم، ولا يقال: كيف؟». هكذا روي عن مالك، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث: «أمروها بلا كيف»، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة. وأما الجهمية؛ فأنكرت هذه الروايات، وقالوا: «هذا تشبيه». وقد ذكر الله ﷻ

(١) شرح أصول الاعتقاد ١/١٩٧.

(٢) محمد بن عيسى الترمذي، الحافظ والمحدث، وصاحب كتاب «الجامع». قال في كتابه: «صنفت هذا الكتاب، وعرضته على علماء الحجاز، والعراق، وخراسان، فرضوا به». شهد له الدارقطني والحاكم بالإمامة. وكان مضرب المثل في الحفظ، وقال عمر بن علك: «مات البخاري ولم يخلف بخراسان مثل ابن عيسى في العلم والحفظ والزهد والورع». توفي سنة ٢٧٩هـ.

في غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر، فتأولت الجهمية هذه الآيات، ففسروها على غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: «إن الله لم يخلق آدم بيده»، وقالوا: «إن معنى اليد هاهنا القوة». وقال إسحاق بن إبراهيم: «إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيد، أو مثل يد، أو سمع كسمع، أو مثل سمع؛ فإذا قال: سمع كسمع، أو مثل سمع، فهذا التشبيه. وأما إذا قال: كما قال الله تعالى يد، وسمع، وبصر، ولا يقول: كيف، ولا يقول: مثل سمع، ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيهاً»<sup>(١)</sup>.

٥٢ - الحافظ أبو سعيد عثمان الدارمي<sup>(٢)</sup>.

ذكر في رده على المريسي وابن الثلجي الإجماع، فقال: «وقد انفقت الكلمة من المسلمين أن الله تعالى فوق عرشه فوق سماواته»<sup>(٣)</sup>. وقال أيضاً: «ولكننا نقول: علمه وكلامه معه كما لم يزل غير بائن منه. فهو بعلمه الذي كان في نفسه عالم من فوق عرشه بكل ذي نجوى؛ أي: لا يخفى عليه منهم خافية؛ لأنهم منه بمنظر ومسمع، وهو أقرب إليهم من جبل الوريد»<sup>(٤)</sup>.

ثم ذكر آيات العلو، ثم قال: «فهذه الآي كلها تنبئك عن الله أنه في موضع دون موضع، وأنه على السماء دون الأرض، وأنه على العرش دون

(١) سنن الترمذي ٤٣/٢ - ٤٥.

(٢) عثمان بن سعيد بن خالد السجستاني الدارمي. أخذ العلم من أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، وعلي بن المديني ويحيى بن معين. قال الحافظ أبو الفضل يعقوب الهروي: «ما رأينا مثل عثمان بن سعيد، ولا رأى هو مثل نفسه، أخذ الأدب من ابن الأعرابي، والفقهاء عن أبي يعقوب البويطي، والحديث عن ابن المديني ويحيى بن معين، وتقدم في هذه العلوم ﷺ». وسئل الفضل: «هل رأيت أفضل من عثمان الدارمي؟»، فأطرق ساعة وقال: «نعم، إبراهيم الحربي». وقال الحافظ أبو حامد الأعمشي: «ما رأيت في المحدثين مثل محمد بن يحيى، وعثمان بن سعيد، ويعقوب الفسوي». وقال عنه ابن حبان: «أحد أئمة الدنيا». وقال عنه السبكي: «محدث هرة، وأحد الأعلام الثقات». توفي سنة ٢٨٠هـ.

(٣) الرد على المريسي العنيد ٣٤٠/١. (٤) المصدر السابق ٤٤٨/١.

ما سواه من المواضع، قد عرف ذلك من قرأ القرآن وآمن به، وصدق الله بما فيه. فلم تحكم على الله تعالى أيها العبد الضعيف بما هو مكذبك في كتابه؟ ويكذبك الرسول ﷺ. أو لم يبلغك حديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال للأمة السوداء: أين الله؟ فقالت: في السماء، قال: أعتقها فإنها مؤمنة»<sup>(١)</sup>.

ورسالته في نصره مذهب السلف في إثبات الصفات مشهورة غنية عن البيان.

٥٣ - الإمام حرب بن إسماعيل الكرماني<sup>(٢)</sup>.

نقل الذهبي ما رواه ابن أبي حاتم عنه في كتابه، أنه قال: «الجهمية أعداء الله، وهم الذين يزعمون أن القرآن مخلوق، وأنه لا يعرف لله مكان، وليس على عرش ولا كرسي. وهم كفار فاحذروهم»<sup>(٣)</sup>.

٥٤ - الإمام سعيد بن عامر الضبي<sup>(٤)</sup>.

ذكر عنه الإمام البخاري أنه قال: «الجهمية شرٌّ قولاً من اليهود والنصارى. قد اجتمعت اليهود والنصارى وأهل الأديان أن الله تبارك

(١) المصدر السابق ١/٤٤٥.

(٢) هو: صاحب أحمد بن حنبل وتلميذه. وقال عنه ابن أبي حاتم: «رفيق أبي». وقال الخليلي: «أملئ على حرب الكرماني تاريخاً ومسائل مائة وثلاثين جزءاً». ونقل ابن أبي يعلى عنه في «طبقات الحنابلة» أنه حفظ أربعة آلاف مسألة عن ابن حنبل وابن راهويه. وقال عنه الخلال: «كان رجلاً جليلاً، حثني أبو بكر المروزي على الخروج إليه». توفي سنة ٢٨٠هـ.

(٣) العرش، للذهبي ص ٣٣٦.

(٤) إمام أهل البصرة. حدث عنه أحمد وابن راهويه وابن معين وابن المديني والدارمي، وابن المبارك وابن معين وابن المديني وخلق كثير. قال ابن حنبل: «ما رأيت أفضل منه ومن حسين الجعفي». وقال زياد بن أيوب: «ما رأيت بالبصرة مثل سعيد الضبي». وقال أبو عبيد الآجري في «سؤالاته»، لأبي داود: «سمعت أبا داود يقول: قال يحيى بن سعيد القطان: «إني لأغبط جيران سعيد بن عامر». وقال العجلي: «ثقة صالح من خيار الناس». توفي سنة ٢٨٠هـ.

وتعالى على العرش، وقالوا هم: ليس على العرش شيء»<sup>(١)</sup>.

وذكر شيخ الإسلام، وابن القيم، والذهبي، أن ابن أبي حاتم أوردته في كتابه عن الجهمية، وعبد الله بن أحمد أوردته في كتاب «السنة»<sup>(٢)</sup>.

إلا أن في رواية ابن أبي حاتم، جاء فيها عن أبيه أنه قال: «حُدِّثت عن سعيد بن عامر»، ولم يصرِّح باسم الراوي عنه. ولا نعرف كيف أوردته عبد الله وبأي سند، وذلك لفقدان الجزء الموجود فيه ذلك الأثر، وبذلك، فلا يمكن الحكم على الأثر بصحته. وما أوردته إلا لذكر الإمام البخاري له، ولرواية أبي حاتم له مع ما عُرف من شدته.

٥٥ - الحافظ أبو بكر بن أبي عمير<sup>(٣)</sup>.

عقد في كتابه «السنة» باب: «من ذكر عرش ربنا تعالى من على العرش استوى وتقدس علواً كبيراً»<sup>(٤)</sup>.

ثم ذكر سائر الأحاديث التي ذكرنا بعضاً منها في كتابنا هذا، مما تثبت العلو لله على عرشه. وكذلك عنون باب: «ما ذكر أن الله تعالى في سمائه دون أرضه»، ثم ذكر حديث الجارية المعروف<sup>(٥)</sup>.

٥٦ - الإمام عبد الله بن أحمد بن حنبل<sup>(٦)</sup>.

وكتابه «السنة» يشهد له بموافقته لتلك العقيدة، حيث أن الكتاب

(١) خلق أفعال العباد ص ٣١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٦/٢٦١، الصواعق المرسله ٤/١٢٩٥، العلو، للعلي الغفور ص ١٥٨.

(٣) هو: أحمد بن عمرو بن الضحاك الشيباني، الحافظ المحدث الثقة الثبت. قال عنه ابن مردويه: «حافظ كثير الحديث، صنف المسند والكتب». وقال أبو الشيخ: «كان من الصيانة والعفة بمحل عجيب». وقال: «شهد جنازته مائة ألف من بين راكب وراجل». توفي سنة ٢٨٧هـ.

(٥) المصدر السابق ١/٢١٦.

(٤) السنة ١/٢٥١.

(٦) هو: الإمام الحافظ ابن الإمام الحافظ عبد الله بن أحمد بن حنبل. متفق على إمامته =

يزخر بذكر الأحاديث الشريفة والآثار عن الصحابة والتابعين والسلف الصالح الدالة على علو الله على عرشه، وإثبات كافة صفاته الواردة في الكتاب والسنة، من غير تكييف ولا تشبيه. وهو يدل على نصرته لتلك العقيدة، ويدل أكثر من ذلك على أن تلك العقيدة كانت عقيدة أبيه؛ إذ أنه أخذ العلم من أبيه، ولم يزل ممتناً له بالعلم والمذاكرة وحافظاً لحديثه في حياته وبعد مماته.

والكتاب ثابت عنه وإن كان سماه الأئمة كأبي نصر السجزي، وأبي القاسم الأصبهاني، والذهبي وغيرهم باسم «الرد على الجهمية»، إلا أنه نفس الكتاب المطبوع والمتداول اليوم باسم «السنة».

وما يشهد لذلك أن أبا نصر السجزي المتوفى سنة أربع وأربعين وأربعمائة عندما ذكره في كتابه، قال: «إذا تكلم الله سبحانه بالوحي، سمع صوته أهل السماء، فيخرون سجداً. ذكره بهذا اللفظ عبد الله بن أحمد عن أبيه في كتاب «الرد على الجهمية»»<sup>(١)</sup>.

قلت: وهو مذكور في كتاب «السنة» بحرفه ولفظه<sup>(٢)</sup>. وكذلك ذكره

= وحجيته وحفظه وإتقانه. قال عنه ابن المنادي: «لم يكن في الدنيا أحد أروى عن أبيه منه؛ لأنه سمع المسند وهو ثلاثون ألفاً، والتفسير وهو مائة ألف وعشرون ألفاً، سمع منها ثمانين ألفاً والباقي وجادة، وسمع الناسخ والمنسوخ، والتاريخ، وحديث شعبة، والمقدم والمؤخر في كتاب الله تعالى، وجوابات القرآن، والمناسك الكبير والصغير، وغير ذلك من التصانيف وحديث الشيوخ». وقال: «وما زلنا نرى أكابر شيوخنا يشهدون له بمعرفة الرجال، وعلل الحديث، والأسماء والكنى، والمواظبة على طلب الحديث في العراق وغيرها، ويذكرون عن أسلافهم الإقرار له بذلك حتى أن بعضهم أسرف في تقريره إياه بالمعرفة، وزيادة السماع للحديث على أبيه». قال عنه أبوه أحمد: «وعى علماً كثيراً»، وقال عنه ابن أبي حاتم: «كتب إليّ بمسائل أبيه، وبعث لي الحديث، وكان صدوقاً ثقة». وقال الخطيب: «كان ثقة ثبناً فهماً». وروي عنه أنه قال: «كل شيء أقول قاله أبي قد سمعته مرتين وثلاثة، وأقله مرة». توفي سنة ٢٩٠هـ.

(١) رسالة السجزي إلى أهل زيد ص ٢٥٤.

(٢) السنة ١/٢٨١.

الخطيب البغدادي في ترجمة ابن العطار<sup>(١)</sup>، فقال: «وحدثنا عنه عبد الله بن أحمد بن حنبل في كتاب «الرد على الجهمية»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك ذكر الإمام الأصبهاني، في كتابه «الحجة» فصلاً من الكتاب، فقال: «ذكر في كتابه بإسناده عن الشعبي»<sup>(٣)</sup>. ثم ذكر الأقوال كلها.

قلت: وهو مذكور بحرفه ولفظه في كتاب «السنة»<sup>(٤)</sup>.

والذهبي كذلك ذكر الكتاب، وقال: «أخبرنا يحيى بن أبي منصور والفقهاء إجازة، أخبرنا عبد القادر الحافظ، أخبرنا محمد بن أبي نصر بأصبهان، أخبرنا حسين بن عبد الملك، أخبرنا عبد الله بن شبيب، أخبرنا أبو عمر السلمي، أخبرنا أبو الحسن اللبباني، حدثنا أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل في كتاب «الرد على الجهمية» له قال: حدثني أحمد بن إبراهيم الدورقي، حدثنا علي بن الحسن بن شقيق، قال: سألت ابن المبارك: كيف ينبغي لنا أن نعرف ربنا؟ قال: على السماء السابعة على عرشه، ولا نقول كما تقول الجهمية إنه ههنا في الأرض»<sup>(٥)</sup>. وهو مذكور في كتاب «السنة» بسنده ومتمته<sup>(٦)</sup>. وقد روى الذهبي الخبر بإسناده متصلًا إلى عبد الله، وبنفس لفظه.

وكذلك قال الذهبي: «وروى عبد الله بن أحمد في هذا الكتاب بإسناده عن ابن المبارك: أن رجلاً قال له: يا أبا عبد الرحمن، قد خفت الله تعالى من كثرة ما أدعو على الجهمية. قال: لا تخف، فإنهم يزعمون أن إلهك في السماء ليس بشيء»<sup>(٧)</sup>. وهو مذكور بتمام سنده

(١) تاريخ بغداد، ترجمة (١٥١٥).

(٢) المصدر السابق ٤/٣٣٤.

(٣) الحجة في بيان المحجة ٢/٥٣٢.

(٤) السنة لعبد الله حديث رقم (١٢٧٦)، وحديث رقم (١٢٧٧).

(٥) سير أعلام النبلاء ٧/٣٨٠.

(٦) السنة ١/١١١.

(٧) سير أعلام النبلاء ٧/٣٨٠.

ومتنه في «السُّنَّة»<sup>(١)</sup>.

كذلك قال الذهبي: «وروى عبد الله بن أحمد بن حنبل في كتاب «الرد على الجهمية» له، قال: حدثني أبي، حدثني سريج بن النعمان، عن عبد الله بن نافع، قال: قال مالك: الله في السماء، وعلمه في كل مكان، لا يخلو منه شيء»<sup>(٢)</sup>. وهو مذكور بتمام سنده ومتنه في «السُّنَّة»<sup>(٣)</sup>.

وقال الذهبي: «وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل في كتاب «الرد على الجهمية» تأليفه: سألت أبي عن قوم يقولون: لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت؟ قال أبي: بلى، تكلم جل ثناؤه بصوت. هذه الأحاديث نروها كما جاءت. وقال أبي في حديث ابن مسعود: إذا تكلم الله سمع له صوت كمر السلسلة على الصفوان. قال: وهذه الجهمية تنكره، وهؤلاء كفار يريدون أن يموهوا على الناس»<sup>(٤)</sup>. وهو مذكور بلفظه في «السُّنَّة»<sup>(٥)</sup>.

والأمثلة على ما ذكره أهل العلم في ذلك كثيرة، ولو أردنا استقصاءها كلها لطال الأمر، ولكن عسى أن يكون في ما ذكرناه كفاية. وكذلك الأخبار التي نقلها الذهبي في كتابيه «العرش» و«العلو» من كتاب «الرد على الجهمية» لعبد الله موجودة بتمامها في «السُّنَّة».

ثم إن أكثر ما ورد في كتاب «السُّنَّة» مذكور في الكتب الأخرى؛ ككتاب «الإبانة الكبرى» لابن بطة، وكتاب «الشريعة» للأجري، وكتاب «السُّنَّة» للخلال، وكتاب «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة» لأبي القاسم اللالكائي، وكلها روت تلك الأحاديث بالأسانيد إلى عبد الله بن أحمد، مما يثبت أن الكتاب له. فلا عزاء لمن حاول التشكيك في صحة

(١) السُّنَّة ١١٢/١ حديث (٢٤).

(٣) السُّنَّة ١٠٦/١، ١٠٧ حديث رقم (١١).

(٤) تاريخ الإسلام ١٠٢٨/٥، ١٠٢٩.

(٥) السُّنَّة ١/٢٨٠، ٢٨١، حديث رقم (٥٣٣) ورقم (٥٣٤).

(٢) سير أعلام النبلاء ٧/١٨١.



نسبة الكتاب ليتخلص من تبعات ما جاء فيه من حقائق دامغة مقررة لعقيدة الإمام أحمد بن حنبل، والسلف الصالح من قبله.

٥٧ - الحافظ المحدث محمد بن عثمان بن أبي شيبة<sup>(١)</sup>.

قال في أول كتابه «العرش» ردًا على مقالة الجهمية في إنكار أن يكون الله فوق العرش: «بل هو فوق العرش كما قال، محيد بالعرش، متخلص من خلقه بائن منهم»<sup>(٢)</sup>.

والكتاب من رواية ابن كادش. وهو غير ثقة كما هو معلوم عنه. ولم أعر على طريق من غير روايته، وكل السماعات فيه إنما جاءت بعد ابن كادش هذا لا قبله، ولم أجد من ذكر الكتاب من قبل عصر ابن كادش، وإنما اشتهر الكتاب من بعده. وبالتالي لا يطمئن القلب إلى نسبة الكتاب إلى ابن أبي شيبة، إلا أن الكثير من أهل العلم المتقدمين يثبتون تلك النسبة، كشيخ الإسلام ابن تيمية والعلامة ابن القيم، وبعض المعاصرين كالشيخ محمد التميمي في تحقيقه لكتاب «العرش»، فلذلك ذكرناه.

وابن أبي شيبة وثقه البعض، ولكن ضعفه الأكثر. بل واتهمه البعض بالكذب. وقد اتهمه البعض بالضعف والاضطراب. فالذي يظهر أن شدة اضطرابه في الروايات جعلت الآخرين يعتقدون أنه يكذب، ولا أظنه تعمده.

والحافظ ابن أبي شيبة من أهل العلم ولا كلام على فهمه وعلمه،

(١) الحافظ المسند محمد بن عثمان بن أبي شيبة. قال الخطيب: «وكان كثير الحديث، واسع الرواية، ذا معرفة وفهم». وقال: «وذكر ابن المنادى وفاته، ثم قال: كنا نسمع شيوخ أهل الحديث وكهولهم يقولون: مات حديث الكوفة بموت موسى بن إسحاق، ومحمد بن عثمان، وأبي جعفر الحضرمي، وعبيد بن غنام». وقال الذهبي: «جمع وصنف، وله تاريخ كبير، ولم يُرزق حظًا، بل نالوا منه. وكان من أوعية العلم». توفي سنة ٢٩٧هـ.

(٢) العلو، للذهبي ص ١٩٩، وانظر كتاب: «محمد بن عثمان بن أبي شيبة وكتابه العرش». دراسة وتحقيق للدكتور محمد بن خليفة التميمي ص ٢٨٥، ٢٨٦.

وإنما وقع الكلام في صدقه . فالبعض وثقه كابن حبان، وقال عنه: «كتب عنه أصحابنا»<sup>(١)</sup>.

ووثقه كذلك الإمام صالح جزرة . وروى عنه ابن صاعد، والنجاد، وابن السماك، والطبراني . وكلهم من الحفاظ الثقات . وسئل عبدان عنه، فقال: «ما علمنا إلا خيراً، كتبنا عن أبيه بخط ابنه الكتاب الذي يقرأ علينا» . وقال ابن عدي في ترجمته: «لم أر له حديثاً منكراً فأذكره» . ومن جهة أخرى، فقد كذبه عبد الله بن أحمد بن حنبل وآخرون ذكرهم الخطيب في ترجمته، وضعّفه الدارقطني، واتهمه البعض بالاضطراب في الرواية .

فالمراجع أنه ضعيف الرواية . أما عقيدته التي يدين الله بها والذي أخذها من المشايخ والأئمة، فهذا أمر آخر . ومحل الاستشهاد به هنا هو عقائد الرجال وما تعلّموه من الأئمة والشيوخ، لا عن طبائعهم صدقاً وكذباً، ولا عن رواياتهم إتقاناً واضطراباً . وابن أبي شيبه قد أخذ العلم من أبيه، ومن عمه الإمام أبي بكر بن أبي شيبه صاحب المسند، والمصنف، والتفسير . ونحن لم نحتج برواية له؛ بل استشهدنا من كلامه عن عقيدته التي يؤمن بها وأخذها من الشيوخ، لا سيما أنه من أهل القرن الثالث وأخذ العلم من عمه الحافظ الكبير، وسمع من كبار الأئمة كابن المديني وغيره . وقد سبق القول من الخطيب عن وسع فهمه ومعرفته، ولا أحد ينازع في ذلك .

٥٨ - الحافظ أبو جعفر الأخرم<sup>(٢)</sup> .

ذكره الذهبي في كتاب «تذكرة الحفاظ»، فقال في ترجمته: «ورأيت

(١) الثقات ١٥٥/٩ .

(٢) اسمه محمد بن العباس بن أيوب الأصبهاني . من الفقهاء والمحدثين الحفاظ . حدّث كثيراً، وقال عنه أبو الشيخ: «من الحفاظ الكبار»، وقال أبو نعيم: «كان ممن يتفقه في الحديث، ويفتي به» . وقال ابن حجر: «وكان من الفقهاء الحفاظ الممتنين» . توفي سنة ٣٠١ هـ .

له وصية يقول فيها: «والله تعالى على العرش، وعلمه محيط بالدنيا والآخرة»، ويقول فيها: «من زعم أن لفظه بالقرآن مخلوق فهو كافر»<sup>(١)</sup>.

والحافظ الأخرم من الفقهاء وحفاظ الحديث. ذكره الإمام أبو الشيخ في «طبقاته»، فقال: «كان ممن يتفقه في الحديث ويعنى به، ثم خولط بعد وقطع الحديث. وكان متعصباً للسنة، غليظاً على أهل البدع، له صولة وقبول، من الحفاظ الكبار، متقدماً في الحفظ»<sup>(٢)</sup>.

وذكره الحافظ أبو نعيم كذلك في «تاريخه» وقال فيه: «كان من الحفاظ، مقدماً فيهم، شديداً على أهل الزيغ والبدعة، كان ممن يتفقه في الحديث ويفتي به»<sup>(٣)</sup>.

وقد ذكره الذهبي باسم ابن الأخرم. ولعله وهم منه؛ بل هو الأخرم، أما ابن الأخرم؛ فهو أبو الحسن محمد بن النضر.

٥٩ - الإمام أبو العباس السراج<sup>(٤)</sup>.

قال الذهبي: «أجاز لنا إسماعيل بن جوسلين، أنبأنا أحمد بن تميم الحافظ، أنبأنا عبد المعز بن محمد، أنبأنا محمد بن إسماعيل، أنبأنا أبو عمرو المليحي، أنبأنا أبو الحسين الخفاف، حدثنا أبو العباس السراج إملاء سنة إثني عشرة وثلاثمائة، قال: «ومن لم يقرّ ويؤمن بأن الله تعالى يعجب ويضحك وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا فيقول: من يسألني فأعطيه، فهو زنديق كافر يستتاب؛ فإن تاب وإلا ضربت عنقه، ولا يصلى

(١) تذكرة الحفاظ ٢/٢٢٣.

(٢) تاريخ أصبهان ٢/١٩٤.

(٤) الحافظ المحدث محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن مهران الثقفي السراج. صاحب المسند الكبير المعروف باسم «مسند السراج». روى عنه أبو حاتم الرازي، وابن عدي، وأبو أحمد الحاكم، وابن أبي الدنيا، وخلق كثير. ووصفه الحاكم الراوي عنه أنه محدث عصره. وقال عنه الخطيب: «وحدثه عند الخراسانيين منتشر، وكان من المكثرين الثقات، الصادقين الأثبات، عني بالحديث، وصنف كتباً كثيرة، وهي معروفة ومشهورة». توفي سنة ٣٠٣هـ.

عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين». قلت: «إنما يكفر بعد علمه بأن الرسول ﷺ قال ذلك، ثم إنه جحد ذلك ولم يؤمن به. ولقد كان أبو العباس محمد بن إسحاق الثقفي النيسابوري السراج من حفاظ الحديث، أكثر عن قتيبة وطبقته، وصنف المسند على الأبواب، وعمر دهرًا. توفي سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة»<sup>(١)</sup>.

وعلق عليه الألباني في «المختصر»: «اسمه أحمد بن محمد بن عمر الخفاف القنطري، نسبة إلى محلة بنيسابور يقال لها رأس القنطرة كما في «أنساب السمعاني»، ووصفه بالزاهد. وروى عنه أبو القاسم القشيري. وذكر في مادة «الخفاف» أنه كان شيخًا صالحًا كثير العبادة، وسماعاته صحيحة بخط أبيه من أبي العباس السراج. توفي وهو ابن ثلاث وتسعين سنة ٣٩٤. وأبو عمر المليحي بالحاء المهملة، وكذلك وقع في أصل «الشذرات»، لكن المعلق عليه زعم أنه بالجيم اعتمادًا منه على المعجم. وهو وهم، فإن السمعاني بعد أن أورد نسبة المليحي بالجيم قال: المليحي بالحاء المهملة، وقال: «والمشهور بهذه النسبة أبو عمر عبد الواحد بن أحمد بن أبي القاسم المليحي الهروي، من أهلها. حدث عن أبي حامد النعيمي بكتاب «صحيح البخاري» وجماعة غيره». قال ابن العماد: «مات سنة ٤٦٣، وله ست وتسعون سنة، وكان صالحًا أكثر عنه محيي السنّة؛ يعني: الإمام البغوي في كتابه «شرح السنّة»، وغيره». وهذا الأثر رواه المصنف في الكتاب إجازة بإسناده،...، ومحمد بن إسماعيل هذا الظاهر أنه ابن محمد النيسابوري التفليسي الصوفي المقرئ. قال ابن العماد: «روى عن حمزة المهلبى وعبد الله بن يوسف الأصبهاني وطائفة، ومات سنة ٤٨٣». قلت: وكان ثقة صدوقًا مكثرًا من الحديث كما في أنساب السمعاني، لكن عبد المعز ابن محمد لم أعرفه»<sup>(٢)</sup>.

(١) العلو ص ٢١٤.

(٢) مختصر العلو ص ٢٣٢، ٢٣٣.

قلت: نقل السمعاني عن الحاكم قوله في «تاريخه»: «أبو الحسين بن أبي نصر الخفاف. مجاب الدعوة، وسماعاته صحيحة بخط أبيه من أبي العباس وأقرانه. وبقي واحد عصره في علو الإسناد، وتوفي وهو ابن ثلاث وتسعين سنة، يوم الخميس الثاني عشر من شهر ربيع الأول، سنة خمس وتسعين وثلاثمائة، وصليت عليه»<sup>(١)</sup>.

أما محمد بن إسماعيل فليس هو كما قال الألباني، وإنما هو محمد بن إسماعيل بن فضيل الفضيلي، من أهل هراة. قاله السمعاني في «التحبير»، وقال عنه: «كان من وجوه المزكين، ومن بيت الحديث والعلم. عمر العمر الطويل، وأملى عدة سنين بجامع هراة»<sup>(٢)</sup>.

وقال عنه ابن نقطة: «من جملة مسموعاته «صحيح البخاري» عن أبي عمر المليحي عن أحمد بن عبد الله النعيمي، عن الفربري». ثم ذكر وفاته سنة أربع وثلاثين وخمسمائة<sup>(٣)</sup>.

أما عبد المعز بن محمد، فهو عبد المعز بن محمد بن أبي الفضل الصوفي، أبو روح الهروي. ذكره ابن نقطة في «التقييد»، وقال فيه: «شيخ مكثر، سمع «صحيح البخاري» من خلف بن عطاء الماوردي، بسماعه من عبد الواحد المليحي»<sup>(٤)</sup>. ثم ذكر وفاته سنة اثنتين وعشرين وخمسمائة.

وقال عنه الذهبي في «السير»: «سمع «صحيح البخاري» من خلف بن عطاء، بسماعه من أبي عمر المليحي»<sup>(٥)</sup>. وقد ثبت سماعه لمحمد بن إسماعيل.

(١) الأنساب ١٧١/٥ - ١٧٢.

(٢) التحبير في المعجم الكبير ٩٤/٢، ٩٥.

(٣) التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد ص ٣٥.

(٤) التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد ١/٣٩٠.

(٥) سير أعلام النبلاء ١٦/١١٩.

أما أبو عمر المليحي، فهو كما قال الألباني. وهو مسند هراة ومحدثها كما ذكر الذهبي في ترجمته. وقال عنه الساجي: «كان ثقة صالحًا قديم المولد. سمع «البخاري» بقراءة أبي الفتح بن أبي الفوارس»<sup>(١)</sup>.

أما ابن جوسلين، فاسمه إسماعيل بن إسماعيل بن جوسلين. وقال الذهبي في «معجم الشيوخ»: «تفقه في مذهب أحمد وأتقن الشروط، مع زهد وعفاف وخير»<sup>(٢)</sup>.

وقال في «تاريخه»: «إسماعيل بن إسماعيل بن جوسلين، الشيخ عماد الدين البعلبكي. ولد سنة أربع وستمئة، وسمع من موفق الدين ابن قدامة وأبي المجد القزويني، والبهاء عبد الرحمن وغيرهم. وكان من خيار من حدث في زمانه، لعلمه ودينه وثقته وورعه، وكان خبيرًا بكتابة الحكم والوثائق، دمث الأخلاق كثير التلاوة حسن الزهادة، حنبلي المذهب»<sup>(٣)</sup>. وكذا قال ابن مفلح في «المقصد»<sup>(٤)</sup>.

وعليه، فالإسناد صحيح لا غبار عليه. وأبو العباس مر معنا في ذكر إسحاق بن راهويه، وقتيبة بن سعيد، حيث روى عنهما أقوالهما. وهذا ما يؤكد موافقته لمذهبهما، ويؤيد صحة ما روي عنه.

٦٠ - الإمام أبو جعفر الطبري<sup>(٥)</sup>.

قال في كتابه «التبصير»: «يسمع جل ثناؤه الأصوات، لا بخرق في

(١) تاريخ الإسلام ١٠/١٩٤. (٢) معجم الشيوخ الكبير ١/١٧٢.

(٣) تاريخ الإسلام ١٥/٤٤٧.

(٤) المقصد الأرشدي في ذكر أصحاب أحمد ١/٢٥٧.

(٥) إمام المفسرين وشيخ المؤرخين. قال الخطيب في ترجمته: «جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، وكان حافظًا لكتاب الله، عارفًا بالقراءات، بصيرًا بالمعاني، فقيهاً في أحكام القرآن، عالماً بالسنن وطرقها، صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها، عارفًا بأقوال الصحابة والتابعين، ومسائل الحلال والحرام، عارفًا بأيام الناس وأخبارهم. وله الكتاب المشهور في تاريخ الأمم والملوك، وكتاب =

أذن، ولا جارحة كجوارح بني آدم. وكذلك يبصر الأشخاص ببصر لا يشبه أبصار بني آدم التي هي جوارح لهم. وله يدان ويمين وأصابع وليست جارحة، ولكن يدان مبسوطتان بالنعم على الخلق، لا مقبوضتان عن الخير، ووجهه لا كجوارح الخلق التي من لحم ودم. ونقول: يضحك إلى من يشاء من خلقه، ولا نقول إن ذلك كشر عن أسنان، ويهبط كل ليلة إلى السماء الدنيا»<sup>(١)</sup>.

وقال في «تفسيره»: «وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، علا عليهن، وارتفع، فدبرهن بقدرته وخلقهن سبع سموات. والعجب ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب في تأويل قول الله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ الذي هو بمعنى العلو والارتفاع هرباً عند نفسه من أن يلزمه بزعمه إذا تأوَّله بمعناه المفهوم كذلك أن يكون إنما علا وارتفع بعد أن كان تحتها، إلى أن تأوَّله بالمجهول من تأويله المستنكر، ثم لم ينج مما هرب منه. فيقال له: زعمت أن تأويل قوله: استوى أقبل، أفكان مدبراً عن السماء فأقبل إليها؟ فإن زعم أن ذلك ليس بإقبال فعل ولكنه إقبال تدبير، قيل له: فكذلك فقل: علا عليها علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال. ثم لن يقول في شيء من ذلك قولاً إلا ألزم في الآخر مثله»<sup>(٢)</sup>.

= في التفسير لم يصنف أحد مثله، وكتاب سماه «تهذيب الآثار»، لم أر سواه في معناه إلا أنه لم يتمه. وله في أصول الفقه وفروعه كتب كثيرة، واختيار من أقاويل الفقهاء. وتفرد بمسائل حفظت عنه». وقال أبو حامد الإسفراييني: «لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل على تفسير محمد بن جرير لم يكن كثيراً». وقال أبو بكر بن بالويه: «سمعت ابن خزيمة يقول: «ما أعلم على أديم الأرض أعلم من محمد بن جرير، ولقد ظلمته الحنابلة». وقال الذهبي: «وكان من أفراد الدهر علماً وذكاء وكثرة تصانيف. قل أن ترى العيون مثله». وقال: «صلى على قبره عدة شهور ليلاً ونهاراً، واجتمع عليه من لا يحصيهم إلا الله، ورثاه خلق كثير من أهل الدين والأدب». توفي سنة ٣١٠هـ.

(١) التبصير في معالم الدين ص ١٤٢. (٢) تفسير الطبري ١/٤٥٧.

وروى عنه الحافظ اللالكائي بإسناده أنه قال: «وحسب امرئ من العلم به والقول فيه أن ينتهي إلى قول الصادق عليه السلام وهو قوله: ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ أَدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُوا بِهَا وَأَبْخَ بَيْنَ ذَلِكَ سِبِيلًا﴾ [الإسراء: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، ويعلم أن ربه هو الذي ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَىٰ﴾ [طه: ٥، ٦]. فمن تجاوز ذلك فقد خاب وخسر»<sup>(١)</sup>.

وكذلك روى له الذهبي: «أخبرنا أبو الفضل أحمد بن هبة الله بن عساكر، أنبأنا زين الأمانة الحسن بن محمد، أنبأنا أبو القاسم الأسدي، أنبأنا أبو القاسم بن أبي العلاء، أنبأنا عبد الرحمن بن أبي نصر، أنبأنا أبو سعيد الدينوري مستملي محمد بن جرير، قال: قرئ على أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، وأنا أسمع، في عقيدته، فقال: وحسب امرئ أن يعلم أن ربه هو الذي على العرش استوى. فمن تجاوز ذلك فقد خاب وخسر»<sup>(٢)</sup>.

قال الألباني: «رواه المصنف بإسناده عن أبي سعيد الدينوري، واسمه عمرو بن محمد بن يحيى، كما وقع في إسناد جزء «الاعتقاد» لابن جرير المطبوع في بومباي. ولم أعرفه، ولكن تابعه القاضي أبو بكر أحمد بن كامل، قال: «قال أبو جعفر محمد بن جرير: فأول ما نبدأ فيه بالقول من ذلك كلام الله عليه السلام»، فذكر معتقده، وفيه ما روى الدينوري. ورواه اللالكائي في «شرح أصول السنة»، وسنده صحيح. ثم رأيت ابن القيم في «جيوشه» كما عزا لابن جرير في كتابه «صريح السنة»<sup>(٣)</sup>.

(١) شرح أصول الاعتقاد ١/٢٠٨، ٢٠٩.

(٢) سير أعلام النبلاء ١١/١٧٣، العلو ص ٢٠٥.

(٣) مختصر العلو ص ٢٢٤.



قلت: أما أبو سعيد المستملي، فقد ذكره ابن عساكر في «تاريخه»، وذكر أنه حدث عن ابن جرير الطبري، ومطين، والفريابي، وإسحاق الأنمطي، وأبي بكر بن أبي داود، وحدث عنه أبو محمد بن أبي نصر، وهو عبد الرحمن. ثم نقل عن عبد العزيز الكتاني أنه حدث بدمشق تفسير ابن جرير أنه ثقة مأمون<sup>(١)</sup>. وكذا ذكره الذهبي في «تاريخه».

أما عبد الرحمن بن أبي نصر، فهو الإمام أبو محمد عبد الرحمن بن أبي نصر عثمان بن القاسم التميمي، الملقب بالشيخ العفيف. نقل الذهبي عن أبي الوليد الدربندي قوله عنه: «كان خيرًا من ألف مثله إسنادًا وإتقانًا وزهدًا مع تقدمه». وقال رشأ بن نظيف: «قد شاهدت سادات، فما رأيت مثل أبي محمد بن أبي نصر. كان قرّة عين».

وقال عبد العزيز الكتاني: «توفي شيخنا ابن أبي نصر في جمادى الآخرة سنة عشرين وأربع مائة، فلم أر جنازة كانت أعظم من جنازته. كان بين يديه جماعة من أصحاب الحديث يهللون ويكبرون ويظهرون السنّة، وحضرها جميع أهل البلد، حتى اليهود والنصارى، ولم آلف شيخًا مثله زهدًا وورعًا وعبادة ورياسة». وقال: «كان ثقة مأمونًا عدلًا رضى، وكان يلقب بالعفيف»<sup>(٢)</sup>. وقد صرح ابن عساكر والذهبي بسماع المصيصي منه.

أما أبو القاسم بن أبي العلاء، فهو علي بن محمد بن علي المصيصي، الفقيه الشافعي. ذكره ابن عساكر، وقال عنه: «وكان فقيهاً ومرضيًا من أصحاب القاضي أبي الطيب، وكان مسندًا في الحديث»<sup>(٣)</sup>.

أما أبو القاسم الأسدي، فهو الفقيه الحسين بن الحسن بن محمد،

(٢) سير أعلام النبلاء ١٣/١٠٨.

(١) تاريخ دمشق ٤٦/٣٢٧.

(٣) تاريخ دمشق ٤٣/٢٠٠.

ويعرف بابن البن. تفقه على نصر المقدسي وسمع منه<sup>(١)</sup>. وكان محدثاً كثير الرواية، وأكثر ابن عساكر الرواية عنه.

أما زين الأمانة، فهو الفقيه الشافعي أبو البركات الحسن بن محمد. ذكره ابن عساكر، وقال عنه: «سيدنا الإمام العالم الورع. قال أبو شامة: «كان شيخاً صالحاً، كثير الصلاة والذكر. أقعد في آخر عمره، فكان يحمل في محفة إلى الجامع وإلى دار الحديث النووية لسمع عليه، وحضره خلق كثير». وقال الذهبي: «كان شيخاً جليلاً نبيلاً صالحاً خيراً متعبداً حسن الهدى والسمت»<sup>(٢)</sup>.

أما أبو الفضل أحمد بن هبة الله بن عساكر، فمن شيوخ الذهبي. ذكره في «تذكرة الحفاظ»، وقال عنه في «معجمه»: «روى لنا شيئاً كثيراً وكان لا بأس به»<sup>(٣)</sup>.

وقال عنه أبو الطيب الفاسي في «ذيل التقييد»: «مسند الشام في عصره. حدث بالإجازة الخاصة عن المؤيد بن محمد بن علي الطوسي رواية أبي مصعب، وبصحيح مسلم»<sup>(٤)</sup>. وقال عنه ابن الجزري: «ثقة مسند صالح أصيل»<sup>(٥)</sup>.

أما ما ذكره الألباني في الطريق الآخر، فهو يريد ما رواه أبو القاسم اللالكائي عن عبيد الله بن محمد بن أحمد عن القاضي أبي بكر أحمد بن كامل، عن ابن جرير الطبري<sup>(٦)</sup>.

قال الخطيب البغدادي في أبي بكر القاضي: «وهو أحد أصحاب محمد بن جرير الطبري، وتقلد قضاء الكوفة من قبل أبي عمر محمد بن

(١) طبقات الشافعيين، لابن كثير ص ٦٤٥.

(٢) تاريخ الإسلام ١٣/٨٣٤. (٣) معجم الشيوخ الكبير ١/١٠٧.

(٤) ذيل التقييد في رواية السنن والأسانيد ١/٤٠٦.

(٥) غاية النهاية في طبقات القراء ١/١٤٦.

(٦) شرح أصول الاعتقاد ١/٢٠٦ حديث رقم (٣٢٥).

يوسف. وكان من العلماء بالأحكام، وعلوم القرآن، والنحو والشعر، وأيام الناس، وتواريخ أصحاب الحديث، وله مصنفات في أكثر ذلك»<sup>(١)</sup>.

روى عنه الدارقطني والمرزباني. وقال عنه الدارقطني: «كان متساهلاً، وربما حدث من حفظه بما ليس عنده في كتابه. وأهلكه العجب، فإنه كان يختار ولا يضع لأحد من العلماء الأئمة أصلاً»<sup>(٢)</sup>.

٦١ - الإمام أبو بكر بن خزيمة<sup>(٣)</sup>.

ذكر في كتابه «التوحيد» حديث: «وإذا سألتكم الله فاسألوه الفردوس،

(١) تاريخ بغداد ٥/٥٨٧، ترجمة رقم (٢٤٧٧).

(٢) المصدر السابق، سؤالات حمزة، للدارقطني ص ١٦٤.

(٣) إمام الأئمة وشيخ الإسلام. روى عن ابن أبي حاتم أنه سئل عنه، فقال: «ويحكم، هو يسأل عنا ولا نسأل عنه، هو إمام يُقتدى به». ونقل السلمي عن الدارقطني أنه قال فيه: «كان إماماً ثبتاً معدوم النظر». وقال الربيع بن سليمان: «استفدنا منه أكثر مما استفاد منا». وقال السبكي في ترجمته في «طبقاته»: «المجتهد المطلق، البحر العجاج، والحبر الذي لا يخار في الحجي ولا يناظر في الحجاج». ونقل الشيرازي في «طبقاته» عن أبي بكر الصديقي قوله: «ابن خزيمة يستخرج النكت والمعاني من حديث رسول الله ﷺ بالمنقاش». وذكره ابن كثير في «طبقاته» عن أبي العباس بن سريج. ونقل ابن كثير عن ابن حبان قوله: «ما رأيت على وجه الأرض من يحسن صناعة السنن، ويحفظ ألفاظها الصحاح وزياداتها، كأنها بين عينيه، إلا محمد بن إسحاق بن خزيمة فقط». وقال عنه الخليلي: «اتفق في وقته أهل الشرق أنه إمام الأئمة». وقال: «وله من التصانيف ما لا يعد في الحديث والفقه». وقال الحاكم: «وفضائل ابن خزيمة عندي مجموعة في أوراق، ومصنفاته تزيد على مائة وأربعين كتاباً، سوى المسانيد والمسائل أكثر من مائة جزء، وله فقه حديث بريرة في ثلاثة أجزاء». وقال أبو علي الحسين بن محمد الحافظ: «لم أر مثل محمد بن إسحاق». وقال: «كان ابن خزيمة يحفظ الفقهيات من حديثه كما يحفظ القارئ السورة». وحكى أبو بشر القطان: «رأى جار لابن خزيمة من أهل العلم كأن لوحاً عليه صورة نبينا محمد ﷺ، وابن خزيمة يصقله. فقال المعبر: هذا رجل يحيي سنة رسول الله». وقال أبو عثمان الحربي: «إن الله ليدفع البلاء عن أهل هذه المدينة بمكان أبي بكر محمد بن إسحاق». قال: «وحدثنا ابن خزيمة: «كنت إذا أردت أن أصنف الشيء، دخلت الصلاة مستخيراً، حتى يفتح لي فيها، ثم أبتدئ التصنيف». وقال محمد بن جعفر: «سئل ابن خزيمة: من أين أوتيت العلم؟ فقال: قال رسول الله ﷺ: ماء زمزم لما =

فإنه وسط الجنة، أعلى الجنة، وفوقه عرش الرحمن، ومنه تفجر أنهار الجنة»، ثم قال: «قد ذكرنا استواء ربنا على العرش في الباب قبل؛ فاسمعوا الآن ما أتلو عليكم من كتاب ربنا الذي هو مسطور بين الدفتين، مقروء في المحاريب والكتاتيب، مما هو مصرح في التنزيل أن الرب ﷻ في السماء، لا كما قالت الجهمية المعطلة أنه في أسفل الأرضين. فهو في السماء، عليهم لعائن الله التابعة»<sup>(١)</sup>.

وقال في موضع آخر: «فنحن نؤمن بخبر الله ﷻ أن خالقنا مستو على عرشه، لا نبذل كلام الله، ولا نقول قولاً غير الذي قيل لنا، كما قالت المعطلة الجهمية: إنه استولى على عرشه، لا استوى، فبدلوا قولاً غير الذي قيل لهم؛ كفعل اليهود كما أمروا أن يقولوا: حطة، فقالوا: حنطة، مخالفين لأمر الله ﷻ، كذلك الجهمية»<sup>(٢)</sup>.

وروى الحاكم: «سمعت محمد بن صالح بن هانئ يقول: سمعت ابن خزيمة يقول: من لم يقر بأن الله على عرشه قد استوى فوق سبع سماواته، فهو كافر حلال الدم، فهو كافر بربه يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه، وألقي على بعض المزابل حيث لا يتأذى المسلمون والمعاهدون بنتن ريح جيفته، وكان ماله فيئاً لا يرثه أحد من المسلمين؛ إذ المسلم لا يرث الكافر كما قال ﷻ»<sup>(٣)</sup>.

٦٢ - الإمام الحافظ أبو بكر بن أبي داود السجستاني<sup>(٤)</sup>.

أورد الأجري قصيدة له، قال عنها: «وقد كان أبو بكر بن

= شرب له. وإني لما شربت ماء زمزم سألت الله علماً نافعاً». وقال الذهبي: «له عظمة في النفوس، وجلالة في القلوب لعلمه ودينه واتباعه السنة». توفي سنة ٣١١ هـ.

(١) التوحيد ١/ ٢٥٤ - ٢٥٥. (٢) المصدر السابق ١/ ٢٣١.

(٣) معرفة علوم الحديث ص ٨٤.

(٤) هو: عبد الله بن الإمام أبي داود سليمان بن الأشعث. استوطن بغداد، وصنف المسند، والسنن، والتفسير، والقراءات، والناسخ والمنسوخ، وحدث عنه خلق كثير =

أبي داود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنشدنا قصيدة قالها في السنَّة، وهذا موضعها. وأنا أذكرها ليزداد بها أهل الحق بصيرة وقوة إن شاء الله. أملى علينا أبو بكر بن أبي داود في مسجد الرصافة في يوم الجمعة لخمس بقين من شعبان، سنة تسع وثلاثمائة، فقال تجاوز الله عنه...»، ثم ذكر قصيدته. ومما جاء فيها قوله:

ينزل الجبار في كل ليلة      بلا كيف جل الواحد المتمدح  
إلى طبق الدنيا يمن بفضله      فتنفرج أبواب السماء وتفتح  
يقول: ألا مستغفر يلقي غافراً      ومستمنح خيراً ورزقاً فيمنح  
روى ذاك قوم لا يرد حديثهم      ألا خاب قوم كذبوهم وقبحوا

ثم قال الآجري: «ثم قال لنا أبو بكر بن أبي داود: هذا قولي وقول أحمد بن حنبل وقول من أدركنا من أهل العلم، ومن لم ندرك ممن بلغنا عنه. فمن قال عليّ غير هذا فقد كذب».

قال الآجري: «وبهذا وبجميع ما رسمته في كتابنا هذا، وهو كتاب

= منهم ابن حبان، وأبو أحمد الحاكم، والدارقطني. قال أبو الفضل الحافظ: «أبو بكر إمام العراق، وعلم الأعلام في الأمصار، نصب له السلطان المنبر، فحدث عليه لفضله ومعرفته. وكتب عنه عامة مشايخ بلدنا ذلك الوقت». وقال أبو محمد الخلال: «كان في وقته مشايخ أسند منه، ولم يبلغوا في الآلة والإتقان ما بلغ هو». وقال أبو حامد بن أسد: «ما رأيت مثل عبد الله بن سليمان الأشعث في العلم». وقال الحسن بن محمد الخلال: «كان أبو بكر بن أبي داود أحفظ من أبيه». وقال الخليلي: «الحافظ، الإمام ببغداد في وقته، عالم متفق عليه، إمام ابن إمام». وقال: «كان يقال: أئمة ثلاث في زمان واحد، ابن أبي داود ببغداد، وابن خزيمة بنيسابور، وابن أبي حاتم بالري». وقال الخطيب: «كان فهماً عالماً حافظاً». وقال: «ومات وهو ابن سبع وثمانين سنة، قد مضى له منها ثلاثة أشهر، ودفن في مقبرة باب البستان، وصلى عليه زهاء ثلاث مائة ألف إنسان وأكثر، وصلي عليه في أربعة مواضع، ودفن بعد صلاة الظهر، وكان زاهداً عالماً، ناسكاً، رضي الله عنه وأسكنه الجنة برحمته». وقال الذهبي: «وكان من بحور العلم، بحيث أن بعضهم فضله على أبيه». توفي سنة ٣١٦هـ.

«الشريعة»، ثلاثة وعشرون جزءاً ندين الله ﷻ، ونصح إخواننا من أهل السُّنة والجماعة من أهل القرآن وأهل الحديث وأهل الفقه وجميع المستورين في ذلك. فمن قبله فحظه من الخير إن شاء الله، ومن رغب عنه أو عن شيء منه فنعوذ بالله منه<sup>(١)</sup>. والإمام الآجري متفق على توثيقه وإمامته في العلم، لا خلاف فيه.

وذكر ابن أبي يعلى القصيدة بتمامها في «طبقات الحنابلة»، فقال فيها: «أنبأنا علي المحدث عن عبيد الله الفقيه، قال: «أنشدنا أبو بكر بن أبي داود»<sup>(٢)</sup>.

كما رواها الذهبي في «السير» بسنده عن أبي حفص بن شاهين في ترجمة أبي بكر السجستاني<sup>(٣)</sup>.

وقد جرى على الإمام كلام كثير وأتهم بتهمتين: الأولى منهما: هي الكذب، والثانية: هي النصب وبغض علي بن أبي طالب عليه السلام.

أما التهمة الأولى: فما أورده ابن عدي، قال: «سمعت علي بن عبد الله الدهري يقول: سمعت أحمد بن محمد بن عمرو بن عيسى كركر يقول: سمعت علي بن الحسين بن الجنيد يقول: سمعت أبا داود السجستاني يقول: ابني عبد الله هذا كذاب. وكان ابن صاعد يقول: «كفانا ما قال أبوه فيه».

وقال ابن عدي: «سمعت موسى بن القاسم يقول: حدثني أبو بكر، قال: سمعت إبراهيم الأصبهاني يقول: أبو بكر بن أبي داود كذاب». وكذلك نقل عن أبيه أبي داود أنه قال: «من البلاء أن عبد الله يطلب القضاء».

وأما التهمة الثانية: فما أورده ابن عدي: «سمعت محمد بن

(١) الشريعة ٥/٢٥٦٢. (٢) طبقات الحنابلة ٢/٥٣.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٣/٢٢١، ترجمة (١١٨).

الضحاك بن عمرو بن أبي عاصم النبيل يقول: أشهد على محمد بن يحيى بن منده بين يدي الله أنه قال لي: أشهد على أبي بكر بن أبي داود بين يدي الله أنه قال لي: روى الزهري عن عروة قال: كانت حفيت أظافير عليّ من كثرة ما كان يتسلق على أزواج رسول الله ﷺ.

قلت: قد ذكرنا في الحاشية بعض فضائل الرجل وثناء أهل العلم عليه. وقد قال فيه الخطيب البغدادي: «حدثني أبو القاسم الأزهري من حفظه، قال: سمعت أحمد بن إبراهيم بن شاذان يقول في «المذاكرة»: خرج أبو بكر بن أبي داود إلى سجستان في أيام عمرو بن الليث؛ فاجتمع إليه أصحاب الحديث، وسألوه أن يحدثهم؛ فأبى وقال: ليس معي كتاب. قالوا له: ابن أبي داود وكتاب؟ قال أبو بكر: فأثاروني؛ فأملت عليهم ثلاثين ألف حديث من حفظي. فلما قدمت بغداد قال البغداديون: مضى ابن أبي داود إلى سجستان ولعب بالناس، ثم فيجوا فيجأ أكثره بستة دنانير إلى سجستان ليكتب لهم النسخة، فكتبت وجيء بها إلى بغداد. وعرضت على الحفاظ بها، فخطؤوني في ستة أحاديث، منها ثلاثة حدثت بها كما حدثت، وثلاثة أحاديث أخطأت فيها».

وقال الخطيب: «أخبرني محمد بن علي المقرئ، قال: أخبرنا محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري، قال: سمعت أبا علي الحسين بن علي الحافظ، يقول: سمعت أبا بكر بن أبي داود يقول: حدثت بأصبهان من حفظي ستة وثلاثين ألف حديث، ألزمني الوهم منها في سبعة أحاديث، فلما انصرفت إلى العراق وجدت في كتابي خمسة منها على ما كنت حدثتهم به». وقال: «سمعت الحسن بن محمد الخلال يقول: كان أبو بكر بن أبي داود أحفظ من أبيه».

وقال الخليلي فيه: «كان يقال: أئمة ثلاث في زمان واحد، ابن

أبي داود ببغداد، وابن خزيمة بنيسابور، وابن أبي حاتم بالري»<sup>(١)</sup>.

وهو يفيد أن هذا القول كان مشاعاً عندهم، لا أنه من كيس الخليلي. والخليلي توفي سنة ست وأربعين وأربعمائة هجرية، وعهده قريب بهم.

وهذه النقول عن أهل العلم تبين منزلة الرجل بينهم وعلمه وحديثه. ومثل هذا لا يمكن أن ييسر له أسباب الخير هذه وهو يكذب في الحديث، ويسب الصحابة وغير ذلك من الكبائر؛ بل نحن نجلّ أئمة الحديث الأئمة على الحديث أن يقعوا في ذلك.

أما عن تهمة الكذب؛ فإبراهيم الأصبهاني حافظ جليل، ولكنه لم يبين تفصيل ذلك الكذب الذي اتهم به أبا بكر، وكذلك أبوه. والكذب في الكلام يختلف عن الكذب في الحديث.

ثم إن الأصبهاني توفي سنة ست وستين ومائتين، وأبو بكر توفي سنة ست عشرة وثلاثمائة؛ أي: بعده بخمسين سنة. ومن الإجحاف أن نتهم رجلاً بالكذب لتهمة قيلت عنه في مدة أقلها خمسين سنة. فلعله كذب كذبه تلك عندما كان غلاماً أو فتى يافعاً ثم تاب وأتاب.

قال الذهبي ردّاً على ما جاء في كذبه: «لعل قول أبيه فيه - إن صحّ - أراد الكذب في لهجته لا في الحديث، فإنه حجة فيما ينقله، أو كان يكذب ويوري في كلامه. ومن زعم أنه لا يكذب أبداً فهو أرعن. نسأل الله السلامة من عثرة الشباب، ثم إنه شاخ وارعوى ولزم الصدق والتقوى».

وقد تمسك أهل البدع من الأشاعرة وغيرهم بتلك التهم ليردّوا كافة ما يراه ويعتقده؛ لأن جلّ ما ذكره حول الأسماء والصفات يخالف معتقدتهم. والمتكلمة من أشد الناس بُعداً عن الإنصاف والصدق، وقد تعسفوا في الحكم على الروايات والأحاديث ليردّوا حديثاً من الأحاديث

(١) الإرشاد في معرفة علماء الحديث ٢/٦١٠.



التي تقض مضجعهم؛ فتراهم يردون حديثًا أو أثرًا لجهالة حال أحد الرواة، أو لعدم الإجماع على توثيقه. فإن رأوا إمامًا واحدًا يجرحه، قدّموا جرحه على توثيق العدة من الأئمة الموثقين له، وكل ذلك لغياب الإنصاف عنهم.

فالرواية الأولى عن أبي داود والتي يصف فيها ابنه بالكذب، إنما هي من رواية الداهري عن كركر، ولا يوجد لهما توثيق في كتب الرجال. فكيف قبل المتكلمة تلك الرواية مع جهالة حال هؤلاء؟

أما عن قول ابن صاعد؛ فابن صاعد بينه وبين أبي بكر خصومة رحمهما الله، ومن المعروف أن كلام الأقران في بعضهم البعض لا يؤخذ. وقد ذكر ابن عساكر والذهبي في ترجمته بعض ما جرى بين أبي بكر وابن صاعد، فمما قالوا في ذلك: «لما أراد الوزير عيسى بن علي أن يصلح بين ابن أبي داود وابن صاعد جمعهما عنده، وحضر القاضي أبو عمر، فقال الوزير لابن أبي داود: «أبو محمد أكبر منك، فلو قمت إليه يا أبا بكر وسلمت عليه»، فقال: «لا أفعل». فقال له الوزير: «أنت شيخ زيف». فقال ابن أبي داود: «الشيخ المزيف الكذاب على رسول الله ﷺ»، فقال الوزير: «من الكذاب على رسول الله ﷺ؟»، قال: «هذا»، ثم قام، وقال: «تتوهم أن أذل لك لأجل أن رزقي يصل على يدك؟ والله لا أخذت من يدك شيئًا أبدًا، ويوم آخذه تكون عليّ مائة بدنة محللة مهداة إلى بيت الله الحرام»<sup>(١)</sup>.

وهذه الحادثة ثابتة ذكرها غير واحد، وهي تشير إلى أن أبا بكر هو البادئ باتهام ابن صاعد بالكذب على رسول الله ﷺ، وإنما وقعت الخصومة بينهما لأجل ذلك. وحزم أبي بكر في التعامل مع الصلح ورفضه للسلام ينبئ أن الخصومة بينهما كانت شديدة، والشيطان يكيد بين

(١) تاريخ دمشق ٢٩/٨٤، سير أعلام النبلاء ١٣/٢٢٦).

المؤمنين حتى وإن كانوا من أهل العلم. فلا بد أن تحدث مثل تلك الجنيات على بعضهم البعض، والله المستعان.

ونحن نجلّ الإمامين عن الكذب عن رسول الله ﷺ؛ فوالله لو أنهما فعلا ذلك لكشف الله سترهما، ولأذهب عنهما بركة العلم ولأنساهما الحديث. ومن لم يصدّق فليقرأ تراجم الكذابين والوضاعين وأقوال أهل العلم فيهم، وكيف كشف الله سترهم وفضح معايبهم، ولا تجد منهم من أهل العلم ولا من حفاظ الحديث أبداً. فهذه بركة حديث النبي ﷺ، من يعمل على جمعه وحفظه يقيه الله من الكذب عليه.

ومن العجيب أن يجتمع أهل الحديث إلى ابن أبي داود ويطلبون منه الحديث، ويجهلون أمر كذبه في الحديث، ويجهلون ما قاله أبوه عنه، ولو صح لهجروه ولما وجد أحداً يذاكره. فليتق الله من يتهمه بالكذب في زماننا هذا، فإن أهل زمانه أدري به وبأحواله وأحوال أبيه. ولئن كان إبراهيم الأصبهاني اتهمه بذلك دون تفصيل منه، فقد أوردنا أقوال عدد من أهل العلم في الثناء عليه وذكر فضله.

وكذلك ما ورد عن الإمام البغوي في ابن أبي داود إنما هو من شؤم الخصومة، وما تجرّه إلى الشقاق ونفرة القلوب.

أما ما ورد عن أبيه قوله عن القضاء؛ فأغلب الظن أنه غير صحيح. فإن الذي ورد خلاف ذلك، فقد نقل عن أبي عبد الله الهمداني أنه قال: «ورد كتاب المعتز بن المتوكل بتوليته القضاء له عليه، فهرب منها إلى قاسان مقيماً بها، إلى أن ولي محمد بن إبراهيم بن الرماح الخراساني قضاء أصبهان، ثم عاد إلى أصبهان»<sup>(١)</sup>.

فالرجل فرّ من القضاء، وقد يكون ذلك لأجل رقة في قلبه لا يقوى فيها على القضاء. ثم إن القضاء يحتاج إلى شدة وحداقة وتمرس،

وغياب تلك الخصال عن أبي بكر لا يطعن في علمه ولا دينه بشيء. فلا يمكن التعويل على تلك العبارة وتجريح الرجال من خلالها. وما الذي يرجوه عالم حكيم كأبي داود من التشهير بابنه والظعن فيه كل مطعن؟

أما ما ذكروه عن تهمة النصب وبغض علي بن أبي طالب، فهو لا ريب باطل، وهو بريء منها. ولو صحَّ ذلك لحاربه أهل الحديث ولما تهاونوا في الحظ منه ومن علمه.

وقد روى الحافظ ابن عساكر والذهبي عن محمد بن عبد الله الهمداني أنه قال في ابن أبي داود: «وكان من المتبحرين في فنون العلم والحفظ والفهم والذكاء، فحسده جماعة وأجرى يوماً في مذكراته ما قالتها الناصبة في أمر علي بن أبي طالب عليه السلام. فنسبوا إليه الحكاية، وتقولوا عليه وأقاموا بعض العلوية خصماً، فأحضره مجلس أبي ليلي وأقاموا عليه الشهادة فيما ذكر محمد بن يحيى بن منده، وأحمد بن علي بن الجارود، ومحمد بن العباس بن الأخرم، فأمر بقتله. فاتصل الخبر بمحمد بن عبد الله، فأتى وجرح الشهود، ونسب ابن منده إلى العقوق لوالديه، ونسب ابن الجارود إلى أنه يأكل الربا ويؤكله الناس، ونسب الآخر إلى أنه مفتر غير صدوق. وأخذ بيد ابن أبي داود فأخرجه وخلصه من القتل، فكان يدعو له طول حياته، ويدعو على الذين شهدوا عليه، فاستجيب له فيه، فمنهم من احترق، ومنهم من خلط وفقد عقله». ذكره ابن عساكر في «تاريخ دمشق» والذهبي في «تاريخ الإسلام».

وقال الخطيب في ترجمة الإمام: «قال أحمد بن يوسف الأزرق: سمعت أبا بكر بن أبي داود يقول: كل الناس مني في حل إلا من رمانى ببغض علي».

وورد عن محمد بن الضحاك بن عمرو بن أبي عاصم أنه قال: «أشهد على محمد بن يحيى بن منده بين يدي الله تعالى أنه قال: أشهد

على أبي بكر بن أبي داود بين يدي الله أنه قال: روى الزهري عن عروة قال: كانت حفيت أظافر عليّ من كثرة ما كان يتسلق على أزواج النبي ﷺ. تعقبه الذهبي قائلاً: «هذه حكاية باطلة، لعلها من كذب النواصب قبحهم الله».

قلت: محمد بن يحيى بن منده ممن وقع في الخصومة مع أبي بكر، ولا يؤخذ قوله. وقد مرّ معنا حكايته مع الشهادة على أبي بكر. ثم إن تلك الرواية لو صحّت روايتها عن أبي بكر، فلم لم يسمع به إلا خصمه ابن منده، ولم يسمع به كافة أهل الحديث والمحدثين الذين كانوا يتوافدون عليه لسمعوا الحديث منه؟

ولو صحّ كونه على مذهب النصب والاحتيال لعلّي بن أبي طالب ﷺ لما خفي على الأئمة الذين عاصروه وجالسوه في المجالس وحدثوا عنه، وأطنبوا في مديحه والثناء عليه كما تقدم.

ثم إن في الأثر لمن يتأمله سذاجة لا تخفى على اللبيب، فضلاً عن الحاذق في صناعة الحديث. ولو صحّ نصب أبي بكر وبغضه لعلّي ﷺ لأمكنه أن يختلق من الآثار ما هو أنه وأفطن وأحكم من ذلك الأثر الساذج الذي لا يتقبله إلا أحمق ضعيف العقل، لا سيما أنه حافظ متقن في الحديث وروايته وأسانيده ووجوه الشذوذ والعلة فيه.

كما أنه يعلم يقيناً أن مثل ذلك الأثر لا يخفى وضعه وبطلانه على أهل العلم والحديث. فلا يمكن أن يكون ذلك من كلامه ووضعه، وهو أورع وأجلّ من ذلك.

ومما يشهد له بذلك، ما رواه أبو يعلى عنه أنه أنشد شعراً، جاء

فيه:

وقل إن خير الناس بعد محمد      وزيراه قدماً ثم عثمان الأرجح  
ورابعهم خير البرية بعدهم      عليّ حليف الخير، بالخير منجح

وإنهم للرهط لا ريب فيهم على نجب الفردوس بالنور تشرح  
 وقل خير قولٍ في الصحابة كلهم ولا تك طعناً تعيب وتجرح  
 فقد نطق الوحي المبين بفضلهم وفي الفتح آيٌ للصحابة تمدح  
 أيعقل أن من يتكلم بمثل هذا الكلام يفترى الكذب على عليٍّ عليه السلام  
 ويطعن عليه وعلى أمهات المؤمنين؟

وقال محمد بن عبد الله القطان: «كنت عند ابن جرير، فقبل: ابن  
 أبي داود يقرأ على الناس فضائل الإمام علي. فقال ابن جرير: تكبيرة من  
 حارس». وتعقبه الذهبي: «لا يسمع هذا من ابن جرير للعداوة الواقعة  
 بين الشيخين».

ولذلك لم يتعجل أهل العلم في اتهامه. وكذا جرى من ابن عدي،  
 حيث ذكره في «الكامل» لما وقع عليه من كلام. قال ابن عدي: «وأبو  
 بكر بن أبي داود لولا شرطنا أول الكتاب أن كل من تكلم عنه متكلم  
 ذكرته في كتابي هذا، وابن أبي داود قد تكلم فيه أبوه وإبراهيم  
 الأصبهاني، ونسب في ابتداء إلى شيء من النصب، ونفاه ابن فرات من  
 بغداد إلى واسط، وردّه علي بن عيسى، وحدث وأظهر فضائل عليٍّ، ثم  
 تحنبل فصار شيخاً فيهم. وهو المعروف بالطلب وعامة ما كتب مع أبيه  
 أبي داود، ودخل مصر والشام والعراق وخراسان. وهو مقبول عند أصحاب  
 الحديث، وأما كلام أبيه فلا أدري إيش تبين له منه»<sup>(١)</sup>.

فتأمل كيف توقف ابن عدي عن مسألة كلام أبيه فيه واحتاط فيه،  
 ولم يتخرّص الغيب أو يتجاوزته إلى ما لا يعرفه.

فالحاصل أنه من أجلاء أهل الحديث، شهد له بذلك أهل العلم  
 كما ذكرنا أقوالهم فيه، ولم يشذ عنهم في ذلك إلا خصومه ابن صاعد  
 وابن جرير والبغوي، ونسأل الله المغفرة لهم جميعاً. ولعل الله غفر لهم

(١) الكامل في ضعفاء الرجال ٥/٤٣٧.

جميعاً وخطوا رحالهم في الجنة من قبل كتابنا هذا بألف سنة، فلا نتقول عليهم ولا نذكر إلا بخير، فقد كانوا جميعاً من حماة الحديث النبوي الشريف وحقّاقه، والعاملين على جمعه وروايته وصيانته. ولئن كان الشيطان نزغ بينهم، فنحن نسأل الله العفو عنهم، وأن يغفر لنا ولهم.

٦٣ - الإمام أبو محمد يحيى بن طاهر<sup>(١)</sup>.

روى أبو بكر الآجري عنه أنه قال في فضيلة المقام المحمود وقعود النبي على العرش: «وهذه الفضيلة في القعود على العرش لا ندفعها ولا نماري فيها، ولا نتكلم في حديث فيه فضيلة لرسول الله ﷺ بشيء يدفعه ولا ينكره»<sup>(٢)</sup>.

٦٤ - الإمام أبو جعفر الطحاوي<sup>(٣)</sup>.

جاء في متن عقيدته المشهورة ما يلي: «والعرش والكرسي حق، وهو مستغن عن العرش وما دونه. محيط بكل شيء وفوقه، وقد أعجز عن الإحاطة خلقه».

(١) أحد كبار الحفاظ والمحدثين. قال الخليلي: «ثقة إمام يفوق في الحفاظ أهل زمانه». قال أبو علي النيسابوري: «كأن لم يكن بالعراق من أقران ابن صاعد أحد في فهمه والفهم عندنا أجل من الحفاظ. وهو فوق ابن أبي داود في الحفاظ والفهم». وسئل الجعابي: «أكان ابن صاعد يحفظ؟» فتبسم، وقال: «لا يقال لأبي محمد يحفظ، كان يدري». وقال الخطيب: «كان ذا محل من العلم، وله تصانيف في السنن والأحكام». وقال الذهبي: «له كلام متين في الجرح والتعديل والعلل يدل على تبخره وسعة علمه». وقال ابن المظفر: «حدّث ابن صاعد بحديث استغربه، ثم وجدناه عند حسين الصفار، فجنّت ابن صاعد أعدو أبشره، فقال: يا صبي، أنا أحتاج إلى متابعة الصفار؟ فخنجلت وقمت». توفي سنة ٣١٨هـ.

(٢) الشريعة، للآجري ٤/١٦١٦، ١٦١٧.

(٣) أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي. المحدث والفقير المعروف. محدّث الديار المصرية وقيهاها. إليه انتهت رئاسة المذهب الحنفي في مصر. قال ابن يونس: «كان ثقة ثبّاً، فقيهاً عاقلاً، لم يخلف مثله». قال الذهبي: «من نظر في توالييف هذا الإمام علم محلّه من العلم وسعة معارفه». توفي سنة ٣٢١هـ.

٦٥ - أبو الحسن الأشعري<sup>(١)</sup>.

ذكر الأشعري في «الإبانة» الاستواء على العرش، وذكر الأدلة من الكتاب الدالة على العلو مما تقدم ذكرها. ثم قال: «فالسماوات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماوات، قال: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦]؛ لأنه مستو على العرش الذي فوق السماوات. وكل ما علا فهو سماء؛ فالعرش أعلى السماوات، وليس إذا قال: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ﴾؛ يعني: جميع السماوات، وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السماوات. ألا ترى أن الله ﷻ ذكر السماوات، فقال تعالى: ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ [نوح: ١٦]، ولم يرد أن القمر يملأهن جميعاً، وأنه فيهن جميعاً. ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء؛ لأن الله ﷻ مستو على العرش الذي فوق السماوات، فلولا أن الله ﷻ على العرش، لم يرفعوا أيديهم نحو العرش. كما لا يحطونها إذا دعوا إلى الأرض»<sup>(٢)</sup>.

ثم قال: «وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية: إن معنى قول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] أنه استولى وملك وقهر، وأن الله تعالى في كل مكان، وجحدوا أن يكون الله ﷻ مستو على عرشه، كما قال أهل الحق، وذهبوا في الاستواء إلى القدرة. ولو كان هذا كما ذكره كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة؛ لأن الله تعالى قادر على كل شيء والأرض لله سبحانه»<sup>(٣)</sup>.

ولعل ما ذكرناه من قوله يبيّن بجلاء أن الاستواء على العرش عنده يقتضي العلو.

(١) رأس الفرقة الأشعرية، كان من نظار المعتزلة وحذاقهم حتى خرج عليهم، ثم تأثر بمذهب بابن كلاب. توفي سنة ٣٢٤هـ.

(٢) الإبانة عن أصول الديانة ص ٩٨. (٣) المصدر السابق ص ٩٨.

وقد أنكر بعض الأشاعرة نسبة هذا الكتاب له . وقد أثبتنا صحة نسبة الكتاب له في كتابنا «قصة الأشاعرة» فليراجعه من أراد التفصيل فيه، إلا أننا نورد هنا ما يشهد لصحة هذا الكلام عنه . فقد نقل عنه أبو عبد الله القرطبي المفسر أنه قال في كتابه «الموجز» ما يلي: «إن الله سبحانه مستو على عرشه وأنه فوق الأشياء وأنه بائن منه . بمعنى أنه لا تحله ولا يحلها ولا يماسها»<sup>(١)</sup> .

ونقل عنه أيضًا أنه قال: «ومما يدل على أن الله فوق الأشياء وأنه مستو على عرشه كما أخبر في كتابه عن نفسه، أن المسلمين يشيرون بالدعاء إلى السماء، وإلى جهة العلو، ولا يشيرون إلى جهة الأرض . وهذا إجماع منهم»<sup>(٢)</sup> .

وهو قول صريح بإثبات العلو والاستواء، دون تفويض أو تأويل . فلا يبقى مجال للتشكيك في صحة نسبة هذا الكلام إليه بعد نقل القرطبي عنه بما يوافق ما ذكرناه عنه في «الإبانة» .

وقد تأثر الأشعري بمذهب التفويض بعد تخليه عن مذهب الاعتزال والتأويل، ثم مال إلى قول السلف في باب الصفات، ولكن بقيت آثار من البدعة في منهجه؛ فقد سكت عن إثبات بعض الصفات الخبرية والفعلية الثابتة . كما بقيت رواسب من نظرية الكسب الجبرية عالقة في ذهنه في كتابه «الإبانة» آخر كتبه، وحاول المزج بينها وبين مذهب أهل السنة فلم يفلح؛ لأن من أميز سمات الحق أن الله فصل بينه وبين الباطل فلا يمكن التوفيق بينهما .

هذا واعلم - وفقك الله للحق - أن أبا الحسن الأشعري ليس من أئمة أهل العلم المعبرين، ولم يكن كذلك يومًا في حياته . وكل من

(١) الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ص ١٦٩ .

(٢) المصدر السابق .



وصفه بذلك فإما أنه أراد التهويل والغلو في تعظيمه ليرفع من خسيصة مذهبه، وإما أنه وصفه بذلك تجوّزاً وتسامحاً في إطلاق الوصف كما جرت العادة، لا تقريراً منه له.

وإنه لا يوجد في آثار الرجل ما يشهد لعلمه المتصل بالكتاب والسنة، وإنما هو مناظر حاذق بالكلام وعالم بكلام أهل الفلسفة والجدال وبمقالات الناس، وتأثر أكثر عمره بالاعتزال، ثم تسنى له في آخر عمره شرف صحبة بعض أئمة الحديث الثقات، وتشرف بسماعهم وروى عنهم في بعض كتبه الأخيرة. ولعل تلك الفترة القصيرة من حياته كانت من أكثر الفترات في حياته نضوجاً واستزادة في العلم. أما ما قبل ذلك، ففذلكات وهرطقات كلامية وسفسطائية لا تُسمن ولا تغني من جوع.

إلا أن الذي حملنا على الاستشهاد بكلام أبي الحسن الأشعري هنا بالرغم من عدم كونه من أئمة أهل العلم هو أن نرغم به الأشاعرة الذين ينتسبون إلى هذا الرجل، وهو بريء منهم. وما هذا الذي نقلناه عنه إلا أحد الأمثلة العديدة على براءة الأشعري في آخر عهده من منهج الأشاعرة البدعي القائم على التأويل.

#### ٦٦ - الإمام ابن أبي حاتم الرازي<sup>(١)</sup>.

له كتاب «الرد على الجهمية» كما نقلنا عنه. وقد نقل عنه بعض

(١) هو: الإمام الحافظ ابن الإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي حاتم. قال أبو الحسن الخوارزمي: «عبد الرحمن بن أبي حاتم إمام ابن إمام، قد ربي بين إمامين: أبي حاتم، وأبي زرعة، إمامي هدى». وقال أبو عبد الله الدينوري: «قد رأيت مشايخ أهل العلم، ما رأيت أحسن شعبة من عبد الرحمن بن أبي حاتم». وقال علي بن عبد الرحمن: «كان عبد الرحمن بن أبي حاتم مقبلاً على العبادة من صغره، والسهر بالليل والذكر ولزوم الطهارة، فكساه الله بها نوراً، فكان يسرّ به من النظر إليه». وقال أبو بكر محمد بن عبد الله البغدادي: «كان من منة الله على عبد الرحمن أنه ولد بين قماطر العلم والروايات، وتربى بالمذكرات مع أبيه وأبي زرعة، فكانا يزقانه كما يزق =

أئمة أهل العلم كأبي القاسم الأصبهاني، وشيخ الإسلام، وابن القيم،  
والذهبي.

والكتاب ثابت عنه ومعروف، ذكره كثير من أهل العلم، منهم ابن  
أبي يعلى في «طبقات الحنابلة»، وأبو القاسم الأصبهاني في «الحجة في  
بيان المحجة»، وابن أبيك الصفدي في «الوافي بالوفيات»، والسبكي في  
ترجمة الإمام في «الطبقات الكبرى»، وابن حجر في «فتح الباري»،  
وشيخ الإسلام، وابن القيم، والذهبي.

٦٧ - الإمام أبو محمد البربهاري<sup>(١)</sup>.

قال الإمام في كتابه «شرح السُّنة»: «واعلم - رحمك الله - أن

= الفرخ الصغير، ويعنيان به، فاجتمع له مع جوهر نفسه كثرة عنايتهما، ثم تمت النعمة  
برحلته مع أبيه، فأدرك الإسناد وثقات الشيوخ بالحجاز والعراق والشام والثغور،  
وسمع بانتخابه حين عرف الصحيح من السقيم، فترعرع في ذلك. ثم كانت رحلته  
الثانية بنفسه بعد تمكن معرفته يعرف له ذلك، وتقدم بحسن فهمه وديانته وقديم  
سلفه». وقال ابن قاضي شهبة: «أحد الأئمة في الحديث والتفسير والعبادة، والزهد،  
والصلاح، حافظ ابن حافظ، أخذ عن أبيه وأبي زرة، وصنف الكتب المهمة  
كالتفسير الجليل المقدر في أربع مجلدات، عامة آثاره مسندة، وكتاب الجرح  
والتعديل، وكتاب العلل المبوب على أبواب الفقه، ومناقب الشافعي، ومناقب  
أحمد». وقال الحافظ مسلمة بن قاسم الأندلسي: «كان ثقة جليل القدر، عظيم  
الذكر، إماماً من أئمة خراسان». وقال ابن حجر: «وكان ممن جمع علو الرواية  
ومعرفة الفن». توفي سنة ٣٢٧هـ.

(١) الحافظ والمحدث الحسن بن علي البربهاري. شيخ الحنابلة في زمانه، وأحد الأئمة  
العارفين والحفاظ للأصول. صحب المروزي، وصنف كتاب «شرح السُّنة». قال عنه  
ابن أبي يعلى: «شيخ الطائفة في وقته ومقدمها في الإنكار على أهل البدع والمباينة  
لهم باليد واللسان. وكان له صيت عند السلطان، وقدم عند الأصحاب، وكان أحد  
الأئمة العارفين والحفاظ للأصول، المتقين والثقات المؤمنين». وقال: «وكانت  
للبربهاري مجاهدات ومقامات في الدين كثيرة، وكان المخالفون يغيظون قلب  
السلطان عليه». وقال عنه ابن الجوزي: «جمع العلم والزهد، وصحب المروزي  
وسهلاً التستري، وتنزه عن ميراث أبيه لأمر كرهه وكان سبعين ألف درهم». وقال عنه  
الذهبي: «كان قوَالاً بالحق، داعية إلى الأثر، لا يخاف في الله لومة لائم». وقال عنه =

الكلام في الرب محدث، وهو بدعة وضلالة، ولا يتكلم في الرب إلا بما وصف به نفسه في القرآن، وما بين رسول الله ﷺ لأصحابه، وهو - جل ثناؤه - واحد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ربنا أول بلا متى، وآخر بلا منتهى، يعلم السر وأخفى، وهو على عرشه استوى، وعلمه بكل مكان، ولا يخلو من علمه مكان<sup>(١)</sup>.

٦٨ - الإمام الحافظ أبو أحمد العسال<sup>(٢)</sup>.

وله كتاب اسمه «المعرفة»، وهو مشهور عنه. وذكر ابن تيمية وابن قيم الجوزية والذهبي بعض ما قاله في الكتاب، ويقتضي بمجمله أنه كان يذهب مذهب السلف في إثبات الصفات دون تمثيل أو تشبيه، وأنه كان يؤمن بعلو الله على خلقه. وذكر شيخ الإسلام في «الدرء» أنه روى في

= ابن كثير: «كان شديدًا على أهل البدع والمعاصي، وكان كبير القدر تعظمه الخاصة والعامة». وقال عنه ابن العماد الحنبلي: «الفقيه القدوة، شيخ الحنابلة بالعراق قائلًا وحالًا. وكان له صيت عظيم وحرمة تامة. أخذ عن المروزي وصحب سهل بن عبد الله التستري، وصنف التصانيف». ونقل ابن العماد عن أبي عبد الله الفقيه قوله: «إذا رأيت البغدادي يحبُّ أبا الحسن بن بشار وأبا محمد البربهاري فاعلم أنه صاحب سنة». وقال ابن بطة: «سمعت البربهاري يقول: المجالسة للمناصحة فتح باب الفائدة. والمجالسة للمناظرة غلق باب الفائدة». توفي سنة ٣٢٩هـ.

(١) شرح السنَّة ص ٤٠، ٤١.

(٢) هو: القاضي أبو أحمد الأصبهاني الحافظ، محمد بن أحمد بن إبراهيم. روى عنه أبو نعيم، وابن منده، وابن عدي، وأبو بكر المقرئ، وابن مردويه، وغيرهم. قال ابن منده: «كان أبو أحمد العسال يخلف الطبري وابنه، وكان أحد الأئمة في علم الحديث». ونقل الخطيب عن ابن منده قوله: «كتبت عن ألف شيخ، لم أر فيهم أتقن من أبي أحمد العسال». وقال أبو أحمد الحاكم: «كان أحد أئمة الحديث». وقال ابن مردويه: «هو أحد أئمة الحديث فهمًا وإتقانًا وأمانة». وقال أبو سعيد النقاش: «لم نر مثله في الإتقان والحفظ». وقال أبو نعيم: «من كبار الناس في العلم والإتقان والحفظ والمعرفة. مقبول القول. استقصى وحكم بين الناس، وصنف الشيوخ والتفسير وعامة المسند». وقال الخليلي: «حافظ متقن عالم بهذا الشأن». وقال أبو بكر ابن الذكواني القاضي: «الثقة المأمون، الكبير في الحفظ والإتقان». توفي سنة ٣٤٩هـ.

كتابه «المعرفة» أثر ابن عباس: «ما بين كرسيه إلى السماء السابعة سبعة آلاف نور، وهو فوق ذلك»<sup>(١)</sup>.

وكذلك ذكر ابن قيم الجوزية حديث: «وعزتي وجلالي وارتفاعي فوق عرشي..» إلى آخر الحديث، ثم قال: «رواه ابن أبي شيبة في كتاب «العرش»، وأبو أحمد العسال في كتاب «المعرفة»»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك ذكره الذهبي، وقال: «رواه أبو أحمد العسال في كتاب «المعرفة» له، عن أحمد بن حسن الطائي، عن الحلواني، به»<sup>(٣)</sup>.

ثم ذكر حديث ابن مسعود: «من قال: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، تلقاهن ملك فعرج بهن إلى الله..»، ثم قال: «أخرجه العسال في كتاب «المعرفة» بإسناد كلهم ثقات»<sup>(٤)</sup>.

وكذلك ذكر قول الضحاك: «هو على عرشه، وعلمه معهم»، ثم قال: «ذكره ابن بطة وابن عبد البر والعسال في كتاب «المعرفة»، ولفظه: «هو فوق عرشه، وعلمه معهم أينما كانوا»»<sup>(٥)</sup>.

وكذلك ذكره الذهبي فقال: «وأخرجه أبو أحمد العسال، ولفظه: «هو فوق العرش وعلمه معهم»»<sup>(٦)</sup>.

وهذه النقول المختلفة من كتابه تؤكد مذهبه المنسجم مع مذهب السلف، وإن كان أورد بعض الأحاديث الضعيفة فيه. فإن الغاية من ذكره هو بيان حال الرجل وعقيدته.

#### ٦٩ - الحافظ أبو القاسم الطبراني<sup>(٧)</sup>.

ذكر الذهبي أنه عقد في كتاب له اسمه «السنة» باباً أسماه: «ما جاء

(١) درء تعارض النقل والعقل ٦/٢٠٣. (٢) اجتماع الجيوش الإسلامية ٢/١٠٦.

(٣) العرش ص ٩٦. (٤) المصدر السابق ٢/٢٥٢.

(٥) المصدر السابق ٢/٢٥٧. (٦) العرش ص ٢٠١.

(٧) أحد الأئمة الحفاظ علم الحديث، وله تصانيف مشهورة. أقام بأصبهان محدثاً بها =

في استواء الله تعالى على عرشه، وأنه بائن من خلقه»، ثم روى حديث أبي رزين، وحديث عبد الله بن خليفة عن عمر، وحديث الأوعال، وأن العرش على ظهورهن والله فوقه<sup>(١)</sup>.

٧٠ - الإمام أبو بكر الأجرى<sup>(٢)</sup>.

قال في كتاب «الشريعة»: «والذي يذهب إليه أهل العلم: أن الله ﷻ سبحانه على عرشه فوق سماواته، وعلمه محيط بكل شيء، قد أحاط علمه بجميع ما خلق في السماوات العلا، وبجميع ما في سبع أرضين وما بينهما وما تحت الثرى»<sup>(٣)</sup>.

وقال أيضاً: «وعند أهل العلم من أهل الحق ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرِّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ٣]، فهو كما قال أهل العلم مما جاءت به السنن: إن الله ﷻ على عرشه، وعلمه محيط بجميع خلقه»<sup>(٤)</sup>.

٧١ - الحافظ أبو الشيخ الأصبهاني<sup>(٥)</sup>.

عقد في كتابه «العظمة» باباً كبيراً أسماه: «ذكر عرش الرب تبارك

= ستين سنة. قال أبو أحمد العسال: «إذا سمعت من الطبراني عشرين ألف حديث، وسمع منه أبو إسحاق بن حمزة ثلاثين ألفاً، وسمع منه أبو الشيخ أربعين ألفاً، كملنا». وتعبه الذهبي قائلاً: «هؤلاء كانوا شيوخ أصبهان مع الطبراني». وقال الذهبي: «برع في هذا الشأن، وجمع وصنف، وعمر دهرًا طويلاً، وازدحم عليه المحدثون، ورحلوا إليه من الأقطار». وقال: «وسمع نحو ألف شيخ أو يزيدون». توفي سنة ٣٦٠هـ.

(١) العرش، للذهبي ص ٤٠٣، ٤٠٤.

(٢) الحافظ المحدث محمد بن الحسين، أحد أئمة الشافعية، وشيوخ بغداد المحدثين. قال البغدادي فيه: «كان ثقة صدوقاً دنيئاً، وله تصانيف كثيرة». وقال الذهبي: «كان صدوقاً خيراً عابداً، صاحب سنة واتباع». له تصانيف كثيرة أهمها كتاب «الشريعة». توفي سنة ٣٦٠هـ.

(٣) الشريعة ٣/ ١٠٧٥. (٤) المصدر السابق ٣/ ١١٠٤.

(٥) الحافظ أبو محمد عبد الله بن جعفر بن محمد بن حيان، محدث أصبهان. روى عنه =

وتعالى وكرسيه وعظم خلقهما، وعلو الرب تبارك وتعالى فوق عرشه»، ثم ذكر عددًا كبيرًا من الأحاديث في ذلك<sup>(١)</sup>.

٧٢ - الإمام أبو بكر الإسماعيلي<sup>(٢)</sup>.

قال في كتابه «اعتقاد أئمة الحديث» ما نصه: «وأنه رَجُلٌ استوى على العرش؛ بلا كيف، فإن الله تعالى انتهى من ذلك إلى أنه استوى على العرش ولم يذكر كيف كان استواؤه»<sup>(٣)</sup>.

٧٣ - الإمام أبو الحسن الدارقطني<sup>(٤)</sup>.

قال في كتابه «الصفات»: «حدثنا محمد بن مخلد، ثنا العباس بن

= خلق كثير من المحدثين. قال ابن مردويه عنه: «ثقة مأمون، صنف التفسير والكتب الكثيرة». وقال الخطيب البغدادي: «كان أبو الشيخ حافظًا ثبتًا متقنًا». وقال أبو نعيم: «كان أحد الأعلام. صنف الأحكام والتفسير، وكان يفيد عن الشيوخ، ويصنف لهم ستين سنة. وكان ثقة». وقال السوذرجاني: «هو أحد عباد الله الصالحين، ثقة مأمون». وقال عنه الذهبي: «الإمام الحافظ الصادق محدث أصبهان». وقال: «قد كان أبو الشيخ من العلماء العاملين صاحب سنة واتباع، لولا ما يملأ تصانيفه بالواهيات». توفي سنة ٣٦٩هـ.

(١) العظمة ٥٤٣/٢.

(٢) هو أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل الجرجاني الإسماعيلي. شيخ الشافعية. قال عنه الحاكم: «كان واحد عصره، وشيخ المحدثين والفقهاء، وأجلهم في الرئاسة والمروءة والسخاء، ولا خلاف بين العلماء من الفريقين وعقلائهم في أبي بكر». وقال الخليلي: «كبير المحل في العلم، كان يعرف هذا الشأن وله تصانيف كثيرة فيه». وقال أبو إسحاق الشيرازي: «جمع بين الفقه والحديث ورياسة الدين والدنيا». وقال أبو نصر السجزي: «شيخ كبير جليل، ثقة من الفقهاء والمحدثين في عصره، يرجع إلى علم وافر ومعرفة بالحديث صادقة، ومروءة ظاهرة، وكانت إليه الرحلة في زمانه». وأورد الذهبي عن جماعة أنه كان مقدمًا في جميع المجالس. قال ابن كثير: «صنف فأفاد وأجاد، وأحسن الانتقاد والاعتقاد». توفي سنة ٣٧٠هـ.

(٣) اعتقاد أئمة الحديث ص ٥٠.

(٤) الحافظ والمحدث وشيخ أهل الحديث. روى عن أمم لا يحصون كثرة في بغداد والكوفة والبصرة وواسط، ثم رحل إلى الشام ومصر. قال عنه أبو عبد الله الحاكم: «أبو الحسن صار واحد عصره في الحفظ، والفهم، والورع، وإمامًا في القراءة =

محمد الدوري. قال: سمعت أبا عبيد القاسم بن سلام، وذكر الباب الذي يروي في الرؤية والكرسي وموضع القدمين وضحك ربنا من قنوط عباده، وقرب غيره، وأين كان ربنا قبل أن يخلق السماء، وأن جهنم لا تمتلئ حتى يضع ربك ﷺ قدمه فيها، فتقول: قط قط، وأشبه هذه الأحاديث. فقال: «هذه الأحاديث صحاح، حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم على بعض، وهي عندنا حق لا نشك فيها. ولكن إذا قيل: كيف وضع قدمه، وكيف ضحك؟ قلنا: لا يفسر هذا ولا سمعنا أحدًا يفسره»<sup>(١)</sup>.

وهذا يدل على عقيدة الإمام الدارقطني التي جاءت موافقة لما ذكره في الكتاب، حيث ذكر مختلف الأخبار الواردة في الصفات كالضحك والقدم والعين واليد والإصبع وغيرها.

وكتاب «الصفات» بنسخته المتداولة مرويًا من طريق أبي العز ابن كادش. وابن كادش ضعيف ومتهم كما سبق وذكرنا، وقد اعترف بوضع حديثه، ولكنه تاب وأتاب.

وقد تمسك الأشاعرة بذلك فطعنوا في نسبة الكتاب إلى الدارقطني جرياً على عاداتهم في إنكار نسبة الأقوال إلى قائلها، انتصاراً لمذهبهم المخدول.

= والنحويين». وقال: «أشهد أنه لم يخلف على أديم الأرض مثله». وقال الحافظ عبد الغني الأزدي: «أحسن الناس كلاماً على حديث رسول الله ثلاثة: علي بن المديني في وقته، وموسى بن هارون في وقته، وعلي بن عمر الدارقطني في وقته». وقال البغدادي: «وكان فريد عصره، وقريع دهره، ونسيج وحده، وإمام وقته، انتهى إليه العلم والأثر، والمعرفة بعلم الحديث وأسماء الرجال وأحوال الرواة». وقال البرقاني: «كان الدارقطني يملئ العلل من حفظه، وأنا الذي جمعتها، وقرأها الناس من نسختي». تعقبه الذهبي قائلاً: «وهذا شيء مدهش، فمن أراد أن يعرف قدر ذلك فليطالع كتاب «العلل»، للدارقطني». وقال الذهبي: «كان من بحور العلم وأئمة الدنيا. انتهى إليه الحفظ ومعرفة علل الحديث ورجاله، مع التقدم في القراءات وطرقها. وكتاب «العلل» لم ير مثله في فنه». توفي سنة ٣٨٥هـ.

وتتلخص وجوه إثبات صحة نسبة الكتاب للدراقطني بما يلي:

الوجه الأول: لم ينفرد ابن كادش في رواية كتاب «الصفات»؛ بل روي الكتاب من طريق آخر متصل، ذكره ابن حجر في كتاب «تجريد الأسانيد» المعروف باسم «المعجم المفهرس»، حيث ذكر كتاب «الصفات» للدراقطني، فقال ما نصه: «قرأته على بهادر بن عبد الله الأرمني، ثم الدمشقي السندي بفتح المهملة والنون مولى ابن سند، بسماعه له على أبي محمد عبد الله بن محمد بن قيم الضيائية، أنبأنا الفخر علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي، أنبأنا عمر بن محمد بن معمر، أنبأنا القاضي أبو بكر محمد بن عبد الباقي الأنصاري، أنبأنا أبو طالب العشاري، أنبأنا الدراقطني»<sup>(١)</sup>. وأبو بكر الأنصاري ثقة، وهذه الرواية تتابع رواية ابن كادش للكتاب.

**الوجه الثاني:** من المعروف أن ابن كادش كان أحد شيوخ ابن عساكر. وقد نقل ابن عساكر عن كتاب «الصفات» وكتاب «الرؤية»؛ لأن الكتابين اشتهرا في وقته، وكان ابن كادش من المكثرين من رواية الكتب.

وشهرة الكتاب في زمان تصنيفه أو تحميله قد تُغني عن الإسناد إلى مصنفه. والتحميل بمعنى أن يبادر الراوي إلى تحصيل نسخة من الكتاب، ثم يعمد إلى أحد رواة الكتاب وأعلامهم سندًا حرصًا على علو السند، ثم يقرأ نسخته عليه ليتصل السند إليه.

لذلك، فقد يكون للكتاب في زمان ابن عساكر أكثر من طريق ورواية، ويحتمل أن يكون ابن عساكر وقف عليها جميعًا، فاطمأن إلى صحة الكتاب ونسبته، واختار روايتها من شيخه ابن كادش.

وابن عساكر كان ممن طعن على ابن كادش، ومع ذلك روى كتابي

(١) تجريد أسانيد الكتب ص ٥٥.



الدارقطني عنه، ونقل عنه بضعة أحاديث. ومثل ابن عساكر لا يغفل عن طرق تحمّل الكتب؛ فلا بد أنه استغنى عن ابن كادش في توثيق نسبة الكتاب، وإن كان لم يستغن عنه في الرواية وعلو الإسناد.

**الوجه الثالث:** إن مما يدلّ على شهرة الكتاب واستغنائه عن السند، أن القاضي أبا يعلى المتوفى سنة ثمان وخمسين وأربعمائة قد ذكره في كتاب «إبطال التأويلات»، فقال: «وذكر الدارقطني في أخبار الصفات في أكثر من موضع من كتابه»<sup>(١)</sup>. وذكر كتاب «الرؤية» أيضًا<sup>(٢)</sup>. وسائر ما ذكره القاضي ونقله عن الكتاب موجود ومتطابق مع نسخة الكتاب المتداولة حاليًا. كما أنه نقل عن الحافظ الخلال رؤيته لكتاب «الصفات»، فقال القاضي: «وذكر أبو محمد الحسن بن محمد الخلال، فيما خرج من أخبار الصفات: قال: ذكر علي بن عمر الحافظ، ورأيته في كتاب «الصفات»»<sup>(٣)</sup>.

وهو ليس أبا بكر الخلال صاحب «السنة»؛ بل هو أبو محمد البغدادي الحافظ. وقد ولد سنة اثنين وخمسين وثلاثمائة، وتوفي سنة تسع وثلاثين وأربعمائة، وقال عنه الخطيب: «كتبنا عنه، وكان ثقة له معرفة وتنبه، وخرج المسند على «الصحيحين»، وجمع أبوابًا وتراجم كثيرة»<sup>(٤)</sup>.

وقد سمع الحافظ الخلال من أبي الحسن الدارقطني كما هو معروف عنه، والخطيب في «تاريخه» يكثر من قول: «حدثني الحسن بن محمد الخلال عن أبي الحسن الدارقطني، قال: فلان ثقة» في عشرات المواضع من مصنفه الكبير.

(١) انظر: «إبطال التأويلات» ٤٦/١، ٧٨، ٩١، ٢١٤.

(٢) انظر: المصدر السابق ١٣٩/١، ١٥٧، ١٦٦.

(٣) المصدر السابق ٤٨/١.

(٤) تاريخ بغداد ٤٥٣/٨، ترجمة (٣٩٥٠).

وكذلك ذكر الكتاب أبو القاسم الأصبهاني في كتابه «الحجة»، وقال فيه: «وذكر الدارقطني في «أخبار الصفات» بإسناده عن يحيى بن معين قال: شهدت زكريا بن عدي سأل وكيعًا عن أحاديث الصفات، فقال: أدركنا إسماعيل بن أبي خالد وسفيان ومسعراً يحدثون هذه الأحاديث ولا يفسرون شيئاً»<sup>(١)</sup>.

قلت: وهذا الأثر مذكور في كتاب «الصفات»، الحديث الثامن والخمسين منه.

وذكرُ الحافظ الخلال والقاضي أبي يعلى والحافظ الأصبهاني لكتاب «الصفات» يدل على شهرته في زمان تصنيفه من قبل رواية ابن كادش، وذلك يغني عن إسناده.

ثم إن الخلال توفي سنة تسع وثلاثين وأربعمائة، بينما توفي العشاري سنة إحدى وخمسين وأربعمائة؛ أي: بعده باثنتي عشرة سنة. وهذا يرجح احتمال أن يكون الخلال قرأ نسخة «الصفات» من غير رواية العشاري وابن كادش.

وعلى ذلك، فشهرة الكتاب وتداوله بين المتقدمين في عصر المصنف قد تغني عن البحث في صحة إسناده.

وقد روى الذهبي في «العرش»<sup>(٢)</sup> عن الدارقطني أنه أنشد شعراً عن العرش والاستواء، فيه:

فأما الحديث بإقعاده      على العرش أيضاً فلا نجحده  
أمروا الحديث على وجهه      ولا تدخلوا فيه ما يفسده  
ولا تنكروا أنه قاعد      ولا تجحدوا أنه يُقَعده

وفي سنده ابن كادش، وقد عرفنا حاله. إلا أن القاضي أبا يعلى

(٢) العرش ص ٤١٤.

(١) الحجة في بيان المحجة ١/٤٧٣.

أنشد الأبيات كذلك، ورواها عن أبي طالب العشاري عن الدارقطني .  
مما يدل على سماع ابن كادش لها من أبي طالب .

وأبو طالب العشاري هو محمد بن علي بن الفتح الحربي، قال عنه  
الخطيب: «كُتبت عنه، وكان ثقة صالحًا، وسألته عن مولده، فقال: ولدت  
في المحرم من سنة ست وستين وثلاث مائة»<sup>(١)</sup>.

وصرح الخطيب بسماعه من الدارقطني، وكذلك ابن أبي يعلى في  
«طبقات الحنابلة»<sup>(٢)</sup>، والذهبي في «تاريخ الإسلام»<sup>(٣)</sup>. وهذا يدل على  
عدم اختلاق ابن كادش لكتب الدارقطني، وإنما رواها من أبي طالب  
العشاري.

وقال أبو الحسين بن الفراء في «طبقاته»: «وحكى لي بعض  
أصحاب الحديث، قال: قرئ كتاب «الرؤية» للدارقطني على أبي طالب  
العشاري في جامع المنصور في حلقة، فلما بلغ القارئ إلى حديث أم  
الطفيل، وحديث ابن عباس، قال القارئ: وذكر الحديث. فقال ابن  
العشاري: «اقرأ الحديث على وجهه، فلهذين الحديثين رجال مثل هذه  
السواري»<sup>(٤)</sup>.

وهذه شهادة مهمة تثبت أن أبا طالب العشاري قد قرئ عليه كتاب  
«الرؤية»، فالراجح أن يكون كتاب «الصفات» قرئ عليه كذلك، وذلك  
لتلازم الكتابين.

وقال ابن الفراء في ترجمة العشاري: «حكى لي أبو الحسين بن  
الطيوري، قال: قال لي بعض أهل البادية: إذا قحطنا استسقيننا بآبن  
العشاري فنسقى. وذكر لي أيضًا، قال: كنا نمشي في قراءة الحديث،  
فيبقى من الجزء بقية، فنحرص لنتمه، فيقول: «أنا لا أقوله لكم حتى

(١) تاريخ بغداد ٤/١٧٩، ترجمة (١٣٧٢). (٢) طبقات الحنابلة ٢/١٩١.

(٣) تاريخ الإسلام ١٠/٢٣. (٤) طبقات الحنابلة ٢/١٩٢.

تمسوا عندي، علموا على الموضوع بلسانه ما ليس في نفسه». وقال لي أيضاً: «لما قدم عسكر طغرلبك، لقي بعضهم لابن العشاري في يوم الجمعة، فقال له: إيش معك يا شيخ؟ فقال: ما معي شيء، ونسي أن في جيبه نفقة، ثم ذكر. فنأدى بذلك القائل له، وأخرج ما في جيبه، وتركه بيده، وقال: هذا معي، فهابه ذلك الشخص، وعظمه، ولم يأخذه»<sup>(١)</sup>.

وقال عنه الذهبي: «شيخ صدوق معروف، لكن أدخلوا عليه أشياء، فحدّث بها بسلامة باطن، منها حديث موضوع في فضل ليلة عاشوراء»، ثم قال عنه: «ليس بحجة»<sup>(٢)</sup>.

ووصفه في «السير» بالشيخ الجليل الأمين<sup>(٣)</sup>، وقال عنه: «قد كان أبو طالب فقيهاً، عالماً، زاهداً، خيراً، مكثراً، صحب أبا عبد الله بن بطة، وأبا عبد الله بن حامد، وتفقه لأحمد»<sup>(٤)</sup>. ثم قال عنه: «وقد أدخل في سماعه ما لم يتفطن له»<sup>(٥)</sup>.

قلت: بالرغم من الخلاف حول وثاقته، فقد اتفقوا على صدق الرجل وصلاحه من أكثر من وجه وقول، كما ثبت قراءة كتب الدارقطني عليه، وثبت سماعه له.

#### ٧٤ - الإمام ابن بطة العكبري<sup>(٦)</sup>.

قال في «الإبانة»: «وأجمع المسلمون من الصحابة والتابعين،

(٢) ميزان الاعتدال ٣/٦٥٦.

(٤) المصدر السابق.

(١) المصدر السابق ٢/١٩٢.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٨/٤٨.

(٥) المصدر السابق ١٨/٤٩.

(٦) هو: أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن حمدان. أحد شيوخ الحنابلة وفقهائهم. قال عبد الواحد بن علي: «لم أر في شيوخ أصحاب الحديث ولا في غيرهم أحسن هيئة من ابن بطة». وقال القاضي أبو حامد الدلوي: «لما رجع أبو عبد الله بن بطة من الرحلة، لازم بيته أربعين سنة، فلم ير يوماً منها في سوق ولا رؤي مفطراً إلا في يوم الأضحى والفطر». وكذلك ذكر ابن أبي يعلى في «طبقاته» أنه كان يسرد الصوم، وذكر أن مصنفاه تزيد على مائة. قال الخطيب: «كان أماراً بالمعروف، ولم يبلغه =

وجميع أهل العلم من المؤمنين أن الله تبارك وتعالى على عرشه، فوق سماواته بائن من خلقه»<sup>(١)</sup>.

ثم عقد بابًا قال فيه: «باب الإيمان بأن الله ﷻ على عرشه، بائن من خلقه، وعلمه محيط بجميع خلقه، لا يأبى ذلك ولا ينكره إلا من انتحل مذاهب الحلولية. وهم قوم زاغت قلوبهم، واستهوتهم الشياطين فمرقوا من الدين، وقالوا: «إن الله ذاته لا يخلو من مكان»، فقالوا: «إنه في الأرض كما هو في السماء، وهو بذاته حال في جميع الأشياء»، وقد أكذبهم القرآن والسنة، وأقاويل الصحابة والتابعين من علماء المسلمين»<sup>(٢)</sup>.

وبعد ذكره لكافة الروايات، قال: «فقد ذكرت في هذا الباب من أمر العرش ما نزل به القرآن، وصحت بروايته الآثار، وأجمع عليه فقهاء الأمصار وعلماء الأمة من السلف والخلف»<sup>(٣)</sup>.

وابن بطة ضعيف من قبل حفظه. وقد أنكر الخطيب البغدادي سند حديث من رواية ابن بطة، وقال فيه: «وهو موضوع بهذا الإسناد. والحمل فيه على ابن بطة، والله أعلم»<sup>(٤)</sup>.

وتعقبه الذهبي قائلاً: «يعني: أنه لم يحدث البغوي، وتفرد به ابن بطة، فيجوز أن يكون غلط فيه، وقفز من سند إلى متن آخر، لقلّة إتقانه. لا أنه تعمد وضعه»<sup>(٥)</sup>.

= خبر منكر إلا غيره». وقال أيضًا: «كان شيخًا صالحًا مستجاب الدعوة». رثاه ابن شهاب تلميذه، فكان مما قاله: «هيهات أن يأتي الزمان بمثله... إن الزمان بمثله لخيّل». توفي سنة ٣٨٧هـ.

(١) الإبانة الكبرى ١٣٦/٧. (٢) المصدر السابق ١٣٦/٧.

(٣) المصدر السابق ١٩١/٧.

(٤) تاريخ بغداد ١٠١/١٢، ترجمة (٥٤٨٩).

(٥) تاريخ الإسلام ٦١٤/٨.

وتعقب الذهبي كلام الخطيب في «السير» كذلك، وقال: «أفحش العبارة، وحاشا الرجل من التعمد، لكنه غلط ودخل عليه إسناد في إسناد»<sup>(١)</sup>.

قلت: قد ذكر الخطيب في نهاية ترجمته أنه كان صالحًا مستجاب الدعوة. ولو كان يعتقد فيه الكذب، لما وصفه بذلك. وهذا يؤيد كلام الذهبي.

وقال الذهبي عنه في «السير»: «ولابن بطة مع فضله، أوهام وغلط»<sup>(٢)</sup>. وقال في «الميزان»: «ومع قلة إتقان ابن بطة في الرواية، فكان إمامًا في السُّنة، إمامًا في الفقه»<sup>(٣)</sup>.

ودعك من تشنيع ابن حجر رحمته الله له، حيث قال في «اللسان»: «وقد وقفت لابن بطة على أمر استعظمته واقشعر جلدي منه»، فقد بناه على رواية ابن بطة لحديث جاء فيه أن الله يتكلم مع موسى عليه السلام.

وقد ردّ ابن الجوزي هذا الحديث في «الموضوعات»، بدعوى أن كلام الله لا يشبه كلام المخلوقين، واتهم فيه حميد. وتعقبه ابن حجر أن حميدًا بريء من التهمة، وعرض بابن بطة، ثم قال ابن حجر: «وما أدري ما أقول في ابن بطة بعد هذا».

قلت: ابن حجر جليل العلم في الحديث وعلمه، إلا أن حكمه ذاك في ابن بطة خارج عن معايير أحكام الرجال؛ لأنه بناه بمنظور الاعتقاد. وابن حجر نفسه اضطرب في مسألة الصفات؛ فلا عبرة بتشنيعه على غيره ممن خالفه في عقيدته.

(١) السير ١٢/٤٦٥، ترجمة (٣٥٩٨).

(٢) المصدر السابق ١٢/٤٦٥، ترجمة (٣٥٩٨).

(٣) ميزان الاعتدال ١٥/٣.

## ٧٥ - الحافظ محمد بن إسحاق بن منده (١).

ذكر في كتابه «التوحيد» عقيدة أهل السنة والجماعة القائمة على إثبات الصفات دون تأويل أو تمثيل أو تشبيه. ومما قاله في ذلك: «إن الأخبار في صفات الله جاءت متواترة عن نبي الله ﷺ، موافقة لكتاب الله ﷻ، نقلها الخلف عن السلف قرناً بعد قرن، من لدن الصحابة والتابعين إلى عصرنا هذا، على سبيل إثبات الصفات لله ﷻ، والمعرفة والإيمان به والتسليم لما أخبر الله ﷻ في تنزيهه وبينه الرسول عن كتابه، مع اجتناب التأويل والجحود، وترك التمثيل والتكييف، وأنه ﷻ أزلي بصفاته التي وصف بها نفسه، ووصفه الرسول ﷺ غير زائلة عنه ولا كائنة دونه، فمن جحد صفة من صفاته بعد الثبوت كان جاحداً» (٢).

وقال في موضع آخر من كتابه بعد أن تكلم فيه عن ذات الله، فقال: «وهو موجود بحقائق الإيمان بلا إحاطة إدراكه، ومرئي غير محاط به لقربه كأنك تراه، وقريب غير ملازق لعبده، وبعيد غير منقطع، يسمع ويرى، وهو العلي الأعلى، وعلى العرش استوى، تبارك وتعالى ظاهر في

(١) الإمام الحافظ المحدث ابن المحدث. طاف بالدنيا وحَدَّث عن خلق كثير، وحدث عنه أكثر من ذلك. قال الذهبي: «لم أعلم أحداً كان أوسع رحلة منه، ولا أكثر حديثاً منه مع الحفظ والثقة، وبلغنا أن عدة شيوخه ألف وسبع مائة شيخ». قال الباطرقي: «حدثنا أبو عبد الله بن منده إمام الأئمة في الحديث». وقال أبو علي الحافظ: «بنو منده أعلام الحفاظ في الدنيا قديماً وحديثاً، ألا ترون إلى قريحة أبي عبد الله؟». وقال أبو إسحاق بن حمزة: «ما رأيت مثل أبي عبد الله بن منده». وقال جعفر المستغفري: «ما رأيت أحداً أحفظ من أبي عبد الله بن منده». وقال أبو إسماعيل الأنصاري: «أبو عبد الله بن منده سيد أهل زمانه». وكانت بينه وبين الحافظ أبي نعيم خصومة آلت إلى قطيعة، فحظَّ أبو نعيم من شأنه في «تاريخه» ووصفه بالاختلاط والتخبُّط، وأنه نسب أقوالاً إلى أناس لم يسمعوها بها. وتعبه الذهبي بقوله: «لا نعبأ بقولك في خصمك للعداوة السائرة، كما لا نسمع أيضاً قوله فيك. فلقد رأيت لابن منده حظاً مقدماً على أبي نعيم وتبديعاً، وما لا أحب ذكره. وكل منهما فصدوق في نفسه، غير متهم في نقله بحمد الله». توفي سنة ٣٩٥هـ.

(٢) التوحيد ص ٤٣٩، ٤٤٠.

ملكه وقدرته، وقد حجب عن خلقه كنه ذاته، ودلهم عليهم بآياته، فالقلوب تعرفه والعقول لا تكيفه، وهو بكل شيء محيط، وعلى كل شيء قدير<sup>(١)</sup>.  
ثم ذكر في موضع آخر من كتابه الآيات والأخبار الدالة على أن الله تعالى فوق سماواته وعرشه وخلقته<sup>(٢)</sup>.

وذكر في كتابه «الرد على الجهمية» صفات اليد والإصبع والوجه، وأورد الأحاديث الدالة عليها. ومما قاله: «أخبرنا الحسن بن محمد بن النضر، ثنا إسماعيل بن يزيد، ثنا خلاد بن يحيى، ثنا سفيان، عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر قال: كان رسول الله ﷺ، يكثُر أن يقول: «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك»، فقيل: يا رسول الله، أتخاف علينا وقد آمننا بك وبما جئت به؟ فقال: «إن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن - جل وعز - يقلبها كيف يشاء»، هكذا، ووصف سفيان الثوري بالسبابة والوسطى فحرّكهما، هذا حديث ثابت باتفاق. وكذلك حديث النواس بن سمعان حديث ثابت، رواه الأئمة المشاهير ممن لا يمكن الطعن على واحد منهم<sup>(٣)</sup>.

٧٦ - الإمام ابن أبي زيد القيرواني<sup>(٤)</sup>.

قال في «الرسالة» في الفقه المالكي: «وأنه فوق عرشه المجيد بذاته، وهو في كل مكان بعلمه، خلق الإنسان، ويعلم ما توسوس به نفسه

(١) المصدر السابق ص ٤٦٧. (٢) المصدر السابق ص ٨٢٤.

(٣) الرد على الجهمية ص ٢٢٥.

(٤) اسمه عبد الله بن أبي زيد، الإمام العلامة، وشيخ المالكية في القيروان والمغرب، وكان يلقب بمالك الصغير. سمع منه خلق كثير في المغرب والمشرق. قال أبو إسحاق الشيرازي: «إليه انتهت الرياسة في الفقه». وقال عنه القاضي عياض: «حاز رياسة الدين والدنيا، ورحل إليه من الأقطار، ونجب أصحابه، وكثر الآخذون عنه». وقال الذهبي: «كان واسع العلم كثير الحفظ، ذا صلاح وورع وعفة». ورسالته مشهورة، وكتابه في مختصر «المدونة» مرجع فقهي في تدريس المذهب المالكي. توفي سنة ٣٩٦هـ.



وهو أقرب إليه من حبل الوريد، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين، على العرش استوى، وعلى الملك احتوى<sup>(١)</sup>.

٧٧ - الإمام ابن أبي زمنين المالكي<sup>(٢)</sup>.

قال في كتابه «أصول السنّة»: «ومن قول أهل السنّة: أن الله ﷻ خلق العرش، واختصه بالعلو والارتفاع فوق جميع ما خلق، ثم استوى عليه كيف شاء، كما أخبر عن نفسه في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [٥] لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ [٦] طه: ٥، ٦، وفي قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾ [الحديد: ٤]. فسبحان من بعد فلا يرى، وقرب بعلمه وقدرته فسمع النجوى<sup>(٣)</sup>.

٧٨ - الفقيه أبو بكر القبري<sup>(٤)</sup>.

نقل عنه شيخ الإسلام ابن تيمية، والعلامة ابن القيم، والحافظ الذهبي بعض ما ذكره القبري في شرحه لرسالة ابن أبي زيد، فنقل عنه شيخ الإسلام أنه قال: «وأما قوله: إنه فوق عرشه المجيد بذاته، فإن

(١) الرسالة ص ٥.

(٢) اسمه محمد بن عبد الله المرّي أبو عبد الله المعروف بابن أبي زمنين. شيخ قرطبة في زمانه، وأحد فقهاء المالكية. قال ابن الخطيب: «كان فقيهاً جليلاً، وولي القضاء ببعض جهات غرناطة». قال الذهبي: «كان من الراسخين في العلم، ومتفناً في الأدب والشعر، مقتفياً لأثار السلف». توفي سنة ٣٩٩هـ.

(٣) أصول السنّة ص ٨٨.

(٤) هو: محمد بن موهب بن محمد الحصار القرطبي، المعروف باسم القبري. أحد علماء المالكية في قرطبة، وهو تلميذ ابن أبي زيد مصنف الرسالة المشهورة. قال عنه القاضي عياض: «كان من العلماء الزهاد الفضلاء»، وقال عنه: «كان القاضي ابن ذكوان يقدمه على فقهاء وقته وعلى نفسه، ويرغب دعاءه. وكان الأصيلي يعرف حقه ويثني عليه». وقال عنه ابن حسان: «كان شديد الورع والزهد، مجتنباً للسلطان». توفي سنة ٤٠٦هـ.

معنى «فوق» و«على» عند جميع العرب واحد، وفي كتاب الله وسنة رسوله ﷺ تصديق ذلك، قول الله ﷻ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وقال في وصف الملائكة: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠]، وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ﴾ [فاطر: ١٠]، ونحو ذلك كثير. وقال النبي ﷺ للأعجمية التي أراد سيدها أن يعتقها: «أين ربك؟»، فأشارت إلى السماء. ووصف النبي ﷺ أنه عرج به من الأرض إلى السماء، من سماء إلى سماء، إلى سدرة المنتهى، وإلى ما فوقها، حتى قال: «لقد سمعت صريف القلم»، وأنه وصف من فرض الصلوات أنه كل ما هبط من مكانه، فلقي موسى في بعض السموات، فأمره بالتخفيف عن أمته، عاد يصعد، ثم سأل إلى أن انتهى إلى خمس صلوات في اليوم واللييلة.

ثم قال أبو بكر: «وقد تأتي لفظة «في» في لغة العرب بمعنى «فوق»، وعلى ذلك قول الله ﷻ: ﴿فَأَمْشُوا فِي مَنَازِلِهَا﴾ [الملك: ١٥]، يريد: «عليها وفوقها». وهو قول مالك مما فهمه عن جماعة من أدرك من التابعين، مما فهموه عن الصحابة، مما فهموه عن النبي ﷺ، أن الله في السماء؛ يعني: فوقها وعليها. ولذلك قال الشيخ أبو محمد: «إنه فوق عرشه المجيد». ثم بين أن علوه على عرشه وفوقه إنما هو بذاته؛ لأنه بائن عن جميع خلقه بلا كيف، وهو في كل مكان من الأمكنة المخلوقة بعلمه لا بذاته، إذ لا تحويه الأماكن لأنه أعظم منها. وقد كان ولا مكان، ولم يحلّ بصفاته عما كان؛ إذ لا تجري عليه الأحوال، لكن علوه في استوائه على عرشه هو عندنا بخلاف ما كان قبل أن يستوي على العرش؛ لأنه قال: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، و«ثم» أبدًا لا تكون إلا لاستئناف فعل يصير بينه وبين ما قبله فسحة، فهو سبحانه وإن كان لا يزول ولا يحول، فقد يزيد المخلوقات دونه، ويحيلها كيف يشاء، فصار بكونه على عرشه في وصفنا بخلاف ما كان قبل ذلك».

ثم قال: «هذا حكم ووصفنا لاستوائه على عرشه سبحانه، ففرق بين

ذاته وعلمه من جملة الحكم والمعنى؛ إذ لا تخلو الأماكن من علمه، وهو بائن عن جميعها بذاته وإن كان محيطاً بها جميعاً عظمة وجلالاً»<sup>(١)</sup>.

وقد ذكره ابن القيم<sup>(٢)</sup>، والذهبي<sup>(٣)</sup>. وذكر القاضي عياض شرح القبري، فقال: «وله في العقائد تواليف كثيرة مفيدة، وله شرح رسالة شيخه أبي محمد ابن أبي زيد رحمهما الله»<sup>(٤)</sup>. فلا مجال للتشكيك في نسبة الرسالة.

ونقل عنه ابن القيم أنه قال: «إنه بذاته فوق عرشه المجيد، فتبين أن علوه على عرشه وفوقه إنما هو بذاته، إلا أنه بائن من جميع خلقه بلا كيف، وهو في كل مكان من الأمكنة المخلوقة بعلمه لا بذاته؛ إذ لا تحويه الأماكن؛ لأنه أعظم منها»<sup>(٥)</sup>.

#### ٧٩ - الحافظ أبو القاسم اللالكائي<sup>(٦)</sup>.

ذكر في كتابه «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» عددًا من الآيات الدالة على العلو، ثم قال: «فدلت هذه الآيات أنه تعالى في السماء، وعلمه بكل مكان من أرضه وسماؤه. وروي ذلك من الصحابة عن عمر وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة. ومن التابعين ربيعة بن أبي عبد الرحمن، وسليمان التيمي، ومقاتل بن حيان. وبه قال من الفقهاء مالك بن أنس وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل»<sup>(٧)</sup>.

(١) بيان تلبس الجهمية ١/١٧٥.

(٢) العلو ص ٢٦٤.

(٣) مختصر الصواعق ١/٣٧٨.

(٤) ترتيب المدارك ٧/١٨٩.

(٥) (٦) اسمه هبة الله بن الحسن بن منصور الرازي، ويُعرف باللالكائي. وهو الحافظ المجوّد. درس فقه الشافعية على أبي حامد الإسفراييني. قال عنه الخطيب: «كتبنا عنه، وكان يحفظ ويفهم، وصنّف كتابًا في السنن، وكتابًا في معرفة أسماء من في «الصحيحين»، وكتابًا في شرح السنة، وغير ذلك. وعاجلته المنية، فلم ينشر عنه كثير من الحديث». توفي سنة ٤١٨هـ.

(٧) شرح أصول الاعتقاد ٣/٤٣٠.

وكذلك ذكر في كتابه عددًا كبيرًا من الآثار والأقوال عن السلف وأهل العلم حول عقيدتهم في الصفات واستواء الله وعلوه على عرشه كما تقدم ذكره.

٨٠ - الشيخ أبو منصور الأصبهاني<sup>(١)</sup>.

نقل عنه أبو القاسم الأصبهاني في كتاب «الحجة في بيان المحجة»، قال: «أخبرنا أحمد بن عبد الغفار بن أشته، أنا أبو منصور معمر بن أحمد، قال: «ولما رأيت غربة السنّة، وكثرة الحوادث، واتباع الأهواء، أحببت أن أوصي أصحابي وسائر المسلمين بوصية من السنّة، وموعظة من الحكمة، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث والأثر، وأهل المعرفة والتصوف، من السلف المتقدمين، والبقية من المتأخرين، فأقول وبالله التوفيق..»، ثم ذكر كلامًا طويلًا، جاء فيه: «وأن الله ﷻ استوى على عرشه لا كيف ولا تشبيه ولا تأويل؛ فالاستواء معقول، والكيف فيه مجهول، والإيمان به واجب، والإنكار له كفر. وأنه ﷻ مستو على عرشه بلا كيف، وأنه ﷻ بائن من خلقه، والخلق بائنون منه، فلا حلول ولا ممازجة ولا اختلاط ولا ملاصقة؛ لأنه الفرد البائن من خلقه، الواحد الغني عن الخلق»<sup>(٢)</sup>.

ثم قال: «وأن الله ﷻ سميع بصير، عليم خبير، يتكلم ويرضى ويسخط ويضحك ويعجب ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكًا، وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا كيف يشاء»<sup>(٣)</sup>.

ثم ذكر أمورًا عن الحوض والميزان والصراط والجنة والنار، وأصحاب النبي ﷺ، ثم قال بعد ذلك: «فهذه السنّة التي اجتمعت عليها

(١) اسمه معمر بن أحمد بن زياد الأصبهاني، أبو منصور. أحد شيوخ أصبهان، ومن أفاضل الصوفية - وهم قليل - . سمع أبا القاسم الطبراني وأبا الشيخ الأصبهاني.

توفي سنة ٤١٨هـ.

(٣) المصدر السابق ١/٢٤٩.

(٢) الحجة في بيان المحجة ١/٢٤٨.

الأئمة، وهي مأخوذة عن رسول الله ﷺ بأمر الله تبارك وتعالى. قال الله ﷻ: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٢]، وقال: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٨٠]، وقال: ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧].

ثم قال: «فجميع ما ورد من الأحاديث في الصفات، مثل أن الله خلق آدم على صورته، ويد الله على رأي المؤذنين، وقلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن، وأن الله ﷻ يضع السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، وسائر أحاديث الصفات. فما صحَّ من أحاديث الصفات عن رسول الله ﷺ اجتمع الأئمة على أن تفسيرها قراءتها، قالوا: «أمرّوها كما جاءت»، وما ذكر الله في القرآن، مثل قوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، كل ذلك بلا كيف ولا تأويل، نوّمن بها إيمان أهل السلامة والتسليم لأهل السنّة، والسلامة واسعة بحمد الله ومنّه، وطلب السلامة في معرفة صفات الله ﷻ أوجب وأولى، وأقمن وأحرى، فإنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]؛ فليس كمثل شيء ينفي كل تشبيه وتمثيل، وهو السميع البصير ينفي كل تعطيل وتأويل. فهذا مذهب أهل السنّة والجماعة والأثر؛ فمن فارق مذهبهم فارق السنّة، ومن اقتدى بهم وافق السنّة، ونحن بحمد الله من المقتدين بهم، المتحلين لمذهبهم، القائلين بفضلهم»<sup>(١)</sup>.

وأبو منصور هو أبو منصور معمر بن أحمد بن محمد بن زياد، أحد شيوخ أصبهان، ومن أفاضل الصوفية القلائل الذين لم يشطحوا بشطحاتهم، وأخذ العلم من الإمامين أبي القاسم الطبراني وأبي الشيخ.

(١) الحجة في بيان المحجة ١/ ٢٥٤، ٢٦٠.

أما أحمد بن عبد الغفار، فهو مسند أصبهان الشيخ أبو العباس الأصبهاني، وسمع منه الحافظ السلفي وأبو سعد البغدادي، ووثقه الذهبي في «السير». وهذا الذي ذكره بمثابة نقل للإجماع على مذهب إثبات الصفات عند السلف الصالح.

### ٨١ - الخليفة العباسي القادر بالله<sup>(١)</sup>.

وكان قد كتب كتابًا جاء فيه: «كان ربنا وحده لا شيء معه، ولا مكان يحويه. فخلق كل شيء بقدرته، وخلق العرش لا لحاجته إليه؛ فاستوى عليه كيف شاء وأراد، لا استقرار راحة كما يستريح الخلق».

وجاء في المتن أيضًا: «وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله، فهي صفة حقيقية لا مجازية، ويعلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق، تكلم به تكليماً، وأنزله على رسوله بعدما سمعه جبريل منه، فتلاه جبريل على محمد، وتلاه محمد على أصحابه، وتلاه أصحابه على الأمة»<sup>(٢)</sup>.

وذكر عدد من المؤرخين في حوادث سنة عشرين وأربعمائة أن الخليفة العباسي القادر بالله جمع الأشراف والفقهاء والقضاة في دار الخلافة، فقرأ عليهم كتاب يتضمن تفصيل مذهب أهل السنة، والطعن على المخالفين من المعتزلة. وكان ذلك في يوم الاثنين الثامن عشر من شعبان كما أورده ابن الجوزي في «المنتظم»<sup>(٣)</sup>.

(١) اسمه أحمد بن إسحاق بن جعفر بن المعتضد العباسي. أحد خلفاء بني العباس المشهورين بالصلاح. قال عنه الخطيب: «كان من الدين وإدامة التهجد وكثرة الصدقات على صفة اشتهرت عنه». وقال الذهبي: «كان ديناً عالمًا متعبداً وقوراً، من جلة الخلفاء وأمثلهم، عده ابن الصلاح في الشافعية، تفقه على أبي بشر أحمد بن محمد الهروي». وله كتاب في الأصول عن فضائل الصحابة. توفي سنة ٤٢٢هـ.

(٢) متن الاعتقاد القادري.

(٣) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ١٥/١٩٧.

ثم جمعهم في يوم الخميس لعشرٍ بقين من رمضان من نفس السنة، وقرئ عليهم كتاب آخر، وذكر فيه فضل صاحبي رسول الله ﷺ أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وطعن فيه على من يقول بخلق القرآن وفسقه. كما ذكر أشياء عن الإيمان وغيره من أمور الدين. وأخذت في آخر الكتاب خطوط الحاضرين وسماعهم لما سمعوه.

وقد صرح الخطيب البغدادي أن الكتاب من تصنيف الخليفة القادر بالله، فقال في ترجمته: «وكان صنف كتاباً في الأصول، ذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أصحاب الحديث، وأورد في كتابه فضائل عمر بن عبد العزيز، وإكفار المعتزلة، والقائلين بخلق القرآن. وكان الكتاب يقرأ كل جمعة في حلقة أصحاب الحديث بجامع المهدي، ويحضر الناس سماعه»<sup>(١)</sup>.

وكذلك ذكر ابن الجوزي، وابن الصلاح، والذهبي، وابن أبيك الصفدي، وابن كثير أن الكتاب من عمل الخليفة القادر.

وفي المقابل، يذهب شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم أن الكتاب من نظم الشيخ أبي أحمد الكرجي المعروف بالقصاب<sup>(٢)</sup>.

والشيخ الكرجي هو الحافظ محمد بن علي الكرجي. وقد أورد الذهبي قولاً له في «السير»، ما نصه: «كل صفة وصف الله بها نفسه، أو وصفه بها رسوله، فليست صفة مجاز. ولو كانت صفة مجاز لتحتم تأويلها، ولقيل: معنى البصر كذا، ومعنى السمع كذا، ولفسرت بغير السابق إلى الأفهام. فلما كان مذهب السلف إقرارها بلا تأويل، علم أنها غير محمولة على المجاز، وإنما هي حق بين».

(١) تاريخ بغداد ٦١/٥، ترجمة (١٩١٣).

(٢) الصفدية ١٦٢/٢، بيان تلبس الجهمية ٢٧٣/٤.

وفي هذه العبارة ما يقارب العبارة التي أوردناها في متن الاعتقاد القادري مقارنة كبيرة، فقد يكون الخليفة القادر بالله وقف على كلام الشيخ الكرجي فاستفاد منه، فنقله في متن عقيدته. وهذا ما يفعله عامة أهل العلم قديماً وحديثاً، ولا يعني ذلك أن الكرجي هو صاحب المتن. بل الأصح أن يكون هو من تصنيف الخليفة كما اشتهر عنه، لا كما ذكر ابن تيمية.

وأبو أحمد الكرجي توفي سنة ستين وثلاثمائة، وجمع الخليفة الناس على الاعتقاد سنة عشرين وأربعمائة. والحافظ الكرجي من أجلاء أهل العلم، ولكن لم يرد عنه بين أهل العلم ما يشير إلى عظم إمامته ومنزلته بينهم حتى يكون كلامه مرجعاً لهم. وقد توفي في عصره من هو أجل منه علماً وأرفع منه منزلة، وأشهر منه ذكراً، وصنفوا كتصنيفه وكتبوا مثل الذي كتبه. فالراجع هو ما ذكره الخطيب البغدادي أن الكتاب من تصنيف الخليفة العباسي رحمه الله وأحسن إليه. وقد كان الخطيب معاصراً لتلك الحكاية، وهو البصير العارف بأحوال الماضي والحاضر والأيام وأخبار الناس، فخبيره في ذلك مقدّم على غيره من أهل العلم ممن لم يشهد تلك الأحداث.

ولقد جاءت أهمية هذا الكتاب من وجهين:

**الأول:** أن كافة القضاة والفقهاء قد أقرّوا بما جاء فيه. ولم يرد أبداً أن الإقرار جاء بالإكراه؛ فلو حدث ذلك لوقعت فتن وهرج ومرج، ولسجن أناس وقتل أناس كما حدث في فتنة المأمون وخلق القرآن. ولم يذكر أحد من أهل التاريخ والسير والعلم عن وقوع مثل تلك الفتنة. وهذا يدل على اتفاق كافة القضاة والفقهاء على ذلك الاعتقاد القادري.

وقد جمع الخليفة العباسي القائم بأمر الله - ابن الخليفة القادر بالله - الناس على هذا الاعتقاد أيضاً سنة ثلاث وثلاثين وأربعمائة، كما ذكره



ابن الجوزي، وقرئ في «الديوان»، وحضر العلماء والفقهاء والقضاة، وكتبوا خطوطهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر.

وهذا يعدّ وثيقة تشهد على صحة مذهب أهل الحديث القائم على إثبات الصفات بلا تكييف أو تمثيل. وهي تدل كذلك على عدم رواج المذهب الأشعري آنذاك؛ إذ أن كافة المحاور التي شملها الاعتقاد تمثل مواطن النزاع بين أهل السنّة والجماعة الممثلين بأهل الحديث من جهة، والمعتزلة من جهة أخرى.

وما ذكر في الاعتقاد يخالف في مجمله أصول المذهب الأشعري فضلاً عن مخالفته للاعتزال، إلا أن كافة القضاة والفقهاء والعلماء قد أقرّوا بما جاء فيه. فهو جذع في أعين الأشاعرة الذين يزعمون أن مذهبهم كان هو مذهب أهل الحق، وأنه كان السائد في بغداد وما حولها في ذلك الزمان.

أما الوجه الثاني في أهمية ذلك الاعتقاد: وهو أنه حصل على رضا واستحسان الخطيب البغدادي، ووصف الخليفة العباسي بحسن العقيدة بسببه. ولطالما افترى الأشاعرة الكذب على الخطيب ونسبوه إليهم، كما فعلوا مع غيره من أهل العلم. وفي ذلك بسطٌ وتفصيل ليس هذا محله.

٨٢ - أبو عمر الطلمنكي المالكي<sup>(١)</sup>.

نقل عنه شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم أنه قال: «وقال أهل

(١) اسمه أحمد بن محمد بن عبد الله المقرئ. أحد أئمة المالكية في الأندلس، روى عنه ابن عبد البر، وابن حزم. قال عنه الحميدي في «جذوة المقتبس»: «محدث منسوب إلى بلده، وكان إماماً في القراءات مذكوراً، وثقة في الرواية مشهوراً». وقال عنه القاضي عياض في «ترتيب المدارك»: «اتسعت روايته وتعين في علوم الشريعة، وغلب عليه القرآن والحديث، وألف توالييف نافعة كثيرة، كباراً ومختصرة». له كتاب =

السُّنَّةُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ ﴿٥﴾ [طه: ٥] أَنْ  
الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا المجاز<sup>(١)</sup>.

وذكر الذهبي ذلك في كتابه «العلو»<sup>(٢)</sup>، ونقله عن «كتاب الوصول  
إلى معرفة الأصول» للطلمنكي.

### ٨٣ - الحافظ أبو نعيم الأصبهاني<sup>(٣)</sup>.

أورد الذهبي له كلاماً نقله من كتاب له اسمه «الاعتقاد»، ولم أقف

= في تفسير القرآن، وكتاب آخر في إعرابه، وكتاب في الأصول، ورسالة في أصول  
الديانات إلى أهل أشبونة، وكتاب اسمه «الدليل إلى معرفة الجليل» من مائة جزء.  
قال ابن الحصار الخولاني: «كان من الفضلاء الصالحين، على هدى وسنة، قديم  
الطلب والعلم، مقدماً في الفهم، مجوداً للقرآن، حسن اللفظ، فضائله جمة أكثر من  
أن تحصى». وقال ابن الحذاء: «كان فاضلاً شديداً في كتاب الله، سيقاً على أهل  
البدع». وقال أبو عمرو الداني: «كان فاضلاً ضابطاً شديداً في السُّنَّة». وقال ابن  
بشكوال في «الصلة»: «كان سيقاً مجرداً على أهل الأهواء والبدع، قامعاً لهم، غيوراً  
على الشريعة، شديداً في ذات الله». وقال: «كان ﷺ أحد الأئمة في علم القرآن،  
لعظيم قراءته وإعرابه وأحكامه وناسخه ومنسوخه ومعانيه، وكانت له عناية كاملة  
بالحديث ونقله وروايته وضبطه ومعرفة رجاله وحملته، حافظاً للسنن، جامعاً لها،  
إماماً فيها». وقال عنه الذهبي: «وكان ذا عناية تامة بالأثر ومعرفة الرجال، حافظاً  
للسنن، إماماً عارفاً بأصول الديانات. قديم الطلب، عالي الإسناد، ذا هدى وسُنَّة  
واستقامة». توفي سنة ٤٢٤هـ.

(١) بيان تلييس الجهمية ١/١٨٦، الصواعق المرسله ٤/٧٧.

(٢) العلو ص ٢٤٦.

(٣) الإمام أبو نعيم الأصبهاني، والمحدث ابن المحدث، علامة أصبهان. قال  
السمرقندي: «سمعت أبا بكر الخطيب يقول: لم أر أحداً أطلق عليه اسم الحافظ غير  
رجلين: أبو نعيم الأصبهاني، وأبو حازم العبدوي». وقال ابن مردويه: «لم يكن في  
أفق من الأفاق أسند ولا أحفظ منه». وقال ابن خلكان: «من الأعلام المحدثين  
وأكابر الحفاظ الثقات، أخذ عن الأفاضل، وأخذوا عنه، وانتفعوا به، وكتاب  
«الحلية» من أحسن الكتب». وقال ابن تيمية: «من أكبر حفاظ الحديث، ومن أكثرهم  
تصنيفات، ومن انتفع الناس بتصانيفه، وهو أجل من أن يقال له ثقة، فإن درجته  
فوق ذلك». وقال ابن النجار: «تاج المحدثين، وأحد أعلام الدين». وقال السبكي:  
«أحد الأعلام الذين جمع الله لهم بين علو الرواية، والنهاية في الدراية». وقيل أنه =

عليه. وجاء في الكلام الذي نقله الذهبي عن أبي نعيم ما يلي: «إن الأحاديث التي ثبتت في العرش، واستواء الله عليه يقولون بها، ويثبتونها من غير تكيف ولا تمثيل، وأن الله بائن من خلقه، والخلق بائون منه، لا يحلّ فيهم، ولا يمتزج بهم، وهو مستو على عرشه في سمائه من دون أرضه»<sup>(١)</sup>.

وكان قد بدأ أبو نعيم اعتقاده بقوله: «طريقتنا طريقة السلف المتبعين للكتاب والسنة والإجماع، ومما اعتقدوه أن الله لم يزل كاملاً بجميع صفاته القديمة، لا يزول ولا يحول، ولم يزل عالماً بعلم، بصيراً ببصر، سميعاً بسمع، متكلماً بكلام، ثم أحدث الأشياء من غير شيء. وأن القرآن كلام الله، وكذلك سائر كتبه المنزلة، كلامه غير مخلوق، وأن القرآن في جميع الجهات مقروءاً ومتلوّاً ومحفوظاً ومسموعاً ومكتوباً وملفوظاً كلام الله حقيقة لا حكاية ولا ترجمة». وقد ذكر ذلك أيضاً شيخ الإسلام في «الحموية»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك روى ابن تيمية عنه في كتاب له اسمه: «محجة الواثقين ومدرجة الوامقين»، وصرّح شيخ الإسلام أنه من تأليف أبي نعيم، وجاء فيه: «وأجمعوا أن الله فوق سماواته، عال على عرشه، مستو عليه، لا مستول عليه، كما تقول الجهمية إنه بكل مكان»<sup>(٣)</sup>.

ولم أعثر على أثر لهذين المصنفين في بطون الكتب، ولكن مثل شيخ الإسلام لا يُجارى في الضبط والإجادة، ولا يُزاد عليه في العدل والأمانة.

= لما صنف كتاب «الحلية»، اشتروه في نيسابور بأربع مائة دينار. قلت: وذلك لشيوع الصوفية في تلك الديار في زمانه، فراج الكتاب واشتهر أمره لما يحمله من أخبار عن الزهد والتصوف. توفي سنة ٤٣٠هـ.

(١) العلو، للعلي الغفور ص ٢٤٣.

(٢) الفتوى الحموية الكبرى ص ٣٦٩، ٣٧٠.

(٣) المصدر السابق ص ٣٧٠، ٣٧١.

٨٤ - الإمام أبو زكريا السجستاني<sup>(١)</sup> .

أورد الذهبي قولاً ذكره في رسالة له، نصّه: «لا نقول كما قالت الجهمية: إنه مداخل للأمكنة، وممازج لكل شيء، ولا نعلم أين هو؛ بل هو بذاته على العرش، وعلمه محيط بكل شيء، وعلمه، وسمعه، وبصره، وقدرته، مدركة لكل شيء»<sup>(٢)</sup> .

وقال كذلك: «وإن الله استوى على عرشه بلا كيف ولا تشبيه، ولا تأويل. والاستواء معقول، والكيف مجهول، وأنه مستو على عرشه، بائن من خلقه، والخلق بائون منه بلا حلول، ولا ممازجة ولا ملاصقة، وأنه سبحانه سميع، عليم، خبير، يتكلم، ويرضى، ويسخط، ويضحك، ويتعجب، ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكاً، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء؛ بلا كيف ولا تأويل. فمن أنكر النزول أو تأول، فهو ضال مبتدع»<sup>(٣)</sup> .

وذكر الإمام قوام السنّة أبو القاسم الأصبهاني تلك الرسالة ليحيى بن عمار، وأنه أرسلها إلى السلطان محمود<sup>(٤)</sup> .

وذكر بعضاً من رسالته كما نقلها أبو القاسم، جاء فيها: «فكل مسلم من أول العصر إلى عصرنا هذا إذا دعا الله سبحانه رفع يديه إلى السماء، والمسلمون من عهد النبي ﷺ إلى يومنا هذا يقولون في الصلاة ما أمرهم الله تعالى به في قوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]. قال: «ولا حاجة لله ﷻ إلى العرش، لكن المؤمنين كانوا محتاجين

(١) الإمام الواعظ أبو زكريا يحيى بن عمار، قال أبو إسماعيل الأنصاري: «كان يحيى بن عمار ملكاً في زي عالم». وقال عنه الذهبي: «كان شيخ تلك الديار ديناً، وعلماً، وصيانة، وتسنناً». وقال: «وكان متصلباً على المبتدعة والجهمية، وله قبول زائد عند الكافة لفصاحته وحسن موعظته. عملوا له المنبر وكان يعظ، وفسر القرآن من أوله إلى آخره بالناس». توفي سنة ٤٤٢هـ.

(٢) العرش، للذهبي ص ٤٤٥. (٣) المصدر السابق ص ٤٤٧.

(٤) الحجّة في بيان المحجّة ١٠٧/٢.

إلى معرفة ربهم ﷻ، وكل من عبد شيئاً أشار إلى موضع، أو ذكر معبوده علامة، فجارنا وخالقنا إنما خلق عرشه ليقول عبده المؤمن إذا سئل عن ربه ﷻ: أين هو الرحمن؟ على العرش استوى، معناه: فوق كل محدث على عرشه العظيم، ولا كيفية ولا شبه، كما قال مالك بن أنس لما قيل له كيف استوى؟ قال: الاستواء غير مجهول، والكيفية غير معقول، والإيمان به واجب، والشك به شرك، والسؤال عنه بدعة».

وقال يحيى بن عمار: «لا نحتاج في هذا الباب إلى قول أكثر من هذا أن نؤمن به، وننفي الكيفية عنه، ونتقي الشرك فيه، ونوقن بأن ما قاله الله ﷻ ورسوله ﷺ، ولا نتفكر في ذلك، ولا نسلط عليه الوهم والخاطر والوسواس، وتعلم حقاً ويقيناً أن كل ما تصور في همك ووهمك من كيفية أو تشبيه؛ فالله سبحانه بخلافه وغيره. نقول: هو بذاته على عرشه، وعلمه محيط بكل شيء»<sup>(١)</sup>.

وكذلك ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رسالة ابن عمار، وذكر أن عبارة: «أن أهل السنة والجماعة متفقون على أن الله استوى بذاته على عرشه» قالها يحيى بن عمار السجستاني في رسالته المشهورة في السنة، التي كتبها إلى ملك بلاده<sup>(٢)</sup>.

وكذلك ذكر العلامة ابن القيم أن السجستاني قال في رسالته في السنة: «بل نقول هو بذاته على العرش، وعلمه محيط بكل شيء، وسمعه وبصره وقدرته مدركة لكل شيء»<sup>(٣)</sup>.

٨٥ - أبو الحسن علي بن عمر الدري<sup>(٤)</sup>.

نقل عنه أبو القاسم الأصبهاني عن كتابه «السنة»، ما نصه: «أن الله

(١) المصدر السابق ١٠٨/٢، ١٠٩. (٢) مجموع الفتاوى ١٨٩/٥.

(٣) اجتماع الجيوش ٢٧٩/٢.

(٤) هو: المعروف بابن القزويني. قال عنه الخطيب: «كتبنا عنه، وكان أحد الزهاد =

تعالى ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، قاله النبي ﷺ، من غير أن يقال: كيف؟ فإن قيل: ينزل أو يُنزل؟ قيل: ينزل بفتح الياء وكسر الزاي ومن قال: ينزل بضم الياء فقد ابتدع، ومن قال ينزل نورًا وضياء فهذا أيضًا بدعة وردّ على النبي ﷺ.

وقال: «ومما نعتقد أن لله عزّ وجلّ عرشًا، وهو على العرش، والعرش مخلوق من ياقوتة حمراء، وعلمه تعالى محيط بكل مكان، ما تسقط من ورقة إلا يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض، ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين، ومن قال: العرش ملك أو الكرسي ليس بالكرسي الذي يعرف الناس فهو مبتدع»<sup>(١)</sup>.

٨٦ - الحافظ أبو نصر السجزي<sup>(٢)</sup>.

ذكر في رسالته لأهل زبيد: «وقد اتفقت الأئمة على أنّ الصفات لا تؤخذ إلا توقيفًا، وكذلك شرحها لا يجوز إلا بتوقيف. فقول المتكلمين

= المذكورين من عباد الله الصالحين، يقرئ القرآن ويروي الحديث، ولا يخرج من بيته إلا للصلاة، وكان وافر العقل، صحيح الرأي». وقال أبو صالح المؤذن في «معجمه»: «أبو الحسن ابن القزويني الشافعي المشار إليه في زمانه في الزهد، والورع، وكثرة القراءة، ومعرفة الفقه، والحديث. قرأ القرآن على أبي حفص الكتاني، وقرأ القراءات، ولم يكن يعطي من يقرأ عليه إسنادًا بها». وقال شجاع الذهلي: «كان علم الزهاد والصالحين، وإمام الأتقياء الورعين. له كرامات ظاهرة معروفة يتداولها الناس، لم يزل يقرئ ويحدّث إلى أن مات». قال الذهبي: «له مجالس مشهورة». وقال ابن القيرواني: «ثقة ثبت، وما رأيت أعقل منه». وقال الخطيب عن يوم وفاته: «وحضرت الصلاة عليه، وكان الجمع متوافرًا جدًا، يفوق الإحصاء، لم أر جمعًا على جنازة أعظم منه، وغلق جميع البلد في ذلك اليوم». توفي سنة ٤٤٢هـ.

(١) الحجة في بيان المحجة ١/ ٢٦٥، ٢٦٦.

(٢) هو عبید الله بن سعید بن حاتم الوائلي السجستاني. حافظ محدّث، وشیخ الحرم المكي. قال ابن طاهر: «سألت الحافظ أبا إسحاق الحبال، عن أبي نصر السجزي وأبي عبد الله الصوري أيهما أحفظ؟» فقال: «كان أبو نصر أحفظ من خمسين وستين مثل الصوري». توفي سنة ٤٤٤هـ.

في نفي الصفات أو إثباتها بمجرد العقل، أو حملها على تأويل مخالف للظاهر ضلال. ولا يجوز أن يوصف الله سبحانه إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، وذلك إذا ثبت الحديث، ولم يبق شبهة في صحته»<sup>(١)</sup>.

وقال كذلك: «وقد ذكر الله سبحانه في القرآن ما يشفي الغليل وهو قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (٥) لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ [طه: ٥، ٦]، فخصَّ العرش بالاستواء، وذكر ملكه لسائر الأشياء فعلم أنَّ المراد به غير الاستيلاء»<sup>(٢)</sup>.

ونقل عنه الذهبي أنه قال في كتابه «الإبانة»: «أئمتنا كسفيان الثوري، ومالك، وحماد بن سلمة، وحماد بن زيد، وسفيان بن عيينة، والفضيل بن عياض، وابن المبارك، وأحمد، وإسحاق متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش، وعلمه بكل مكان، وأنه يرى يوم القيامة بالأبصار، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، وأنه يغضب ويرضى، ويتكلم بما شاء»<sup>(٣)</sup>.

٨٧ - الإمام أبو عثمان الصابوني<sup>(٤)</sup>.

قال في كتابه عن عقيدة السلف: «ويعتقد أصحاب الحديث

(١) رسالة السجزي إلى أهل زيد ص ١٧٨، ١٧٩.

(٢) المصدر السابق ص ١٩٧. (٣) العلو ص ٢٤٨.

(٤) اسمه إسماعيل بن عبد الرحمن النيسابوري الصابوني. إمام التفسير والحديث، وشيخ الإسلام. وصفه البيهقي أنه إمام المسلمين حقاً، وشيخ الإسلام صدقاً. وقال أبو عبد الله المالكي: «أبو عثمان ممن شهدت له أعيان الرجال بالكمال في الحفظ والتفسير». وقال عبد الغافر: «الأستاذ إسماعيل الصابوني، شيخ الإسلام، المفسر المحدث، الواعظ، وأحد وقته في طريقه، وعظ المسلمين سبعين سنة، وخطب وصلى في الجامع نحوًا من عشرين سنة، وكان حافظًا كثير السماع والتصنيف». وقال الكتاني: «ما رأيت في معنى أبي عثمان زهدًا وعلماً، وكان يحفظ من كل فن لا يقعد به شيء». وقال الذهبي: «ولقد كان من أئمة الأثر، له مصنف في السنّة واعتقاد السلف. ما رآه منصف إلا واعترف له». توفي سنة ٤٤٩ هـ.

ويشهدون أن الله ﷻ فوق سبع سماواته، على عرشه كما نطق به كتابه»<sup>(١)</sup>.

## ٨٨ - القاضي أبو يعلى ابن الفراء<sup>(٢)</sup>.

ومذهب القاضي في إثبات الصفات معروف، وقد صنف كتابه «إبطال التأويلات» لتبيان عقيدة السلف والدفاع عنها. وعقد فصلاً في صفة العلو لله تبارك وتعالى، فبدأه بحديث الجارية الذي سبق ذكره، ثم قال: «اعلم أن الكلام في هذا الخبر في فصلين: أحدهما في جواز السؤال عنه سبحانه بأين هو، وجواز الإخبار عنه أنه في السماء. والثاني قوله: «اعتقها فإنها مؤمنة»<sup>(٣)</sup>.

ثم قال: «أما الفصل الأول: فظاهر الخبر يقتضي جواز السؤال عنه، وجواز الإخبار عنه بأنه في السماء؛ لأن النبي ﷺ قال لها: «أين الله»، فلولا أن السؤال عنه جائز لم يسأل، وأجابته بأنه في السماء وأقرأها على ذلك. فلولا أنه يجوز الإخبار عنه سبحانه بذلك لم يقرأها عليه».

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث ص ٤٤.

(٢) القاضي محمد بن الحسين بن محمد بن خلف. أحد كبار مشايخ الحنابلة وفقهائهم. قال الخطيب: «له تصانيف على مذهب أحمد بن حنبل، ودرس وأفتى سنين كثيرة». وذكر عددًا ممن حدث عنهم، ثم قال: «كتبنا عنه وكان ثقة». قال ابن المحاملي: «ما تحاضرنا أحد من الحنابلة أعقل من أبي يعلى ابن الفراء». وقال عنه ابن الجوزي في «المنتظم»: «انتشرت تصانيفه وأصحابه، وجمع الإمامة، والفقه، والصدق، وحسن الخلق، والتعبد، والتقشف، والخشوع، وحسن السمات، والصمت عما لا يعني، واتباع السلف». وقال في جنازته: «اجتمع له خلق لا يحصون، وعظمت الأسواق، ومشى مع جنازته القاضي أبو عبد الله الدامغاني وجماعة من الفقهاء والقضاة والشهود، ونقيب الهاشميين أبو الفوارس، وأرباب الدولة». وقال عنه الذهبي: «الإمام العلامة، شيخ الحنابلة». وقال أيضًا: «كان عالم العراق في زمانه، مع معرفة بعلوم القرآن، وتفسيره، والنظر، والأصول». وقال عنه كذلك: «لم تكن له يد طولية في معرفة الحديث، وربما احتج بالواهي». توفي سنة ٤٥٨هـ.

(٣) إبطال التأويلات ص ٢٣٢.



ثم نقل كلام الإمام أحمد الذي ذكره في كتاب «الرد على الجهمية». ثم ذكر خبراً نقله عن ابن فورك، ثم علق عليه قائلاً: «فإن صح هذا الخبر حمل على أن علمه بسرنا وجهرنا الواقعين في السماوات والأرض والمشرق والمغرب. وإنما وجب حمل هذا الخبر على هذا، لما تقدم من نص القرآن والأخبار الصحاح أنه في السماء مستوٍ على عرشه بائن من خلقه»<sup>(١)</sup>.

٨٩ - الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي<sup>(٢)</sup>.

نقل الذهبي في «السير» عنه في ترجمته: «أخبرنا أبو علي بن الخلال، أخبرنا أبو الفضل الهمداني، أخبرنا أبو طاهر السلفي، أخبرنا محمد بن مرزوق الزعفراني، حدثنا الحافظ أبو بكر، قال: «أما الكلام في

(١) المصدر السابق ١/ ٢٤٠.

(٢) العلامة المحدث أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. قال عنه ابن خلكان: «كان من الحفاظ المتقين، والعلماء المتبحرين، ولو لم يكن له سوى التاريخ لكفاه؛ فإنه يدل على اطلاع عظيم، وصنف قريباً من مائة مصنف، وفضله أشهر من أن يوصف». وقال ابن النجار: «رؤي له منامات سالحة بعد موته، وكان قد انتهى إليه علم الحديث وحفظه في وقته». وقال المؤتمن الساجي: «ما أخرجت بغداد بعد الدارقطني أحفظ من أبي بكر الخطيب». وقال ابن ماكولا: «كان أبو بكر آخر الأعيان ممن شاهدناه معرفة وحفظاً وإتقاناً وضبطاً لحديث رسول الله ﷺ، وتفناً في علله وأسانيده، وعلماً بصحيحه وغريبه، وفرده ومنكره ومطروحه، ولم يكن للبغداديين بعد الدارقطني مثله». وقال السمعاني: «كان الخطيب مهيباً وقوراً، ثقة متحريراً، حجة حسن الخط، كثير الضبط فصيحاً، ختم به الحفاظ». وقال أبو علي البرداني: «هو حافظ وقته، وما رأيت مثله، ولا أظنه رأى مثل نفسه». وقال ابن الأبنوسي: «كان الخطيب يمشي وفي يده جزء يطالعه». وقال الذهبي: «كتب الكثير، وتقدم في هذا الشأن، وبدء الأقران، وجمع وصنف وصحح وعلل وجرّح وعدّل وأرّخ وأوضح وصار أحفظ أهل عصره على الإطلاق». قال أحمد بن صالح الجيلي: «عمل نيّفاً وخمسين مصنفًا، وانتهى إليه الحفاظ. شيعه خلق عظيم، وتصدّق بمائة دينار، وأوقف كتبه واحترق كثير منها بعده بخمسين سنة». قال ابن خلكان في وفاته: «والعجب أنه كان حافظ المشرق، وكان ابن عبد البر حافظ المغرب، وماتا في سنة واحدة». توفي سنة

الصفات، فإن ما روي منها في السنن الصحاح مذهب السلف إثباتها، وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها. وقد نفاها قوم، فأبطلوا ما أثبتته الله، وحققها قوم من المثبتين، فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف والقصد. إنما هو سلوك الطريقة المتوسطة بين الأمرين، ودين الله تعالى بين الغالي فيه والمقصر عنه.

والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع الكلام في الذات ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله؛ فإذا كان معلوماً أن إثبات رب العالمين إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف. فإذا قلنا: لله يد وسمع وبصر، فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه. ولا نقول: إن معنى اليد القدرة ولا إن معنى السمع والبصر: العلم، ولا نقول: إنها جوارح، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات للفعل. ونقول: إنما وجب إثباتها لأن التوقيف ورد بها ووجب نفي التشبيه عنها لقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، و﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]»<sup>(١)</sup>.

وذكر الذهبي نحوًا منه في «العرش»، من طريق إسماعيل بن عبد الرحمن العدل، عن عبد الله بن أحمد الفقيه، أنبأنا المبارك بن علي الصيرفي في كتابه عن الزعفراني عن الحافظ.

أما أبو علي ابن الخلال، فهو الحسن بن علي بن أبي بكر الدمشقي القلانسي، وولد سنة تسع وعشرين وست مائة، وذكره الذهبي في «معجم الشيوخ الكبير»، وقال: «اعتنى به خال أمه أبو العباس ابن الجوهري، فأسمعه الكثير، واستجاز له خلائق، وتفرد في وقته، وأكثرته عنه. وكان من خيار الشيوخ، دينًا وقورًا مسميًا طويل الروح، حدث عنه ابن الخباز، وابن العطار وابن أبي الفتح ورئيس المؤذنين، وأبو عبد الله

الواني. وسمع من ابن اللتي، ومكرم، وابن المقير، وابن الشيرازي، وإسحاق بن طرخان، وكريمة، وجعفر الهمداني»<sup>(١)</sup>.

وجعفر هذا هو أبو الفضل الهمداني. وكذلك ذكره ابن حجر في «الدرر»، وقال عنه: «وكان دينًا وقورًا حسن السمات، ريض الخلق، محبًا للرواية، وكان يخرج أمينًا إلى القرى، وله فهم، وعنده فضيلة، أكثروا عنه، ومات في ربيع الأول سنة اثنتين وسبعمئة»<sup>(٢)</sup>.

وسماع ابن الخلال من جعفر شيء عجيب، فقد مات جعفر وابن الخلال في السابعة من عمره، ولولا أنه بدأ العلم صغيرًا لما قبلنا سماعه من جعفر، ولكن اتفق الذهبي وابن حجر على سماعه منه.

أما أبو الفضل الهمداني، فهو الإمام المقرئ المحدث الفقيه المالكي جعفر بن علي بن أبي البركات بن أبي الفتح. قرأ الفقه وسمع الحديث، وأجاز له جماعة كثيرة، وروى عنه الحافظ ابن النجار، وابن نقطة، وخلق كثير. وقال عنه ابن نقطة: «سمعت منه، وكان ثقة صالحًا، من أهل القرآن»<sup>(٣)</sup>.

أما أبو طاهر السلفي الحافظ، فمعروف وثقة بلا خلاف. أما محمد بن مرزوق الزعفراني، فهو محمد بن مرزوق بن عبد الرزاق، أبو الحسن الزعفراني الجلاب. قال عنه الذهبي في «السير»: «الشيخ الإمام، الفقيه العلامة، المحدث الثبت، الصالح»<sup>(٤)</sup>.

وذكره في «التاريخ» فقال: «محدث دين ثقة، مكثر، كتب الكثير وجمع، وعني بالحديث، وبرع في مذهب الشافعي، وتفقه مدة على الشيخ

(١) معجم الشيوخ الكبير ٢١١/١.

(٢) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ١٢٤/٢.

(٣) سير أعلام النبلاء ٢٠٨/١٤، ترجمة (٣٩٧).

(٤) المصدر السابق ٣٤٣/١٤.

أبي إسحاق، وصنف عدة كتب، ورحل إلى أصبهان، وإلى الشام، ومصر والبصرة، وكان يتاجر إلى البلاد ويسمع. أكثر عن الخطيب، وأبي جعفر ابن المسلمة، وابن المأمون، وأبي الحسين ابن المهدي بالله، وطبقتهم. وكتب الكثير، وكان جيد الضبط، متقناً. روى عنه يوسف بن مكّي، وأبو طاهر ابن الحصني، والصابئ هبة الله، وأبو الطاهر السلفي، وعبد الحق اليوسفي، وأخوه أبو نصر عبد الرحيم، ويحيى بن بوش، وآخرون<sup>(١)</sup>. فثبت بذلك سماع الزعفراني من الخطيب، وسماع السلفي من الزعفراني.

وكذلك ذكره ابن أبيك الصفدي، فقال فيه: «الفقيه الشافعي، درس الفقه على الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، ولازمه حتى برع فيه، وألف في المذهب عدة كتب؛ منها: «تحرير أحكام الصيام»، و«مناسك الحج»، وسمع الحديث الكثير ببغداد، ورجل في طلبه إلى البصرة وخوزستان والأهواز وأصبهان والشام وديار مصر، وكتب بخطه كثيراً، وجمع وحصل، وكان شيخاً فاضلاً ورعاً ديناً على طريق السلف»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك ذكره ابن العماد، وقال فيه: «كان متقناً ضابطاً يفهم ويذاكر»<sup>(٣)</sup>. فثبت بذلك أن السند الذي ذكره الذهبي في «تاريخه» صحيح لا غبار عليه.

وعن السند الآخر الذي ذكره الذهبي في «العرش»، فأما إسماعيل بن عبد الرحمن فهو أبو الفداء ابن المنادي المرداوي الصالحي، الحنبلي. قال عنه الذهبي: «خرجت له مشيخة في جزء واحد، وحدث بالكثير، وروى «الصحيح» و«شرح السنّة»، و«معالم التنزيل» مرات. وكان محباً للحديث، كثير التلاوة والذكر والطاعة، حسن

(١) تاريخ الإسلام ٢٨٢/١٢، ترجمة (٢٩٧).

(٢) شذرات الذهب ٩٢/٦.

(٣) الوافي بالوفيات ١٢/٥.

الأخلاق، دائم التواضع، حسن الهيئة والبزة، مبادراً إلى التسميع، حيث ما قيد انقاد. وفاتني عليه كتاب محيي السُّنة البغوي بالكسل والتسويق، وسمعت عليه بحمد الله جملة صالحة، وانقطع بموته شيء كثير<sup>(١)</sup>.

أما عبد الله بن أحمد الفقيه، فقال عنه برهان الدين ابن مفلح: «المحدث الرجال الحافظ»<sup>(٢)</sup>. وقال: «عني بالحديث أتم عناية، وأكثر السماع والكتابة».

وقال الذهبي: «محدث الصالحة في وقته ومفيدها»<sup>(٣)</sup>. وقال: «عني بالحديث أتم عناية، وكتب العالي والنازل».

أما المبارك بن علي الصيرفي، فهو المبارك بن علي بن محمد بن خضير، نقل الذهبي عن ابن الدبيثي قوله: «حدّث بالكثير، وحدثنا عنه أبو الفرج ابن الجوزي، وابن الأخضر، وأبو طالب الهاشمي، وغيرهم. وكان ثقة»<sup>(٤)</sup>.

وقال الذهبي: «وروى عنه الحافظ عبد الغني، وابن قدامة، وابن أبي الفتح، وغيرهم». وقال السمعاني: «سمع الكثير ونسخ، وله جد في الطلب على كبر السن».

وقال ابن النجار الحافظ: «كان من المكثرين سماعاً وكتابةً وتحصيلاً إلى آخر عمره، وله في ذلك جد واجتهاد. وكانت له حال واسعة من الدنيا، فأنفقها في طلب الحديث على أهله، إلى أن افتقر. كتب الكثير، وحصل الأصول الحسان، وكان عفيفاً نزيهاً صالحاً متديناً، يسرد الصوم».

فالسندان صحيحان، وهذا يثبت صحة ما ورد عن الخطيب البغدادي رَحِمَهُ اللهُ.

(١) تاريخ الإسلام ٩٤٨/١٥، ترجمة (٧٦٦).

(٢) المقصد الأرشد ٢١/٢. (٣) تاريخ الإسلام ٨٨١/١٤.

(٤) تاريخ الإسلام ٢٨٦/١٢.

٩٠ - الإمام ابن عبد البر<sup>(١)</sup> .

قال الحافظ ابن عبد البر في حديث النزول: «وفي هذا الحديث دليل على أن الله ﷻ في السماء على العرش، من فوق سبع سماوات، وعلمه في كل مكان، كما قالت الجماعة أهل السنة، أهل الفقه والأثر»<sup>(٢)</sup>. وهذا نص صريح من الإمام على عقيدته وكونها عقيدة أهل السنة.

وقال في «التمهيد»: «أهل السنة مجموعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكتفون شيئاً من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة»<sup>(٣)</sup>.

وقال أيضاً: «أما سمعوا الله ﷻ يقول: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَكْفُرُونَ إِنِّي لَأَظُنُّهُمْ كَكُذِّبًا وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧]، فدل على أن موسى ﷺ

(١) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، شيخ قرطبة، وإمام المحدثين، وحافظ المغرب. قال عنه ابن خلكان: «إمام عصره في الحديث والأثر وما يتعلق بهما». قال أبو الوليد الباجي: «لم يكن بالأندلس مثل أبي عمر ابن عبد البر في الحديث». قال ابن بشكوال: «هو إمام عصره وواحد دهره». وقال ابن حزم عن كتابه «التمهيد»: «لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله». وقال ابن أبي الفتح: «كان ابن عبد البر أعلم من بالأندلس في السنن والآثار، واختلاف علماء الأمصار». وقال عنه الذهبي: «سارت بتصانيفه الركبان، وخضع لعلمه علماء الزمان». وقال: «كان مع إمامته وجلالته أعلى أهل الأندلس إسناداً في وقته». وقال: «وجميع شيوخه الذين حمل عنهم لا يبلغون سبعين نفساً، ولا رحل في الحديث، ومع هذا فما هو دون الخطيب، ولا البيهقي، ولا ابن حزم في كثرة الاطلاع، بل قد يكون عنده ما ليس عندهم من الصدق والديانة والتثبت وحسن الاعتقاد». توفي سنة ٤٦٣هـ.

(٣) التمهيد ١٤٥/٧.

(٢) الاستذكار ٥٢٧/٢.

كان يقول: «إلهي في السماء»، وفرعون يظنه كاذبًا»<sup>(١)</sup>.

ثم قال: «فإن احتجوا بقول الله ﷻ: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وبقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، وزعموا أن الله تبارك وتعالى في كل مكان بنفسه وذاته تبارك وتعالى. قيل لهم: لا خلاف بيننا وبينكم وبين سائر الأمة أنه ليس في الأرض دون السماء بذاته إله معبود، فوجب حمل الآيات على المعنى الصحيح المجتمع عليه، وذلك أنه في السماء إله معبود من أهل السماء، وفي الأرض إله معبود من أهل الأرض، وكذلك قال أهل العلم بالتفسير. فظاهر التنزيل يشهد أنه على العرش، والاختلاف في ذلك بيننا فقط، وأسعد الناس به من ساعده الظاهر. وأما قوله في الآية الأخرى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾؛ فالإجماع والاتفاق قد بين المراد بأنه معبود من أهل الأرض فتدبر هذا فإنه قاطع إن شاء الله.

ومن الحجة أيضًا في أنه ﷻ على العرش فوق السماوات السبع، أن الموحدين أجمعين من العرب والعجم إذا كرههم أمر، أو نزلت بهم شدة، رفعوا وجوههم إلى السماء يستغيثون ربهم تبارك وتعالى. وهذا أشهر وأعرف عند الخاصة والعامة من أن يحتاج فيه إلى أكثر من حكايته؛ لأنه اضطرار لم يؤنبه عليهم أحد، ولا أنكره عليهم مسلم»<sup>(٢)</sup>.

ثم قال: «وأما احتجاجهم: لو كان في مكان لأشبهه المخلوقات؛ لأن ما أحاطت به الأمكنة واحتوته مخلوق، فشيء لا يلزم ولا معنى له؛ لأنه ﷻ ليس كمثله شيء من خلقه، ولا يقاس بشيء من بريته، لا يدرك بقياس، ولا يقاس بالناس. لا إله إلا هو، كان قبل كل شيء، ثم خلق الأمكنة والسّموات والأرض وما بينهما، وهو الباقي بعد كل شيء، وخالق كل شيء لا شريك له.

(٢) المصدر السابق ٧/ ١٣٣، ١٣٤.

(١) المصدر السابق ٧/ ١٣٣.

وقد قال المسلمون وكل ذي عقل، أنه لا يعقل كائن لا في مكان منا، وما ليس في مكان فهو عدم. وقد صحّ في المعقول وثبت بالواضح من الدليل أنه كان في الأزل لا في مكان، وليس بمعدوم. فكيف يقاس على شيء من خلقه أو يجري بينه وبينهم تمثيل أو تشبيه؟ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، الذي لا يبلغ من وصفه إلا إلى ما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه ورسوله أو اجتمعت عليه الأمة الحنيفية عنه<sup>(١)</sup>.

ومما يقرّر كذلك مجمل عقيدة ابن عبد البر، قوله في «التمهيد»: «أهل السُّنَّة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسُّنَّة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكتفون شيئاً من ذلك، ولا يحدّون فيه صفة محصورة»<sup>(٢)</sup>.

#### ٩١ - الإمام أبو إسماعيل الهروي الأنصاري<sup>(٣)</sup>.

ومذهبه أشهر من أن نعرف عليه أمانة أو نذكر فيه علامة، فقد كان

(١) المصدر السابق ١٣٥/٧، ١٣٦.

(٢) التمهيد ١٤٥/٧.

(٣) الحافظ عبد الله بن محمد بن علي بن محمد بن مت الأنصاري الهروي، الملقب بشيخ الإسلام. إمام من أئمة الحديث، سمع من خلق كثير لا يحصون، وروى عنه كثير. قال الذهبي: «كان جذعاً في أعين المتكلمين، وسيفاً مسلواً على المخالفين، وطوداً في السُّنَّة لا تزعه الرياح». وسمعه ابن طاهر يقول: «أحفظ اثني عشر ألف حديث أسردها سرداً». وسمعه يقول كذلك: «إذا ذكرت التفسير فإنما أذكره من مائة وسبعة تفاسير». وقال المؤتمن: «كان آية في لسان التذكير والتصوف، من سلاطين العلماء، سمع ببغداد من أبي محمد الخلال وغيره، ويروي في مجالس وعظه أحاديث بالإسناد، وينهى عن تعليقها عنه، وكان بارعاً في اللغة، حافظاً للحديث». وقال: «كان يدخل على الأمراء والجبابة فما كان يبالي بهم». وقال عبد الغافر في ترجمته في «تاريخ نيسابور»: «أبو إسماعيل الإمام، شيخ الإسلام بهراة، صاحب القبول في عصره، والمشهور بالفضل وحسن الوعظ والتذكير في دهره». وقال: «وكان على حظ تام من معرفة العربية، والحديث، والتواريخ والأنساب، إماماً كاملاً في التفسير». وقال ابن السمعاني: «كان مظهرًا للسنة، داعياً إليها، محرصاً عليها، وكان مكتفياً بما يباسط به المريدين، وما كان يأخذ من الظلمة والسلاطين شيئاً، وما كان يتعدى إطلاق ما ورد في الظواهر من الكتاب والسُّنَّة، معتقداً ما صحّ، =



من أشد الناس على الأشاعرة الذين تأولوا الصفات والعلو والاستواء، وكتب التاريخ والأخبار والتراجم تذكر كثيراً من قصصه معهم.

= غير مصّح بما يقتضيه من تشبيهه». وقال ابن رجب الحنبلي: «وكان سيّداً عظيماً، وإماماً عالمًا عارفاً، وعابداً زاهداً ذا أحوال ومقامات وكرامات ومجاهدات، كثير السهر بالليل، شديد القيام في نصر السنّة، والذب عنها، والقمع لمن خالفها، وجرى به بسبب ذلك محن عظيمة، وكان شديد الانتصار والتعظيم لمذهب الإمام أحمد». وقال الحسين بن محمد الهروي في «تاريخه»: «كل من لقيت من أهل هراة وفي سائر البلدان حين خرجت مسافراً، ومن سمعت يخبر منهم في الآفاق والأئمة والأفاضل والمذكورين، كانوا يحسنون الثناء عليه، ولا ينكرون فضله». وقال عنه أبو الحسن الباخري في «دمية القصر»: «هو في التذكير في الدرجة العليا، وفي علم التفسير أوحّد الدنيا، يعظ فيصطاد القلوب بحسن لفظه، ويمحصّ الذنوب بيمين وعظه، ولو سمع قس بن ساعدة تلك الألفاظ، لما خطب في سوق عكاظ». وذكره كذلك أبو النصر الفامي في «تاريخ هراة»، فقال فيه: «كان بكر الزمان، وزند الفلك، وواسطة عقد المعاني والمعالى، وصورة الإقبال في فنون الفضائل وأنواع المحاسن. منها نصرة الدين والسنّة، والصلابة في قهر أعداء الملة، والمتحلين بالبدعة، حيي على ذلك عمره، من غير مدهانة ومراقبة لسلطان ولا وزير، ولا ملاينة مع كبير ولا صغير. وقد قاسى بذلك السبب قصد الحساد في كل وقت وزمان، ومنى بكيد الأعداء في كل حين وأوان، وسعوا في روجه مراراً، وعمدوا إلى هلاكه أطواراً، مقدّرين بذلك الخلاص من يده ولسانه، وإظهار ما أضمرّوا في زمانه، فوقاه الله شرمهم، وأحاط بهم مكرهم، وجعل قصدهم لارتفاع أمره، وعلو شأنه، أقوى سبب». وقال: «وأما قبله عند الخاص والعام، واستحسان كلامه، وانتشاره في جميع بلاد الإسلام، فأظهر من أن يقام عليه حجة وبرهان، أو يختلف في سبقه وتقدمه فيها من الأئمة اثنان». قال عنه عبد الغافر: «من جملة ما أخذه أهل هراة عنه من محاسن سيرته: التبكير بصلاة الصبح، وأداء الفرائض في أوائل أوقاتها، واستعمال السنن والأدلة فيها، ومن ذلك تسمية الأولاد في الأغلب بالعبد، المضاف إلى اسم من أسماء الله تعالى، كعبد الخالق، وعبد الخلاق، وعبد الهادي، وعبد الرشيد، وعبد المجيد، وعبد المعز، وعبد السلام، إلى غير ذلك مما كان يحثهم ويدعوهم إلى ذلك، فتعدّوا الجري على تلك السنّة وغير ذلك من آثاره». وقال سعد الزنجاني: «إن الله حفظ الإسلام به وبابن منده». وكان إذا حضر المجالس لبس أفضر الثياب وأثمن الدواب، ويقول: «إنما أفعل ذلك إعزازاً لديني، ورغماً لأعدائه». نقل عنه أنه قال: «من لم ير مجلسي وتذكيري وطعن فيّ، فهو في حل». توفي سنة ٤٨١هـ.

وقد عنون في كتابه «الأربعون» بابًا في «الدليل على أنه تعالى في السماء»، وعنون بابًا آخر في «الدليل على أنه تعالى على العرش»<sup>(١)</sup>.  
 وذكر الذهبي<sup>(٢)</sup> أنه عقد بابًا في كتاب «الصفات» بعنوان: «باب استواء الله على عرشه فوق السماء السابعة بائنًا من خلقه، من الكتاب والسنة».

#### ٩٢ - الإمام نصر بن إبراهيم المقدسي<sup>(٣)</sup>.

نقل عنه الذهبي بعض ما ذكره في كتابه «الحجة»، ومما جاء فيه: «وأن الله مستو على عرشه بائن من خلقه»<sup>(٤)</sup>.

ويوجد الآن مختصر مطبوع للكتاب، ونقل فيه كافة الأحاديث في الصفات، والآثار التي وردت عن السلف الصالح، كما ذكر أقوال أهل العلم في إثبات الصفات.

#### ٩٣ - الإمام البغوي<sup>(٥)</sup>.

قال البغوي في كتابه «شرح السنة»: «والإصبع المذكورة في

(١) الأربعون في دلائل التوحيد ص ٥٣، ٥٥.

(٢) العرش ص ٤٦٦.

(٣) أبو الفتح المقدسي، شيخ الشافعية في الشام في وقته. قال عنه الذهبي: «كان إمامًا علامة في المذهب، زاهدًا قانتًا، ورعًا، كبير الشأن». قال ابن عساكر: «حكى لي بعض أهل العلم قال: صحبت إمام الحرمين بخراسان، وأبا إسحاق الشيرازي في بغداد، فكانت طريقته عندي أفضل من طريقة إمام الحرمين. ثم قدمت الشام فرأيت الفقيه أبا الفتح، فكانت طريقته أحسن من طريقتهما». له تصنيف مشهور اسمه «الحجة على تارك المحجة»، كما له كتاب «التهذيب في المذهب» في عشر مجلدات. توفي سنة ٤٩٠هـ.

(٤) العلو ص ٢٥٧.

(٥) الحسين بن مسعود بن الفراء البغوي الشافعي الملقب بمحيي السنة. قال عنه ابن نقطة في «إكمال الإكمال»: «إمام حافظ، ثقة صالح». وقال عنه في «التقييد»: «إمام من أئمة أهل النقل. حسن التصانيف، سمع البخاري من أبي عمر المليحي». وقال ابن خلكان: «كان بحرًا في العلوم». وقال: «روى الحديث ودّرس، وكان لا يلقي =

الحديث صفة من صفات الله ﷻ، وكذلك كل ما جاء به الكتاب أو السنة من هذا القبيل في صفات الله ﷻ؛ كالنفس، والوجه والعين، واليد، والرجل، والإتيان، والمجيء، والنزول إلى السماء الدنيا، والاستواء على العرش، والضحك، والفرح»<sup>(١)</sup>.

ثم ذكر آيات الصفات وأحاديثها، ثم قال: «فهذه ونظائرها صفات لله ﷻ، ورد بها السمع ويجب الإيمان بها، وإمرارها على ظاهرها معرضاً فيها عن التأويل، مجتنباً عن التشبيه، معتقداً أن الباري ﷻ لا يشبه شيء من صفاته صفات الخلق، كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق، قال الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وعلى هذا مضى سلف الأمة وعلماء السنة، تلقوها جميعاً بالإيمان والقبول، وتجنبوا فيها عن التمثيل والتأويل، ووكلوا العلم فيها إلى الله ﷻ، كما أخبر الله ﷻ عن الراسخين في العلم، فقال ﷻ: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]. قال سفيان بن عيينة: «كل ما وصف الله تعالى به نفسه في كتابه، فتفسيره قراءته، والسكوت عليه، ليس لأحد أن يفسره إلا الله ﷻ ورسله». وسأل رجل مالك بن أنس عن قوله ﷻ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ فقال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا ضالاً»، وأمر به أن يخرج من المجلس. وقال الوليد بن مسلم: «سألت الأوزاعي، وسفيان بن عيينة، ومالك بن أنس عن هذه الأحاديث

=  
الدرس إلا على طهارة». وقال الذهبي: «كان إماماً في التفسير، إماماً في الحديث، إماماً في الفقه». وقال: «بورك له في تصانيفه، ورزق فيها القبول لحسن قصده، وصدق نيته». وقال ابن كثير: «أحد أئمة المذهب في التفسير والحديث والفقه. وقال: «وكان ديناً عالماً عاملاً على طريقة السلف ومنهجهم». ومما عُرف عنه أنه كان قانعاً ورعاً، وكان يأكل الخبز البحت، فعدل بعد ذلك إلى الخبر مع الزبيب. ذكر المنذري عنه أن زوجته لما مات لم يأخذ من ميراثها شيئاً. توفي سنة ٥١٦هـ.

في الصفات والرؤية، فقال: «أمرها كما جاءت بلا كيف». وقال الزهري: «على الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلىنا التسليم». وقال بعض السلف: «قدم الإسلام لا تثبت إلا على قنطرة التسليم»<sup>(١)</sup>. وقال في «تفسيره»: «وأولت المعتزلة الاستواء بالاستيلاء. فأما أهل السُّنة يقولون: الاستواء على العرش صفة لله تعالى بلا كيف يجب على الرجل الإيمان به ويكل العلم فيه إلى الله وَعَلَيْهِ»<sup>(٢)</sup>.

٩٤ - القاضي أبو الحسين ابن الفراء<sup>(٣)</sup>.

وهو ابن قاضي الحنابلة أبي يعلى الذي تقدم ذكره. ومذهب أبي الحسين في إثبات الصفات معروف، وقد تابع فيه أباه وسائر الحنابلة كما هو مشهور عنهم. وقد عُرف عنه شدته على أهل البدع. قال في كتابه «الاعتقاد»: «فإن اعتقد معتقد في هذه الصفات ونظائرها مما وردت به الآثار الصحيحة التشبيه في الجسم، والنوع، والشكل، والطول، فهو كافر. وإن تأولها على مقتضى اللغة وعلى المجاز فهو جهمي. وإن أمرها كما جاءت، من غير تأويل ولا تفسير، ولا تجسيم ولا تشبيه، كما فعلت الصحابة والتابعون، فهو الواجب عليه»<sup>(٤)</sup>.

(١) المصدر السابق ١/١٦٩، ١٧١. (٢) معالم التنزيل ٢/١٩٧.

(٣) هو: أبو الحسين ابن الفراء محمد بن القاضي أبي يعلى. من أعلام الحنابلة، وكان شديدًا على أهل البدع. قال ابن نقطة في «التقييد»: «كان ثقة صحيح السماع، فاضلاً». وقال الحافظ السلفي: «كان متعصبًا في مذهبه، وكان كثيرًا ما يتكلم في الأشاعرة ويسمعهم. لا تأخذه في الله لومة لائم، وله تصانيف في مذهبه. وكان دينًا ثقة ثبتًا، سمعنا منه». وقال ابن النجار: «تميز وصنف في الأصلين والخلاف والمذهب. وكان دينًا ثقة، حميد السيرة». وقال الذهبي: «وبرع وناظر، ودرّس وصنّف، وكان يبالي في السُّنة، ويلهج بالصفة، وجمع طبقات الفقهاء الحنابلة». وقال ابن رجب الحنبلي: «كان عارفًا بالمذهب، متشدّدًا في السُّنة». وله تصانيف كثيرة في الفروع والأصول منها: «المجموع في الفروع»، و«رؤوس المسائل»، و«المفردات في الفقه»، و«المفردات في أصول الفقه»، و«طبقات الأصحاب»، و«إيضاح الأدلة في الرد على الفرقة الضالة المضلة»، وغيرها الكثير. توفي سنة ٥٢٧هـ.

(٤) الاعتقاد ص ٣١.

وذكر في «طبقاته» ترجمة محمد بن إبراهيم القيسي، فقال فيها: «نقل عن إمامنا أشياء؛ منها ما رواه الأثرم، قال: حدثني محمد بن إبراهيم القيسي، قال: قلت لأحمد بن حنبل: يحكى عن ابن المبارك أنه قيل له: كيف نعرف ربنا ﷻ؟ قال: في السماء السابعة على عرشه يحد. فقال أحمد: هكذا هو عندنا»<sup>(١)</sup>.

### ٩٥ - الإمام أبو القاسم الأصبهاني<sup>(٢)</sup>.

قال في كتابه «الحجة في بيان المحجة»: «قال علماء السلف:

(١) طبقات الحنابلة ١/٢٦٧.

(٢) هو: إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني، الملقب بقوام السُّنة. شيخ الحفاظ، حدّث عنه السمعاني، والحافظ السلفي، والحافظ ابن عساكر. قال ابن كثير عنه: «أحد أئمة الشافعية، وجهابذة الحديث، ونقادهم». وقال ابن نقطة: «كان إماماً في التفسير والحديث والأدب». وقال أيضاً: «كان جدي يقول: ما رأيت بالعراق ممن يعرف الحديث ويفهمه غير اثنين: إسماعيل الجوزي بأصبهان، ومؤتمن بن أحمد ببغداد». وقال ابن المستوفي في «تاريخ إربل»: «سمع الكثير من الحديث، ونسخ وأملأ بجامع أصبهان ثلاثة آلاف مجلس تقريباً. يعتبر إماماً في الحديث والتفسير واللغة، وعرف بالحفظ والإتقان والديانة». وقال ابن منده: «كان حسن الاعتقاد، جميل الطريقة، مقبول القول، قليل الكلام، ليس في وقته مثله». وقال أبو مسعود ابن كوتاه: «سمعت أئمة بغداد يقولون: ما رحل إلى بغداد بعد أحمد بن حنبل رجل أفضل وأحفظ من الشيخ الإمام إسماعيل». وقال ابن الدقاق: «عديم النظر، لا مثل له في وقته». وقال السلفي: «كان فاضلاً في العربية ومعرفة الرجال». وقال العبدري: «ما رأيت شاباً ولا شيخاً قط مثل إسماعيل. ذاكرته فرأيتُه حافظاً للحديث، عارفاً بكل فن، متفنناً. وسمعت أبا الحسين ابن الطيوري غير مرة يقول: ما قدم علينا من خراسان مثل إسماعيل». وقال أبو موسى المدني: «كان أبو القاسم إسماعيل الحافظ إمام أئمة وقته، وأستاذ علماء عصره، وقدوة أهل السُّنة في زمانه». وقال في جنازته: «اجتمع في جنازته جمع لم أر مثلهم كثرة». وقال عنه: «ولا أعلم أحداً عاب عليه قولاً ولا فعلاً، ولا عانده أحد إلا ونصره الله. وكان نزه النفس عن المطامع، لا يدخل على السلاطين، ولا على من اتصل بهم». له كتاب في التفسير اسمه «الجامع»، في ثلاثين مجلداً، وله تصانيف عديدة في التفسير، وله كتاب في شرح صحيح البخاري، وآخر في شرح صحيح مسلم، وكتاب «التذكرة» في ثلاثين جزءاً، وكتاب «الترغيب والترهيب»، وكتاب «دلائل النبوة» وغيرها الكثير. توفي سنة ٥٣٥هـ.

جاءت الأخبار عن النبي ﷺ متواترة في صفات الله تعالى موافقة لكتاب الله تعالى، نقلها السلف على سبيل الإثبات والمعرفة والإيمان به والتسليم، وترك التمثيل والتكييف، وأنه ﷺ أزلي بصفاته وأسمائه التي وصف بها نفسه، أو وصفه الرسول ﷺ بها. فمن جحد صفة من صفاته بعد الثبوت كان بذلك جاحداً، ومن زعم أنها محدثة لم تكن ثم كانت دخل في حكم التشبيه في الصفات التي هي محدثة في المخلوق، زائلة بفنائها غير باقية»<sup>(١)</sup>.

وقال كذلك: «الكلام في صفات الله ﷻ ما جاء منها في كتاب الله، أو روي بالأسانيد الصحيحة عن رسول الله ﷺ، فمذهب السلف رحمة الله عليهم أجمعين إثباتها وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبتته الله، وذهب قوم من المثبتين إلى البحث عن التكييف. والطريقة المحمودة هي الطريقة المتوسطة بين الأمرين، وهذا لأن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات. وإنما أثبتناها لأن التوقيف ورد بها، وعلى هذا مضى السلف. قال مكحول والزهري: أمروا هذه الأحاديث كما جاءت. فإن قيل: كيف يصح الإيمان بما لا نحيط علماً بحقيقته؟ قيل: إن إيماننا صحيح بحق من كلفناه، وعلمنا محيط بالأمر الذي ألزمناه، وإن لم نعرف ما تحتها حقيقة كفيته، وقد أمرنا بأن نؤمن بملائكة الله وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالجنة ونعيمها، وبالنار وعذابها، ومعلوم أنا لا نحيط علماً بكل شيء منها على التفصيل وإنما كلفناه الإيمان بها جملة»<sup>(٢)</sup>.

وقال: «فجميع ما ورد من الأحاديث في الصفات: مثل أن الله ﷻ خلق آدم على صورته، ويد الله على رأس المؤذنين، وقلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن، وأن الله ﷻ يضع السموات على إصبع،

(٢) المصدر السابق ١/ ١٨٨، ١٩٠.

(١) الحججة في بيان المحجة ١/ ١٨٣.

والأرضين على إصبع، وسائر أحاديث الصفات، فما صحَّ من أحاديث الصفات عن رسول الله ﷺ، اجتمع الأئمة على أن تفسيرها قراءتها، قالوا: أمرّوها كما جاءت، وما ذكر الله في القرآن مثل قوله ﷺ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] وقوله ﷺ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]. كل ذلك بلا كيف ولا تأويل، نؤمن بها إيمان أهل السلامة والتسليم لأهل السنّة، والسلامة واسعة بحمد الله ومنه، وطلب السلامة في معرفة صفات الله ﷻ أوجب وأولى، وأقمن وأحرى، فإنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]؛ فليس كمثل شيء ينفي كل تشبيه وتمثيل، وهو السميع البصير». ثم قال: «فهذا مذهب أهل السنّة والجماعة والأثر؛ فمن فارق مذهبهم فارق السنّة، ومن اقتدى بهم وافق السنّة، ونحن بحمد الله من المقتدين بهم، المنتحلين لمذهبهم، القائلين بفضلهم، جمع الله بيننا وبينهم في الدارين، فالسنّة طريقتنا، وأهل الأثر أئمتنا، فأحيانا الله عليها وأماتنا برحمته إنه قريب مجيب»<sup>(١)</sup>.

ثم ذكر آيات الصفات، ثم قال فيها: «فهذا وأمثاله مما صح نقله عن رسول الله ﷺ؛ فإن مذهبنا فيه ومذهب السلف إثباته، وإجراؤه على الظاهر، ونفي الكيفية والتشبيه عنه، وقد نفى قوم الصفات فأبطلوا ما أثبتته الله تعالى، وتأولها قوم خلاف الظاهر فخرجوا من ذلك إلى ضرب من التعطيل والتشبيه، والقصد إنما هو سلوك الطريقة المتوسطة بين الأمرين؛ لأن دين الله تعالى بين الغالي والمقصر عنه»<sup>(٢)</sup>.

وقال أيضًا: «قال أهل السنّة: الله فوق السماوات، لا يعلوه خلق من خلقه، ومن الدليل على ذلك: أن الخلق يشيرون إلى السماء بأصابعهم، ويدعون، ويرفعون إليه أبصارهم»<sup>(٣)</sup>.

(٢) المصدر السابق ١/٢١٢.

(١) المصدر السابق ١/٢٥٩، ٢٦٠.

(٣) المصدر السابق ٢/٨٢.

٩٦ - الإمام عبد القادر بن موسى الجيلي<sup>(١)</sup> .

وهو الشيخ المعروف عند الصوفية باسم عبد القادر الجيلاني، حيث ذكروا عنه بأطبل كثيرة. وهو أحد أئمة الحنابلة في عصره. قال في كتابه «الغنية»: «ولا يجوز وصفه أنه في كل مكان؛ بل يقال أنه في السماء على العرش»<sup>(٢)</sup>.

(١) سمع من عدد من أهل العلم، وتفقه على ابن الخطيب، والمخرمي، وأبي الحسين ابن الفراء. وحَدَّث عنه الكثير أشهرهم الحافظ عبد الغني، وابن قدامة، والسمعاني. قال ابن كثير في «البداية»: «دخل بغداد فسمع الحديث، وتفقه على أبي سعيد المخرمي الحنبلي. وقد كان بنى مدرسة ففوضها إلى الشيخ عبد القادر، فكان يتكلم على الناس بها، ويعظهم، وانتفع الناس به انتفاعاً كثيراً. وكان له سمت حسن، وصمت غير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». قال السمعاني: «كان عبد القادر من أهل جيلان، إمام الحنابلة وشيخهم في عصره، فقيه صالح، ذين خير، كثير الذكر، دائم الفكر». وقال ابن أيبك الصفدي: «كان إمام زمانه وقطب عصره وشيخ الشيوخ بلا مدافعة». وسئل عنه الإمام ابن قدامة، فقال: «أدركناه في آخر عمره، فأسكننا في مدرسته، وكان يعنى بنا. وربما أرسل إلينا ابنه يحيى، فيسرج لنا السراج، وربما يرسل لنا طعاماً من منزله. وكان يصلي الفريضة بنا إماماً، وكنت أقرأ عليه من حفطي من كتاب الخرقى غدوة، ويقرأ عليه الحافظ عبد الغني من كتاب «الهداية». وما كان أحد يقرأ عليه في ذلك الوقت سوانا، فأقمنا عنده شهراً وتسعة أيام ثم مات، وصلينا عليه ليلاً في مدرسته، ولم أسمع عن أحد يحكى عنه من الكرامات أكثر مما يحكى عنه. ولا رأيت أحداً يعظمه الناس للدين أكثر منه. ذكروا عنه أنه أسلم على يديه أكثر من خمسمائة، وتاب على يديه أكثر من مائة ألف». وقال ابن كثير: «كان فيه تزهّد كثير، وله أحوال صالحة ومكاشفات، ولأتباعه وأصحابه فيه مقالات، ويذكرون عنه أقوالاً وأفعالاً ومكاشفات أكثرها مغالاة. وقد كان صالحاً ورعاً، وقد صنف كتاب «الغنية»، و«فتوح الغيب»، وفيهما أشياء حسنة. وذكر فيهما أحاديث ضعيفة وموضوعة. وبالجملة، كان من سادات المشايخ». وقال سبط ابن الجوزي في «مرآة الزمان»: «كان سكوت الشيخ عبد القادر أكثر من كلامه، وكان يتكلم على الخواطر، وظهر له صيت عظيم وقبول تام، وما كان يخرج من مدرسته إلا يوم الجمعة أو إلى الرباط، وتاب على يده معظم أهل بغداد، وأسلم خلق كثير، وكان يصدع بالحق على المنبر، وكان له كرامات ظاهرة». تعقبه الذهبي بقوله: «ليس في كبار المشايخ من له أحوال وكرامات أكثر من الشيخ عبد القادر، لكن كثيراً منها لا يصح، وفي بعض ذلك أشياء مستحيلة». توفي سنة ٥٦١هـ.

(٢) الغنية لطالبي طريق الحق ١/٨٦.



وقال أيضًا: «وينبغي إطلاق صفة الاستواء من غير تأويل، وأنه استواء الذات على العرش، لا على معنى القعود والمماسمة كما قالت المجسمة والكرامية، ولا على معنى العلو والرفعة كما قالت الأشعرية، ولا على معنى الاستيلاء والغلبة كما قالت المعتزلة؛ لأن الشرع لم يرد بذلك، ولا نقل عن أحد من الصحابة والتابعين من السلف الصالح من أصحاب الحديث ذلك؛ بل المنقول عنهم حملة على الإطلاق»<sup>(١)</sup>.

#### ٩٧ - الإمام الحافظ عبد الغني المقدسي<sup>(٢)</sup>.

وعقيدته في ذلك مشهورة، ولا تحتاج إلى إظهار. وقد عقد في

(١) المصدر السابق.

(٢) هو: أبو محمد عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور المقدسي الجماعيلي. روى عن خلق كثير، وحدث عنه الكثير، أشهرهم ابن قدامة وضياء الدين. قال عنه الذهبي: «الإمام العالم، الحافظ الكبير، الصادق القدوة العابد، الأثري المتبع، عالم الحفاظ». قال الحافظ ضياء الدين: «كان شيخنا الحافظ لا يكاد يسأل عن حديث إلا وذكره وبينه، وذكر صحته أو سقمه، ولا يسأل عن رجل إلا قال: هو فلان بن فلان الفلاني، ويذكر نسبه. فكان أمير المؤمنين في الحديث». وقال التاج الكندي: «لم يكن بعد الدارقطني مثل الحافظ عبد الغني». وقال محمود بن سلامة: «كان الحافظ عبد الغني نازلاً عندي بأصبهان، وما كان ينام الليل إلا قليلاً؛ بل يصلي ويقرأ ويبيكي». وقال أخوه العماد: «ما رأيت أحداً أشد محافظة على وقته من أخي». وقال الضياء: «ما أعرف أحداً من أهل السنة رآه إلا أحبه ومدحه كثيراً». وقال أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الحافظ: «ما رأيت الحديث في الشام كله إلا ببركة الحافظ، فإنني كل من سألته يقول: أول ما سمعت على الحافظ عبد الغني، وهو الذي حرصني». وقال نصر بن مروان: «ما رأيت أحداً على سيرة الحافظ، كان مشتغلاً طول زمانه». وقال ابن النجار: «كان أمير المؤمنين في الحديث». وقال: «حدث بالكثير، وصنف تصانيف حسنة في الحديث، وكان غزير الحفظ، من أهل الإتقان والتجويد، قيماً بجميع فنون الحديث، عارفاً بقوانينه، وأصوله وعلله، وصحيحه وسقيمه، وناسخه ومنسوخه، وشكله وفقهه، ومعانيه، وضبط أسماء رواته، ومعرفة أحوالهم». وقال سبط ابن الجوزي: «كان عبد الغني ورعاً زاهداً عابداً، يصلي كل يوم ثلاثمائة ركعة كورد الإمام أحمد، ويقوم الليل، ويصوم عامة السنة. وكان كريماً جواداً لا يدخر شيئاً، ويتصدق على الأرامل والأيتام حيث لا يراه أحد. وكان يرفع ثوبه ويؤثر بطن الجديد، وكان ضعف بصره من كثرة المطالعة والبكاء، وكان أوحد زمانه في علم =

كتابه «الاقتصاد» باباً في صفة العلو لله تبارك وتعالى، وذكر فيه كافة النصوص والآثار النبوية التي ذكرناها في إثبات العلو.

ومما ذكره حديث الجارية، ثم علق عليه قائلاً: «ومن أجهل جهلاً وأسخف عقلاً وأضل سبيلاً ممن يقول أنه لا يجوز أن يقال: «أين الله»، بعد تصريح صاحب الشريعة بقوله: «أين الله؟»<sup>(١)</sup>.

وقال بعد سرده لكافة الأدلة على العلو من الكتاب والسنة: «ومنكر أن يكون الله في جهة العلو بعد هذه الآيات والأحاديث مخالف لكتاب الله، منكر لسنة رسول الله»<sup>(٢)</sup>.

= الحديث والحفظ». وقال ابن أبيك الصفدي: «وكان غزير الحفظ من أهل الإتقان والتجويد، قيماً بجميع فنون الحديث، وهو كثير العبادة والورع على قانون السلف». وصنف تصانيف كثيرة، أهمها كتاب «المصباح في الأحاديث الصحاح» في ثمانية وأربعين جزءاً، وكتاب «نهاية المراد في السنن» نحو مائتي جزء لم يبيّضه. وكتاب «الأحكام» في ستة أجزاء، وكتاب «الكمال في معرفة الرجال»، وكتب أخرى كثيرة. وكان شديداً في الدعوة، وأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ولا يخاف في الله لومة لائم. وقد جرت له محن كثيرة بسبب عقيدة السلف التي كان يلتزم بها في إثبات العلو والاستواء والحرف والصوت، فعانى من ذلك الكثير. وكان يقرأ الحديث بعد صلاة الجمعة برواق الحنابلة من جامع دمشق، فاجتمع الناس عليه. وذكر ابن كثير في ذلك حادثة، قال: «فذكر يوماً عقيدته على الكرسي، فثار عليه القاضي ابن الزكي، وضياء الدين الدولعي، وعقدوا له مجلساً في القلعة، يوم الاثنين الرابع والعشرين من ذي القعدة سنة خمسة وتسعين، وتكلموا معه في مسألة العلو، ومسألة النزول، ومسألة الحرف والصوت، وطال الكلام، وظهر عليهم بالحجة. فقال له برغش: «كل هؤلاء على الضلالة وأنت على الحق؟»، فقال الحافظ: «نعم». فغضب برغش، وأمره بالخروج من البلد». قال ابن أبيك: «ولم يزل بدمشق يحدث ويتنفع به الناس، إلى أن تكلم في الصفات والقرآن بشيء أنكره عليه أهل التأويل من الفقهاء، وشنعوا به، وعقد له مجلس بدار السلطان حضره القضاة والفقهاء، فأصرّ على قوله، وأباحوا إراقة دمه. فشفع فيه جماعة إلى السلطان من الأمراء والأكراد، وتوسطوا أمره على أن يخرج من دمشق إلى ديار مصر، فأخرج إلى مصر، وأقام بها خاملاً إلى حين وفاته». توفي سنة ٦٠٠هـ.

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٣.

(٢) المصدر السابق ص ٩٤.

وعقد كذلك باباً عن صفة الاستواء، ومما قال فيه: «فمن صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه، ونطق بها كتابه، وأخبر بها نبيه: أنه مستو على عرشه كما أخبر عن نفسه»<sup>(١)</sup>.

وقد توفي سنة ستمائة هجرية، وبه نكون قد استوفينا ذكر الأئمة الأعلام، ونستغني بهم عن من جاء بعدهم في القرن السابع وما بعده. فهؤلاء هم الأئمة الأعلام، ما بين صحابي وتابعي وتابع لتابعي، وإمام وحافظ محدث، وكلهم صرّحوا بعقيدة العلو والاستواء. ولا يعني ذلك أن غيرهم لم يصرّح بها، وإنما ذكرنا من ورد إلينا قوله. وإلا، فإننا موقنون أن كافة الصحابة والتابعين، وأئمة أهل العلم الثقات على تلك العقيدة.

وإنما تعمّدنا ذكر أسمائهم وأقوالهم وترجماتهم، ليدرك القارئ أموراً:

**الأول:** أن القول بإثبات الصفات وتميرها دون تأويل، وإثبات علو الله على خلقه واستوائه على عرشه قول مشهور مستفاض، لم يخل زمان منه، وقيل به في كافة عصور الإسلام منذ عصر النبوة، واتفق عليه كافة الأئمة الثقات المعبرين.

**الثاني:** أنه قد تبين سوء نوايا المتكلمين وفحش غلطهم، وخبث مسعاهم عندما طعنوا على بعض هؤلاء بالجهل والكذب واتهموهم بالتجسيم والتشبيه، وأطلقوا على أصحاب هذا المذهب اسم الحشوية. فقد علم القارئ الآن من هم هؤلاء الذين عنوهم بالحشوية، فهم هؤلاء الأئمة الذين ذكرناهم بتراجمهم، وهم علماء الدين وحفظة التنزيل. وهذا قولٌ راجع بين المتكلمين، وتعاهدوه بينهم قديماً وحديثاً حتى يومنا هذا، يطلقون هذا الاسم على كل من يثبت الصفات.

(١) المصدر السابق ص ٨٠، ٨١.

ومعنى «الحشوي» باصطلاحهم، أنه من يحشو الكلام حشواً دون فهم. وقد تقدمت ترجمات هؤلاء الأكابر من علماء الأمة، وفقهاء الملة وأئمة المسلمين، وحراس العقيدة والدين ممن صنّفوا المئات من التصانيف، وحفظوا الألوف المؤلفة من الأحاديث. فلا يصفهم بالحشوية إلا من خبث قلبه، وسفه عقله، وظلم نفسه.

**والثالث:** أن تلك العقيدة لم يبتدعها ابن تيمية من عند نفسه كما يحلو لكثير من الأشاعرة والصوفية المعاصرين ترديده بجهالة. فإن الذي يشيع هذا القول ليعلم كذبه، ويرمي من ورائه التشنيع على المذهب الحق، وإيهام العامة من الناس ببُعدِه عن الصراط المستقيم، وأنه من قول ابن تيمية. فإنهم لا يجرؤون على الطعن على السلف الصالح ممن تقدم ذكرهم؛ لأن ذلك يكشف عوار منهجهم وخبث قلوبهم، فرموا بكل سهامهم الخبيثة ومكرهم وحقدهم على ابن تيمية. ولعلّ ما سطرناه في هذا الفصل خير ردّ نفحهم به أصحاب تلك المقالة العرجاء.

ولعل الذي ذكرناه كاف لمن كان له قلب يخشع؛ فإن كل تلك النقول التي أوردناها عن أهل العلم تنسجم تماماً مع ما ذكرناه من الآيات الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة، ويوافق أصول الدين.

وتعدد الآيات والأحاديث التي تكلمت عن العلو، إضافة إلى إقرار علماء الأمة به يدل كله على أنه هو الحق قطعاً، وأنه معلوم من الدين بالضرورة، واستفاض نقله بين أهل العلم جيلاً بعد جيل عبر الأزمان. فمن أنكر علو الله بعد ذلك، فقد أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة، فليس هو من الله في شيء، ولا أرى له حظاً من الإسلام.

وقد أقام المتكلمون منهجهم على التشكيك والإنكار، فتأولوا الآيات الكريمة، وزعموا أن الله أراد منها خلاف ما ظهر منها من معانٍ. ثم انقضوا على السُّنة النبوية، فأسسوا قاعدة بدعية ضالة تقول أن خبر

الواحد لا يفيد العلم، وبالتالي لا يؤخذ منه عقيدة؛ لأن العقيدة مبنية على الجزم. وهكذا سوّلت لهم أنفسهم الإعراض عن العشرات - بل المئات - من الأحاديث النبوية الصحيحة، التي ثبتت عن سيد البشر بالإسناد الصحيح المتصل إليه، لمجرد أنها من أخبار الآحاد بحسب تعبيرهم.

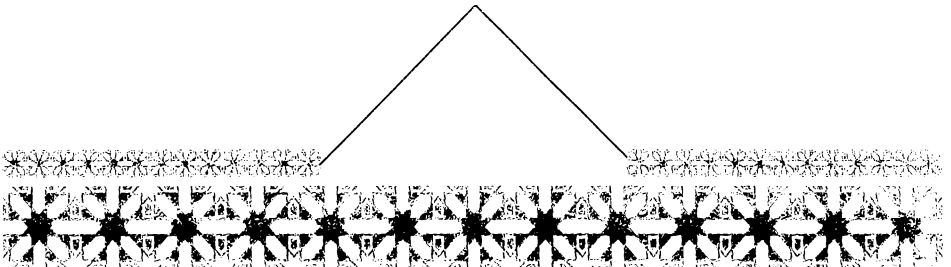
أما أقوال الأئمة التي ذكرناها، فما استطاعوا ردّها منها، فردوها بتكذيب المقالة أو إنكار نسبة الكلام إلى قائله. ومن لم يمكنهم ذلك اتهموا الإمام نفسه أنه من المجسّم الذين يعتقدون التجسيم، ويعنون به أنه يثبت العلو والاستواء واليد والوجه وكافة صفات الله، وأنه لأجل مذهبه ذلك لا يؤخذ بقوله. بل إنهم ردّوا بعض الروايات الصحاح لمجرد أن أحد رواتها من هؤلاء الأئمة، بدعوى أن الراوي يذهب مذهب التجسيم، وبالتالي لا يؤمن أن يكون كذب واختلق الحديث من عند نفسه.

وهكذا وجدوا سبيلاً يتخلصون فيه من الحق عبر التشكيك بكافة طرقه. فالقرآن تألوه بالعث والرديء والقبيح من اللغة، والسنة ردّوها بقاعدة خبر الواحد، وما روي عن الأئمة أنكروه، وما هو مذكور في تصانيف الأئمة كذبوه وزعموا أن الكتاب مكذوب على الإمام وأنه صنفه أحد الحشوية ونسبه إليه كذباً. وهكذا، لم يبق في الدين شيء يُستند إليه ويعوّل عليه إلا قواعد أولئك المتكلمة وأصولهم الرذيلة المبنية على الفلسفة والمنطق.



## الباب الثالث

### صفة الاستواء



## الفصل الأول

### الاستواء في اللغة والشرع

اعلم أخي - وفقك الله إلى الحق - أن الاستواء في اللغة يأتي بمعنى الاعتدال. وإذا تعدى بحرف «على» فقد يراد منه الجلوس، وقد يراد منه القيام. وأمثلة ذلك في الشرع واللغة كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿لَسْتَوْأُ عَلَى ظُهُورِهِ﴾ [الزخرف: ١٣]، وقوله: ﴿وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤].

وروى الإمام البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استوى على راحلته<sup>(١)</sup>.

وفيه أيضًا عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه استوى على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>(٢)</sup>.

وروى البخاري عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنه قال: «ثم اركع حتى تظمن راعمًا، ثم ارفع حتى تستوي قائمًا»<sup>(٣)</sup>.

وفي «صحيح مسلم» عن عائشة، أنها قالت: «وكان إذا رفع رأسه من الركوع لم يسجد حتى يستوي قائمًا»<sup>(٤)</sup>.

وروى مسلم في «صحيحه» عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في صفة الدجال: «ثم يمشي الدجال بين القطعتين، ثم يقول له: قم، فيستوي قائمًا»<sup>(٥)</sup>.

(١) صحيح البخاري حديث رقم (٤٢٧٧).

(٢) المصدر السابق حديث رقم (٧٢٦٩).

(٣) المصدر السابق حديث رقم (٦٢٥١). (٤) صحيح مسلم حديث رقم (٤٩٨).

(٥) صحيح مسلم، حديث (٢٩٣٨).

وفي حديث الترمذي عن عبد الله بن مسعود أنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا استوى على المنبر استقبلناه بوجوهنا»<sup>(١)</sup>.

قال أبو منصور الأزهري: «كان قائماً فاستوى قاعداً، وكان قاعداً فاستوى قائماً، وكلُّ في كلام العرب جائز»<sup>(٢)</sup>. وقول العرب: «استوى قاعداً»، يبطل قول من قال أن الاستواء لا يكون إلا من جلوس. فإن هذا لو صحَّ لكان يفيد الحشو والتكرار ولا معنى له.

وكذلك يأتي الاستواء بمعنى مغاير للجلوس والقيام، فتقول العرب: «أثغر النجم القوم» إذا استوى على رؤوسهم؛ لأن الناظر إليه يفغر فاه<sup>(٣)</sup>.

وقولنا: «استوى قائماً»، و«استوى جالساً» كقولنا: «خرَّ مغشياً عليه»، و«خرَّ ساجداً»، إذ أن أصل الخرّ السقوط، لذلك ميّزنا الفعل بالسجود أو الغشيان ليتبين نوعه وحاله. وكذلك الاستواء متعدياً بحرف «على» أصله العلوّ، وقد يقتضي الجلوس ويقتضي القيام، تبعاً لسياق الكلام.

ويأتي الاستواء بمعنى الاستقرار، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ﴾ [المؤمنون: ٢٨]. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]؛ أي: استقرت. وفي «الصحيح»: «استوى على ظهر دابته؛ أي: استقر»<sup>(٤)</sup>.

وقد فسّر الإمام ابن قتيبة معنى «استوى» في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] أنه استقر<sup>(٥)</sup>.

وقال الإمام البغوي في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الرعد: ٢]: «قال الكلبي ومقاتل: استقر. وقال أبو عبيدة: صعد»<sup>(٦)</sup>.

(١) الترمذي، حديث (٥٠٩)، وصححه الألباني.

(٢) تهذيب اللغة ١٣/٨٥. (٣) الفائق في غريب الحديث ص ٤٣٦.

(٤) الصحيح ٦/٢٣٨٥. (٥) تأويل مختلف الحديث ص ٣٩٤.

(٦) تفسير البغوي ٢/١٩٧.



والقدر المشترك بين المعاني هو العلو، فالجلوس أيضًا يحمل معنى العلو، حيث قال الخليل بن أحمد: «الجلس ما ارتفع عن الغور»<sup>(١)</sup>. وقال ابن فارس: «الجيم واللام والسين كلمة واحدة وأصل واحد وهو الارتفاع في الشيء»<sup>(٢)</sup>. وقال ابن دريد في «جمهرة اللغة»: «يسمى نجد جلس لغلظته وارتفاعه»<sup>(٣)</sup>. وقال الأصمعي: «كل مرتفع جلس»<sup>(٤)</sup>.

وقال بعض أهل العلم: «الاستواء هو العلو»، وذكره الإمام البخاري عن مجاهد.

ولكن يجدر التنبيه على أن دلالة الاستواء على العلو دلالة تضمن لا مطابقة. فإن العلو لا يعني الاستواء، وليس كل من علا على شيء استوى عليه. كما أن من علا الشيء وهو متحرك ومضطرب لا يقال عنه أنه مستوٍ عليه. فالحاصل أن استواء الله على عرشه يقتضي علوه عليه، وعلوه على باقي خلقه؛ لأن العرش فوق العالم بالاتفاق.

وفعل الاستواء إذا تعدى بحرف «على» يقتضي في اللغة أمرين: أحدهما: العلو، والثاني: الاستقرار والثبات. ودلالته عليهما دلالة تضمّن؛ فالعرب لا تقول لشيء أنه استوى على كذا إلا أن يكون عاليًا ومستقرًا عليه. فإن لم يكن يعلوه، فإنهم لا يعدّون الاستواء بحرف «على». وكذلك إن كان العالي في اضطراب، فإنهم لا يصفونه بالاستواء. فليس كل من علا الشيء استوى عليه.

لذلك أشيع هذان المعنيان للاستواء؛ بأن استواء الله يقتضي علوه على العرش، ويقتضي استقراره، بالرغم من عدم ورود اللفظ في الشرع. وجمع الحافظ ابن عبد البر بين الاثنين، فقال في موضع آخر:

(١) العين ٥٤/٦.

(٢) مقاييس اللغة ٤٧٣/١.

(٣) جمهرة اللغة ٤٧٤/١.

(٤) غريب الحديث ٢٦٥/١.

«وجل الله ﷻ عن أن يخاطب إلا بما تفهمه العرب في معهود مخاطباتها مما يصحّ معناه عند السامعين. والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع على الشيء، والاستقرار والتمكن فيه». ثم قال: «الاستواء: الاستقرار في العلو، وبهذا خاطبنا الله ﷻ»<sup>(١)</sup>.

وهو من تفسير معنى الاستواء بالتضمن، وأن القول بالاستواء هو قولٌ بالاستقرار في وضع اللغة. ولا يُحمل معنى الاستقرار على السكون كما توهم البعض؛ بل هو محمول على الاستمرارية ودوام الاستواء على العرش، وعدم الاستواء على شيء آخر غيره بعد ذلك. إذ أنه جمع ما تضمّنه اللفظ من العلو والاستقرار في وضع اللغة.

وقد أثبت عدد من السلف صفة الاستقرار على العرش كالكلبي ومقاتل، ونقل ذلك البغوي عنهما كما تقدم الإشارة إليه، وتعبه الذهبي بقوله: «لا يعجبني قوله: استقر؛ بل أقول كما قال مالك الإمام: الاستواء معلوم»<sup>(٢)</sup>.

وما قاله الذهبي ليس بسديد؛ فقد ذكرنا أن تلك المعاني كانت من باب ما يقتضيه الفعل في اللغة، لا من باب اللزوم، فعجيبٌ من لا يعجبه وصف الاستقرار ويقبل وصف الاستواء.

وقد ردّ شيخ الإسلام على مثل هذا التحكم في الرأي بقوله: «ولا يعلم أن مسمى القعود والاستقرار، يقال فيه ما يقال في مسمى الاستواء، فإن كانت الحاجة داخلية في ذلك، فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار»<sup>(٣)</sup>.

والشارع تكلمّ بألفاظ عربية يراد منها معانٍ مفهومة بمقتضى فهم العرب لها، فما كان منها مفهومًا بمقتضى اللغة جاز تفسيره به، وما كان

(٢) العلو، للعلي الغفار ص ٢٦٢.

(١) التمهيد ١٣١/٧.

(٣) مجموع الفتاوى ٥٠/٣.

اللزوم فيه عقلياً فلا يجوز القول به. وذلك كالأصابع واليد مثلاً؛ فإن دلالة لفظ اليد على الأصابع دلالة عقلية وليست في وضع اللغة؛ لذا لا يجوز إثبات الأصابع لمجرد ثبوت اليد. ولم يثبت أحد صفة الإصبع لله لأجل ثبوت صفة اليد، وإنما لأجل ما ورد في السُّنَّة من إثبات صفة الإصبع.

ومحل النزاع بين أهل العلم في نسبة الاستقرار إلى الله هو لفظي محض. فإن من قال بالاستقرار وأثبتته، فإنما كان لأجل اعتقاده أن الاستواء يقتضي الاستقرار لغة، وبالتالي فإثبات الاستواء هو إثبات للاستقرار لأنه يفسر معناه، فلا حاجة إلى نص من الشارع. أما من لم يذهب إلى ذلك، فلا ريب أنه لن يقول به.

وبهذا نفهم مكن تحفظ الذهبي وغيره على لفظ الاستقرار، كما نفهم أيضاً سبب إثبات بعض السلف لصفة الاستقرار على الله. وكلا المسلكين موافق لمنهج السلف الصالح في إثبات ما أثبته الشارع، ونفي ما نفاه، والسكوت عما دون ذلك.

أما من فسّر معنى الاستواء بالجلوس، فقد استند فيه إلى أثر مشهور عن الإمام مجاهد في معنى المقام المحمود الذي خصّ به الله ﷻ نبيه الكريم ﷺ، أن الله يقعد النبي ﷺ معه على العرش، فضلاً عن بعض الأحاديث والآثار الأخرى التي تتفق مع أثر مجاهد؛ كحديث أطيط العرش. والذين فسروا الاستواء بالجلوس إنما كان لأجل تلك الأحاديث والآثار، لا أنهم كيّفوا الاستواء ومثلهوا باستواء الإنسان.

وقد ذكرنا أن تفسير الاستواء بالجلوس جائز وسائغ في اللغة، إلا أن ذلك لا يستوجب تفسير استواء الله على عرشه بالجلوس لمن لا يعتقد صحة الآثار الواردة في الجلوس، كون الاستواء له أكثر من معنى يقتضيه خلاف الجلوس كما تقدّم الإشارة إليه.

ولقائل أن يقول: أليس الاستواء يقتضي المماسّة أيضًا كما يقتضي العلو؟ فلم منعتم القول بالمماسّة، ولم تمنعوا العلو؟ قلنا: لأن دلالة الاستواء على العلو دلالة اقتضاء لغوي، بينما دلالته على المماسّة دلالة لزوم عقلي. أي: أن السبيل إلى معرفة ذلك هو العقل لا وضع اللغة، والعقل لا مجال له هنا في هذا المبحث لأن الفاعل الذي صدر منه فعل الاستواء خارج عن التصوّر والإدراك، واللزوم العقلي الذي اقتضى المماسّة هو للمحسوس والمشاهد من الاستواء الحاصل من الإنسان.

وكذلك، لا يقال أن الاستواء يقتضي المماسّة؛ لأن دلالة الاستواء على المماسّة عقلية لا وضعية، وأفعال الله خارجة عن إدراكنا وتصوراتنا؛ فبطل لزوم ذلك الاقتضاء في استواء الله. فمن رأى ذلك الاقتضاء فكأنما شبه استواء الله باستواء الإنسان.

والاستواء في اللغة قد يكون بمماسّة؛ كقولهم: «استوى الرجل على ظهر الدابة». وقد يكون بدون مماسّة؛ كقولهم: «استوى النجم على رؤوس القوم»؛ أي: إذا علا في السماء وصار فوق رؤوسهم، ويقال له أيضًا: «أفغر النجم»<sup>(١)</sup>. لذلك يجب التفريق بين ما يقتضيه اللفظ بدلالة الوضع، وما يقتضيه بدلالة العقل.

وأما من نفى المماسّة من أهل السُنّة، فإنما أراد الرد على بعض الجهمية الذين قالوا أن الله في كل مكان، ونفوا عنه الحدّ. لذلك اشتهر قولهم أنه على عرشه بائن من خلقه. وهذه البيونة وإن كانت في مقابل المماسّة إلا أنهم لا يريدون إثبات عدم مماسّة الله لعرشه، بل إثبات أن الله خلق المخلوقات بائنًا منهم لا في نفسه، وهم منفصلون عنه، وكان بائنًا من جميع خلقه عندما خلق السماوات والأرض وقبل أن يستوي على العرش. فثبتت بينونة الله من مخلوقاته منذ خلقهم، فكونه

(١) الفائق في غريب الحديث ١/٤٣٦.

استوى بمماسة أو غير مماسة لا يغيّر من ثبوت بينوته من خلقه .

وأكثر من أثبت البينونة من أئمة أهل السُّنة والجماعة إنما عنى بها ما ذكرناه، من أنه خلق الخلق لا في نفسه بل بائناً منهم، لا أنه مفارق للعرش، فإنه لم يصرّح أحد منهم بذلك ولا ذكر تلك المسألة .

ونحن إذ لا نثبت ولا ننفي المماسة، لننبّه إلى أمر مهم: وهو أن عدم إثبات المماسة وعدم نفيها ليس معناه إثبات القولين معاً أو نفي القولين معاً كما قد يتوهم البعض . فإن هذا يصرّح لو كنا نثبت فنقول: «هو بمماسة»، ثم ننفي فنقول: «ليس بمماسة»؛ لأنه يكون من باب الجمع بين النقيضين . ونحن إنما نسكت عن الجواب ونكل علمه إلى الله؛ لأنه من باب تكييف صفة الاستواء فيما لم يرد فيه خبر، والتقوّل على الله فيما ليس به علم . ولو كلفنا الله بعلم جواب هذا السؤال لأوضح لنا الاستواء وأبان لنا حقيقته .

وقد حاول أئمة الكلام إثبات أن المماسة تلزم القول بالتجسيم وأن عدم المماسة تلزم نفي الاستواء، فلم ينفهم في شيء . ولعلّ بعض أهل العلم رضح لتشغيب المتكلمة في هذا المبحث، فالتزم أحد القولين للنكارة عليهم وإبطال التزاماتهم . إلا أننا مأمورون باتباع الكتاب والسُّنة عند النزاع، ولا نجد فيهما ما يجيب عن مثل ذلك السؤال . والأولى في ذلك عدم إثبات المماسة أو نفيها؛ إذ أن الاستواء خارج عن ملكة التصوّر، فوجب الكف عن تفصيله وتكييفه بالإثبات والنفي، لعدم تعلق العلم والإدراك به .

ونذكر في ذلك قاعدة جليّة نافعة، وهي أن القياس على الأفعال المجرّدة باطل إلا أن يُدرك كنه الفعل، وذلك لأن الفعل يتبع الفاعل ويتعلّق به، ولا يجوز قياس التابع على التابع ما لم يقاس المتبوع على المتبوع، ولا معنى للفعل مجرداً ما لم نتصوّر الفاعل وندرکه . فإن كان

كـنـه الـفـاعـل خـارِجًا عـن إدراك السامع فلا يمكن التكهن بفعله، وبالتالي لا يجوز قياسه على أفعال باقي الفاعلين. وطالما أن ذات الله ليس كمثلهما شيء، بطل قياس أيٍّ من أفعاله على أفعال باقي الموجودات، فإذا كان الفاعل مجهولاً في حقيقته، فكل أفعاله تبقى مبهمه بالنسبة لنا. لذلك، لا نقيس أفعال الله على أفعال خلقه، ولا نقبل من الأوصاف لأفعاله إلا ما ورد إلينا بالنص الصحيح.

وهذا ما حدا بأهل السُّنَّة والجماعة إلى القول أن استواء الله يليق بذاته، ولا نكيّفه أو نمثّله باستواء غيره. وطالما أن لا أحد يعلم حقيقة وكيفية هذا الاستواء من الله على عرشه وجب الكفّ عن الخوض فيه أو تمثيله باستواء غيره؛ لأن المسلم يؤمن أن الله ليس كمثله شيء، وبالتالي، فمثل هذا القياس بين الله ومخلوقاته لا شك أنه باطل. وأهل السُّنَّة والجماعة أثبتوا فعل الاستواء، وسموه كما سماه الله ﷻ في محكم كتابه، لا أنهم سموه بذلك تشبيهاً له باستواء الإنسان على عرشه.

فإن قيل: الاستواء المتبادر إلى الذهن هو الجلوس والتماس، وكذلك اليد المتبادرة إلى الذهن هي اليد الجارحة؛ فالصحيح استعمال الكلمة لإرادة نفس معناها، وإلا فالأولى استعمال لفظ آخر يدل على الاستواء بكيفيته الخاصة المجهولة.

فيقال له: أن المتبادر إلى الذهن في الجارحة هو يد الإنسان لا مطلق اليد. والمتبادر إلى الذهن في الجلوس والتماس هو استواء الإنسان لا مطلق الاستواء. وكثرة إطلاق اليد على الجارحة وإطلاق الاستواء على الجلوس والمماسة هو الذي جعل تلك المعاني متبادرة إلى الذهن؛ لأن أكثر استعمال تلك الألفاظ إنما يكون للإنسان. فلو قال رجل: «رأيت يداً ملقاة في الشارع» لما جزم السامع بأن المراد اليد الجارحة، ولربما استفهم عن ذلك بقوله: «يد من؟» وذلك لأن اليد الجارحة تتصل بالجسم، وقوله: «رأيت يداً» أبعدت ذلك الاحتمال في

قلب السامع لغرابته وشذوذه؛ فلم يجزم إن كان قصد يد آدمي من البشر، أو يد بهيمة، أو يد لعبة من لعب الأطفال، أو حتى يد آلة من الآلات.

وإنما الغرض أن نبين أن تبادل معنى الجارحة إلى الذهن عند إطلاق اليد وغيره إنما جرى بموجب العادة والشيوع وكثرة استعمال المعنى ووروده، لا أن هذا هو المراد منه لغة. وإضافة اليد إلى الله تمنع تبادل هذا المعنى؛ لأن نصوص الشريعة قد أكدت أن الله ليس مثل الإنسان أو باقي المخلوقات.

والأصل في ذلك أن نعلم أن تلك الألفاظ إنما تدل على معانيها من باب التواطؤ لا الاشتراك اللفظي. والألفاظ المشتركة هي التي تشترك في اللفظ دون المعنى، بينما المتواطئة تشترك في أصل المعنى؛ أي: أنها تجتمع بينها على قدر مشترك من المعنى. وذلك كلفظ: «إنسان»، فزيد وعمرو وبكر يجتمعون على قدر من الإنسانية، واللحم والبيض والخبز أطعمة، وهكذا كل اسم كلي تدخل فيه أفراد من باب التواطؤ.

وهناك من رتب قسمًا ثالثًا بين المشترك اللفظي والمتواطئ وسمّوه: «المشكك»، وهو الذي تتفاضل فيه الأفراد في المعنى؛ كالنور مثلاً، فنور الشمس يختلف عن نور القمر. وكذلك الحياة؛ لأن حياة النبات تختلف عن حياة الحيوان. وكذلك الوجود؛ لأن وجود القديم يختلف عن وجود الحادث. والألوان كذلك؛ لأن حمرة الدم تختلف عن حمرة الشفق.

والأقرب في المشكك أن يلحق بالمتواطئ الخاص الذي تتفاضل أفراده في المعنى، ولكنها تشترك في قدر معين فيه. وأكثر المعاني من قبيل المتواطئ، فإننا نرى اشتراك العديد من الموجودات في أصل المعنى مع التفاوت في قدر من التفصيل فيه لكل منها، وهذا التفاوت يكاد يكون دقيقًا بحيث لا يدركه الإنسان. ولو أردنا أن نسمي كل مرتبة منه باسم

خاص به لعجت اللغة بقدر لا ينحصر من الألفاظ ولأدى إلى ركاكتها، فضلاً عن صعوبة استعمالها. فالأولى للمعنيين إذا تشابها في أصل المعنى وتفاوتا في قدرهما أن يكونا فردين تحت اسم كلي واحد.

ولذلك نجد للألوان مراتب ودرجات، فنرى طبقات الأبيض الباهت؛ فمنه باهت قليلاً، ومنه باهت جداً، ونرى البياض الناصع وهو بياض الثلج، وكلها تحمل قدرًا من الابيضاض فيها، فالأصح اعتبارها لونًا واحدًا مسمى بالأبيض. ولو أردنا تسمية كل طبقة منه بلونٍ لما قدرنا على إحصائه، ولما قدرنا على التمييز بينها كذلك، ولما قدرنا على حصر تلك الطبقات. والأصل أن يتم التمييز بالحواس؛ أي: بمجرد الرؤية البسيطة، وهو الذي يتحقق بين الأخضر والأبيض مثلاً أو بين لونين مختلفين، ولكن يصعب التمييز فيه بين طبقتين من نفس اللون.

والقصد أن نبين أن تلك الألفاظ التي استعمالها الشارع لا تعدو أن تكون من باب المشترك أو المتواطئ أو غيرهما. ولو كانت من باب المشترك أو غير المتواطئ لوجب أن يكون لها معاني أخرى معروفة في اللغة. واستعمال الشارع للألفاظ في سياقات النصوص يدل على إرادته نفس المعاني المعروفة لدينا؛ فلا مناص من اعتبارها متواطئة. وهذا التواطؤ هو من جنس المشكك الذي تتفاضل فيه موارد المعاني في تفاصيلها وتشارك في أصلها العام فيها. فإن قلنا أن الله وجودًا وللإنسان وجودًا، علمنا اشتراكهما في أصل معنى الوجود وتفاوت وجود الله في المورد والتفصيل عن وجود الإنسان. وهكذا في الاستواء واليد وسائر صفات الله التي وردت في النصوص.

وقد توهم البعض أن استعمال تلك الألفاظ بإرادة تلك المعاني لا يكون إلا للأجسام، فقالوا أن إثبات تلك المعاني لله يقتضي أن يكون جسمًا؛ فالأوجب نفيها وعدّها من باب المجاز.



ومنشأ هذا الوهم هو الخلط بين القضية اللغوية والقضية الحسية؛ فإن قصر استعمال تلك الألفاظ للأجسام ليس مرده إلى اللغة وإنما إلى الحس. والمعنى أن اللغة لم تمنع استعمال تلك الألفاظ على غير الأجسام، ولكن الإنسان لم يتصور استعمالاً آخر لها لغير الأجسام، فباتت قضية حسية تتعلق بقصر حس الإنسان. والذي لم يفتن إليه أولئك؛ أن تلك الألفاظ لو أن المستعمل لها ابتداءً هو إنسان مثلنا، لصح قولنا أننا لا نستوعب لتلك الألفاظ معنى آخر غير الجسمية، وطالما أن المستعمل لها إنسان مثلنا لزم أن يكون مراده الجسمية؛ لأنه لا يتصور لها معنى آخر غير الجسمية. إلا أن الذي ذكر تلك الألفاظ في مسألتنا هو رب العالمين، وهو خالق الإنسان والأكوان والموجودات، وبالتالي، لا يضير أن تحمل عنده معاني مخصوصة لها من وراء الجسمية لا يعقله الإنسان ولا يتصوره. واستعمال تلك الألفاظ يعني أن لها قدرًا مشتركًا في المعنى بين ما نعقله وما لا نعقله على وجه التفصيل.

لذلك، نحن نثبت الاستواء ونثبت اليد ونعدهما من باب الحقيقة لا المجاز؛ إذ لا يجوز التمسك بالمجاز إلا لتعذر الحقيقة وقيام الدلالة على هذا الصنف. وإثباتنا للاستواء واليد يكون من باب المتواطئ الذي يدل على حمل تلك الألفاظ لقدر جامع في المعنى بين ما نعرفه وما لا نعرفه دون إدراك تفصيله، وذلك لغيبه عنا.

ولو أردنا أن نطلق اسمًا خاصًا على الاستواء واليد وغيرهما من المعاني بما يليق بكنهها وحقيقتها وكيفيةها، للزمنا استحداث ألفاظ جديدة في اللغة لتشمل تلك المعاني الدالة على حقيقة كل فعل وفاعله، خاصة إذا كان الفاعل غائبًا عن الإدراك والتصور، وذلك لأن تلك المعاني خارجة عن تصوّر أذهاننا، وبالتالي لم ينشئ العرب ألفاظًا خاصة بها. ولو فعل الله ذلك لذكر ألفاظًا غير مفهومة لنا لتدلّ على تلك المعاني، لكنه استعمل ألفاظًا عربية ونعلم معانيها ونستعملها لتلك

المعاني. كما أمرنا بتدبر القرآن، ولا يكون هذا إلا باعتبار فقه اللغة في فهم كلام الله.

ونحن قد أسمينا هذا الفعل بالاستواء لأن الله سمّاه بذلك، ووضع هذا اللفظ إزاء معنى الاستواء الذي كان منه، وهو أعلم بحقيقة هذا الفعل منا. وإن صحّ الحديث في تأويل الاستواء بالعود فهو وحي من الله علينا قبله، ونثبته كما جاء من الوحي، ولا مانع يمنع أن يكون بأي صفة تليق بجلاله.

وقد يقول قائل: حتى وإن كان الفاعل مجهولاً، إلا أن جنس الفعل يظل معلوماً، ولو حكمنا على فعل الأكل مثلاً لوجدنا تعدد الآكلين واختلاف طرق الأكل عندهم، ولكن جنس فعل الأكل متحقق في عمومهم، وماهيته معلومة، وهي تناول الطعام عبر الفم ليحصل منه تغذي الجسم. وهذا إنما يتم معرفته عبر الاستقراء التام.

قيل له: هذا صحيح في جنس فعل الأكل، ولكن في أفعال الله كالجلوس والاستواء والنزول وغيرها لا يسعنا الحكم عليها بالاستقراء؛ لأن الاستقراء الذي أجريناه إنما هو على المخلوقات المحسوسة التي ندركها في عالمنا ونشاهدها؛ فلا يشمل ما عداها من موجودات خارجة عن إدراكنا وغير متصورة في أذهاننا، فضلاً عن الله الذي ليس كمثله شيء.

وإذا كانت ذات الله تختلف عن باقي المخلوقات التي يصحّ منها أفعال الاستواء والنزول وغيره، فلا ينبغي أن يندرج تحت أي حكم كليّ يقع على باقي تلك الأفراد ما لم يتم تصوّر وجوده، ثم إثبات مماثلته لباقي الأفراد؛ لأن الحكم المستمد من الاستقراء لا يقع على صورة النزاع إلا أن تكون مماثلة للجزئيات في الصفة والنوع.

وكل تخبط الجدليين من الفلاسفة والمتكلمين في مبحث صفات الله

إنما مردّه إلى ذلك الخلل في النظر، والخلط في فهم طبيعة الموجودات، والفرق بين المعقول وغير المعقول، والوهم في قياس ذات الله على باقي الموجودات، واعتباره فردًا يصلح للاندرج تحت القواعد الكلية المستنبطة بطريق الاستقراء أو القياس. فهذا التخبط لا يكون إلا من ثلاث: قياس باطل، أو استقراء ناقص، أو خلل في فهم المعاني المشتركة.

ثم إننا نرى كيف يأكل البشر، وكيف تأكل البهائم والحشرات بمختلف أنواعها، ونرى أن فعل الأكل ثابت للجميع مع اختلاف كفيته، وماهية الوسطة التي يؤكل بها الطعام، ونوع المأكول، وكل هذا ناتج عن تغاير الآكلين في الجنس. فلو طلبنا من أحد الناس أن يصف فعل الأكل من مخلوق غريب لم نعقله من قبل، لعجز عنه إلا أن يعقل أمر ذلك المخلوق، مع أن أصل الأكل معلوم. لذلك، لا يسعنا إلا القول أن الأكل معلوم والكيف مجهول، ويبقى مجهولاً حتى يُعلم الفاعل، ويُعقل أمره ويُدرّك كنهه.

وهذا هو تفسير قولنا أن الفعل بمجرد يبقى معلوماً في أصل معناه، ومجهولاً مبهمًا في كفيته حتى يُنسب إلى فاعله. فإن دخل الفاعل في التصوّر والإدراك، يصبح الكيف للفعل معلوماً في العادة، وإلا فيبقى الفعل مجهول الكيف. وهذا تمام ما قصده أهل السنّة والجماعة بقولهم أن الاستواء معلوم والكيف مجهول، وكذلك القول في كافة أفعال الله ﷻ. والله خاطبنا بلغتنا، ولا يخاطبنا إلا بما نفهمه ويصحّ معناه عندنا، والله أمرنا بتدبر القرآن، ولولا تعلق فهم الخطاب باللغة لما نفع تدبر المعاني في شيء. ولهذا نثبت فعل الاستواء منه حقيقة ونثبت النزول، ونقول أن الاستواء معلوم والكيف مجهول، وأن الاستواء غير النزول، كما قلنا أن السمع غير البصر وغير الكلام، والعلم غير الحياة وغير القدرة، إلا أن إثبات جنس الفعل لا يستوجب إثبات كيفية الفعل وحقيقة ماهيته.

وبعض أهل الأهواء والبدع من المتكلمين قد أنكروا العلو والاستواء بدعوى مخالفة ضرورة العقل، وذلك أن الاستواء والعلو عندهم يقتضيان التحيز والانحصار في المكان، وأن الله منزّه عن ذلك. فراموا تأويل العلو والاستواء الذي يقتضيه إلى معاني أخرى.

ونحن في هذا الكتاب سنبتل تأويلاتهم تلك، ونبيّن فسادها وبُعدها عن مقاصد التنزيل. فإن الشارع لم يفسر هذا الفعل بفعل آخر، كما أنه لم ينه عباده عن أخذ الألفاظ بظواهر معانيها لمجرد مخالفتها ضرورة العقل كما زعموا.

بل قد ذكر القرآن الكريم العديد من الحقائق المخالفة للحس والمشاهدة وسكت عنها الصحابة الأوائل رضي الله عنهم، ولم نسمع عمّن أولها أو نفاها، وذلك كسجود النجم والشجر في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦]؛ فإن سجود النجم والشجر أمر مخالف لحواسنا، ومنافٍ لضرورات عقولنا، ومع ذلك آمن به الصحابة وأمسكوا عنه، ولم يجروا أنفسهم إلى تأويلات للفظ السجود ومعناه.

وكذلك تسبيح الحصى والجبال، وخوف الحجر وخشيته من الله، ونطق الجلود يوم القيامة لتشهد على أصحابها. فكل تلك الظواهر مخالفة لضرورات الحس ويقضي العقل ببطلانه وإحالاته؛ فالتسبيح لا يكون إلا من عاقل مفكر متدبر، والحصى والجبال جمادات، وكذلك الخوف والخشية لا تكون إلا من له حس وشعور، والنطق لا يكون إلا من العاقل المتكلم.

وكذلك، شجرة الزقوم موجودة في قعر جهنم، وهي نار تأكل الأخضر واليابس، ومع ذلك فهي موجودة في قعر جهنم، ونحن لا نزال نسمّيها شجرة ولا نمنع ذلك، بالرغم من أن وجود الشجر وسط النار الكثيفة التي تحرق كل شيء من المحال.

فكل تلك الظواهر الغيبية وردت في القرآن الكريم، فلم يتشاجر فيها الصحابة رضوان الله عليهم وأمسكوا عن تأويلها، وأثبتوا تلك المعاني كلها من التسييح للحصى، والسجود للنجم والشجر، والنطق للجلود، والخشية للحجر، واسم الشجرة للزقوم. ولذلك كان من الطبيعي أن يُثبتوا الاستواء لله، ويمرّوا عنه كما جاء دون شجار ويسكتوا عن تأويله.



## الفصل الثاني

### في تفسير الاستواء بالجلوس

ومذهب أهل السُّنَّة والجماعة أنهم لا ينفون الجلوس ولا يثبتونه إلا لمن اعتبر صحة الآثار في ذلك؛ فمن أثبتهم منهم وإنما لأجل النصوص الدالة عليه والمصرحة به، لا لأجل استدلالات العقل أو القياس والتشبيه. والإيمان بما جاء في النصوص والتسليم بما جاء فيها، وإغلاق باب القياس على الخلق، هو الذي أدّى بهم إلى عدم إنكار الجلوس ونفيه؛ فإن الله يفعل ما يشاء، وله الخلق والأمر، ولا يحيطه عقل ولا إدراك.

ومن فسّر معنى الاستواء بالجلوس، فقد استند فيه إلى أثر مشهور عن الإمام مجاهد في معنى المقام المحمود الذي خصّ به الله ﷻ نبيه الكريم ﷺ، أن الله يقعد النبي ﷺ معه على العرش، فضلاً عن بعض الأحاديث والآثار الأخرى التي تتفق مع أثر مجاهد؛ كحديث أطيّط العرش.

وقد ذكرنا أن تفسير الاستواء بالجلوس جائز وسائغ في اللغة، إلا أن ذلك لا يستوجب تفسير استواء الله على عرشه بالجلوس لمن لا يعتقد صحة الآثار الواردة في الجلوس، كون الاستواء له أكثر من معنى يقتضيه خلاف الجلوس كما تقدّمت الإشارة إليه. والقول بالجلوس لا يلزم القول بالتماس؛ لأن أصل الجلوس في اللغة هو الارتفاع، سواء كان بمماسة أو بدون مماسة. فلا يقال أن الجلوس يتضمّن التماس في وضع اللغة، إذ أن دلالة الجلوس على المماسة عقلية لا وضعية.

وذهب الشيخ ابن تيمية مذهب أهل السنة والجماعة في عدم الإثبات أو النفي، فهو لا يثبت الجلوس بالاستواء في وضع اللفظ، كما أنه لا ينفي الجلوس ولا يعدّه تشبيهاً. فقد قال في «الرسالة التدمرية»: «وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع، وليس في الكتاب والسنة وصف له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباينه ولا مداخله. فيظن المتوهم أنه إذا وصف بالاستواء على العرش كان استواؤه كاستواء الإنسان على ظهور الفلك والأنعام؛ كقوله: ﴿لِستُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾ [الزخرف: ١٣]، فيتخيّل أنه إذا كان مستوياً على العرش كان محتاجاً إليه كحاجة المستوي على الفلك والأنعام؛ فلو انخرقت السفينة لسقط المستوي عليها، ولو عثرت الدابة لخرّ المستوي عليها. فقياس هذا أنه لو عدم العرش لسقط الرب تبارك وتعالى، ثم يريد - بزعمه - أن ينفي هذا فيقول: ليس استواؤه بقعود ولا استقرار. ولا يعلم أن مسمى القعود والاستقرار، يقال فيه ما يقال في مسمى الاستواء؛ فإن كانت الحاجة داخلة في ذلك فلا فرق بين الاستواء والقعود والاستقرار، وليس هو بهذا المعنى مستوياً ولا مستقرّاً ولا قاعداً، وإن لم يدخل في مسمى ذلك إلا ما يدخل في مسمى الاستواء، فإثبات أحدهما ونفي الآخر تحكّم. وقد علم أن بين مسمى الاستواء والاستقرار والقعود فروقاً معروفة، ولكن المقصود هنا أن يُعلم خطأ من ينفي الشيء مع إثبات نظيره»<sup>(١)</sup>.

وهو يصرّح هنا أن من أثبت الاستواء ونفى القعود وقع في تناقض؛ لأن ما يقتضيه لفظ القعود بدلالة العقل يقتضيه لفظ الاستواء؛ فمن نفى أحدهما بدعوى الفرار من التجسيم، لزمه نفي اللفظ الآخر.

وقال الشيخ في «شرح حديث النزول»: «وإذا كان قعود الميت في قبره ليس هو مثل قعود البدن، فما جاءت به الآثار عن النبي ﷺ من لفظ القعود

(١) الرسالة التدمرية ص ٨١، ومجموع الفتاوى ٥٠/٣.

والجلوس في حق الله تعالى؛ كحديث جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه، وحديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه وغيرهما، أولى ألا يماثل صفات أجسام العباد»<sup>(١)</sup>.

وحاصل كلامه أنه اعترض على من يثبته بدلالة اللغة، كما اعترض على من ينفيه بدلالة العقل. وإنما تعمدت نقل كلام ابن تيمية عن الجلوس حتى لا يُتَّهَم بما لم يقله. فهو لا يثبت الجلوس أو ينفيه لدلالات لغوية أو عقلية، وهو مسلك السلف الصالح.

وقد وردت تفاسير للاستواء بالجلوس، وهي معروفة عن السلف، وذلك لأجل ما ورد في الشريعة من نصوص وأحاديث وآثار، فأمن بها كثير من السلف الصالح، ومن لم يؤمن بها لعدم ثبوتها عنده سكنت عنها، ولم ينكر ما جاء فيها.

ومن أشهر الآثار الواردة في الجلوس، ما ورد عن مجاهد في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾<sup>(٧٩)</sup> [الإسراء: ٧٩]، قال عن المقام المحمود: «يقعده معه على العرش»<sup>(٢)</sup>، وفي رواية ابن أبي شيبة: «يقعده على العرش»<sup>(٣)</sup> ووردت في بعض الطرق بلفظ: «يجلسه».

وهذا الأثر لقي قبولا عند الكثير من السلف دون إنكار له، ولو كان في تفسير الاستواء بالجلوس نكارة لما قبلوه. وسنذكر بعضا من أقوال أهل العلم في أثر الإمام مجاهد رضي الله عنه.

ذكر أبو بكر الخلال في الجزء الأول من كتابه «السنة» في قول مجاهد أنه سمع أبا داود السجستاني يقول فيه: «من أنكر هذا فهو عندنا متهم، وقال: ما زال الناس يحدثون بهذا، يريدون مغايظة الجهمية، وذلك

(١) شرح حديث النزول ص ١٥١.

(٢) السنة، لابن أبي عاصم حديث رقم (٦٩٥).

(٣) مصنف ابن أبي شيبة حديث رقم (٣١٦٥٢).



أن الجهميّة ينكرون أن على العرش شيئاً»<sup>(١)</sup>.

وقال الخلال: «أخبرني محمد بن عبدوس، والحسن بن صالح، وبعضهما أتم من بعض، قالوا: ثنا أبو بكر المروذي، قال: قال أبو بكر بن حماد المقرئ: من ذكرت عنده هذه الأحاديث فسكت فهو متهم على الإسلام، فكيف من طعن فيها؟ وقال أبو جعفر الدقيقي: «من ردّها فهو عندنا جهمي، وحكم من رد هذا أن يتقى». وقال إسحاق بن راهويه: «الإيمان بهذا الحديث والتسليم له». وقال إسحاق لأبي علي القوهستاني: «من ردّ هذا الحديث فهو جهمي». وقال عبد الوهاب الوراق للذي ردّ فضيلة النبي ﷺ يقعه على العرش: «فهو متهم على الإسلام». وقال إبراهيم الأصبهاني: «هذا الحديث حدّث به العلماء منذ ستين ومائة سنة، ولا يرده إلا أهل البدع»، قال: «وسألت حمدان بن علي عن هذا الحديث، فقال: كتبه منذ خمسين سنة، وما رأيت أحدًا يرده إلا أهل البدع». وقال إبراهيم الحربي: «حدثنا هارون بن معروف، وما ينكر هذا إلا أهل البدع، قال هارون بن معروف: هذا حديث يسخن الله به أعين الزنادقة، قال: وسمعت محمد بن إسماعيل السلميّ يقول: من توهم أن محمدًا ﷺ لم يستوجب من الله ﷻ ما قال مجاهد فهو كافر بالله العظيم، قال: وسمعت أبا عبد الله الخفاف يقول: سمعت محمد بن مصعب - يعني: العابد - يقول: نعم، يقعه على العرش ليرى الخلائق منزلته»<sup>(٢)</sup>.

وقال: «وقال أبو بكر بن إسحاق الصاغاني: لا أعلم أحدًا من أهل العلم ممن تقدّم، ولا في عصرنا هذا إلا وهو منكر لما أحدث الترمذي من ردّ حديث محمد بن فضيل، عن ليث، عن مجاهد في قوله: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] قال: «يقعه على العرش»، فهو عندنا جهمي، يهجر ونحذر عنه؛ فقد حدثنا به هارون بن معروف،

(٢) السُّنَّة: حديث رقم (٢٥٠).

(١) السُّنَّة: حديث رقم (٢٤٤).

قال: حدثنا محمد بن فضيل، عن ليث، عن مجاهد في قوله: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] قال: «يقعده على العرش»، وقد روي عن عبد الله بن سلام، قال: «يقعده على كرسي الرب - جل وعز -»، ف قيل للجريري: إذا كان على كرسي الرب فهو معه، قال: ويحكم! هذا أقر لعيني في الدنيا، وقد أتى عليّ نيف وثمانون سنة ما علمت أن أحداً ردّ حديث مجاهد إلا جهمي، وقد جاءت به الأئمة في الأمصار، وتلقته العلماء بالقبول منذ نيف وخمسين ومائة سنة، وبعد فإني لا أعرف هذا الترمذي، ولا أعلم أنني رأيت عند محدث، فعليكم - رحمكم الله - بالتمسك بالسنة والاتباع<sup>(١)</sup>.

وقال أبو بكر يحيى بن أبي طالب: «لا أعرف هذا الجهمي العجمي، لا نعرفه عند محدث، ولا عند أحد من إخواننا، ولا علمت أحداً ردّ حديث مجاهد: «يقعد محمداً ﷺ على العرش»، رواه الخلق عن ابن فضيل عن ليث عن مجاهد، واحتمله المحدثون الثقات، وحدثوا به على رؤوس الأشهاد، لا يدفعون ذلك، يتلقونه بالقبول والسرور بذلك، وأنا فيما أرى أنني أعقل منذ سبعين سنة، والله ما أعرف أحداً رده، ولا يرده إلا كل جهمي مبتدع خبيث، يدعو إلى خلاف ما كان عليه أسيافنا وأئمتنا، عجل الله له العقوبة، وأخرجه من جوارنا، فإنه بليّة على من ابتلي به؛ فالحمد لله الذي عدل عنا ما ابتلاه به، والذي عندنا، والحمد لله، أنا نؤمن بحديث مجاهد ونقول به على ما جاء، ونسلم الحديث وغيره مما يخالف فيه الجهمية من الرؤية والصفات، وقرب محمد ﷺ منه، وقد كان كتب إلي هذا العجمي الترمذي كتاباً بخطه، ودفعته إلى أبي بكر المروزي، وفيه: أن من قال بحديث مجاهد فهو جهمي ثنوي، وكذب الكذاب المخالف للإسلام، فحذروا عنه، وأخبروا عني أنه من قال بخلاف ما

(١) السنة: حديث رقم (٢٦٧).

كتبت به فهو جهمي؛ فلو أمكنني لأقمته للناس، وناديت عليه حتى أشهره ليحذر الناس ما قد أحدث في الإسلام، فهذا ديني الذي أدين الله ﷻ به، أسأل الله أن يميتنا ويحيينا عليه»<sup>(١)</sup>.

وقال علي بن داود القنطري: «أما بعد، فعليكم بالتمسك بهدي أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه، فإنه إمام المتقين لمن بعده، وطعن لمن خالفه، وأن هذا الترمذي الذي طعن على مجاهد برده فضيلة النبي ﷺ مبتدع، ولا يرد حديث محمد بن فضيل، عن ليث عن مجاهد: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]، قال: «يقعده معه على العرش»، إلا جهمي يهجر، ولا يكلم ويحذر عنه، وعن كل من ردّ هذه الفضيلة، وأنا أشهد على هذا الترمذي أنه جهمي خبيث، لقد أتى عليّ أربع وثمانون سنة، ما رأيت أحدًا ردّ هذه الفضيلة إلا جهمي، وما أعرف هذا ولا رأيت عند محدث قط، وأنا منكر لما أتى به من الطعن على مجاهد، وردّ فضيلة النبي ﷺ يقعد محمداً ﷺ على العرش، وأنه من قال بحديث مجاهد، فهو جهمي ثنوي، لا يدفن في مقابر المسلمين، وكذب عدو الله وكل من قال بقوله، فهو عندنا جهمي يهجر ولا يكلم، ويحذر عنه. وقد حدثني آدم بن أبي إياس، عن شعبة بن الحجاج، عن عبيد الله بن عمران أنه قال: سمعت مجاهدًا يقول: «صحبت ابن عمر لأخدمه، فكان هو يخدمني» فمثل هذا يُردّ حديثه؟ وقد قال رضي الله عنه: «خير الناس قرني الذي بعثت فيهم، ثم الذين يلونهم»، فقد سبقت شهادة النبي ﷺ لمجاهد رضي الله عنه»<sup>(٢)</sup>.

وعن الحسن بن فضل أنه قال: «من ردّ هذه الأحاديث فهو مبتدع ضالّ». وقال: «ما أدركنا أحدًا يردّه إلا من في قلبه بليّة، يهجر ولا يُكلم»<sup>(٣)</sup>.

(٢) السُّنَّة: حديث رقم (٢٦٩).

(١) السُّنَّة: حديث رقم (٢٦٨).

(٣) السُّنَّة: حديث رقم (٣١٤).

وقال أبو بكر الأجري في كتاب «الشريعة»: «وأما حديث مُجاهد في فضيلة النبي ﷺ، وتفسيره لهذه الآية أنه يقعد على العرش، فقد تلقاها الشيوخ من أهل العلم والنقل لحديث رسول الله ﷺ وتلقوها بأحسن تلق، وقبلوها بأحسن قبول، ولم ينكروها، وأنكروا على من ردَّ حديث مُجاهدٍ إنكارًا شديدًا، وقالوا: من ردَّ حديث مُجاهد فهو رجل سوء. قلت: فمذهبننا - والحمد لله - قبول ما رسمناه في هذه المسألة مما تقدّم ذكرنا له، وقبول حديث مُجاهد، وترك المعارضة والمناظرة في رده»<sup>(١)</sup>.

وقال ابن تيمية: «إذا تبين هذا، فقد حدث العلماء المرضييون، وأولياؤه المقبولون: أن محمدًا رسول الله يُجلسه ربه على العرش معه»<sup>(٢)</sup>.

وقال كذلك في «الدرء»: «وفيها أشياء عن بعض السلف رواها بعض الناس مرفوعة؛ كحديث قعود الرسول ﷺ على العرش، رواه بعض الناس من طرق كثيرة مرفوعة، وهي كلها موضوعة، وإنما الثابت أنه عن مُجاهد وغيره من السلف، وكان السلف والأئمة يروونه ولا ينكروونه، ويتلقونه بالقبول»<sup>(٣)</sup>.

وقال أبو بكر النجاد: «سألت أبا يحيى الناقد، ويعقوب المطوعي، وعبد الله بن أحمد بن حنبل، وجماعة من شيوخنا، فحدثوني بحديث محمد بن فضيل عن ليث عن مُجاهد، وسألت أبا الحسن العطار عن ذلك، فحدثني بحديث مُجاهد».

وقال النجاد: «ثم نظرت في كتاب أحمد بن الحجاج المروزي، - وهو إمامنا وقدوتنا، والحجة لنا في ذلك - فوجدتُ فيه ما قد ذكره من ردِّ

(١) الشريعة ٤/١٦١٢.

(٢) مجموع الفتاوى ٤/٣٧٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٥/٢٣٧.

حديث عبد الله بن سلام، ومجاهد، وذكر أسماء الشيوخ الذين أنكروا على من ردَّ ذلك، أو عارضه». ثم قال: «فالذي ندينُ الله تعالى به، ونعتقده، ما قد رسمناه، وبيّناه من معاني الأحاديث المسندة عن رسول الله ﷺ، وما قاله عبد الله بن العباس، ومن بعده من أهل العلم، وأخذوا به كابرًا عن كابر، وجيلاً عن جيل إلى وقت شيوينا في تفسير قوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] أن المقام المحمود هو: قعوده مع ربه على العرش، وكان من جحد ذلك وتكلم فيه بالمعارضة إنّما يريد بكلامه في ذلك كلام الجهميّة، يُجانب ويُباين، ويُحذّر عنه. وكذلك أخبرني أبو بكر الكاتب عن أبي داود السجستاني، أنّه قال: من ردَّ حديث مُجاهدٍ فهو جهميّ. وحدثنا محمد بن صهيب، وجماعة من شيوينا، عن محمد بن عبد الملك الدَّقِيقِيّ، قال: سمعت هذا الحديث منذ خمسين سنة، ما سمعت أحدًا ينكره، إنّما يكاذبه الزنادقة والجهميّة».

وقال النّجاد: «وذكر لنا أبو إسماعيل السُّلَمي أمر الترمذي الذي رد فضيلة النبي ﷺ، وصغر أمره، وقال: لا يؤمن بيوم الحساب. وعلى ذلك من أدركت من شيوينا أصحاب أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، فإنّهم مُنكروا على من ردَّ هذه الفضيلة، ولقد بيّن الله ذلك على السنة أهل العلم، على تقادم الأيام، فتلقاه الناس بالقبول، فلا أحد ينكر ذلك، ولا يُنازع فيه. فهذا مذهبنا، وديننا، واعتقادنا، وعليه نشأنا ونحن عليه إلى أن نموت إن شاء الله، فلزمنا الإنكار على من رد هذه الفضيلة التي قالها العلماء، وتلقوها بالقبول، فمن ردّها فهو من الفرق الهالكة»<sup>(١)</sup>.

وقال القاضي أبو يعلى: «وقال ابن عمير: سمعت أحمد بن حنبل سئل عن حديث مجاهد: «يقعد محمداً على العرش»، فقال: قد تلقته

العلماء بالقبول، نسلم الخبر كما جاء»<sup>(١)</sup>.

وقال ابن قيم الجوزية: «قال القاضي: صنّف المروزي كتاباً في فضيلة النبي ﷺ، وذكر فيه إقعاده على العرش. قال القاضي: وهو قول أبي داود، وأحمد بن أصرم، ويحيى بن أبي طالب، وأبي بكر بن حماد، وأبي جعفر الدمشقي، وعياش الدوري، وإسحاق بن راهويه، وعبد الوهاب الوراق، وإبراهيم الأصبهاني، وإبراهيم الحربي، وهارون بن معروف، ومحمد بن إسماعيل السلمي، ومحمد بن مصعب العايد، وأبي بكر بن صدقة، ومحمد بن بشر بن شريك، وأبي قلابة، وعلي بن سهل، وأبي عبد الله بن عبد النور، وأبي عبيد، والحسن بن فضل، وهارون بن العباس الهاشمي، وإسماعيل بن إبراهيم الهاشمي، ومحمد بن عمران الفارسي الزاهد، ومحمد بن يونس البصري، وعبد الله بن الإمام أحمد، والمروزي، وبشر الحافي»<sup>(٢)</sup>.

وبعد كل هذه الأقوال التي نقلناها عن أهل العلم وآراء السلف الصالح يتبين خطأ من أنكر القعود والجلوس؛ فإن كل هؤلاء العلماء لم يكونوا ليقبلوا بالأثر لو كان في وصف الاستواء بالقعود نكارة. بل إن هذه النقول من العلماء الثقات الأثبات كابن حنبل وأبي بكر الصاغانى وغيرهما، تدل على أن تفسير الاستواء بالجلوس لم يكن بالمنكر عند السلف، بدليل قبول أكثرهم لأثر مجاهد.

قال عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل: «حدثني أبي، نا وكيع، بحديث إسرائيل عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن خليفة، عن عمر رضي الله عنه قال: إذا جلس الرب ﷺ على الكرسي، فاقشعر رجل سماه أبي عند وكيع. فغضب وكيع وقال: أدركنا الأعمش وسفيان يحدثون بهذه الأحاديث لا ينكرونها»<sup>(٣)</sup>.

(٢) بدائع الفوائد ٤/٣٩.

(١) إبطال التأويلات ١/٤٨٠.

(٣) السنّة ١/٣٠٢، حديث رقم (٥٨٧).

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي: «فكذلك ثبت أنه استوى على عرشه استواء يليق بجلاله، سواء فسر ذلك بالارتفاع، أو بعلوه على عرشه، أو بالاستقرار، أو بالجلوس، فهذه التفاسير واردة عن السلف»<sup>(١)</sup>.

وحاصل القول، أن الأصل عدم إثبات أو نفي الجلوس ما لم يرد فيه نص، ولا يسعنا تفسير الاستواء بالجلوس إلا بنص لأن الفعل خارج عن إدراكنا، ومتى أتانا النص القاضي بذلك أخذنا به. فمن زعم أن الاستواء جلوسٌ على اعتبار أن الاستواء لا يكون إلا من جلوس، فقد أخطأ اللغة. وأما من حمل معنى الجلوس على الاستواء بناء على ثبوت صحة النص القاضي بذلك، أو أن يسكت عن القول بالجلوس فلا يثبته ولا ينفيه لعدم ثبوت النص به، فقد أحسن السبيل. أما من نفى الجلوس إنكاراً منه بدعوى مخالفته للعقول، وردّ الأحاديث لأجل ذلك، فقد ضل الطريق.

وهذا ما حمل السلف على إنكار من يرد أثر مجاهد؛ فإن الجهمية لم يعجبهم أثر مجاهد لمخالفته لأصولهم وإنكارهم العرش والعلو. وما كان ردّهم للأثر إلا لإثباته العلو على العرش، ولم يردّوه لضعف إسناده. فكلّ من انتهج هذا النهج فهو مثلهم، وهذا ما حدا بعلمائنا السلف إلى التحذير من كل من يردّ الحديث؛ لأن رد الحديث في ذلك الزمان كان علامة فارقة يُعرف بها الجهمية.

أما من ردّ الأثر بدعوى ضعفه، وعدم ثبوته مرفوعاً - كما ذكره عدد من أئمة الحديث - فلا حرج عليه، فإنما ردّه لعدم صحة سنده، أو لعدم ثبوت السماع عن النبي ﷺ. فلا يجوز حمل هذه الأخبار من الأئمة، فنجرها على كل من يردّ أثر مجاهد ونتهمه بالجهمية، إلا أن يُعرف سبب ردّه له.

(١) الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية ص ١٤٧.

ومجاهد تابعي جليل من كبار التابعين، روى عن الصحابة الأجلاء كابن عباس، وابن عمر، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، وجابر بن عبد الله رضي الله عنه جميعاً، ولازم ابن عباس ملازمة طويلة، وأخذ عنه التفسير.

وصحّ عن مجاهد أنه قال: «عرضت القرآن على ابن عباس ثلاث عرضات، أقف عند كل آية، أسأله فيم أنزلت وفيم كانت»<sup>(١)</sup>. وهذا شرف كبير لمجاهد، وهو من مناقبه وفضله، وأسباب وجاهته بين أهل العلم. وقد أجمعوا على علمه، وعلوّ كعبه في التفسير.

أما أثر مجاهد، فقد ورد من طريق ابن فضيل عن ليث بن أبي سليم عن مجاهد، وقد رواه ابن فضيل إلى خلق كثير، ورُوي كذلك عن ليث من عدة طرق.

كما رواه الخلال في «السُّنَّة» من عدة طرق، ومنها طريق عبد الرحمن بن شريك عن أبيه شريك القاضي أنه قال: «حدثنا عطاء بن السائب، وليث بن أبي سليم، وجابر بن يزيد، كلهم يقول: سمعت مجاهدًا، قال عطاء في حديثه: وسئل عن قول الله وَعَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا ﴿٧٩﴾ [الإسراء: ٧٩] قال: يُقَعِّده على العرش»<sup>(٢)</sup>.

كما أنه ورد من طريق عمر بن مدرك الرازي: حدثنا مكي بن إبراهيم، عن جويبر، عن الضحاك، عن ابن عباس. وكذلك ورد من طريق سلمة الأحمر، عن أشعث بن طليق، عن عبد الله بن مسعود.

أما الذين ردّوا الأثر، فلوجوه عدة، منها:

**الوجه الأول:** إن الرواية من طريق ليث بن سليم عن مجاهد، وليث ضعيف الحفظ بالاتفاق. كما أن البخاري نقل عن مجاهد تفسيره

(١) سنن الدارمي: حديث رقم (١١٦٠). (٢) السُّنَّة، حديث (٢٩٧).



لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الفرقان: ٥٩]، بقوله: «علا»<sup>(١)</sup>. ولو صحّ منه ذلك القول لفسّره بالجلوس.

أما ما رواه الخلال عن عطاء وجابر وليث عن مجاهد، فجابر بن يزيد الجعفي متروك ومتهم بالكذب، وترك يحيى القطان وعبد الرحمن بن مهدي والنسائي الرواية عنه<sup>(٢)</sup>، وقال عنه أبو حاتم: «يكتب حديثه على الاعتبار ولا يحتج به»<sup>(٣)</sup>.

أما عطاء بن السائب، فضعيف وقد اختلط، وتغيّر حفظه<sup>(٤)</sup>. وكذلك شريك مضطرب الحديث وسيئ الحفظ<sup>(٥)</sup>. أما ابنه عبد الرحمن، فضعفه أبو حاتم، وقال عنه: «واهي الحديث»<sup>(٦)</sup>، وكذلك ضعفه ابن الجوزي والذهبي وابن حجر، ولم يوثقه إلا ابن حبان، وقال عنه: «ربما أخطأ»<sup>(٧)</sup>. فإسناده واهٍ، وبالتالي، لا يصحّ الاستشهاد به.

أما حديث ابن عباس، فقد قال عنه الذهبي: «إسناده ساقط، وعمر هذا الرازي متروك، وفيه جويزير»<sup>(٨)</sup>. وتعقّبه الألباني بقوله: «ومما يدل على ذلك أنه ثبت في «الصحاح» أن المقام المحمود هو الشفاعة العامة الخاصة بنبينا ﷺ»<sup>(٩)</sup>.

قلت: جويزير هذا هو ابن سعيد البلخي، وقد أجمعوا على تضعيفه. فقد ضعفه أحمد وابن معين وأبو حاتم وأبو زرعة الرازي والعقيلي والنسائي، وقال عنه النسائي: «متروك الحديث»<sup>(١٠)</sup>، فلا يُحتج بحديثه.

(١) صحيح البخاري، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾، ١٢٤/٩.

(٢) الضعفاء الصغير، للبخاري ٣٧/١، (الضعفاء والمتروكون)، للنسائي ص ٢٨.

(٣) الجرح والتعديل ٤٩٨/٢.

(٤) تهذيب التهذيب ٢٠٥/٧.

(٥) الكامل في ضعفاء الرجال ١١/٥.

(٦) الجرح والتعديل ٢٤٤/٥.

(٧) الثقات ٣٧٥/٨.

(٨) سلسلة الأحاديث الضعيفة، حديث رقم (٨٦٥).

(٩) الضعفاء والمتروكون، ص ٢٨.

وفي السند علة أخرى، وهي الانقطاع بين الضحاك وابن عباس، فقد أنكر شعبة، ويحيى القطان، وأحمد بن حنبل، وأبو حاتم الرازي، وأبو زرعة الرازي، وابن حبان، أن يكون الضحاك سمع من ابن عباس<sup>(١)</sup>.

أما طريق عبادة بن أبي روق عن أبيه عن الضحاك بن مزاحم عن ابن عباس، فمنقطع أيضًا بين مزاحم وابن عباس. كما أن عبادة هذا مجهول الحال، خلافًا لأبيه عطية الهمداني المعروف بأبي روق.

أما طريق ابن مسعود، فقد قال عنها الذهبي: «هذا حديث مُنكر لا يفرح به، وسلمة هذا متروك الحديث، وأشعث لم يلحق ابن مسعود»<sup>(٢)</sup>.

الوجه الثاني: أنه لا يصحّ في الحديث الرفع مطلقًا، وما ورد فيه بالرفع باطل، والرواية في أحسن أحوالها لها حكم المرسل. كما أن مذهب الصحابي ليس بحجة، فمن باب أولى أن لا يكون مذهب التابعي كذلك.

وقال الألباني في ذلك: «هب أن الأمر كذلك، فهو - والحالة هذه - لا يزيد على كونه كالحديث أو في حكم الحديث المرسل، فهل الحديث المرسل إلا من أقسام الحديث الضعيف عند المحدثين، فكيف ثبت به فضيلة؟! بل كيف يُبنى عليه عقيدة أن الله تعالى يقعد نبيه ﷺ معه على العرش؟!»<sup>(٣)</sup>.

الوجه الثالث: أنه قد صحّ في الحديث الشريف أن المقام المحمود الذي وعد الله إياه هو الشفاعة الكبرى.

وأجيب عن الوجه الأول: أن ليثًا إنما هو ضعيف لأجل حفظه، وروايته عن مجاهد كانت من خلال كتاب، كما صرح ابن حبان بذلك،

(١) المراسيل، لابن أبي حاتم، ص ٩٤ - ٩٦.

(٢) العلو، للعلي الغفاري، ص ٩٣. (٣) مختصر العلو، ص ٢٣٥.

حيث قال: «ما سمع التفسير عن مجاهد أحد غير القاسم بن أبي بزة، نظر الحكم بن عتيبة، وليث بن أبي سليم، وابن أبي نجيح، وابن جريج، وابن عيينة في كتاب القاسم ونسخوه، ثم دلسوه عن مجاهد»<sup>(١)</sup>.

ثم إن الأثر وإن كان ضعيفاً، إلا أن له شواهد تقويه. وذلك كما أخرج الطبراني عن ابن عباس رضي الله عنه، أنه قال في قول الله عز وجل: ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]: «يجلسه فيما بينه وبين جبريل ويشفع لأُمَّته فذلك المقام المحمود»<sup>(٢)</sup>.

وكما ورد في «السُّنَّة» للخلال عن عبد الله بن سلام أنه قال: «إن محمداً يوم القيامة بين يدي الرب عز وجل، على كرسي الرب تبارك وتعالى»<sup>(٣)</sup>.

وما رواه القاضي أبو يعلى عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ عز وجل، قال: «يجلسه معه على السرير»<sup>(٤)</sup>.

وروى القاضي كذلك عن عائشة رضي الله عنها أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المقام المحمود، فقال لها: «وعدني ربي القعود على العرش».

وما أورده الدارمي في «سننه» عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن المقام المحمود، فقال: «ذاك يوم ينزل الله تعالى على كرسيه، يئط كما يئط الرحل الجديد من تضايقه به، وهو كسعة ما بين السماء والأرض، ويجاء بكم حفاة عراة، غرلاً، فيكون أول من يكسى إبراهيم، يقول الله تعالى: اكسوا خليلي، فيؤتى بريطين بيضاوين من رباط الجنة، ثم أكسى على أصره، ثم أقوم عن يمين الله مقاماً يغبطني الأولون والآخرون»<sup>(٥)</sup>.

(١) مشاهير علماء الأمصار، ص ٢٣١.

(٢) المعجم الكبير حديث رقم (١٢٤٧٤). (٣) السُّنَّة: حديث رقم (٢٣٦).

(٤) إبطال التأويلات ١/٤٧٦.

(٥) سنن الدارمي: حديث رقم (٢٨٤٢).

وأجيب عن الوجه الثاني: بأن مجاهدًا أخذ التفسير من ابن عباس، فتفسيره حجة ما لم يكن من اجتهاده. ومثل هذا الحديث لا يقوله مجاهد من اجتهاده. كما أن تلقّي العلماء للأثر بالقبول يقوّيه ويصحّحه.

وعن الوجه الثالث: أنه لا مانع يمنع أن يكون المقام المحمود هو شفاعته للناس وهو قاعد على عرش الله. والأحاديث الصحيحة أثبتت فضيلة الشفاعة لرسول الله ﷺ في ذلك المقام المحمود، ولا يمنع أن يكون مقامه ذاك وهو قاعد على العرش.

ونرى أن لكل فريق وجهة نظره في قبول الأثر أو رده من باب النقل، لا من باب الاستدلال العقلي والقياس. فهذا الباب لم يعرفه السلف الصالح في مباحث الإيمان بالغيبات.

ولعل شهرة ورود الأثر عن مجاهد تصحّحه، إلا أن الراجح أن الأثر إن صحّ عن مجاهد، فهو موقوف عليه، وليس لنا أن نحكم عليه بالرفع. وكل ما ورد فيه بالرفع باطل، كما صرّح به جمعٌ من أئمة أهل الحديث، وفصلوا القول فيه.

وقد أخطأ من ظن أن له حكم الرفع على اعتبار أن هذا القول لا يكون من اجتهاد. فلو أنه سمعه من صحابي لأخبر بذلك، ولأسنده عنه، كما هي عادة السلف الصالح في كثير من الأحاديث والآثار، كما الحال لو أن الصحابي سمع من رسول الله ﷺ، لنسب الكلام إليه.

ومجاهد يعلم أن إسناد هذا الأثر وتحميله إلى صحابي يقويه، ومثل هذا الحديث الثقيل المهيّب لو أنه سمعه من أحد الصحابة لأسند الكلام إليه ليزيح ثقل الحديث عن كاهله، ويستريح من عبئه، ويدفع عنه المقال.

ثم إن الإمام مجاهدًا أخذ من أهل الكتاب كثيرًا، وشذّ في تفسيره لبعض الآيات عن باقي التفسيرات وأوّل فيها، وذلك كتفسيره مثلاً

لقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (٧٣) [القيامة: ٢٣] بقوله: «تنتظر الثواب»<sup>(١)</sup>.

قال ابن عبد البر تعليقا على هذا التأويل من مجاهد: «ومجاهد - وإن كان أحد المقدمين في العلم بتأويل القرآن -، فإن له قولين في التأويل اثنين هما مهجوران عند العلماء مرغوب عنهما: أحدهما هذا، والآخر قوله في قول الله ﷻ: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]»<sup>(٢)</sup>.

كما أنه روى إسرائيليات وغرائب في قصص الأنبياء ﷺ؛ كقصص يوسف وموسى وسليمان وقصته مع بلقيس، وقصة هاروت وماروت، وغيرها من القصص التي وردت في القرآن الكريم، ورويت عن مجاهد تفاسير غريبة فيها مما يطول فيها المقال.

والجدير بالذكر أن إنجيل مرقص قد ذكر حادثة إقعاد عيسى ﷺ عن يمين الله، وذكر أن النبي داود قال أن الله قال لعيسى ﷺ: «اجلس عن يميني»<sup>(٣)</sup>. وفي موضع آخر؛ أن يسوع ارتفع إلى السماء وجلس عن يمين الرب<sup>(٤)</sup>. وكذلك ذكر في رسالة بولس إلى العبرانيين<sup>(٥)</sup>. ولكن هذه الآثار إنما وردت عن عيسى ﷺ لا سيدنا محمد ﷺ، فيحتمل أن يكون الإمام مجاهد اقتبسها من النصارى وتأولها للنبي الكريم على اعتبار أنه أفضل من عيسى ﷺ، وأن التحريف قد وقع في كتبهم، وأنها وردت لنبينا ﷺ لا لعيسى ﷺ. وهذا من باب الاحتمال فقط ولا يسعنا الجزم به، ولا ينتهض ليكون دليلا، إلا أن كثرة اقتباس مجاهد من أهل الكتاب تقوي ذلك الاحتمال.

أما عن الوجه الثاني، والاستناد إلى علم مجاهد وأخذه للتفسير من ابن عباس رضيهما، فابن عباس أولى منه في تلك المنقبة. ولو صح هذا

(١) تفسير الطبري ٧٢/٢٤.

(٢) إنجيل مرقص، إصحاح ٣٦/١٢.

(٣) إنجيل مرقص، إصحاح ١٩/١٦.

(٤) رسالة بولس إلى العبرانيين، الإصحاح الأول: ١٣.

(٥) التمهيد ١٥٧/٧.

الأمر لساغ القول أن تأويل ابن عباس حجة ودليل شرعي؛ إذ ثبت أن النبي ﷺ علمه تأويل القرآن، وطالما أن الإمام مجاهد أخذ التفسير من رسول الله ﷺ فتفسيره حجة ووجب قبوله، وكذلك الحال في من أخذ التفسير من مجاهد.

وهكذا يلزمنا فيهم ما لزمنا في ابن عباس، وتكثر عندئذ الحجج الشرعية، ويفضي بنا المآل إلى تعدد الأئمة المعصومين الذين نقلوا عن رسول الله ﷺ. وما هلك الأديان السابقة وتبدلت الشرائع إلا بهذا، فإنه يكون على الناس نبي، ثم إذا مات اتبعوا عظماء من بعده واتخذوهم أجبارة ورهبانا، فتبدل شريعتهم.

وقد صان الله الإسلام من ذلك، فليس في ديننا أحد يجب اتباع قوله لمجرد أنه قاله إلا رسول الله ﷺ. وتوقيرنا للصحابة رضوان الله عليهم وسلوك مسلكهم في العلم والدين لا يعني وجوب قبول كل ما قبله أحد منهم، ما لم يكن مجمعا عليه عندهم.

ولو كان تفسير مجاهد ملزما للناس، لكان الأولى أن يكون تفسير ابن عباس ملزما. ولو صحَّ ذلك لأدرك الصحابة رضوان الله عليهم ذلك من قبلنا، وقد كانوا أعلم منا وأدرى بفضل ابن عباس وعلمه، ولم يؤثر عنهم أنهم اعتبروا قوله في التفسير حجة يجب المصير إليه، ما لم يكن سماعا عن رسول الله ﷺ.

أما عن الوجه الثالث: فيجاب عنه أن ذكر النبي ﷺ للمقام المحمود، وذكره للشفاعة دون الإقعاد يفيد عدم ثبوته عنه. ولا يمكن أن نزيد على المقام المحمود بشيء ورد في أثر لتابعي، وسكت عنه النبي ﷺ. وحديث الشفاعة ذكره النبي ﷺ لإظهار فضيلته؛ فالحاجة دعت إلى ذكر مثل هذا المجلس العظيم في عرش الله، فعدم ذكر النبي له يؤيد عدم صحته.

أما أثر ابن عباس، فرواه عطاء بن دينار عن سعيد بن جبير. وعطاء قال عنه أحمد بن صالح: «تفسيره فيما يروي عن سعيد بن جبير صحيفة، ليس فيها ما يدل أنه سمع منه»<sup>(١)</sup> وكذلك في «سنده» عبد الله بن صالح، وهو ضعيف. قال عنه الإمام أحمد: «كان أول أمره متمسكًا ثم فسد بآخره وليس هو بشيء»<sup>(٢)</sup>.

وذكره ابن حبان في «المجروحين»، وقال: «منكر الحديث جدًا، يروي عن الأثبات ما لا يشبه حديث الثقات، وعنده المناكير الكثيرة عن أقوام مشاهير أئمة، وكان في نفسه صدوقًا»<sup>(٣)</sup>.

وفيه أيضًا عبد الله بن لهيعة، وهو مضطرب وسيء الحفظ، ومتفق على تضعيفه، وقد ترك أبو حاتم الرازي وعبد الرحمن بن مهدي الرواية عنه<sup>(٤)</sup>.

أما أثر عبد الله بن سلام، ففيه سيف السدوسي، ولم يوثقه أهل العلم، وذكر الإمام البخاري الحديث في «التاريخ الكبير»، ثم قال: «ولا يُعرف لسيف سماع من ابن سلام»<sup>(٥)</sup>.

وكذلك فيه سلم بن جعفر، وقد تكلموا فيه واختلفوا في توثيقه. وعبد الله بن سلام من المكثرين في الأخذ من أهل الكتاب كما عُرف عنه؛ فلا يبعد أن يكون اقتبس هذا الخبر منهم، ولو سمعه من النبي ﷺ لصرح بذلك. أما أثر ابن عمر، ففيه أبو الفتح بن أبي القوارير، ويزيد بن محمد البادا، وهما مجهولان.

أما حديث عائشة رضي الله عنها، ففيه يوسف بن أحمد بن حرب وأبوه،

(١) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٦/٣٣٢.

(٢) العلل ومعرفة الرجال، لأحمد ٣/٢١٢.

(٣) المجروحين، لابن حبان ٢/٤٠.

(٤) الجرح والتعديل ٥/١٤٦.

(٥) التاريخ الكبير ٤/١٥٨.

وهما مجهولان. كما أن فيه عمر بن أحمد بن أبي معمر، ولم يوثقه أحد.

أما حديث ابن مسعود رضي الله عنه المرفوع عن النبي صلى الله عليه وسلم، ففيه عثمان بن عمير، وقد ضعفه النسائي<sup>(١)</sup>، ونقل ابن أبي حاتم عن يحيى بن سعيد، وعبد الرحمن بن مهدي، ويحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وشعبة تضعيفهم للرجل، وأنهم لا يحدّثون عنه<sup>(٢)</sup>، وضعّفه ابن عدي<sup>(٣)</sup>. وذكره الدارقطني في «الضعفاء والمتروكون»<sup>(٤)</sup>، والعقيلي في «الضعفاء الكبير»<sup>(٥)</sup>.

وذكره ابن حبان في «المجروحين»، وقال عنه: «كان ممن اختلط حتى لا يدري ما يحدث به؛ فلا يجوز الاحتجاج بخبره الذي وافق الثقات، ولا الذي انفرد به عن الأثبات لاختلاط البعض ببعض»<sup>(٦)</sup>. وقال عنه ابن حجر: «ضعيف، واختلط، وكان يدلّس»<sup>(٧)</sup>.

أما القول بلزوم الأخذ بالأثر لمجرد قبول جماعة من العلماء له، ففيه نظر كذلك. وقد يجاب عنه أن الأثر ليس من كلام الله صلى الله عليه وسلم ولا رسوله صلى الله عليه وسلم، وقبول جماعة من أهل العلم له ليس ملزماً لباقى المسلمين، ولا يحق لأحد أن يوجب على المسلمين الإيمان بما جاء في أثر ما لمجرد قبول جماعة من أهل العلم له، إلا أن ينعقد الإجماع عليه. ولم ينقل أحد الإجماع عليه، وليس لنا أن نحكم بتلقّي الأمة للأثر بالقبول، فإن ما نقلناه من أقوال العلماء لا يفيد الإجماع بأي حال من الأحوال.

ثم إن كافة العلماء الذين ذكرهم الخلال من أهل بغداد؛ كابن

(٢) الجرح والتعديل ١٦١/٦.

(٤) الضعفاء والمتروكون ١٦٦/٢.

(٦) المجروحون ٩٥/٢.

(١) الضعفاء والمتروكون ص ٧٥.

(٣) الكامل في ضعفاء الرجال ٢٨٦/٦.

(٥) الضعفاء الكبير ٢١١/٣.

(٧) تقريب التهذيب ص ٣٨٦.



حنبل وأبي بكر الصاغانى، وأبى بكر المروذى، وإبراهيم الأصبهانى، وعلى بن داود القنطرى، وابن أبى شىبة، ويحى بن أبى طالب، إضافة إلى أبى بكر الخلال. فلعلّ هذا القول كان شائعاً عند أهل السنّة والحديث فى بغداد، ولا يعنى بالضرورة الاتفاق عليه بين كافة الأئمة فى سائر الأمصار، فيُحتمل أن يكون هذا هو الرأى المشهور عند أهل بغداد ونواحيها لا عند غيرهم بالضرورة.

وقول الصاغانى: «وقد جاءت به الأئمة فى الأمصار» لا يدل على الإجماع؛ لأنه لم يصرّح بوقوع الإجماع من جميع الأئمة، ودعوى الإجماع متعذرة وعسيرة الثبوت، إلا أن يُدرج فى باب الإجماع السكوتى فى عصر من العصور، واختلّف هذا النوع من الإجماع فى حجّيته.

ثم إن الإنكار فى ردّ الحديث كان متوجّهاً إلى من ينكر العرش فبرّد الأثر بموجب ذلك. وقد أنكر الجهمية الحديث لأجل إثباته العرش والعلو، فأنكر السلف عليهم ذلك، فتوجّه الإنكار إلى من ردّ الحديث لخصوص ذلك السبب. وهذا حق ظاهر كالشمس، واتفق عليه السلف الصالح من المتقدمين والمتأخرين، أن لا يتم تأويل صفات الله وإنكار الأحاديث والآثار بموجب استدلال العقل والقياس.

وقد قال الإمام الطبرى بعد ذكره للآية وما ورد من تفسير للمقام المحمود، قال: «وأولى القولين فى ذلك بالصواب ما صحّ به الخبر عن رسول الله»<sup>(١)</sup>.

ثم ذكر الأحاديث عن الشفاعة، ثم قال: «وهذا، وإن كان هو الصحيح من القول فى تأويل قوله: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] لما ذكرنا من الرواية عن رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين، فإن ما قاله مجاهد من أن الله يُقعد محمداً ﷺ على عرشه، قول

غير مدفوع صحته، لا من جهة خبر ولا نظر، وذلك لأنه لا خبر عن رسول الله ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه، ولا عن التابعين بإحالة ذلك»<sup>(١)</sup>.

فتأمل كيف أنه لم يدفع صحته بدعوى عدم وجود ما يحيله من خبر أو نظر، بالرغم من أنه نصر القول الأول، مما يدل بالضرورة على إنكاره على من يردّ الأثر بالنظر ودلالات العقل.

وهذا ما يتفق عليه أهل السُنَّة والجماعة في عمومهم. وليس من مذهب أهل السُنَّة والجماعة نفي الصفات عن الله لمجرد أنها صفات بشريّة، فصفت الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والنزول، والاستواء كلها صفات بشرية، ومع ذلك نسبها كلها إلى الله لأن الله أثبتها لنفسه. فالعبرة هي ما إذا كان الوصف أثبتته الشارع أم لا. ولم يذهب أحد من أئمة السلف إلى أن صفة الاستقرار صفة نقص. فإنه لو صحّ ذلك، للزم أن يكون عدم الاستقرار صفة كمال؛ لأن عدم الاستقرار هو نقيض الاستقرار، ونقض النقص كمال، وبالتالي يلزمنا القول أن الله غير مستقر، ونسبة عدم الاستقرار إليه، وهذا ما لم يقله أحد من المسلمين.



## الفصل الثالث

## الكلام حول حديث الأبيط

وحديث أبيط عرش الرحمن من الأحاديث التي جرى عليها كلام كثير ولغط شديد بين أهل العلم والتحقيق. وهذا الفصل نخصه لدراسة الآثار الواردة في الأبيط ثم التعليق على بعض ما ذكره أهل العلم فيه.

والحديث ورد من عدة طرق، وسنمرّ عليها ونعلق عليها. فمنها ما أخرجهُ أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب «العظمة»، حيث قال: «حدّثنا محمد بن العباس، حدّثنا أبو بكر بن إسحاق، والحسن بن ناصح، قالوا: حدّثنا يحيى بن أبي بكير، حدّثنا إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن خليفة، عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، قال: أتت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: ادع الله أن أدخل الجنة، قال: فعظّم الرب تبارك وتعالى، فقال: «إن كرسيه وسع السماوات والأرض، وإن له أطيّطاً كأطيّط الرّحل إذا ركب من ثقله، ما يفضل منه أربع أصابع»<sup>(١)</sup>.

ومن طريق آخر: «حدّثنا الوليد، قال: حدّثني حسين بن معدان، حدّثنا عبد الله بن رجاء، قال: حدّثنا إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن خليفة، قال: أتت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله، فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة، فعظّم الرب صلى الله عليه وآله، وقال: «إن كرسيه وسع السّماوات والأرض، وإنه يقعد عليه فما يفضل منه قيد أربع أصابع، مدّ أصابعه الأربع، وإن له أطيّطاً كأطيّط الرّحل الجديد إذا ركب من ثقله»<sup>(٢)</sup>.

(٢) العظمة ٢/٦٥٠.

(١) العظمة ٢/٥٤٨.

وأخرجه ابن بطة في «الإبانة الكبرى»<sup>(١)</sup>، وابن أبي عاصم في «السُّنَّة»<sup>(٢)</sup>. كما أخرجه ضياء الدين المقدسي من طريق آخر، فقال: «أخبرنا أبو جعفر محمد بن أحمد بن نصر بن أبي الفتح بقراءتي عليه بأصبهان، قلت له: أخبركم محمود بن إسماعيل الصَّيرفي قراءةً عليه وأنت حاضرٌ، أنا محمد بن عبد الله بن شاذان، أنا عبد الله بن محمد القباب، أنا أحمد بن عمرو بن أبي عاصم، ثنا إسماعيل بن سالم الصَّابغ، ثنا يحيى بن أبي بكير، عن إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن خليفة، عن عمر بن الخطاب، أن امرأةً أتت النبي ﷺ فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة. قال: فعظّم الرب وقال: «إن عرشه فوق سبع سماوات وإن له لأطيظاً كأطيظ الرّحل الجديد إذا ركب من ثقله»<sup>(٣)</sup>.

وأخرجه من طريق آخر فقال: «وأخبرنا أبو جعفر محمد بن أحمد أيضاً بأصبهان أن محمود بن إسماعيل أخبرهم قراءةً عليه وهو حاضر، أنا أحمد بن محمد بن محمد بن فاذشاه، أنا سليمان بن أحمد الطبراني، ثنا محمد بن عبد الله الحضرمي، ثنا عبد الله بن أبي زياد القطواني، ثنا يحيى بن أبي بكير، ثنا إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن خليفة، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: أتت امرأة النبي ﷺ، فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة. فعظّم الرب، ثم قال: إن كرسيه وسع السموات والأرض، وإنه يقعد عليه ما يفضل منه مقدار أربع أصابع، ثم قال بأصابعه فجمعها، وإن له أطيظاً كأطيظ الرّحل الجديد إذا ركب من ثقله»<sup>(٤)</sup>.

وأخرجه البزار في «مسنده»، ثم قال: «وهذا الحديث لا نعلمه يروى بهذا اللفظ عن النبي ﷺ إلا عن عمر عنه، وقد روى هذا الحديث الثوري عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن خليفة، عن عمر موقوفاً،

(١) الإبانة الكبرى: حديث رقم (١٣٥).

(٢) السُّنَّة: حديث رقم (٥٧٥).

(٣) الأحاديث المختارة حديث رقم (١٥٢).

(٤) الأحاديث المختارة حديث رقم (١٥٣).

وعبد الله بن خليفة فلم يسند غير هذا الحديث، ولا أسنده عنه إلا إسرائيل، ولا حدث عن عبد الله بن خليفة إلا أبو إسحاق، وقد روي عن جبير بن مطعم بنحو من ذلك بغير لفظه»<sup>(١)</sup>.

وقد روى عبد الله بن أحمد بن حنبل الحديث موقوفاً على عمر، فقال: «حدثني أبي وعبد الأعلى بن حماد الترسبي، قال: ثنا عبد الرحمن بن مهدي، نا سفيان، عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن خليفة، عن عمر رضي الله عنه قال: إذا جلس تبارك وتعالى على الكرسي سمع له أطيظ كأطيظ الرّحل الجديد»<sup>(٢)</sup>. ورواه كذلك مرسلًا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «كتب إليّ عباس بن عبد العظيم العنبري، نا أبو أحمد الزبيري، ثنا إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن خليفة، قال: جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة، قال: فعظم الرب عز وجل وقال: «وسع كرسيه السموات والأرض، إنه ليقعد عليه - جلّ وعز - فما يفضل منه إلا قيد أربع أصابع، وإن له أطيظاً كأطيظ الرّحل إذا ركب»<sup>(٣)</sup>.

وهذا الحديث فيه اضطراب كبير في السند والمتن. أما السند، فقد روي الحديث تارة موقوفاً على عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وتارة مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وتارة مرسلًا من عبد الله بن خليفة إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

وعبد الله بن خليفة لم يلقه؛ بل لعله لم يسمع من عمر رضي الله عنه. وهو غير معروف، وقال عنه الذهبي في «الميزان»: «لا يكاد يُعرف»<sup>(٤)</sup>، ولم يوثقه أحد سوى ابن حبان، وقد اعتمد الهيثمي في «الزوائد» في توثيقه على توثيق ابن حبان. وقد عُرف عن ابن حبان تساهله في توثيق المجاهولين، لذلك، كان بعض المحققين لا يعتدون بتوثيقه إذا انفرد.

وقال الحافظ ابن كثير تعليقاً على الحديث: «وليس بذاك المشهور،

(١) مسند البزار حديث رقم (٣٢٥).

(٢) السُّنَّة: حديث رقم (٥٨٥، ١٠١٩). (٣) السُّنَّة: حديث رقم (٥٣٩).

(٤) ميزان الاعتدال ٤١٤/٢.

وفي سماعه من عمر نظر، ثم منهم من يرويه عنه عن عمر موقوفاً، ومنهم من يرويه عنه مرسلًا، ومنهم من يزيد في متنه زيادةً غريبة، ومنهم من يحذفها<sup>(١)</sup>.

وقد روى أبو القاسم الدثتي الحديث، ثم قال: «هذا حديث صحيح رواه علي شرط البخاري ومسلم»<sup>(٢)</sup>. وعلّق عليه الألباني قائلاً: «وهو خطأ بين مزدوج، فليس الحديث بصحيح، ولا رواه علي شرطهما؛ فإن عبد الله بن خليفة لم يوثقه غير ابن حبان، وتوثيقه لا يُعتد به كما تقدم بيانه مرارًا»<sup>(٣)</sup>.

ومما يعلّ به الحديث أيضًا عنعنة أبي إسحاق السبيعي؛ إذ أنه مدّس كما ذكره ابن حبان<sup>(٤)</sup> وغيره، وقد وضعه ابن حجر في الطبقة الثالثة من المدلسين الذين لا يؤخذ عنهم ما لم يصرّحوا بالسماع.

وأما الاضطراب في المتن، فقد نسب الأبيط للعرش، ونسبه للكرسي، ومن المعلوم أن الكرسي غير العرش، وهذا اضطراب في المتن في محل الأبيط.

كما ورد بلفظ «يجلس»، وورد بلفظ «يقعد». ثم وردت فيه زيادة «أربع أصابع»، وخلا بعض الألفاظ منها. كما أن هذه الزيادة وردت بلفظ: «فما يفضل منه قيد أربع أصابع»، ووردت: «فما يفضل منه إلا قيد أربع أصابع».

وذكره ابن الجوزي فقال: «هذا حديث لا يصحّ عن رسول الله ﷺ، وإسناده مضطرب جدًّا، وعبد الله بن خليفة ليس من الصحابة، فيكون الحديث الأول مرسلًا، وابن الحكم وعثمان لا يعرفان، وتارة يرويه ابن

(١) تفسير القرآن العظيم ١/٥٢٠.

(٢) إثبات الحدّ لله حديث رقم (٣٢).

(٣) سلسلة الأحاديث الضعيفة حديث رقم (٨٦٦).

(٤) الثقات، لابن حبان ٥/١٧٧.

خليفة عن عمر عن رسول الله ﷺ، وتارة يقفه على عمر، وتارة يوقف على ابن خليفة، وتارة يأتي: «فما يفضل منه إلا قدر أربعة أصابع»، وتارة يأتي: «فما يفضل منه مقدار أربعة أصابع»، وكلُّ هذا تخليطٌ من الرواة، فلا يُعوّل عليه»<sup>(١)</sup>.

وعلق عليه الألباني فقال: «وللحديث ثلاث علل:

الأولى: جهالة عبد الله بن خليفة؛ قال الذهبي: «لا يكاد يعرف». وقال الحافظ في «التقريب»: «مقبول»؛ أي: عند المتابعة، وإلا؛ فلين الحديث؛ كما ذكر في المقدمة.

الثانية: اختلاط أبي إسحاق - وهو السبيعي -، وعننته؛ فإنه كان مدلسًا.

الثالثة: الاضطراب في سنده وفي متنه؛ كما رأيت في رواية ابن جرير وعبد الله بن أحمد»<sup>(٢)</sup>.

ثم إن النبي ﷺ لم يدعُ للمرأة كما طلبت منه، مع أن الذي طلبته منه أمر شرعي وجائز؛ بل جرت العادة أن يطلب المسلمون من النبي أن يدعو لهم بالمغفرة والرحمة وبدخول الجنة. والدعاء لدخول الجنة جائز؛ بل يُندب إليه شرعًا، فما بالنا بمن طلب من رسول الله ﷺ أن يدعو له.

وقد روى مسلم في «صحيحه»، أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ فقال: «أرأيت إن صليت الصلوات المكتوبات، وصمت رمضان، وأحللت الحلال، وحرمت الحرام، ولم أزد على ذلك شيئًا. أأدخل الجنة؟ قال: نعم»<sup>(٣)</sup>.

وروى أبو داود أن النبي ﷺ قال لرجل: «ما تقول للصلاة؟» قال:

(١) العلل المتناهية ٦/١.

(٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة حديث رقم (٤٩٧٨).

(٣) صحيح مسلم حديث رقم (١٨).

أتشهد ثم أسأل الله الجنة، وأعوذ به من النار. أما والله ما أحسن دندنتك ولا دندنة معاذ. قال رسول الله ﷺ: «حولها ندندن»<sup>(١)</sup>.

ونظائر ذلك كثيرة في السنّة النبوية. فعدم دعاء رسول الله ﷺ للمرأة أمر غريب لم يُعهد عنه. كما أنه لا ملازمة بين طلب المرأة وذكر ما قاله عن العرش وأبيطه، فالمرأة لم تشكك في عظمة الله ﷻ؛ بل سألت النبي ﷺ الدعاء مظنة الإجابة، وهذا يدل على يقينها بفضل رسول الله ﷺ وبركة دعائه، ورحمة الله للمسلمين.

فالحاصل أن الحديث مضطرب المتن والسند، ومرسل، ومعلول بتدليس أبي إسحاق، وبجهالة حال عبد الله بن خليفة.

وقد ورد الأبيط في حديث آخر رواه أبو داود<sup>(٢)</sup> بلفظ: «حدثنا عبد الأعلى بن حماد، ومحمد بن المثنى، ومحمد بن بشار، وأحمد بن سعيد الرباطي، قالوا: ثنا وهب بن جرير، قال أحمد: كتبناه من نسخته وهذا لفظه: قال: ثنا أبي، قال: سمعت محمد بن إسحاق، يحدث عن يعقوب بن عتبة، عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم، عن أبيه عن جده قال: أتى رسول الله ﷺ أعرابي، فقال: يا رسول الله جهدت الأنفس وضاعت العيال ونهكت الأموال وهلكت الأنعام، فاستسق الله لنا، فإننا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك. قال رسول الله ﷺ: ويحك أتدري ما تقول؟ وسبح رسول الله ﷺ، فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه، ثم قال: ويحك إنه لا يستشفع بالله على أحد من خلقه، شأن الله أعظم من ذلك، ويحك أتدري ما الله؟ إن عرشه على سماواته لهكذا، وقال بأصابعه مثل القبة عليه، وإنه ليئط به أطيظ الرجل بالراكب».

(١) سنن أبي داود حديث رقم (٧٩٢).

(٢) السنن: حديث رقم (٤٧٢٦).



وقد أخرجه ابن خزيمة<sup>(١)</sup>، وأبو عوانة<sup>(٢)</sup>، والآجري<sup>(٣)</sup>، والطبراني<sup>(٤)</sup>، وكذلك أخرجه الدارمي<sup>(٥)</sup>.

ورواه ابن أبي عاصم<sup>(٦)</sup> بلفظ: «ليئط أطيظ الرحل بالراكب»، بدون لفظ: «به».

أما الحافظ البزار، فقد رواه في «مسنده» بدون ذكر لفظ «الأطيظ»، فقال: «والصواب ما حدثناه سلمة بن شبيب، ومحمد بن علي بن الوضاح، قالوا: أخبرنا وهب بن جرير، قال: حدثني أبي، قال: سمعت محمد بن إسحاق، يحدث عن يعقوب بن عتبة، عن جبير بن محمد بن مطعم، عن أبيه، عن جده، قال: أتى رسول الله ﷺ أعرابي، فقال: يا رسول الله، جهدت الأنفس، وضاعت العيال، وهلكت الأموال، فاستسق الله لنا، فإننا نستشفع بك على الله، ونستشفع بالله عليك، فقال رسول الله ﷺ: «ويحك تدري ما تقول؟»، فسمح رسول الله ﷺ، حتى عرف ذلك في وجهه ووجوه أصحابه، وقال: «ويحك إنه لا يستشفع بالله على أحد، إن الله أعظم من ذلك». ثم قال البزار: «وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن النبي ﷺ من وجه من الوجوه إلا من هذا الوجه ولم يقل فيه محمد بن إسحاق: حدثني يعقوب بن عتبة»<sup>(٧)</sup>.

وكذلك أخرجه الدارقطني في «الصفات»، فقد ذكر حديث جبير، ثم قال: «قال الرمادي: أما علي بن المديني فلم يتمه لنا، انتهى إلى قوله: «لا يُستشفع بالله على أحدٍ من خلقه» وأتمه لنا يحيى بن معين،

(١) التوحيد ١/٢٣٩.

(٢) مستخرج أبي عوانة: حديث رقم (٢٥١٧).

(٣) الشريعة: حديث رقم (٦٦٧).

(٤) المعجم الكبير: حديث رقم (١٥٤٧).

(٥) الرد على الجهمية: حديث رقم (٧١).

(٦) السُّنَّة: حديث (٥٧٥).

(٧) مسند البزار: حديث رقم (٣٤٣٢).

وكتب لي يحيى بن معين بخطه، واللفظ لأبي مَخْلَد، وكذلك رواه حفص بن عبد الرحمن، عن محمد بن إسحاق بهذا الإسناد، ومن قال فيه: عن يعقوب بن عتبة، وجبير بن محمد فقد وهم، والصواب عن جبير بن محمد كما ذكرناه هاهنا<sup>(١)</sup>.

وقد ورد الحديث بطرق عديدة وألفاظ متقاربة، ومداره على ابن إسحاق، عن يعقوب بن عتبة، عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم، عن أبيه عن جده، عن رسول الله ﷺ.

والحديث ضعيف، فيه ابن إسحاق، وهو أبو بكر محمد بن إسحاق صاحب السيرة المعروف. وهو مشهور بالتدليس، ويروي عن المجاهيل. وقد نقل ابن أبي حاتم في «الجرح والتعديل» عن ابن معين وقد سئل عن ابن إسحاق أنه قال: «هو صدوق، ولكن ليس بحجة»<sup>(٢)</sup>.

ونقل كذلك عن عبد الرحمن، عن عباس بن محمد الدوري أنه سمع أحمد بن حنبل وقد ذكر ابن إسحاق عنده يقول: «أما في المغازي وأشباهه فيكتب، وأما في الحلال والحرام فيحتاج إلى مثل هذا - ومدّ يده وضم أصابعه -»<sup>(٣)</sup>.

وقال ابن حنبل عنه: «هو كثير التدليس جداً، فكان أحسن حديثه عندي ما قال: أخبرني، وسمعت»<sup>(٤)</sup>.

ونقل ابن عدي عن حماد بن سلمة قوله عنه: «لولا الاضطراب ما رويت عن ابن إسحاق شيئاً»<sup>(٥)</sup>. ونقل ابن عدي عن عبد المؤمن بن علي الزعفراني أنه سمع الإمام مالك بن أنس وقد ذكر عنده محمد بن إسحاق، فقال: «دجال من الدجاجلة»<sup>(٦)</sup>.

(١) الصفات ص ٣١.

(٢) المصدر السابق ١٩٣/٧.

(٣) المصدر السابق ١٩٤/٧.

(٤) المصدر السابق ٢٥٥/٧.

(٥) الكامل في ضعفاء الرجال ٢٥٥/٧.

(٦) المصدر السابق ١٩٢/٧.

وقال الإمام النسائي عنه: «ليس بالقوي في الحديث»<sup>(١)</sup>. وذكره الحافظ أبو زرعة العراقي في كتابه «المدلسين»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك وضعه الحافظ ابن حجر في الطبقة الرابعة من المدلسين، وقال عنه: «صدوق مشهور بالتدليس عن الضعفاء والمجهولين وعن شر منهم»<sup>(٣)</sup>.

وقد ذكر الذهبي في «السلسلة الضعيفة» أنه كذبه سليمان التيمي، ويحيى بن قطان، وهشام بن عروة، ونقل كذلك عن الإمام الدارقطني أنه قال عنه: «لا يُحتج به»<sup>(٤)</sup>.

وقال الذهبي في «الميزان»: «الذي يظهر لي أن ابن إسحاق حسن الحديث صالح الحديث صدوق، وما انفرد به ففيه نكارة، فإن في حفظه شيئاً»<sup>(٥)</sup>.

وقال المنذري في «مختصر سنن أبي داود»: «ومحمد بن إسحاق مدلس، وإذا قال المدلس: عن فلان، ولم يقل: حدثنا أو سمعت أو أخبرنا، لا يحتج بحديثه. وإلى هذا أشار البزار، مع أن ابن إسحاق إذا صرح بالسماع اختلف الحفاظ في الاحتجاج بحديثه، فكيف إذا لم يصرح»<sup>(٦)</sup>.

وقد أثنى الكثير من أهل العلم على علمه وسعة اطلاعه وفضله، ونقل عن البعض توثيقه واعتباره صدوقاً ويكتب حديثه؛ كابن المديني وشعبه وغيرهما.

والراجح من كلام أهل العلم عنه أنه صدوق ولكنه كان يدلّس كثيراً، ويروي عن المجاهيل ويتساهل في الرواية عنهم، مما أوقعه في سائر الطعون الشنيعة عنه، فيجب الحذر مما لم يصرح فيه بالسماع.

(٢) المدلسين ص ٨١.

(٤) المغني في الضعفاء ٢/٥٥٢، ٥٥٣.

(٦) مختصر سنن أبي داود ٧/٩٧.

(١) الضعفاء والمتروكون ١/٩٠.

(٣) طبقات المدلسين ١/٥١.

(٥) ميزان الاعتدال ٣/٤٧٥.

أما جبير بن محمد، فلم يوثقه أحد إلا ابن حبان، وقد تحقّق العديد من أهل العلم على توثيق ابن حبان إذا انفرد. كما أن ذكر لفظ: «يئط به» وخلوّ بعض الطرق من لفظة «به» يثير اضطراباً في المتن.

ورواية ثالثة ذكرت «الأطيظ»، وهي ما أخرجها الأصبهاني بلفظ: «حدثنا محمد بن العباس، حدثنا محمد بن موسى القطان، حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث، حدثني أبي، قال: سمعت محمد بن جحادة، عن سلمة بن كهيل، عن عمارة بن عمير، عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، قال: «الكرسي موضع القدمين، له أطيظ كأطيظ الرحل»<sup>(١)</sup>.

رواه عبد الله بن حنبل<sup>(٢)</sup>، ورواه البيهقي من طريق عبد الصمد عن أبيه نحوًا من طريق الأصبهاني<sup>(٣)</sup>.

وهو حديث موقوف على أبي موسى الأشعري رضي الله عنه. كما أنه منقطع؛ إذ أن عمارة لم يدرك أبا موسى الأشعري.

وعلق الألباني على الحديث قائلاً: «وإسناده صحيح إن كان عمارة بن عمير سمع من أبي موسى، فإنه يروي عنه بواسطة ابنه إبراهيم بن أبي موسى الأشعري، ولكنه موقوف، ولا يصحّ في الأطيظ حديث مرفوع»<sup>(٤)</sup>.

فإن قيل: هذا باب الإيمان بالغيبيات، وأبو موسى لا يقول هذا من اجتهاده، وهو يقوّي حديث عبد الله بن خليفة وإن كان موقوفًا على عمر. قيل له: وكذلك لو أنه سمعه من النبي صلى الله عليه وآله لنسب الكلام إليه كما هي عادة الصحابة رضوان الله عليهم؛ لأن الكلام في هذا الحال يكون أشرف وأرفع. ولم يعهد عن الصحابة أنهم نسبوا لأنفسهم كلامًا سمعوه من النبي صلى الله عليه وآله.

(١) العظمة ٦٢٧/٢. (٢) السنّة: حديث رقم (٥٨٨).

(٣) الأسماء والصفات، حديث (٨٥٩).

(٤) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، حديث رقم (٩٠٦).

وأقوال الصحابي في أبواب الفقه المختلفة ليس بحجة على الصحيح، فمن باب أولى أن لا يكون حجة في مسائل الإيمان. وقد علمنا أن مزية الصحابة إنما كانت في أمانتهم وصدقهم، ونقلهم الدين من النبي ﷺ إلى باقي الأنام، وتحقق لهم الفضل علينا في صحبتهم للنبي ﷺ، وفي سماعهم منه، وفي إسلامهم على يديه، وفي اجتهادهم من فهمهم مما تعلموه منه. والحجة علينا إنما هو السماع، وطالما أن الاجتهاد متعذر عليه في مسألتنا، لم يبق إلا السماع، ولم يتحقق؛ فلا نركن إلى ما دونه.

وقد يكون الصحابي سمعه من أهل الكتاب فظنه صواباً. وورد عن الكثير ممن سمع من أهل الكتاب، ولا عبرة بمروياتهم كما صح عن أهل العلم.

كما أننا نجد أن الحديث ينسب الأبيط إلى الكرسي، وباقي الأحاديث نسبت الأبيط للعرش. ومن المتفق عليه عند أهل السنة والجماعة أن الكرسي غير العرش.

وروي عن أبي أمامة عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «سلوا الله الفردوس فإنها سرّة الجنة، وإن أهل الفردوس يسمعون أبيط العرش». رواه الطبراني<sup>(١)</sup>، والرويانى في «مسنده»<sup>(٢)</sup>، وأخرجه ابن بطّة<sup>(٣)</sup>، وأبو نعيم الأصبهاني<sup>(٤)</sup>.

وفيه جعفر بن الزبير، ذكره البخاري في «الضعفاء»، وقال عنه: «وهو متروك الحديث»<sup>(٥)</sup>. وضعّفه القطان وابن معين، وقال عنه عمرو بن علي: «متروك الحديث، كثير الوهم»، وقال عنه أبو زرعة: «لا أحدث

(١) المعجم الكبير: حديث رقم (٧٩٦٦).

(٢) مسند الرويانى: حديث رقم (١٢٧٨).

(٣) الإبانة الكبرى: حديث رقم (١٣٢).

(٤) صفة الجنة: حديث رقم (٤٣٨).

(٥) الضعفاء ص ٣٦.

عنه، ليس بشيء»، وكان شعبة يقول عنه: «أكذب الناس». ذكر كل ذلك ابن أبي حاتم<sup>(١)</sup>.

كما ذكره ابن حبان في «المجروحين»<sup>(٢)</sup>، والدارقطني في «الضعفاء والمتروكون»<sup>(٣)</sup>، وأبو نعيم الأصبهاني في «الضعفاء»، وقال: «لا يُكتب حديثه، لا يساوي شيئاً»<sup>(٤)</sup>.

وذكر ابن عدي أحاديث مناكير حدث بها جعفر ثم قال: «ولجعفر بن الزبير هذا أحاديث غير ما ذكرت عن القاسم، وعامتها مما لا يتابع عليه، والضعف على حديثه بين»<sup>(٥)</sup>.

وقد ورد حديث آخر رواه الإمام أحمد في «مسنده»، يذكر فيه الأبيط ويذكر فيه الأربع أصابع، أن النبي ﷺ قال: «إني أرى ما لا ترون، وأسمع ما لا تسمعون، إن السماء أطّت، وحق لها أن تتط، ما فيها موضع أربع أصابع إلا وملك واضع جبهته ساجداً لله»<sup>(٦)</sup>.

وقد ورد هذا الحديث بطرق عدّة خلت كلها من زيادة الأربع أصابع، إلا طريق إسرائيل عن أبي إسحاق.

وكذلك ورد حديث عبد الله بن خليفة في الأبيط بعدة طرق خلت من هذه الزيادة، ولم ترد إلا من طريق إسرائيل عن أبي إسحاق.

وروى عبد الله بن أحمد بن حنبل الحديث من طريق سفيان عن أبي إسحاق وخلا من الزيادة<sup>(٧)</sup>، وكذلك رواه الحافظ ضياء الدين المقدسي عن شعبة عن أبي إسحاق<sup>(٨)</sup>، وخلا من الزيادة.

(١) الجرح والتعديل ٤٧٩/٢.

(٢) المجروحين ٢١٢/١.

(٣) الضعفاء والمتروكون ٢٦١/١.

(٤) الضعفاء ص ٧٠.

(٥) الكامل في ضعفاء الرجال ٣٦٤/٢.

(٦) مسند أحمد: حديث رقم (٢١٥١٦)، وسنن ابن ماجه: حديث (٤١٩٠).

(٧) السُّنَّة: حديث رقم (٥٨٥).

(٨) الأحاديث المختارة: حديث رقم (١٥٤).

وكذلك زيادة: «إذا ركب من ثقله» خلت في كل طرق الحديث إلا طريق إسرائيل عن أبي إسحاق. فأخشى أن تكون تلك الزيادات من غلط إسرائيل ووهمه، لا سيما أنه خالف الثقات.

وإسرائيل هو الإمام الحافظ أبو يوسف إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق الهمداني. وهو صدوق، ولكن اختلفوا في وثاقته. فقال ابن سعد في «طبقاته» عنه: «كان ثقة، وحدث عنه الناس حديثًا كثيرًا، ومنهم من يستضعفه»<sup>(١)</sup>.

وذكر ابن عدي الجرجاني أن يحيى بن آدم قال عنه: «كان إسرائيل لا يحفظ، ثم حفظ بعد»، ونقل عن ابن المثنى قوله: «ما سمعت يحيى بن سعيد يحدث عن إسرائيل»<sup>(٢)</sup>.

وقال عنه ابن المديني: «إسرائيل ضعيف»، وقال عنه صالح بن أحمد عن أبيه: «إسرائيل عن أبي إسحاق فيه لين، سمع منه بآخره»<sup>(٣)</sup>. وقال عنه عبد الرحمن بن مهدي: «إسرائيل لص يسرق الحديث»<sup>(٤)</sup>، ولكن ورد عنه أيضًا أنه قال: «إسرائيل في أبي إسحاق أثبت من شعبة والثوري». وقال عنه الحافظ يعقوب بن شعبة: «صالح الحديث، في حديثه لين»<sup>(٥)</sup>.

قلت: الراجح أنه صدوق، وطعن ابن مهدي له بالسرقة - في حال صحة ذلك الطعن منه - غير مستساغ. فقد روى عنه الشيخان، وكان ضعفه من جهة حفظه فقط، وقد روى الذهبي عن شقيق البلخي أنه قال: «أخذت الخشوع عن إسرائيل، كنا حوله لا يعرف من على يمينه ولا من على شماله من تفكره في الآخرة، فعلمت أنه رجل صالح»<sup>(٦)</sup>.

(٢) الكامل في ضعفاء الرجال ١٢٩/٢.

(٤) تهذيب التهذيب ١/٢٦٣.

(٦) سير أعلام النبلاء ٥١/٧.

(١) الطبقات الكبرى ٦/٣٧٤.

(٣) تهذيب التهذيب ١/٢٦٢.

(٥) ميزان الاعتدال ١/٢٠٩.

فهذه شهادة له بالصلاح ممن جالسه وخالطه، ولكن توجه مجمل القدح إلى حفظه خاصة. وبذلك لا نبعد أن يكون من غلظه، أو أن الزيادة كانت لحديث أطيظ ملائكة السماء، فخلط وألحقها بحديث أطيظ العرش، فإن اجتماع الحديثين في تلك الزيادة بذلك المعنى، وورود الزيادة من نفس الطريق ومن نفس الراوي دون باقي الرواة، يحيك في النفس منها شيئاً.

ومما ورد في الأبيط كذلك ما رواه الدارمي عن كعب الأبحار، أن رجلاً سأله عن الجبار. فقال له كعب: «أخبرك أن الله خلق سبع سموات، ومن الأرض مثلهن، ثم جعل ما بين كل سماءين كما بين السماء الدنيا والأرض، وكثفن مثل ذلك، ثم رفع العرش فاستوى عليه، فما في السموات إلا لها أطيظ كأطيظ الرحل العلابي أول ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهن»<sup>(١)</sup>.

رواه الدارمي في «الرد على الجهمية». وهذا الأثر لكعب موقوفاً، وهو كعب بن ماعع المعروف بكعب الأبحار، وكان يهودياً من اليمن ثم أسلم، وكان على علم بالتوراة والإنجيل وروايات بني إسرائيل، وأكثر من النقل عنهم؛ فلا نأمن أن يكون هذا من نقلهم.

كما أن الأثر في سنده عبد بن صالح المصري، نقل ابن أبي حاتم عن ابن حنبل قوله عنه: «كان أول أمره متمسكاً ثم فسد بآخره»<sup>(٢)</sup>. وقال عنه ابن يونس المصري: «روى عن الليث مناكير»<sup>(٣)</sup>.

وقال عنه ابن حبان: «منكر الحديث جداً، يروي عن الأثبات ما لا يشبه حديث الثقات، وعنده المناكير الكثيرة عن أقوام مشاهير أئمة، وكان في نفسه صدوقاً»<sup>(٤)</sup>.

وروى ابن حبان عن زياد بن أيوب قوله: «نهاني أحمد بن

(١) الرد على الجهمية ٥٩/١.

(٢) الجرح والتعديل ٨٧/٥.

(٤) المجروحين ٤٠/٢.

(٣) تاريخ ابن يونس المصري ٢٧٣/١.



حنبل رحمته الله أن أروي حديث عبد الله بن صالح<sup>(١)</sup>.

ونقل الإمام الخطابي عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قوله: «سمعت أبي ذكر عبد الله بن صالح كاتب الليث بن سعد فذمه وكرهه، وقال: إنه روى عن الليث عن ابن أبي ذئب كتاباً أو أحاديث، وأنكر أن يكون ليث روى عن ابن أبي ذئب شيئاً»<sup>(٢)</sup>.

وقال ابن عدي في ترجمته: «هو عندي مستقيم، إلا أنه يقع في أسانيد ومتونه غلط، ولا يتعمد»<sup>(٣)</sup>. ونقل عن النسائي قوله: «ليس بثقة»<sup>(٤)</sup>.

وقال الذهبي: «كان صدوقاً في نفسه من أوعية العلم، أصابه داء شيخه ابن لهيعة، وتهاون بنفسه حتى ضعف حديثه»<sup>(٥)</sup>.

كما أن متن الحديث لا يخلو من شذوذ، فقد فسّر أطيّط السماء بثقل الله فوقهن، وهو مخالف للحديث الآخر الثابت الصحيح الذي يفسّر أطيّط السماء بكثرة الملائكة، وعليه يسقط الأثر عن الاحتجاج به.

وكذلك ما أخرجه ابن بطة، قال: «حدثنا أبو بكر أحمد بن سلمان، قال: حدثني محمود بن جعفر، قال: ثنا أبو بكر المروزي، قال: ثنا أبو عبد الله، قال: ثنا حسن بن موسى الأشيب، قال: ثنا حماد، عن عطاء بن السائب، عن الشعبي، قال: إن الله تعالى قد ملأ العرش حتى إن له أطيّطاً كأطيّط الرجل الجديد»<sup>(٦)</sup>.

والحديث مرسل عن الشعبي، وهو تابعي. كما أن فيه عطاء بن السائب، وقد ضعفه أهل العلم لاختلاطه وتغير حفظه واضطرابه في الحديث<sup>(٧)</sup>.

(٢) تاريخ بغداد ١١/١٥٥.

(٤) الضعفاء والمتروكون ص ٦٣.

(١) المجروحين ٢/٤١.

(٣) ميزان الاعتدال ٢/٤٤١.

(٥) سير أعلام النبلاء ٨/٤٤٩.

(٦) الإبانة الكبرى: حديث رقم (١٣٣).

(٧) الإبانة الكبرى: حديث رقم (١٣٣).

ومن أجل ذلك كله ذهب عدد من أهل العلم المتقدمين والمتأخرين إلى رد حديث الأبيط والحكم بضعفه، وذلك لعدم ورود شيء صحيح فيه .

وقد يرى البعض أن تعدد تلك الطرق - وإن كانت كلها ضعيفة - إلا أن بمجموعها تحصل القوة التي تجبر بضعفه، وترفعه إلى منزلة الحديث الحسن .

ويُجاب عنه أن حديث أبي أمامة لا يُعصد به، وذلك لوجود أحد الرواة المتروكين فيه؛ فلا يصلح للاستشهاد .

أما حديث عبد الله بن خليفة، فمضطرب في متنه وإسناده اضطراباً شديداً؛ فلا يعول عليه .

أما حديث أبي موسى، فقد نسب الأبيط إلى الكرسي لا إلى العرش؛ فشهادته ليست تامة، ولا يجوز الاستشهاد به .

أما حديث كعب الأحبار، فقد نسب الأبيط إلى السماء لا إلى العرش . كما أن في متنه شذوذاً لمخالفته الصحيح الثابت .

فلم يبق سوى حديث جبير بن مطعم، وحديث الشعبي المرسل . فلا تتحقق الترقية بهما إلى الحسن . فالراجح عدم ثبوت أبيط العرش، وهو أصح القولين . والله أعلم .

وقد أكثر أهل العلم القول في الحديث تحقيقاً وتأويلاً . منها ما ذكره الإمام الذهبي رحمته الله عن الحديث، حيث قال في كتاب «العرش»: «تفرد بهذا الحديث عن عبد الله بن خليفة من قدماء التابعين، لا نعلم حاله بجرح ولا تعديل، لكن هذا الحديث حدّث به أبو إسحاق السبيعي مقرّأ له كغيره من أحاديث الصفات، وحدّث به كذلك سفيان الثوري وحدّث به أبو أحمد الزبيري، ويحيى بن أبي بكير ووكيع عن اسرائيل»<sup>(١)</sup> .

وقال: «وهذا الحديث صحيح عند جماعة من المحدثين، أخرجه الحافظ ضياء الدين المقدسي في صحيحه، وهو من شرط ابن حبان فلا أدري أخرجه أم لا؟ فإن عنده أن العدل الحافظ إذا حدّث عن رجل لم يعرف بجرح، فإن ذلك إسناد صحيح»<sup>(١)</sup>.

قلت: قوله: «لكن هذا الحديث حدّث به أبو إسحاق السبيعي مقرّاً له كغيره من أحاديث الصفات» يحتاج إلى بيان، فالأطيط صفة للعرش لا لذات الله، ولعلّه لم يقصد ظاهر الكلام؛ بل أراد أن الأيطيط ناتج عن استواء الله على عرشه، وهذا الاستواء صفة من صفاته، فيكون الأيطيط متعلقاً بصفات الله بهذا الاعتبار، لا أنه نفسه صفة لله. وذكره لكلام الإمام أحمد حول إزالة صفة من صفات الله لم يكن موفقاً؛ لأن الكلام خارج عن مبحث الصفات، ولا علاقة له به.

ويبدو أن الإمام الذهبي قد تراجع عن نصرة الحديث، فتدارك الأمر في كتاب «العلو للعلي الغفار»، وقال في مقدمته: «أما بعد، فإنني كنت في سنة إحدى وتسعين وستمئة جمعت أحاديث وآثاراً في مسألة العلوّ، وفاتني الكلام على بعضها، ولم أستوعب ما ورد في ذلك، فذيلت على ذلك مؤلفاً أوّله سبحانه الله العظيم وبحمده على حلمه بعد علمه. والآن، فأرتب المجموع وأوضحه هنا، وبالله أستعين وهو حسبنا ونعم الوكيل».

فلعلّه قصد كتاب «العرش»، أو أنه قصد غيره، إذ أن مقدمة «العرش» ليس فيها «سبحان الله العظيم وبحمده على حلمه بعد علمه»، فالله أعلم بأمره. وعلى أي حال، فهو يلمح إلى أمرٍ يريد استدراكه والتراجع عنه، كما هو ظاهر الكلام.

ثم ذكر حديث ابن إسحاق عن عبد الله بن خليفة، ثم قال: «هذا

حديث غريب جداً فرد، وابن إسحاق حجة في المغازي إذا أسند، وله مناكير وعجائب، فالله أعلم أقال النبي ﷺ هذا أم لا؟ والله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿حَلَّالٌ﴾ وتقدست أسماؤه ولا إله غيره. الأيطيط الواقع بذات العرش من جنس الأيطيط الحاصل في الرحل، فذاك صفة للرحل وللعرش، ومعاذ الله أن نعهده صفة لله ﷻ.

ثم لفظ الأيطيط لم يأت به نص ثابت، وقولنا في هذه الأحاديث: إننا نؤمن بما صحَّ منها، وبما اتَّفَق السلف على إمراره وإقراره، فأما ما في إسناده مقال، واختلف العلماء في قبوله وتأويله، فإننا لا نتعرض له بتقرير؛ بل نرويه في الجملة ونبين حاله. وهذا الحديث إنَّما سقناه لما فيه مما تواتر من علو الله تعالى فوق عرشه مما يوافق آيات الكتاب<sup>(١)</sup>.

وفي هذا الكلام، يصرِّح الإمام الذهبي بأمور:

أولها: أنه يطعن في حديث ابن اسحاق، ثم إنه يقرّ أنه لم يأت في الأيطيط حديث ثابت، وهو يُعدّ تراجعاً منه عن نصرته له.

والثاني: أنه يؤكد أن الأيطيط ليس من صفات الله ﷻ، وقوله: «ومعاذ الله أن نعهده صفة لله ﷻ» يفيد براءته مما قد يُنسب إليه من نسبة الأيطيط لله. ولعله ذكّر في ذلك وأسيء فهمه فيه، فنوّه إلى ذلك.

والثالث: أننا نستفيد من قوله: «وقولنا في هذه الأحاديث: إننا نؤمن بما صحَّ منها، وبما اتَّفَق السلف على إمراره وإقراره. فأما ما في إسناده مقال واختلف العلماء في قبوله وتأويله، فإننا لا نتعرض له بتقرير؛ بل نرويه في الجملة ونبيّن حال، وهذا الحديث إنَّما سقناه لما فيه مما تواتر من علو الله تعالى فوق عرشه مما يوافق آيات الكتاب»، أنه لا يجزم بصحة الحديث، ولا بإيمانه بالأيطيط؛ لأنه قال: «نؤمن بما صحَّ

(١) العلو، للعلي الغفاري ص ٤٥.

منها» ولم يخص الأيط بالذكر، وذكر أنه يسوق الحديث لبيان علو الله، لا تصحيحًا منه للحديث في نفسه.

ولعل هذا حال كثير من العلماء الذين ذكروا هذا الحديث، فإن أكثر ما تعلّق به اهتمام أهل العلم وانشغلوا فيه في تلك الأزمان هو إثبات علو الله، فقد كانت القضية الشاغلة، والمسألة المفصلية التي انبى عليها الخلاف بين مذهبين تنازعا بضراوة عبر قرون.

وقد ذكر شيخ الإسلام حديث جبير بن مطعم وقال فيه: «وهذا الحديث قد يطعن فيه بعض المشتغلين بالحديث انتصارًا للجهمية، وإن كان لا يفقه حقيقة قولهم وما فيه من التعطيل، أو استبشاعًا لما فيه من ذكر الأيط، كما فعل أبو القاسم المؤرخ، ويحتجّون بأنه تفرّد به محمد بن إسحاق عن يعقوب بن عتبة عن جبير، ثم يقول بعضهم: ولم يقل ابن إسحاق: حدثني، فيحتمل أن يكون منقطعًا. وبعضهم يتعلل بكلام بعضهم في ابن إسحاق، مع أن هذا الحديث وأمثاله وفيما يشبهه في اللفظ والمعنى لم يزل متداولًا بين أهل العلم خالفًا عن سالف، ولم يزل سلف الأمة وأئمتها يروون ذلك رواية مصدّق به، راد به على من خالفه من الجهمية، متلقين لذلك بالقبول، حتى قد رواه الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة في كتابه في التوحيد، الذي اشترط فيه أنه لا يحتج فيه إلا بأحاديث الثقات المتصلة الإسناد»<sup>(١)</sup>.

وقال بعد ذكره لحديث عبد الله بن خليفة: «وطائفة من أهل الحديث تردّه لاضطرابه كما فعل أبو بكر الإسماعيلي وابن الجوزي وغيرهم. لكن أكثر أهل السُنّة قبلوه. وفيه قال: إن عرشه أو كرسيه وسع السموات والأرض، وإنه يجلس عليه فما يفضل منه قدر أربعة أصابع أو فما يفضل منه إلا قدر أربعة أصابع، وإنه ليئطّ به أيط الرّحل الجديد

(١) بيان تلبس الجهمية ٣/٢٥٤.

براكبه. ولفظ «الأبيط» قد جاء في حديث جبير بن مطعم الذي رواه أبو داود في السنن. وابن عساكر عمل فيه جزءاً، وجعل عمدة الطعن في ابن إسحاق. والحديث قد رواه علماء السُّنَّة كأحمد وأبي داود وغيرهما، وليس فيه إلا ما له شاهد من رواية أخرى»<sup>(١)</sup>.

ولنا تعليقات على ما ذكره شيخ الإسلام:

أولاً: دافع شيخ الإسلام عن قبول البعض للحديث، وبراً الحديث من النكارة التي توهمها البعض فيه، ولكنه لم يجزم بصحته. فقد ذكر حديث عبد الله بن خليفة في «منهاج السُّنَّة»، ثم قال: «والحديث قد طعن فيه غير واحد من المحدثين كالإسماعيلي وابن الجوزي، ومن الناس من ذكر له شواهد فقواها»<sup>(٢)</sup>.

أو لعله ظهر له غير الذي كان يعتقد من قبل فرجع عن رأيه، وهذا أمر شائع عند أهل العلم لا يعيهم؛ بل يرفع أقدارهم. إلا أن عدم جزمه بتأويل الاستواء بالعود يفيد عدم جزمه بصحة الحديث، إنما دافع عن متنه ويثبت أن لا نكارة في متنه تفضي إلى التشبيه أو تنقيص الله، ويدافع عن الذين قبلوا بالحديث من السلف الصالح.

ولا ريب أن رد الحديث استبشاعاً للأبيط المذكور فيه لا يستقيم، وهو إعمالٌ للعقل والقياس فيما لا معمل ولا قياس فيه. وكذلك منهم من ردّ الحديث لما فيه من تفسير الاستواء بالجلوس.

ثانياً: قوله: «ثم يقول بعضهم: ولم يقل ابن إسحاق: حدثني، فيحتمل أن يكون منقطعاً، وبعضهم يتعلل بكلام بعضهم في ابن إسحاق» يلمح إلى الإنكار عليهم. ولا وجه فيه، فابن إسحاق من المشهورين بالتدليس وكان من المكثرين منه، ولا يُقبل قوله ما لم يصرح بالسماع، ولا تصريح بالسماع في هذا الحديث. فينبغي اتباع الأصول المرعية في

(٢) منهاج السُّنَّة النبوية ٢/٦٢٩.

(١) مجموع الفتاوى ١٦/٤٣٥.

هذا العلم الشريف وإعلال هذا الحديث لعننة ابن إسحاق. وقد أشار البزار في «مسنده» بعد رواية الحديث إلى عدم تصريح ابن إسحاق بالسماع عن يعقوب بن عتبة. وشيخ الإسلام يوافق على هذا الكلام بشأن ابن إسحاق في موضع آخر، حيث يقول فيه: «وابن إسحاق إمام حافظ، لكن يُخاف أن يدلس ويخلط الأحاديث بعضها ببعض، فإذا قال: حدثني، زالت الشبهة»<sup>(١)</sup>.

ثالثاً: قوله: «مع أن هذا الحديث وأمثاله وفيما يشبهه في اللفظ والمعنى لم يزل متداولاً بين أهل العلم خالفاً عن سالف، ولم يزل سلف الأمة وأئمتها يروون ذلك رواية مصدق به»، لعله أراد من قوله: «وأمثاله» أثر مجاهد المشهور عن إقعاد الله لنبيه على العرش. وهذا الأثر ليس فيه الأبطح ولكن صرح فيه بالعودة على العرش، ويريد شيخ الإسلام من هذا أن قبول العلماء لأثر مجاهد يفيد قبولهم لتفسير الاستواء بالعودة، وعدم نكيرهم على من يرى ذلك. إلا أنه لا يفيد قبولهم للأبطح بحال من الأحوال.

وقد سكت عن ذكر حديث الأبطح الكثير من الأئمة الأعلام وأهل الحديث، ولم يذكروه في كتبهم ومجاميعهم الحديثية مع توفر الدواعي والحاجة لذلك؛ كمالك بن أنس في «الموطأ»، والشافعي في «اختلاف الحديث»، وابن قتيبة في «تأويل مختلف الحديث»، والبخاري في «صحيحه»، ومسلم في «صحيحه»، والنسائي في «سننه»، والترمذي في «سننه»، وعبد الرزاق في «مصنفه»، وابن أبي شيبة في «مصنفه»، وإسحاق بن راهويه في «مسنده»، والطحاوي في «الشرح» و«الآثار»، وابن حبان في «صحيحه»، وغير ذلك من أئمة السلف ممن لم يذكروا الحديث.

(١) جامع المسائل ص ٣١١.

وقد ذكر الإمام ابن خزيمة حديث عبد الله بن خليفة في «التوحيد»، ثم قال: «وقد رواه وكيع بن الجراح عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن عبد الله بن خليفة مرسلًا، ليس فيه ذكر عمر لا بيقين ولا ظن. وليس هذا الخبر من شرطنا؛ لأنه غير متصل الإسناد، ولسنا نحتج في هذا الجنس من العلم بالمراسيل المنقطعات»<sup>(١)</sup>. وهذا قدحٌ في إسناد الحديث.

وذكر الحافظ البزار الحديث في «مسنده»، ثم قال: «وقد روى هذا الحديث الثوري عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن خليفة، عن عمر موقوفًا، وعبد الله بن خليفة، فلم يسند غير هذا الحديث، ولا أسنده عنه إلا إسرائيل، ولا حدّث عن عبد الله بن خليفة إلا أبو إسحاق»<sup>(٢)</sup>. وهذا قدح في إسناده.

وبالجملة، فإن ذكر العالم للحديث في كتابه لا يدلّ بالضرورة على تصحيحه له أو تقريره، كما مرّ معنا من كلام الإمام الذهبي، وكما رأينا في كلام العلماء الآخرين.

رابعًا: قال شيخ الإسلام في معرض تأويله للفظ «أربع أصابع»: «ولا يمكن مع ذلك الجزم بأن رسول الله ﷺ أراد الإثبات، وأنه يفضل من العرش أربع أصابع لا يستوي عليها الرب. وهذا معنى غريب ليس له قط شاهد في شيء من الروايات. بل هو يقتضي أن يكون العرش أعظم من الرب وأكبر. وهذا باطل مخالف للكتاب والسنة وللعقل. ويقتضي أيضًا أنه عرف عظمة الرب بتعظيم العرش المخلوق وقد جعل العرش أعظم منه. فما عظم الرب إلا بالمقايسة بمخلوق وهو أعظم من الرب. وهذا معنى فاسد مخالف لما علم من الكتاب والسنة والعقل. فإن طريقة القرآن في ذلك أن يبيّن عظمة الرب، فإنّه أعظم من كل ما يعلم عظّمته. فيذكر عظمة المخلوقات ويبين أن الرب أعظم منها».

(٢) مسند البزار حديث رقم (٣٢٥).

(١) التوحيد ص ٢٤٤.



ثم قال: «وهذا وغيره يدل على أن الصواب في روايته النفي، وأنه ذكر عظمة العرش، وأنه مع هذه العظمة فالرب مستو عليه كله، لا يفضل منه قدر أربعة أصابع. وهذه غاية ما يقدر به في المساحة من أعضاء الإنسان كما يقدر في الميزان قدره، فيقال: «ما في السماء قدر كفّ سحاباً»، فإنّ الناس يقدرّون الممسوح بالباع والذراع، وأصغر ما عندهم الكف. فإذا أرادوا نفي القليل والكثير قدرّوا به، فقالوا: «ما في السماء قدر كفّ سحاباً»، كما يقولون في النفي العام ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠] ﴿وَمَا يَمْلِكُونَ مِنْ فِطْمِيرٍ﴾ [فاطر: ١٣] ونحو ذلك. فبيّن الرّسول أنّه لا يفضل من العرش شيء ولا هذا القدر اليسير الذي هو أيسر ما يقدر به، وهو أربع أصابع<sup>(١)</sup>.

قلت: لم يسلم شيخ الإسلام بثبوت فضل الأربع أصابع، بدعوى أن ذلك يقتضي أن العرش أعظم وأكبر من الله ﷻ. واجتهد في تفسير الكلام أنه يقتضي أن لا يفضل من العرش شيء، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، ولكن فاته أن نفي الفضل من العرش، يقتضي أن العرش يعدل الله في الكبر والعظمة. وقولنا أن الله استوى على العرش ولم يفضل من العرش إلا مقدار أربع أصابع، يقتضي ذلك المعنى في دلالة المنطوق ودلالة المفهوم. فإن كان في القول نكارة لأجل ذلك الفضل، فالنكارة حاصلة ومتوجهة إلى الكلام، سواء علينا أثبتنا ذلك الفضل أم نفيناه.

وليس في نفي الفضل عن العرش كلام فصيح؛ بل إنه يفضي إلى اعتقاد مشين، ويسيء الأدب مع الله، وكلامه ﷻ مصون من هذا، فإن قول النبي - بحسب هذا التفسير - كالقول أن الله بقدر ذلك العرش الذي وصفناه.

وقول ابن تيمية: «فإن طريقة القرآن في ذلك أن يبين عظمة الرب؛ فإنه أعظم من كل ما يعلم عظمته. فيذكر عظمة المخلوقات ويبين أن الرب أعظم منها»، قولٌ جيد ومتمين، إلا أن المفاضلة في التعظيم ينبغي أن يُترك على إطلاقه، لا أن تقيد العظمة بفارقٍ بينهما، والحديث لم يبين أن الله أعظم من عرشه وحسب؛ بل قارن بين العظمتين وفاضل بينهما بالأصابع. وهذا الخلل في متن الحديث إنما يرجع في حقيقة الأمر إلى اضطراب روايه في متنه كما اضطرب في سنده.

والواجب على المسلم أن يصدّق النقل ويتلقّاه بالقبول، أو أن يقدح فيه ويردّه ببينة. أما أن يرده لمجرد عدم إحاطته له في عقله وعدم قبوله له في وجدانه، فليس هذا من مسلك الحق والإيمان. وأئمة أهل السُنّة والجماعة اکتفوا بالقول أن استواءه يليق بذاته، فهي كلمة جامعة تدفع عن ذات الله كل النقائص والشبهات، وتُنجي المرء من الوقوع في المفاسد والترهات.

أما القدر بالزيادة والنقصان التي يدندن حولها أهل البدع، فليس لها تصوّر واضح في هذا المقام فضلاً عن أن يكون لها تعريف مفهوم فيه. فنحن أقررنا أن المكان محدود، وأن السماوات والأرض تشمل المكان كله، فلا يمكن تصور الزيادة والنقصان في حد العرش؛ لأن إثبات الزيادة فيه يتضمن إثباتاً للمكان، وهو داخل السماوات والأرض، وهذا ممتنعٌ لسبق إقرارنا أن العرش فوق السماوات والأرض لا داخلها. والحد إذا كان بين موجودين أمكن تعقله وتخيل الزيادة والنقصان فيه، ولكن الحد الذي يفصل الموجود عن العدم غير متصوّر في الأذهان، ولا سبيل إلى إدراكه. لذلك، كان الحديث عن قدر العرش خارج عن المُدرکات والمُتصورات.

وصدق ابن عباس رضي الله عنهما فيما رواه عنه عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل في «السُنّة» أنه قال: «الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر

أحد قدره»<sup>(١)</sup>. فينبغي تجنب الخوض في شأن العرش في أذهاننا؛ لأنه خارج عن تصوراتنا.

وقد دافع العلامة ابن قيم الجوزية رحمته الله عن رواية ابن إسحاق، فقال في «تهذيب السنن»: «أما حملكم فيه على ابن إسحاق، فجوابه أن ابن إسحاق بالموضع الذي جعله الله من العلم والأمانة». ثم ذكر أقوال العلماء في مدحه.

وقد جاء قوله هذا ردًّا على قول المنذري في «مختصر سنن أبي داود»: «ومحمد بن إسحاق مدلس، وإذا قال المدلس: عن فلان، ولم يقل: حدثنا أو سمعت أو أخبرنا، لا يحتج بحديثه. وإلى هذا أشار البزار، مع أن ابن إسحاق إذا صرح بالسماع اختلف الحفاظ في الاحتجاج بحديثه، فكيف إذا لم يصرح»<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكرنا أقوال أهل العلم في ابن إسحاق وانفاقهم على تدليسه. فليس طرح العلماء لما لم يصرح بسماعه من الحديث تحاملاً منهم عليه؛ بل هو مراعاة لأصول هذا العلم الشريف، وصيانة لكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقد وضعه ابن حجر في الطبقة الرابعة من المدلسين وقال عنه: «صدوق مشهور بالتدليس عن الضعفاء والمجهولين وعن شر منهم»<sup>(٣)</sup>. وكذلك ذكره أبو زرعة العراقي في كتابه «المدلسين»<sup>(٤)</sup>.

قال ابن حجر: «وحكم من ثبت عنه التدليس إذا كان عدلاً أن لا يقبل منه إلا ما صرح فيه بالتحديث»<sup>(٥)</sup>.

وقال العلائي: «الصحيح الذي عليه أئمة الحديث والفقهاء والأصول، الاحتجاج بما رواه المدلس الثقة مما صرح فيه بالسماع، دون

(١) السُّنة: حديث رقم (٥٨٦)، العظمة، لأبي الشيخ الأصبهاني ٥٨٢/٢.

(٢) مختصر سنن أبي داود ٩٧/٧. (٣) طبقات المدلسين ٥١/١.

(٤) المدلسين ص ٨١. (٥) نزهة النظر ص ١٠٤.

ما رواه بلفظ محتمل<sup>(١)</sup>.

ثم إن ابن القيم نفسه قد علّق على تدليس ابن إسحاق في كتاب «المنار المنيف»، في كلامه على مسألة تفضيل الصلاة بالمسواك على سبعين صلاة، فقال: «وذلك أنّ مداره على محمد بن إسحاق عن الزُّهري، ولم يصرّح ابن إسحاق بسماعه منه؛ بل قال: ذكر الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تُفضّل الصلاة التي يستاك لها على الصلاة التي لا يُستاك لها سبعين ضعفاً»<sup>(٢)</sup>.

والشاهد أنه تكلم على الحديث بدعوى عنعنة ابن إسحاق وعدم تصريحه بالسماع، وما أنكر عليه البعض في الأبيط إلا لذلك.

وقال ابن القيم رحمته الله: «أما قولكم أنه لم يصرّح بسماعه من يعقوب بن عتبة، فعلى ثبوت تقدير العلم بهذا النفي لا يخرج الحديث عن كونه حسناً؛ فإنه قد لقي يعقوب وسمع منه، وفي الصحيح قطعة من الاحتجاج بعننة المدلس كأبي الزبير عن جابر، وسفيان عن عمرو بن دينار، ونظائر ذلك كثيرة».

قلت: لا يسعنا أن نعدّه سماعاً ما لم يصرّح هو به. أما كونه لقي يعقوب، فمن المعروف أن العننة لا تُحمل على الاتصال بمجرد ثبوت اللقاء. أما أنه احتج في الصحيح بعننة المدلسين، فهذا ما كان متابعاً عليه ومصرحاً بالسماع من طريق آخر، ولا يمكن دفع علة عنعنة ابن إسحاق بمثل ذلك.

ثم قال ابن القيم: «وقد استشهد مسلم بخمسة أحاديث ذكرها لابن إسحاق في صحيحه».

وقد أجاب البيهقي عن هذا الأمر عند ذكره لابن إسحاق ولحديث الأبيط لجبير بن مطعم، فقال: «وصاحباً الصحيح لم يحتج به، إنما

(٢) المنار المنيف ص ١٩.

(١) جامع التحصيل ص ٩٧.

استشهد مسلم بن الحجاج بمحمد بن إسحاق في أحاديث معدودة، أظنهن خمسة قد رواهن غيره، وذكره البخاري في الشواهد ذكرًا من غير رواية، وكان مالك بن أنس لا يرضاه، ويحيى بن سعيد القطان لا يروي عنه، ويحيى بن معين يقول: ليس هو بحجة، وأحمد بن حنبل يقول: يكتب عنه هذه الأحاديث؛ يعني: المغازي ونحوها، فإذا جاء الحلال والحرام أردنا قومًا هكذا - يريد أقوى منه -، فإذا كان لا يحتج به في الحلال والحرام فأولى أن لا يحتج به في صفات الله ﷻ، وإنما نقموا عليه في روايته عن أهل الكتاب، ثم عن ضعفاء الناس وتدليسه أساميهم، فإذا روى عن ثقة وبين سماعه منهم فجماعة من الأئمة لم يروا به بأسًا، وهو إنما روى هذا الحديث عن يعقوب بن عتبة، وبعضهم يقول: عنه وعن جبير بن محمد بن جبير، ولم يبين سماعه منهما، واختلف عليه في لفظه كما ترى<sup>(١)</sup>.

قلت: في كلام البيهقي كفاية. ولو كان الشيخان يثقان برواية ابن إسحاق لرويا عنه العشرات؛ إذ كان كثير الحديث، ولكن الرواية عنه إنما كانت في باب المتابعات والشواهد دون الأصول، واتفقهم على ذلك يشير إلى عدم ثقتهم بالحديثه.



الباب الرابع  
مذهب التفويض



## الفصل الأول

### معنى التفويض ومراتبه

ومذهب السلف الصالح وأهل الحديث في الصفات عموماً والعلو خصوصاً لا يخرج عما قررناه سابقاً. ولا عجب في ذلك، فقد كانوا أقرب الناس للنبوة، وألزمهم لكتاب الله، وأتبعهم لهدي النبي ﷺ. ولم يكن أحدهم ليدع كتاب الله وكلام رسول الله ﷺ لأجل ريبة في قلبه، أو حجة في عقله.

وسنسط القول في بعض ما تقدم ذكره من النصوص عن السلف الصالح، ثم سنذكر من أحوال بعض أهل العلم ممن أساء فهم مذهب السلف الصالح.

فقد روى أبو القاسم اللالكائي: «أخبرنا أحمد بن عبيد، قال: أخبرنا محمد بن الحسين، قال: ثنا أحمد بن زهير، قال: ثنا عبد الوهاب بن نجدة الحوطي، قال: ثنا بقية، قال: ثنا الأوزاعي، قال: كان الزهري ومكحول يقولان: أمرّوا الأحاديث كما جاءت»<sup>(١)</sup>.

والسند صحيح متصل ورجاله ثقات. ومحمد بن الحسين هو الزعفراني، وأحمد بن زهير هو ابن أبي خيثمة.

وما رواه ابن بطة العكبري: «حدثنا القفالاني، قال: ثنا محمد بن إسحاق، قال: ثنا الهيثم بن خارجة، قال: ثنا الوليد بن مسلم، قال: سألت الأوزاعي، والثوري، ومالك بن أنس، والليث بن سعد عن

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة حديث رقم (٧٣٥).

الأحاديث التي في الصفات، وكلّهم قال: «أمّروها كما جاءت بلا تفسير»<sup>(١)</sup>.

وكذلك ما رواه الخلال: «حدثنا أبو بكر، قال: ثنا الفضل بن سليمان، قال: ثنا الهيثم بن خارجة، قال: ثنا الوليد بن مسلم، قال: سألت سفيان، والأوزاعي، ومالك بن أنس، والليث بن سعد، عن هذه الأحاديث؟ فقالوا: «نمّرها كما جاءت»<sup>(٢)</sup>.

وقال: «حدثنا أبو بكر، قال: ثنا أبو الفضل عباس بن محمد الدوري، قال: سمعت أبا عبيد القاسم بن سلام، يقول: هذه الأحاديث حق لا يشك فيها، نقلها الثقات بعضهم عن بعض حتى صارت إلينا، نصدّق بها، ونؤمن بها على ما جاءت. قال أبو الفضل: ونحن نقول في هذه الأحاديث ما قال أحمد بن حنبل، متبعين له ولآثاره في ذلك»<sup>(٣)</sup>.

وروى ابن بطة: «حدثني أبو القاسم حفص بن عمر الأربيلي، قال: ثنا أبو حاتم الرازي، قال: ثنا يونس بن عبد الأعلى، قال: سمعت الشافعي، يقول: «ما صحّ أن رسول الله ﷺ قاله فلا يقال فيه لم؟ ولا كيف؟»<sup>(٤)</sup>.

وقد ظنّ بعض أهل العلم أن المراد منه عدم تفسير تلك الأخبار والسكوت عنها، وتفويض معناها إلى الله، وهو ما يسمى بمذهب التفويض. وقد وقع في غوائل هذا المذهب خلق كثير من فضلاء أهل العلم إلى جانب أهل الأهواء والبدع. وخطورته تكمن في التوهم بأنه مظنة السلامة والنجاة.

ونحن نريد بوصفنا له بالمذهب أنه قول من الأقوال ذهب إليه

(١) الإبانة الكبرى ٧/٢٤١ - ٢٤٢ حديث رقم (١٨٣).

(٢) السُّنَّة حديث رقم (٣١٣). (٣) السُّنَّة حديث رقم (٣١١).

(٤) الإبانة الكبرى ٧/٢٠٣.



بعض الناس، إلا أن أصله هو نفي ظاهر معنى اللفظ، وتفويض معناه الحقيقي لله وعدم الخوض فيه.

ويعود سبب تمسك الكثير من أهل العلم بهذا المذهب إلى عجزهم عن التوفيق بين النصوص الشرعية من جهة، والحجج العقلية الباطلة التي تحيل الظاهر من النصوص من جهة أخرى. فالتفويض يكتفي بردّ ما صادم العقل بحسب حججهم العقلية، وهو نفي ظاهر معنى اللفظ، ثم لا يتكلّف بالبحث عن المعنى الحقيقي، فهو نفي ظاهر معنى اللفظ مقرونًا بوقف معناه، وتفويض ذلك إلى الله.

وللتفويض مراتب عديدة، فمن مراتبه ما يقوم على التوقف التام في معاني النصوص؛ فلا يثبت معنى ولا ينفيه؛ بل يتلو اللفظ محل النزاع تلاوة ويتجاوزه دون البحث عن معناه. وهو لم يرد إلا عن بعض الأدعياء ممن لم يُعرف عنهم علم ولا ذكر، لذلك لن نشتغل بتفصيله. وسنسميه بالتفويض المحض، وأسماه بعض أهل العلم بالتوقف.

ومنه ما يكون مشوبًا بالتعطيل، وسنسميه بالتفويض المعطل. ويكون النفي لظاهر اللفظ فيه كليًا، ويتوقف المرء عن بيان معناه الحقيقي.

وكلا التفويضين - المحض والمعطل - خبيث ومذموم؛ إذ أنهما يتعاملان مع النصوص كأنها طلاس أو كلام أعجمي بلا معنى مفهوم عند العرب، إلا أن الثاني أخبث من الأول؛ لأن المفوض الأول يتوقف فلا ينفي ولا يثبت شيئًا. أما المفوض الثاني، فهو ينفي ظاهر اللفظ، ولكنه لا يثبت معنى آخر للفظ؛ بل يتوقف فيه، ثم يجنح إلى إعطاء معنى عام للجملة دون ذكر معنى خاص لذلك اللفظ.

فالتفويض الأول: قرين التجهيل، والثاني: قرين التعطيل. أما

الأول: فلأنه يستلزم تجهيل الأنبياء والمرسلين. فإنه على قوله ذاك كأنه يقول أن النبي ﷺ لم يكن يعلم معنى ذلك اللفظ؛ فلا يثبت ظاهره ولا ينفيه، ولكنه كان يعلم فقط المعنى العام للنص.

أما الثاني: فلأنه لا يكون إلا بصرف المعنى عن ظاهره، وإلا لم يكن مناص من الإثبات. فالمفوض في تلك المرتبة من التفويض ينفى ظاهر معنى اللفظ مع ما قد يفضي إليه المعنى من بيان لصفات وأفعال، ثم يتوقف عن المعنى الحقيقي للفظ، ويكتفي بتفسير المعنى العام للنص كما يفعل المفوض الأول. ولا يخلو هذا الصنف من التجهيل أيضاً، فهو تعطيل مشوب بتجهيل، ولذلك كان أخبث وأقبح من الأول.

ومفاسد هذين النوعين من التفويض لا تخفى؛ إذ أن التوقف التام في معاني النصوص فتح أبواباً للتأويل لطرح بدائل للمعنى المراد للفظ، وطمعت فيهم الفلاسفة والباطنية وغيرهم من أعداء الإسلام، فذكروا معاني ما أنزل الله بها من سلطان، وكل ذلك من شؤم هذا المسلك.

ومثال التفويض المعطل ما ورد عن أبي منصور الماتريدي رأس الماتريدية، فقد قال في كتاب «التوحيد»: «وأما الأصل عندنا في ذلك أن الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فنفى عن نفسه شبه خلقه. وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه؛ فيجب القول بالرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل. ثم لا نقطع تأويله على شيء، لاحتماله غيره مما ذكرنا، واحتماله أيضاً ما لم يبلغنا مما يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق، ونؤمن بما أراد الله به. وكذلك في كل أمر ثبت التنزيل فيه، نحو الرؤية وغير ذلك يجب نفي الشبه عنه، والإيمان بما أراده من غير تحقيق على شيء دون شيء»<sup>(١)</sup>.

فالماتريدي لم يثبت إلا اللفظ، ولم يثبت صفة الاستواء لله، ولا يسلم إلا بوجود القول أن «الرحمن على العرش استوى»، دون تبيان معناها ولا تحقيق معنى الاستواء والعرش، مع بيان أن الله متعال عن الأشباه، فنفي من أجل ذلك الظاهر من معاني الألفاظ.

والماتريدي ممن اضطرب منهجه في الأسماء والصفات، فتراه يثبت ويفوض ويتأول دون قاعدة مطردة مستقيمة. ولذلك اختلف الماتريدي من بعده لما رأوا من اختلاف منهجه وتردده بين التفويض والتأويل؛ فمنهم من رجح التفويض، ومنهم من رجح التأويل.

ودون تلك المرتبتين من التفويض - أعني: التفويض المحض والتفويض المعطل - مرتبة ثالثة، ونسبها بالتفويض المثبت. وفي تلك المرتبة يثبت المفوض الصفة لورودها في النص، ولكنه ينفي ظاهر معناها ويحيل معناها إلى الله؛ أي: أنه يثبت اللفظ دون ذكر أي معنى له. فهو إثبات صوري للصفة، إلا أنه في حقيقته أقرب إلى التعطيل منه إلى الإثبات، فلا يوافق منهج أهل السنة والجماعة المتمثل بإثبات الصفات كما وردت في الشرع إثباتاً حقيقياً لا صورياً.

وإنما ميّزت هذا الضرب من التفويض عن سابقه؛ لأنه موهم بإثبات الصفة دون أن يثبتها حقيقة، فوقع فيه كثير من الخلق.

ومثاله ما أورده الحافظ البيهقي عن أبي الحسن الأشعري أنه قال «أن الله فعل فعلاً في العرش وسماه استواء»<sup>(١)</sup>. فقد سمى الأشعري الفعل: «استواء»، ولكنه لم يفهم منه المعنى المعلوم من اللفظ، واعتبر الاستواء المراد منه فعلاً من الأفعال التي فعلها الله، وأوجدتها كما أوجد النعمة والرزق وغيرها. وحاله كحال من لا يفهم معنى «ضرب زيد لعمرو» إلا بكونه فعلاً أحدثه زيد بعمرو، دون فهم معنى الضرب الحقيقي

(١) الأسماء والصفات ٢/٣٠٧.

المعلوم عند البشر. فهذا لون من التفويض يثبت فيه المفوض الصفة ولكن لا يثبت معناها. وإثباته للاستواء إنما هو إثبات صوري لا حقيقي.

وأبو الحسن الأشعري كان يتأول عندما كان معتزلياً، ثم جنح إلى التفويض عندما خرج على الاعتزال وتأثر بالكلاوية، قبل أن يتأثر بآراء السلف وأهل الحديث في آخر سني عمره.

ومثال آخر؛ ما ذكره البيهقي في اليمين أنهما صفتان تعلقنا بخلق آدم تشریفاً له. وقال في الخبر الذي يخص ذكر اليمين فقال: «يقتضي تعلق الصفة التي تسمى بالسمع يداً بالكائن»<sup>(١)</sup>.

فوصفه لليدين أنها صفة تسمى بالسمع يداً هو كقول الأشعري أن الله سمى الفعل بالاستواء. والبيهقي يثبت لفظ اليمين ويعتبرهما صفة لله، دون أن يريد منها المعنى الحقيقي ليد كما هو معلوم باللغة.

ف نجد أن الأشعري والبيهقي في هذين المثالين قد أثبتا صفتي الاستواء واليد صورياً؛ أي: باللفظ دون المعنى. وهو يؤهم السامع بالإثبات، وإنما هو إثبات اللفظ لا إثبات المعنى.

وقد ورد عن الإمام أبي العباس بن سريح الشافعي ما يفيد التفويض. فقد نقل ابن القيم في «اجتماع الجيوش الإسلامية» والذهبي في «العلو»، جواباً له على سؤال أورده له أبو القاسم الزنجاني عن الصفات، فجاء في الجواب: «ولا نترجم عن صفاته بغير العربية، ولا نشير إليها بخواطر القلوب، ولا بحركات الجوارح»<sup>(٢)</sup>.

فهذا الكلام من التفويض المثبت. فنحن نترجم لفظ «اليد» لما يقابلها من الكلمات في باقي اللغات؛ ككلمة «هاند» بالإنجليزية،

(١) الأسماء والصفات ١٢٧/٢، ١٢٨.

(٢) رسالة أجوبة ابن سريح في أصول الدين ص ٨٦، الجيوش الإسلامية، العلو، للذهبي ص ٢٠٨.

وغيرها. وهذا ما نفهمه من معنى الكلمة الحقيقي. والذي يمتنع عن ترجمة الكلمة كأنه يقرّ بعدم ورود معنى لها في اللغة؛ فهو يثبت اللفظ ولا يثبت معناه.

ويؤيد ذلك أيضاً أنه يمنع من الإشارة إليها بخواطر القلب، وهذا لا يتأتى إلا لمن يثبت اللفظ فقط دون المعنى؛ فإن صحّ هذا القول من ابن سريج وكان يريد منه ما ذكرناه، فإنه يدل على وقوعه في هذا الضرب من التفويض. ولكننا لا نسلّم بنسبة ذلك الجواب إلى ابن سريج، وذلك لعدة اعتبارات:

**الأول:** أن هذا المذهب ظهر على أيدي أصحاب ابن كلاب ومن تبعهم وتأثر بهم؛ كالماتريدي والأشعري. وابن سريج توفي قبل الأشعري، وفي بداية خروج الأشعري من الاعتزال. كما أنه لم يتأثر بعلم الكلام، ولا بابن كلاب؛ بل اشتغل في الفقه، فبعد أن يكون قد اشتغل بمذهب التفويض.

**الثاني:** أنه ورد في آخر الجواب ما نصه: «لا نقول بتأويل المعتزلة، والأشعرية، والجهمية، والملحدة، والمجسمة، والمشبهة، والكرامية، والمكيفة؛ بل نقبلها بلا تأويل، ونؤمن بها بلا تمثيل»<sup>(١)</sup>.

والشاهد فيه أن ابن سريج توفي سنة ست وثلاثمائة؛ أي: قبل وفاة الأشعري، ولم يكن في ذلك الوقت مذهب يسمى بالأشعرية، ولم ينتشر اسم المذهب فعلياً إلا في أوائل القرن الخامس.

ثم إن هذا الكلام المنسوب إلى ابن سريج عن الصفات لا يخالف ما أورده الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر، فكلاهما أثبت الصفة ونفى ظاهر المعنى.

**الثالث:** لا يوجد للجواب سند متصل إلى ابن سريج. وما ورد

(١) رسالة أجوبة ابن سريج في أصول الدين ص ٨٦.

فيها من سماعات لا يمكن الوثوق إليها لوجود بعض المجاهيل فيها. ولم تشتهر الرسالة إلا في القرن الثامن الهجري، ووصلت إلى أيدي الإمامين الذهبي وابن القيم. وقد حرص أئمة أهل السنة أمثال ابن بطّة، وأبي القاسم اللالكائي، والآجري، وعبد الله بن أحمد بن حنبل، وابن منده، والأصبهاني وغيرهم، على ذكر كافة ما ورد عن أئمة أهل العلم في هذا الباب الشريف من التوحيد. ولو صحّ مثل هذا الكلام عن ابن سريج لما خفي على هؤلاء، وذلك لقرب عهدهم به ولحرصهم على جمع كافة ما ورد عن أهل العلم. وقد ذكروا أقوالاً عن أئمة هم دون ابن سريج في العلم والشأن، فكيف خفي قوله عليهم؟

وكان ابن سريج في زمانه شيخ الشافعية وإمامهم، ومن أعلم أهل الأرض في زمانه، وكان أصحابه وتلاميذه منتشرين في المشرق والمغرب، واشتهر أمره في الآفاق، حتى اعتبره البعض من مجددي الدين على رأس المائة الثالثة. فالحاجة ملحة لمثله أن تشتهر كتبه ورسائله في عصره أو العصر الذي يليه، لا أن يُخمل ذكرها ويُهجر اسمها، ويُجهل رسمها ومضمونها.

لذلك، فمثل تلك الرسالة لا تستغني عن الإسناد الصحيح. ولكننا رأينا عند الحديث عن كتاب الإمام الدارقطني أن الحال ليس كذلك فيه، وذلك لشهرته عنه، وشهرة الكتاب تغني عن ذكر سنده. فالقول باستغناء الكتاب عن السند لشهرته ينبغي أن يخضع لمعايير تاريخية دقيقة ترجع إلى حال المصنّف وشأنه بين الناس وزمان تصنيفه للكتاب. أما أن يُهجر ذكر الكتاب في عصر مصنّفه ثم يشتهر أمره بعد قرونٍ من موته، فذلك ادعى أن يبعث على النفس ريبة منه، لا سيما إن كان المصنّف ممن اشتهر ذكره، وكثر أتباعه وصحبه، وحرصوا على تدوين كل ما قاله.

ويشترك التفويض المعطل والتفويض المثبت بنفي ظاهر المعنى، وإنما الأول ينفي الصفة مطلقاً كتفويض الماتريدي، والثاني يؤمن بالصفة

دون أن يعرف معناها؛ لأنه يثبت اللفظ دون المعنى، وذلك كتفويض الأشعري. والتفويض في تلك الأقسام الثلاثة التي ذكرناها - أعني: المحض والمعتل والمثبت - بين لا يخفى، ولذلك سنسميه اصطلاحاً بالتفويض الجليّ.

وفي الوجه المقابل للتفويض يكون التكييف الزائد، وهو المفضي إلى التمثيل. فإن التكييف الزائد للصفة هو إثبات زيادة عليها دون ورود دليل عليها ودون اقتضاء النص لها لعة. وإثبات تلك الزيادة دون غيرها هو من الظن والتخريف الذي قاله الله فيه: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦]، وهو من الزعم بدون بينة.

وكلا الأمرين تحكم بلا دليل. فنفي ظاهر المعنى بابّ من التعطيل، وإثبات كيف زائد للمعنى بابّ من الظن والتخريف. والمذهب الحق ليس هو التفويض المفضي إلى التعطيل، ولا التكييف المفضي إلى التمثيل؛ بل هو إثبات ما أثبته الشارع ونفي ما نفاه، والسكوت عما سكت عنه دون تعطيل أو تمثيل.

والسبب الرئيس الذي دفع كثيراً من المفوضة للتمسك بالتفويض المثبت هو الحيرة والتردد بين مذهبين: مذهب الإثبات، ومذهب التأويل. فقد اعتقد بعض المفوضة أن النجاة والسلامة في التوسط بين القولين، فأثبتوا الصفات صورياً دون إثبات معانيها حقيقة ودون العمل على تأويلها. ومذهبهم يفضي في الحقيقة إلى تخطئة الفرقتين؛ لأنهم ينفون ظاهر المعنى وينهون عن النفي والتأويل، فوقعوا في تناقض عجيب.

وأساس هذا التناقض يكمن في عجزهم عن ردّ النصوص الصريحة بإثبات الصفات، كما عجزوا عن ردّ الحجج الجدلية للمتكلمة. فقد أعجبهم سبك تلك الحجج، وغرهم حسن صياغتها، وتوهّموا قوتها،

فأروا في التفويض مخلصاً لهم من حيرتهم، وجامعاً لمحاسن المذهبين. كما أنهم راموا منه الأمان من سخط الطائفتين ليعزلوا أنفسهم عن ساحة النزاع. أما أنهم تبوّأوا التفويض لقيام الحجج والشواهد عليه، فهذا ما لم يحدث بتاتاً مع هؤلاء؛ بل هو محض المزاجية بين الرأيين السابقين المتنازعين.

ومن أجل ذلك، وُلد هذا المذهب مسخاً لقيطاً، فقد جمع بين الحق والباطل وبين الاتباع والابتداع، فخرج مشوهاً، وهذا حال المسخ. ثم إنه لا تأصيل له في الشرع ولا قواعد تقييم أساسه، ولا أدلة شرعية ونصوص من كتاب وسنة تسند له ثوابته، وهذا حال اللقيط.

ولأجل تلك الظروف التي صاحبت تكوينه جاء مذهباً محيراً كثيباً أشد في تناقضه من مذهب المتكلمة والمتأولة، وإن كان مذهب المتكلمة أشد ضلالاً وجرأة على الله.

ونضرب على ما ذكرناه مثلاً واضحاً يحدّد كافة الملامح التي أشرنا إليها، وهو ما ذكره القاضي عياض في شرحه على «صحيح مسلم».

قال القاضي: «لا خلاف بين المسلمين قاطبة - محدّثهم وفقههم ومتكلمهم ومقلّدهم ونظّارهم - أن الظواهر الواردة بذكر الله في السماء كقوله: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ﴾ [الإنسان: ١٦] أنها ليست على ظاهرها، وأنها متأولة عند جميعهم. أما من قال منهم بإثبات جهة فوق لله تعالى من غير تحديد ولا تكييف من دهما المحدثين والفقهاء وبعض المتكلمين منهم، فتأول: ﴿فِي السَّمَاءِ﴾ بمعنى: «على». وأما دهما النظار والمتكلمين، وأصحاب الإثبات والتنزيه والمحيلين أن يختصّ بجهة أو يحيط به حدّ، فلهم فيها تأويلات بحسب مقتضاها، منها ما تقدّم ذكره في كلام الإمام أبي عبد الله.



والمسألة بالجملة - وإن تساهل في الكلام فيها بعض الأشياخ المقتدى بهم من الطائفتين - فهي من معوصات مسائل التوحيد. ويا ليت شعري؛ ما الذي جمع آراء كافة أهل السُّنة والحق على تصويب القول بوجوب الوقوف عن التفكير بالذات كما أمروا، وسكتوا لحيرة العقل هناك وسلموا، وأطبقوا على تحريم التكييف والتخييل والتشكيل، وأن ذلك من وقوفهم وحيرتهم غير شك في الوجود أو جهل بالموجود، وغير قاذح في التوحيد؛ بل هو حقيقة عندهم، ثم يسامح بعضهم في فصل منه بالكلام في إثبات جهة تخصه أو يشار إليه بحيز يحاذيه. وهل بين التكييف من فرقٍ أو بين التحديد في الذات والجهات بون؟ لكن إطلاق ما أطلقه الشرع من أنه «القاهر فوق عباده» وأنه «استوى على عرشه»، مع التمثيل للآية الجامعة للتنزيه الكلي الذي لا يصح في معقول سواه من قوله:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] عصمة لمن وفقه الله وهداه<sup>(١)</sup>.

فأنت تجد ملامح التفويض ظاهرة في كلام القاضي عياض كما وصفناها، وهي:

الأول: قوله: «وأصحاب الإثبات والتنزيه»، فإنه ذكر الطائفة الأولى التي هي طائفة المثبتين للصفات. ثم ذكر الطائفة الثانية الذين نفوا العلو، فذكر منهم المتكلمة بوصفه لهم بدهماء النظار والمتكلمين، ثم ذكر منهم المفوضة بوصفه لهم بأصحاب الإثبات والتنزيه.

ومصطلح الإثبات والتنزيه هو الذي يراد منه الجمع بين الرأيين، فهم يثبتون كافة تلك الصفات، ولكنهم لا يثبتون أي معنى لها تنزيهاً للباري عن تلك المعاني كما يقولون. فتمسكوا بشق الإثبات، وتمسكوا بشق النفي الذي يسمونه بالتنزيه.

الثاني: وصفه لمسألة العلو أنها «من معوصات مسائل التوحيد»،

(١) إكمال المعلم بفوائد مسلم ٢/٤٦٥، ٤٦٦.

وهذا الوصف دليل على حيرته وقصور فهمه لها. وهو لم يصفها بذلك الوصف إلا لأنه رآها كذلك، وإلا فإنه لو تبني أحد الرأيين - أعني: الإثبات أو التأويل - وتمسك بحججه وأبطل كافة حجج الخصوم، لما كان سيجدها من معوصات المسائل.

ولو ننظر إلى أصحاب الرأيين - أعني: الإثبات والتأويل - فسنجد كل واحد منهم متمسكاً بمذهبه، واثقاً أنه الحق، قانعاً أن المذهب الآخر مذهب باطل، ولا يتردد في الحكم على أصحابه بالتضليل. ومن يصف تلك المسألة بالعويصة إنما حزب عليه أمرها وتعسر عليه فهمها، ولم يدر ما القول الفصل فيها.

**الثالث:** تسامحه مع الطرفين، فقد وصف أئمة المذهبين أنهم ممن يُقتدى بهم، ويدرج الجميع تحت مظلة أهل السُنَّة والجماعة، وبذلك يكون قد أخرج نفسه من ساحة النزاع وما تفضي إليه من طعن وقدح. ولا تجد هذا الأمر عند أتباع الفرقتين؛ فإن الأولى تسمى الثانية معطلة مبتدعة، والثانية تسمى الأولى مجسمة حشوية، وكلاهما يبدع الآخر، ويطعن في عقيدته.

**الرابع:** إطلاقه لما أطلقه الشرع من أن الله هو «القاهر فوق عباده» وأنه «استوى على العرش»، مع التمثيل للآية الجامعة للتنزيه الكلي. وهذه هي القاعدة الكلية اليتيمة التي اتبعوها، وظنوا أنهم يخرجون بها من الخلاف، ويجمعون بين محاسن الرأيين.

وهذا الإطلاق الذي ذكره يريد به ترديده للفظ: «القاهر فوق عباده» ولفظ: «استوى على عرشه» ودون أن يستحضر فيهما أي معنى، وتقديره للعلو والفوقية دون تحديد الجهات، ثم يتمسك بآية التنزيه ليتخلص من تبعات استحضار معانيها، فخرج معنى الفوقية عنده مبهمًا وغير مفهوم، ولا يُعرف له وجه ولا رسم. فتلك الملامح التي ذكرناها هي المراحل التي يتم فيها سلوك مذهب التفويض المسخ.

ثم نعلق على بعض ما ذكره القاضي في كلامه. فإن عبارة القاضي الأولى خلطت حقًا بباطل، وذلك من وجهين:

**الأول:** أنه كان ينبغي عليه أن يعتني بالمفردات، فإنه ذكر تفسير الطائفة الأولى لقوله تعالى: «في السماء» أنه بمعنى: «على السماء»، وسمّاه تأويلًا. ثم ذكر إنكار المتكلمة للجهة، ثم قال أن لهم تأويلات أيضًا، فسّمى الأمرين تأويلًا. ومن ثم حكم بإجماع الأمة أن ظواهر القرآن ليست على ظاهرها.

وهذا غلط من القاضي عياض، وإنما الذي تقوله الفرقة الأولى أن تفسير حرف «من» بمعنى «على» ليست من باب التأويل وإحالة المعاني وصرف الظواهر في شيء، واستعمال ذلك في اللغة هو من باب الوضع؛ فلا صرف فيه ولا تأويل.

أما التأويل الذي استند إليه المتكلمة، فهو التأويل المذموم المبني على المجاز وصرف الألفاظ عن معانيها التي وضعت في اللغة بدون قرائن معتبرة على ذلك الصرف. فطالما أن التفسيرين ليسا من نفس الجنس، فكان ينبغي أن لا يدرجهما تحت عنوان التأويل؛ فتفسير الفرقة الأولى ليس بتأويل، ولا هو جنس التأويل المذموم الذي تمسك به المتكلمة، والذي هو أشبه بتحريف الكلم عن مواضعه.

**الوجه الثاني:** أن كلام القاضي موهمٌ بأن الطائفة الأولى قد تأولت وصرفت الظاهر لا في تلك الآية وحسب؛ بل في آيات غيرها. فهو لم يذكر الآية على سبيل الحصر؛ بل ذكرها على سبيل المثال، فقال: «أن الظواهر الواردة بذكر الله في السماء كقوله: ﴿ءَأْمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ﴾ [العلق: ١٦]، أنها ليست على ظاهرها». وكلامه يلمح منه أنهم صرفوا الظاهر في سائر الآيات من هذا النوع، لا في تلك الآية على التعيين. وهذا لم يقع، وكان عليه أن يفصل في منهج تلك الطائفة ومتى تتمسك بالظاهر،

وأي تلك الحالات التي يراها أنها تستلزم التأويل بحسب تعبيره، إلا أنه لم يفعل ذلك.

فتلك حقيقة مذهب التفويض، ومراتبه، وجذور نشأته، والفرق بينه وبين مذهب الإثبات، والحدّ الذي نميّز به بين الإثبات وبين التفويض.

وهناك مرتبة دقيقة خفية تقع بين الإثبات الحق الموافق للسنة وبين التفويض الجلي المثبت، ودعنا نسميها بالتفويض الخفي، وهو ما يثبت اللفظ الوارد في النص ويثبت معناه، مع نفي بعض المعاني اللازمة التي قد يستلزمها اللفظ لغة، دون أن يرد من الشارع دليل على نفيها.

أما خروجه عن التفويض الجلي، فلكونه يثبت المعنى حقيقة لا صورياً. وأما خروجه عن الإثبات الحق، فلكونه ينفي معنى من معاني اللفظ التي تقتضيه اللغة دون أن ينفيه الشرع، لذلك يكون إثباتاً ناقصاً لا تاماً.

ومثاله أن يقول: «هو استواء ولكنه ليس بجلوس». فقائل ذلك لا يكون إثباته للصفة مطلقاً على ما ورد في الشرع؛ بل ينفي عنها بعض المعاني التي لم ينفها الشارع، مثل معنى الجلوس. وكذلك أن يقول القائل: «هو مجيء ولكنه دون حركة».

وكذلك في من أثبت الصفات ثم نفى الجسمية والحدّ. فإثبات صفة العلو لله أو صفات اليد والعين له لا يستوجب إثبات التجسيم ولا نفيه، فينبغي السكوت عنه دون نفي أو إثبات. ومن نفى تلك المعاني من المتكلمة إنما نفاها بحجج فلسفية جدلية، وهي لا تلزم المسلم في شيء؛ لأن الله لم يأمره إلا باتباع طريقة القرآن والسنة.

فينبغي الحذر من ذلك؛ لأنه قد يوقع صاحبه في بعض الأحيان في التفويض من حيث لا يدري، لا سيما إذا كان معنى اللفظ المنصوص لا يستقيم لغة بدونها، وذلك كدلالة معنى الاستواء على العلو، كأن يقال

مثلاً: «هو استواء على العرش دون أن يكون فوقه». وذلك لأنه بنفيه للمعاني اللازمة التي لا يصحّ المعنى إلا بها لم يبق للمثبت معنى يثبت له للصفة، فهو في الحقيقة لا يثبت إلا اللفظ، وإن كان هو لا يدرك ذلك الشيء ويظن أنه يثبت الصفة على وجهها الحقيقي.

لذلك، عدّ البعض ذلك ضرباً من ضروب التفويض، فإن نفي بعض ما يلزم من المعنى الظاهر والحاضر للذهن مما لا يستقيم المعنى بدون مشعر بأحد أمرين: إما عدم فهم معناه على النحو الذي جاء به النص، أو اتباع طريقة الفلسفة والكلام في صياغة الحجج العقلية المؤدية إلى نفي المعنى.

ونفي المعنى اللازم تقييداً للإثبات؛ فكأن الإثبات مشروط بعدم صحة ذلك المعنى اللازم الذي جرى نفيه. وهذا ليس إثباتاً تاماً للمعنى كما جاء النص به، فيكون قد أغلق على نفسه باباً من معانيه فجاء الإثبات ناقصاً. فإذا أثبت الصفة بالجملة ونفي المعنى الوحيد المتاح الحاضر في الذهن دون أن يتداركه معنى آخر بدلاً منه، فكأنه أثبت لفظاً دون معنى، فهذا هو الإثبات الصوري، والتفويض الجلي.

ونبه على أن تلك التسميات لمراتب التفويض مصطلحات لم يستعملها أهل العلم من قبل، ولكننا اضطررنا لذكرها هنا للتمييز بين ضروب التفويض المختلفة، ولا مشاحة في الاصطلاح.

وميزة هذا الضرب من التفويض أنه تشوبه الدقة والغموض، وقد يخفى على الكثير ولا يكاد المرء يشعر أنه وقع في التفويض؛ لأنه وإن كان أثبت اللفظ المنصوص ومعناه الظاهر إلا أنه نفي ما لا يجوز نفيه من المعاني اللازمة له أو التي تقتضيها اللغة، وهو لا يدري أنه بنفيه لتلك المعاني قد أزال اللفظ المنصوص عن بعض معناه. لذلك أسميناه بالتفويض الخفي. أما إن جرى نفي كامل المعنى؛ بأن يكون قد أثبت

اللفظ ونفى المعنى الذي لا يقوم اللفظ إلا به، فقد وقع في التفويض الجلي.

وإثبات صفة الاستواء على العرش يقتضي العلو لغة، ولا يستقيم معنى الاستواء بدونه. ومن لم ير ذلك، لم يكن الاستواء عنده معلومًا كما قال مالك: «الاستواء معلوم»؛ لأن العلو على الشيء من مقتضيات معنى الاستواء عليه. فمن أثبت الاستواء دون العلو وقع في التفويض الجلي، ويكون إثباته للاستواء إثباتًا صوريًا لا حقيقيًا؛ لأن معنى الاستواء لا يستقيم دون إثبات العلو.

وكل من قال أن الله استوى على عرشه، ثم قال أن الله منزه عن الفوقية والعلو الذي يشار إليه بالإصبع، لم يكن مثبتًا للاستواء على طريقة السلف؛ بل هو من التفويض الجلي المثبت؛ لأنه بنفيه للعلو لم يدع معنى من المعاني في اللغة يُحمل عليه لفظ الاستواء، فيكون من جملة من يثبت الاستواء كفعل من الأفعال مجردًا من أي معنى.

ووقوع المرء في التفويض الخفي غير كافٍ في الحكم عليه أنه من المفوضة؛ فإن الأحكم والأنصف أن نعتبره من جملة المثبتين للصفات، خلافًا للتفويض الجلي الذي أشرنا إليه؛ فالوقوع فيه يضم صاحبه إلى زمرة المفوضين إذا التزمه في باب الصفات. فالثاني جليّ وظاهر للمرء، ويعلم حاله فيه ولا ينكره. والأول خفي دقيق المسلك لا يكاد يشعر المرء فيه ولا هو يريده، ولا يخرج بوقوعه فيه من جملة المثبتين للصفات ومنهج السلف.

وقد سبق أن أشرنا إلى أن هذا مجرد اصطلاح نلتزمه ونتعاهده، فلا مشاحة فيه.

والتفويض الخفي لم يسلم منه كبار المحققين من أهل العلم، نظراً لدقته وخفائه كما أسلفنا. وسنذكر أمثلة عليه حتى يستبين أمره للقارئ. فمنه ما قاله القاضي أبو يعلى في كتابه «إبطال التأويلات»، حيث ذكر فصلاً في العلو لله تبارك وتعالى، وذكر حديث الجارية، وذكر كلام الإمام أحمد في العلو، وعلق عليه. ثم قال: «وكما قالوا في قوله: «على العرش»، معناه: عال عليه، ولم يوجب ذلك كونه في جهة، وإن كنا نعلم أن العلو غير السفل»<sup>(١)</sup>.

ثم قال: «فإن قيل: لا يجوز السؤال عنه بأين هو؛ لأنه ليس في جهة، وإنما يصح السؤال عن من هو في جهة، ولا يصحّ الجواب عنه بأنه في السماء؛ لأن في حقيقته للظرف والوعاء ولا يجوز وصفه بذلك. قيل: هذا غلط؛ لأنه لا يمتنع جواز السؤال عنه ولا يفضي إلى الجهة، وجواز الجواب عنه بأنه في السماء لا يفضي إلى الوعاء. كما جاز إطلاق القول بأنه عال على العرض ولم يفض إلى الجهة، وإن كنا نعلم أن العلو غير السفل، وكذلك جاز القول برؤيته لا في جهة، وإن لم يكن مرتباً في الشاهد إلا في جهة».

وكذلك ما ذكره في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاعِيَهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، فقال: «ونحن لسنا نمنع أن يكون علمه ما في السماوات وفي الأرض؛ لأن في الآية قرينة دلت على العلم، وغيرها من الآيات والأخبار مطلقة ليس فيها ما دل على العلم، فحملناها على ظاهرها على وجه لا يفضي إلى الحد والجهة»<sup>(٢)</sup>.

فنجد أن القاضي قد أثبت صفة العلو وكون الله في السماء، ولكنه ينفي الإحاطة والجهة والحد. ونفي الإحاطة سليم لا غبار عليه، أما نفي الجهة مع إثبات العلو، فليس كذلك. والقاضي أقر أن العلو غير السفل، ومع ذلك نفى الجهة، وهذا نوع من التفويض الخفي.

(٢) المصدر السابق ١/٢٣٦، ٢٣٧.

(١) إبطال التأويلات ١/٢٣٣.

وقد تحرّج البعض من إثبات الجهة؛ لأنها توهم أن الله يكمن في جهة موجودة ممتدة شأنه شأن غيره من المخلوقات، فاعتبروا أن الجهة خاصة بالمخلوقات، ولذلك نفوها. فمن نفاها على هذا المعنى المخصوص، فهو صحيح لا غبار عليه. أما أن ينفي المعنى بمجمله دون تفصيل في أمره فهذا خطأ؛ لأن نفي مجمل لفظ الجهة يؤدي إلى اضطراب معنى الفوقية. والأصل أن السامع إذا رأى في اللفظ إجمالاً وعموماً ويحمل في معناه حقاً وباطلاً أن يسكت عنه فلا يثبت ولا ينفيه.

ولفظ الجهة لم يرد إثباته ولا نفيه في النصوص؛ فالأصل عدم إثباته أو نفيه ما لم يتم إيضاحه لأنه من الألفاظ المجملة، فإن كان يراد منها جهة موجودة تحوي الموجودين فيها فلا شك في نفي هذا المعنى، وإن كان يراد منها جهة الفوق المطلقة لله دون إحاطة به، فهذا معنى حق يجب إثباته.

فإثبات ما لم يثبت الشارع ضرب من التكييف، ونفي ما لم ينه الشارع ضرب من التفويض أو التعطيل. وهذا القول من القاضي ضرب من التفويض الخفي، إلا أنه لم يجرد العلو من كامل معناه حتى نحكم عليه بالإثبات الصوري؛ بل صرح أنه العلو المقابل للسفل، وأن الله عال على عرشه. فهو يثبت لفظ العلو بمعناه الحقيقي المعروف عنه، إلا أنه نفي الجهة بمجملها. ولذلك لنا أن نقول أن في كلامه تفويض، إلا أنه لا يمكننا الحكم عليه أنه من المفوضة لأجل تلك العبارة، وذلك لأن مجمل منهجه يدور على إثبات الصفات.

ومثال آخر، ما وقع من الحافظ ابن عبد البر، حيث ذكر في «التمهيد» صفة مجيئه ﷺ، فقال: «وليس مجيئه حركة ولا زوالاً ولا انتقالاً؛ لأن ذلك إنما يكون إذا كان الجائي جسماً أو جوهرًا، فلما ثبت أنه ليس بجسم ولا جوهر، لم يجب أن يكون مجيئه حركة ولا نقلة. ولو اعتبرت ذلك بقولهم: جاءت فلاناً قيامته، وجاءه الموت، وجاءه المرض،



وشبه ذلك مما هو موجود نازل به ولا مجيء، لبان لك»<sup>(١)</sup>.

فقد أثبت الحافظ المجيء لله، ولكنه نفى الحركة والانتقال بسبب نفي الجسمية. فهذا ضرب من التفويض الخفي؛ لأنه نفى جزء المعنى؛ أي: أنه أثبت اللفظ والمعنى مع نفي بعض المعاني اللازمة التي لا ينبغي نفيها لعدم ورود النص بنفيها.

ويبدو أن الحافظ ابن عبد البر قد تأثر بالرسالة المشهورة إلى أهل الثغر والمنسوبة إلى الأشعري، حيث جاء فيها: «وأجمعوا على أنه ﷺ يجيء يوم القيامة والملك صفاً صفاً لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها؛ فيغفر لمن يشاء من المذنبين، ويعذب منهم من يشاء كما قال، وليس مجيئه حركة ولا زوالاً، وإنما يكون المجيء حركة وزوالاً إذا كان الجائي جسمًا أو جوهرًا، فإذا ثبت أنه ﷺ ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة، ألا ترى أنهم لا يريدون بقولهم: جاءت زيدًا الحمى أنها تنقلت إليه، أو تحركت من مكان كانت فيه إذ لم تكن جسمًا ولا جوهرًا، وإنما مجيئها إليه وجودها به»<sup>(٢)</sup>.

ونلاحظ تطابق النصين - نص الأشعري ونص ابن عبد البر - إلى حد كبير، وهي لا شك زلة من الحافظ ﷺ، والحق أحق أن يتبع. وبعد أن ذكرنا معنى التفويض ومراتبه وضروبه، ينبغي أن ننبه إلى أمور:

**الأمر الأول:** ينبغي التفريق بين من يسلك طريق التفويض في كافة الصفات ويجعلها منهجًا له، وبين من وردت عنه كلمة مبهمة في صفة من الصفات وتوهم بالتفويض. فالأصل أن يؤخذ الرجل بجملة ما يقرره من عقائد ويصرح فيها بالكلام، لا بموجب عبارة موهمة قالها لعلها كانت من سوء التعبير أو سبق اللسان، أو إشكالٍ تعرض له في تلك الصفة

(٢) رسالة إلى أهل الثغر.

(١) التمهيد ٦/١٢٩.

بعينها دون أن يرتب ذلك على كافة الصفات. ولأجل ذلك ينبغي عدم الاستعجال في الحكم على أحدهم بالوقوع في التفويض لأجل عبارة صاغها دون النظر إلى مجمل ما حرره وقرره في العقيدة.

ومثال ذلك ما وقع من الإمام ابن قدامة المقدسي. فقد قال في «لمعة الاعتقاد»: «وكل ما جاء في القرآن، أو صحَّ عن المصطفى ﷺ من صفات الرحمن، وجب الإيمان به، وتلقيه بالتسليم والقبول، وترك التعرض له بالردِّ والتأويل والتشبيه والتمثيل، وما أشكل من ذلك وجب إثباته لفظاً، وترك التعرض لمعناه، ونرد علمه إلى قائله، ونجعل عهده على ناقله»<sup>(١)</sup>.

وعبارة: «وما أشكل من ذلك وجب إثباته لفظاً وترك التعرض لمعناه» موهمة بالتفويض. وقد تشبَّت بها بعض الأشاعرة في الاستدلال على أن منهج ابن قدامة هو التفويض. وهذا من سوء الفهم، ومن العجالة في التقرير دون التحقيق.

وابن قدامة صرَّح بمذهب أهل السنَّة والجماعة القائم على الإثبات، فذكر في موضع آخر من نفس كتابه كافة آيات وأحاديث الصفات في الوجه، واليد، والعين، والحب، والبغض، والعجب، والضحك، ثم قال: «فهذا وما أشبهه مما صحَّ سنده وعدلت رواته تؤمن به، ولا نردّه ولا نجحده ولا نتأوله بتأويل يخالف ظاهره، ولا نشبهه بصفات المخلوقين، ولا بسمات المحدثين، ونعلم أن الله ﷻ لا شبيه له ولا نظير»<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكرنا أن أصل التفويض قائم على نفي الظاهر، وقوله: «ولا نتأوله بتأويل يخالف ظاهره» فيه تمسُّك بالظاهر، وهو براءة له من التفويض؛ لأن التفويض ونفي الظاهر قرينان متلازمان لا ينفكان. أما عبارته تلك؛ فالأولى أن تُحمل على إثبات ظاهر اللفظ دون الاشتغال بمعناه وتأويله وكيفيته.

(٢) المصدر السابق ص ١١ - ١٢.

(١) لمعة الاعتقاد ص ٢.

وقد تقدم كذلك قول الحافظ ابن عبد البر المفيد للتفويض الخفي . ولكن بالنظر إلى جملة ما قرره الحافظ في كتبه، نجد أن عقيدته متوافقة تمامًا مع السلف، ولم يتخذ من التفويض مسلكًا له أبدًا . وقد أوردنا أقوالًا له تصرّح بمذهب أهل السنّة والجماعة المبني على إثبات الصفات دون تفويض أو تمثيل أو تكييف . ولم يظهر الإشكال إلا في هذا الموضوع من كلامه في كتبه .

فمجرد الوقوع في خطأ تقرير مسألة بما يوهم بالتفويض في عبارة ما من العبارات لا يعني أنه سلك طريق التفويض وجعله منهجًا له كما يتوهم البعض ممن ادعى أن الحافظ ابن عبد البر مفوض؛ إذ لا نجد أثرًا للتفويض في سائر المسائل التي حررها؛ بل إنه دافع عن مسألة علو الله على خلقه وكونه في السماء دفاعًا صريحًا وسديدًا كما ذكرناه في موضعه في هذا الكتاب .

**الأمر الثاني:** أنه ينبغي التفريق بين نفي المعنى، ونفي إثبات المعنى، وبيان ذلك: أن الأصل أننا لا نثبت المعنى ولا نفيه إلا بنص . فإذا اجتاحت ذلك المعنى أذهان الناس، وخشي أحد أن يظنوا أنه المعنى المراد من النص، فقام بنفي إثبات ذلك المعنى، لا أنه ينفيه بنفسه؛ بل ينفيه من حيث يكون مثبتًا . فمثل هذا لا نقول أنه مفوض لمجرد نفي ثبوت ذلك المعنى .

فلو أن رجلاً قال: «ونؤمن أن الله استوى على عرشه استواءً يليق بجلاله»، فهذا أصاب السنّة . ثم خاف القائل أن يظن السامع أن الاستواء هو الجلوس، وهو لا يثبت ولا ينفي الجلوس، ولكن لاجتياح معنى الجلوس عقول الناس أراد أن ينبّه عليه، فقال بعد عبارته الأولى تلك: «ولا نقول أن استواءه جلوس». فهذا قول صحيح؛ فالأصل أن لا نثبت الجلوس، كما أننا لا نفيه . فإن قال: «وليس الاستواء بجلوس»، فهذا قد صرّح بنفي الجلوس ووقع في التفويض الخفي، وإثباته يكون

ناقصًا، إلا أننا لا نعدّه من المفوضة؛ لأنه نفى جزء المعنى لا كامله .  
ومثاله ما وقع من الإمام أبي بكر الإسماعيلي، حيث قال في  
«اعتقاد أئمة الحديث» ما يلي: «ولا يُعتقد فيه الأعضاء والجوارح، ولا  
الطول والعرض والغلظ والدقة، ونحو هذا مما يكون مثله في الخلق، وأنه  
ليس كمثله شيء»<sup>(١)</sup>.

فهو يقول أن إيماننا بتلك الصفات كاليد والعين وغيرها لا يعني أن  
نعتقد أنها أعضاء. فقد نفى إثبات الاعتقاد بها لشيوع ذلك المعنى بين  
الناس، وشیوع مذهب التجسيم والتشبيه آنذاك. أما إن كان يريد من  
كلامه نفي مجمل معنى الجسمية، فهذا من التفويض الخفي، إلا أننا لا  
نعدّه من المفوضة، فقد كان إمامًا من أئمة الحديث، ويثبت الصفات  
إثباتًا حقيقيًا كما أثبتها السلف، ويعتقد باعتقاد أهل الحديث كما أخبر  
في آخر كتابه إذ قال: «هذا أصل الدين والمذهب، اعتقاد أئمة أهل  
الحديث الذين لم تشنهم بدعة، ولم تلبسهم فتنة، ولم يخفوا إلى مكروه  
في دين ولا تفرقوا عنه». وهذا الكلام يشير بشكل واضح لا لبس فيه إلى  
عقيدته.

**الأمر الثالث:** أنه ينبغي التفريق بين نفي المعنى بإجماله، ونفي  
المعنى على إرادة وجه مخصوص له. فالأول يوقع صاحبه في التفويض  
الخفي. أما الثاني، فإذا كان نفي معنى من المعاني المخصوصة الباطلة  
التي ورد في الشريعة نفيها، فهذا لا شك أنه نفي صحيح في محله، على  
أن يتم التنبيه أنه إنما أراد نفي ذلك المعنى المخصوص لا مجمل  
المعنى.

ومثاله، ما وقع من الحافظ البغدادي؛ حيث ذكر الذهبي جوابًا له  
عن سؤال من بعض أهل دمشق عن الصفات، فكان مما قاله الخطيب في

(١) اعتقاد أهل السنة ص ٣٧.

ذلك: «والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع الكلام في الذات، ويحتذى في ذلك حدوه ومثاله؛ فإذا كان معلوماً أن إثبات رب العالمين إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف. فإذا قلنا: لله يد وسمع وبصر، فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه، ولا نقول: إن معنى اليد: القدرة، ولا إن معنى السمع والبصر: العلم، ولا نقول: إنها جوارح، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات للفعل، ونقول: إنما وجب إثباتها لأن التوقيف ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنها»<sup>(١)</sup>.

ففيه ليد الجارحة هو نفي لذلك المعنى المخصوص الذي تعلق به المشبهة، حيث قال قبل ذلك ما يلي: «أما الكلام في الصفات، فإن ما روي منها في السنن الصحاح مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها. وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبتته الله، وحققها قوم من المثبتين، فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف. والقصد إنما هو سلوك الطريقة المتوسطة بين الأمرين، ودين الله تعالى بين الغالي فيه والمقصر عنه».

فقد ذكر ﷺ المذهبين الفاسدين في الصفات، وهو مذهب التعطيل والتأويل، ومذهب التكييف الزائد المقتضي للتشبيه. فذكر صفة اليد ليبين فيها الحق، وذكر مذهب المعطلين للصفات الذين قالوا أن اليد هي القدرة وأن السمع والبصر هو العلم، ثم ذكر مذهب المشبهة القائل أن اليد هي العضو الجارحة، ثم ذكر المذهب الحق الذي لا يقول أنها قدرة، ولا يقول أنها جارحة.

وهذا كلام سليم سديد؛ لأن السلف لم يذكروا الأجسام ولم يثبتوا شيئاً من ذلك لله كما أنهم نزهوه عن الجوارح المكتسبة، ومن وصف

(١) سير أعلام النبلاء ١٣/٤٢٥.

صفات اليد والعين لله بالجوارح فإنما لجأ إلى التمثيل بمخلوقاته ولولاه ما وصفهم بالجوارح. فتبين أن كلامه سليم وليس فيه تفويض جلي أو خفي.

ويجدر التنبيه على أن شيخ الإسلام قد نسب ذلك الكلام إلى أبي سليمان الخطابي، وأنه ذكره في رسالته المشهورة «الغنية عن الكلام وأهله»<sup>(١)</sup>. إلا أنني لم أجد تلك العبارة في الكتاب المذكور، وإنما هي ثابتة عن الخطيب البغدادي، ونقلها الذهبي في «السير» في ترجمة الخطيب بسند صحيح عنه.

والقارئ لنسخة «الغنية» الحالية قد يظن لوهلة أنها ناقصة، وذلك لخلوها من الكلام المنقول من ابن تيمية. ولكن بالرجوع إلى كتاب «صون المنطق والكلام»، للسيوطي، تبين أنه نقل كتاب «الغنية» بتمامه، وقد انتهى إلى ما انتهت إليه النسخة الحالية المتداولة، وقال السيوطي بعد نقله للكتاب: «هذا آخر كلام الخطابي، وكان إماماً في الفقه واللغة وغيرها»<sup>(٢)</sup>.

وأبو سليمان الخطابي رحمته الله لم يكن يسلك طريق السلف في باب الصفات؛ فلم يثبت صفات الغضب، والفرح، والرضا، والضحك، والإصبع، والقدم في سائر كتبه. وقد قرّر أصول منهجه التي سار عليها في كتبه، والتي تتراوح بين التأويل والتفويض وقليل من الإثبات لا يغني شيئاً ولا يضمن من جوع.

فمما ذكره في ذلك، قوله في كتاب «أعلام الحديث»: «الأصل في هذا وما أشبهه من أحاديث الصفات والأسماء أنه لا يجوز ذلك إلا أن يكون بكتاب ناطقٍ أو خبر مقطوع بصحته. فإن لم يكونا، فيما يُثبت من أخبار الأحاد المستندة إلى أصل في الكتاب أو في السنة المقطوع

(١) الفتوى الحموية الكبرى ص ٣٦١ - ٣٦٦.

(٢) صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ص ١٤٧.

بصحتها، أو بموافقة معانيها. وما كان بخلاف ذلك؛ فالتوقف عن إطلاق الاسم به هو الواجب، ويتأول حينئذ على ما يليق بمعاني الأصول المتفق عليها من أقاويل أهل الدين والعلم، مع نفي التشبيه فيه. هذا هو الأصل الذي نبني عليه الكلام، ونعتمده في هذا الباب. وذكر الأصابع لم يوجد في شيء من الكتاب، ولا من السُّنة التي شرطها في الثبوت ما وصفناه. وليس معنى اليد في الصفات معنى الجارحة، حتى يتوهم بثبوتها ثبوت الأصابع؛ بل هي توقيف شرعي، أطلقنا الاسم فيه على ما جاء به الكتاب من غير تكييف أو تشبيه، فخرج بذلك أن يكون له أصل في الكتاب»<sup>(١)</sup>.

ولا شك أن هذا منهج باطل؛ فإنه لا أحد من السلف ذكر ذلك الأصل، وليس عليه دليل من كتاب أو سنة إلا محض الرأي، وما كان ينبغي أن يقرّر أصلاً بيني عليه عقيدته بدون استناد إلى شرع يعضده. وهذا المنهج الذي استمد جذوره من الأشعري ومن ورائه ابن كلاب يقوم على إثبات ما ثبت وروده قطعاً من الألفاظ بطريق التوقيف الشرعي، وتأويل كل ما لم يثبت بالقطع أنه من الكتاب والسُّنة، وإلا فإن سبيله التأويل.

والخطابي يظن أن مجرد إثبات معنى اليد يفضي إلى التكييف. وهذا خطأ فاحش، فنحن نثبت معنى اليد، ولكن لا نقرر من خلالها صفة الإصبع؛ لأن هذا لا يتأتى إلا مع التمثيل المحذور. فالمثبت للمعنى دون تكييف أو تمثيل لا يثبت صفة الإصبع بمجرد ثبوت صفة اليد، وإنما أثبتنا صفة الإصبع لورودها في السُّنة النبوية الصحيحة التي لا ينبغي ردّها. كما أنه يطلق الصفة الواردة في القرآن ويثبت صفة اليد ولا يثبت أنها يد حقيقية لله؛ بل يكتفي بالقول أنها صفة.

وقد ورد عن الخطابي ما يشير إلى تفضيله التأويل على الإثبات، فقد قال في «أعلام الحديث» في تفسير حديث القدم: «وكان أبو عبيد

- وهو أحد أئمة أهل العلم - يقول: «نحن نروي هذه الأحاديث ولا نريغ لها المعاني، ونحن أحرىء بأن لا نتقدم فيما تأخر عنه من هو أكثر علمًا وأقدم زمانًا وسنًا. ولكن الزمان الذي نحن فيه قد جعل أهله حزبين: منكر لما يروى من نوع هذه الأحاديث رأسًا، ومكذب به أصلًا، وفي ذلك تكذيب العلماء الذين رَووا هذه الأحاديث وهم أئمة الدين ونقله السنن والوسائط بيننا وبين الرسول ﷺ. والطائفة الأخرى مسلّمة للرواية فيها، ذاهبة في تحقيق الظاهر منها مذهبًا يكاد يفضي بهم إلى القول بالتشبيه. ونحن نرغب عن الأمرين ولا نرضى بواحد منهما مذهبًا، فيحق علينا أن نطلب لما يرد من هذه الأحاديث إذا صحت من طريق النقل والسند تأويلًا يخرج على معاني أصول الدين ومذاهب العلماء، ولا تبطل الرواية فيها أصلًا إذا كانت طرقها مرضية ونقلتها عدولًا»<sup>(١)</sup>.

وقوله: «ذاهبة في تحقيق الظاهر منها مذهبًا يكاد يفضي بهم إلى القول بالتشبيه» هو آفة المتأولة. فإنهم ظنوا أن مجرد إثبات المعنى الظاهر للصفة يفيد التشبيه، ففرّوا إلى التأويل أو التفويض. ولم يدركوا أن مجرد إثبات المعنى وإثبات اليد والعين والقدم والاستواء والنزول لا يستوجب التشبيه المقتضي للتمثيل المحظور، كما أن مجرد إثبات وصف رجلٍ بالكرم لا يستوجب تشبيهه بالأسد، وكما أن مجرد وصفه بالوجود لا يستوجب تشبيهه بكافة الموجودات.

وهذا المنهج الذي قرره الخطابي لا شك أنه منهج مضطرب متردد بين ما يعتقد وروده جزمًا فيتوقف فيه ويطلق الاسم الشرعي، وبين ما لم يحزم بثبوتة عنده فيتأوله. ولم يكن هذا من هدي السلف ولا من طريقة الأئمة المهديين.

(١) أعلام الحديث ٣/١٩٠٧.



## الفصل الثاني

### الفرق بين الإثبات والتشبيه

اعلم - يرحمك الله - أن السكوت عن تكييف صفات الله وأفعاله إنما مردّه إلى عجز الإنسان عن إدراكها وتصوّرها، لا أن التكييف في أصله غير موجود؛ بل إن الفعل لا يقام إلا على كيفية معينة، ولولا ذلك ما تميّز فعل عن آخر ولا صفة عن أخرى.

فالكيف كما صرّح به أهل العلم غير معقول لنا، ولا نملك أن نكيّف فعلاً أو صفة لله ﷻ من تلقاء أنفسنا لمجرد ثبوتها لله؛ لأن تكييفنا للصفات سيكون حتماً من باب القياس والتشبيه، وهو ممنوع في هذا الباب. ولكن لا مانع يمنع من تكييف الشارع لصفة من الصفات، ومتى صحّ النقل به أخذنا به، وليس لنا أن نردّه إذا ورد من طريق السمع.

وقد أشكل على الكثير من الناس ألفاظ «الجارحة» و«الجسم» و«الحركة» و«الحد»، ونحوها. ومن المعلوم أن من يطّلع إلى ما ذكره أهل العلم عنها يجد أنّ بعض المتقدمين نفى بعض تلك الألفاظ أو كلّها، والكثير من المتأخرين والمعاصرين سكتوا عنها ولم ينفوها أو يثبتوها.

أما لفظ «الجارحة» فإن نفيه أو السكوت عنه إنما هو بحسب معناه. فأصل الاجتراح هو الاكتساب، واجترح عملاً أي اكتسب، والجوارح ما يكتسب بها. ولأن الله لا يجوز وصفه بذلك يصح نفيه بهذا المعنى.

وقال شيخ الإسلام في ذلك: «فليس بصحيح من جهة أنه يكتسب

بها ما لولا ثبوتها له لعدم الاكتساب له مع كونه محتاجاً إليه. ولهذا سميت الحيوانات المصيودة كسباع الطير والبهائم جوارح لأنها تكتسب الصيود. والبارئ مستغن عن الاكتساب؛ فلا يتصور استحقاقه لتسميته جارحة مع عدم السبب الموجب للتسمية»<sup>(١)</sup>.

وكذلك فعل القاضي أبو يعلى في كتابه «إبطال التأويلات» عندما نفى اللفظ، فقال: «ويد الجارحة تكون أحدهما يميناً والأخرى يساراً، واليسرى تنقص أبداً في الغالب عن اليمين في القوة والبطش. عرفنا كمال صفة الله تعالى، وأنه لا نقص فيها، وأن ما وصف به من اليدين ليس كما يوصف به الجوارح التي تنقص مياسره عن ميامنه».

فنجد أن القاضي نفى اللفظ لما تعلق بمعناه على الوجه المخصوص الذي فصله، وهذا صحيح لا غبار عليه.

ونفاه البعض كذلك كون اللفظ يتضمّن معنى الدم والعرق والعصب والساعد والزند والمرفق. ونفيه هو نفي لأن يكون الله من دم ولحم وعرق وعصب وعظم؛ لأن ذلك الوصف ما كان إلا من باب التمثيل بمخلوقاته.

فمن نفى لفظ الجارحة من أهل السنّة والجماعة فإنما أراد تلك المعاني المخصوصة التي أشرنا إليها. ولا يجوز السكوت عن مثلها لأن فيها مضاهاة للخالق بالمخلوق. لذلك نفيها؛ لأن إثباتها يقتضي التمثيل ولا يمكن تقريرها إلا به.

أما نفي اللفظ على إطلاقه؛ فالأولى أن يتم السكوت عنه فلا نفيه ولا نثبته حتى لا نقع في التفويض الخفي. وذلك لأن الغالب على من يستعمله أن يريد به حقيقة اليد، فنفي الجارحة يستلزم نفي حقيقة اليد. ونجد كثيراً من المتكلمة والمتأولة استعملوه في مقابلة يد الصفة،

(١) بيان تلبس الجهمية ١/٢٥٩.

فيقولون: «يده يد صفة لا يد جارحة». وهم يريدون نفي التركيب والجسمية والبضعية ونفي كل ما يقتضيه. فالجارحة عندهم هي اليد الحقيقية، فيكون نفي الجارحة عندهم هو نفي لحقيقة اليد. فلذلك ينبغي التحرز من نفي هذا اللفظ حتى يتم تفصيل معناه.

وقد أخبرنا الله ورسوله أنه خلق آدم بيديه، وأنه يقبض السماوات والأرض بها، وأنه كتب التوراة بها، وغرس نخل الجنة بها، مما يعني أن اليد حقيقية لا مناص من ذلك إلا بنفي تلك النصوص أو تحريف معناها. ولأجل ذلك، ذكرنا ضرورة عدم نفي اللفظ المجمل ما لم يتم تفصيل معناه. وعلى نحو ذلك يجري لفظ «العضو». فالمعنى الدارج الذي يستعمله المتكلمة للفظ يقتضي الجزئية والبضعية. وقولنا أن الله عضوًا بذلك المعنى الخاص يؤول إلى وقوع التركيب والتقسيم عليه، وأن تلك الأعضاء توجد مستقلة عنه بالوجود والماهية، فيكون محتاجًا لها، وهذا ما لا بد من نفيه على ذلك المعنى المخصوص.

قال شيخ الإسلام في نفي ذلك المعنى المخصوص الذي يقتضي التجزئة والانقسام: «فأما تسمية الأعضاء، فإنها تثبت في حق الحيوان المحدث، لما تعينت له من الصفات الزائدة على تسمية الذات؛ لأن العضو عبارة عن الجزء. ولهذا نقول: عضيته؛ أي: جزيته وقسمته، ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١]؛ أي: قسموه فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه. فإذا كان العضو مأخوذًا من هذا، فالبارئ تعالى ليس بذئ أجزاء يدخلها الجمع وتقبل التفرقة والتجزئة، فامتنع أن يستحق ما يسمى عضوًا. فإذا ارتفع هذا بقي أنه تعالى ذاته لا تشبه الذوات، مستحقة للصفات المناسبة لها في جميع ما تستحقه. فإذا ورد القرآن وصحيح السنة في حقه بوصف تلقى في التسمية بالقبول، ووجب إثباته له بمثل ما يستحقه»<sup>(١)</sup>.

ولفظ «الجسم» من الألفاظ المُجملة التي تحمل أكثر من معنى، ووجب أخذ الحيطة عند استعمال مثل هذه الألفاظ على عمومها، لا سيما في باب الإيمان بالغيبيات.

وقد حرص أهل البدع والكلام من الجهمية، ومن سار على نهجهم من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، على إصاق تهمة التجسيم لأهل السُّنة والجماعة ليشنّوا عليهم وينفروا الناس منهم. فإن تحدّثوا عن وجه الله وعينيّه، قالوا: إن كل ما له صورة فهو جسم، وإن تحدّثوا عن صفة اليدين، قالوا: إن كل ما هو مركب من أجزاء فهو جسم، وإن تحدّثوا عن العلو والجهة، قالوا: إن كل متحيز فهو جسم، وإن تحدّثوا عن الأيط، قالوا: إن كل ما له وزن فهو جسم. وما مبتغاهم في ذلك إلا نفي صفات الله، وإثبات تهمة التجسيم على أهل السُّنة والجماعة، والتشنيع عليهم لينفروا الناس منهم وينفضوا من حولهم.

ولفظ الجسم لا يمكن تعريفه بما سُمّي بتعريف الحدّ، وهو ما يجعل التعريف جامعاً مانعاً، وذلك لتعدد استعمالات اللفظ وأغراضه، وتعدد الآراء بشأن تحديد المسمّى. ولا ينفع في اللفظ إلا ما يُسمّى بالتعريف الاشتراطي، وهو تعريف يشترط على من يستخدمه أن يستخدمه كما حدده واضعه. لذلك كان من الخطأ إثبات أو نفي الجسمية إلى أن يتم تحديد تعريف الجسم، والتعيين بموجبه. وكذلك الأمر في سائر الألفاظ المُجملة.

وقد ظن البعض أن عدم نفي الجسمية تهمة صريحة في التجسيم، وهذا فحش في الأفهام تخلله سوء في الظنون؛ إذ أنه لم يُثبت كذلك، فهي من المعاني المتكاملة التي لا تُفهم إلا أن تؤخذ كلها. فكان يجب أن يؤخذ التقرير كله ولا يُفصل بعضه عن بعض حتى لا يجرّ إلى سوء فهم. ولذلك نقول أننا لا ننفي الجسمية ولا نثبتها؛ لأن اللفظ يحمل أكثر من معنى، وبعض معانيه قد تحمل حقاً ثم تفضي إلى لوازم باطلة.

فِيُنظَرُ إِلَى تَعْرِيفِ الْجِسْمِ كَمَا أَرَادَهُ السَّائِلُ؛ فَإِنْ اِحْتَمَلَ نَقْصًا فِي حَقِّ اللَّهِ كُنَّا أَوْلَى النَّافِينَ لَهُ.

وَقَدْ نَفَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ صِفَةَ الْجِسْمِ لِلَّهِ، وَسَكَتَ عَنْهُ أَكْثَرُهُمْ. وَالصَّحِيحُ السُّكُوتُ عَنْهُ دُونَ نَفْيٍ أَوْ إِثْبَاتٍ، وَذَلِكَ لِأَنَّ هَذَا اللَّفْظَ مُجْمَلٌ وَيَحْمَلُ الْعُمُومَ، وَقَدْ يَرَادُ بِهِ جُمْلَةٌ مِنَ الْمَعَانِي الَّتِي تَحْمِلُ حَقًّا وَبَاطِلًا. وَهُوَ لَمْ يَرِدْ فِي الشَّرْعِ؛ فَلَا يَنْبَغِي التَّنَطُّقُ إِلَى إِثْبَاتِهِ أَوْ نَفْيِهِ؛ بَلْ يَنْبَغِي تَفْصِيلُ الْمَعْنَى فِيهِ، ثُمَّ نَحْكُمُ بِالنَّفْيِ تَبَعًا لِلْمَعْنَى الْمَفْصَّلِ مِنْهُ. فَمَنْ نَفَاهُ بِالْإِجْمَالِ إِلَى جَانِبِ إِثْبَاتِ صِفَاتِ الْعُلُوِّ وَالِاسْتِوَاءِ وَالْيَدِّ وَغَيْرِهَا وَقَعَ فِي التَّفْوِيضِ الْخَفِيِّ؛ لِأَنَّ نَفْيَ الْجِسْمِيَّةِ قَدْ يَقْتَضِي نَفْيَ بَعْضِ الْمَعَانِي الالزَّامَةِ لِتِلْكَ الصِّفَاتِ دُونَ أَنْ يَرِدَ فِي نَفْيِهَا خَبْرٌ مِنَ الشَّارِعِ.

أَمَّا مَنْ نَفَاهُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ الْأَجْلَاءِ مِنْ مَذْهَبِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ؛ فَلْأَسْبَابٍ عَدِيدَةٍ؛ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرَادَ نَفْيَ إِثْبَاتِ الْجِسْمِيَّةِ لِأَنَّ نَفْيَ الْمَعْنَى الْمَخْصُوصِ لَهُ الَّذِي لَا يَتَقَرَّرُ إِلَّا بِالتَّمْثِيلِ، وَهُوَ الَّذِي يَشْمَلُ الدَّمَّ، وَاللَّحْمَ، وَالْعَصَبَ، وَالْعَظْمَ؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي التَّمْثِيلَ الَّذِي نَفَاهُ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَهَذَا نَفْيٌ صَحِيحٌ فِي مَحَلِّهِ كَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ، وَمِنْهُمْ مَنْ تَأَثَّرَ بِالْمُتَكَلِّمِينَ وَمِنْهُمْ الْغَوِيِّ، فَنَفَى اللَّفْظَ بِإِجْمَالِهِ، وَوَقَعَ فِي التَّفْوِيضِ الْخَفِيِّ، حَيْثُ وَقَعَ كَثِيرٌ مِنَ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي حَبَائِلِهِمْ وَأَنْبَهُرِهِمْ بِمَذْهَبِهِمْ وَسَبَّكَ حُجْجَهُمْ، وَمِنْهُمْ مَنْ خَافَ صَوْلَةَ الْمُتَكَلِّمِينَ الْبَاغِيَّةِ وَاتَّقَى شَرَّهُمْ، فَأَرَادَ أَنْ يَبْرِيءَ نَفْسَهُ مِنْ تَهْمَةِ التَّشْبِيهِ وَالتَّجْسِيمِ. وَتِلْكَ الْأَسْبَابُ الْأَرْبَعَةُ هِيَ الْأَكْثَرُ شِوَعًا عِنْدَ مَنْ صَرَّحَ بِنَفْيِ الْجِسْمِيَّةِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ.

ثُمَّ إِنْ بَعْضُ مُتَقَدِّمِي أَصْحَابِ الْحَدِيثِ نَفَى التَّجْسِيمَ لِأَنَّ صِنَاعَةَ الْمَصْطَلِحَاتِ الْكَلَامِيَّةِ لَمْ تَكُنْ قَدْ أَزْدَهَرَتْ بَعْدَ. فَلَمَّا انْتَشَرَ مَذْهَبُ الْمُتَكَلِّمِينَ وَاسْتَعْمَلُوا تِلْكَ الْأَلْفَاظَ فِي مَعَانِيٍّ مُجْمَلَةٍ، أَدْرَكَ أُمَّةُ أَهْلِ

السُّنَّة أن نفيها قد يُفْضَى إلى نفي بعض المعاني المثبتة والصحيحة، فأحجموا عن نفيها وسكتوا عنها.

ومن أمثلة هؤلاء المتقدمين النافين للجسمية الحافظ أبو نصر السجزي، حيث قال في رسالته إلى أهل زبيد ما يلي: «والله سبحانه حي، سميع، بصير، عليم، فاعل، وليس بجسم. وإثبات الصفات له على ما جاء به النص عنه وعن رسوله ﷺ لا يوجب التشبي؛ بل كل شيء يتعلّق بالمحدثات مكيف، وصفات الباري لا كيفية لها. فالتجسيم والتشبيه متنافيان عنه وعن صفاته»<sup>(١)</sup>.

فقد نفى السجزي التجسيم وقرن بينه وبين التشبيه، فظن البعض قوله ذاك دليلاً على اختلاف منهج أصحاب الحديث المثبتين للصفات فيما بينهم، على أساس أن بعضهم ينفي الجسمية وبعضهم لا ينفيها. وهذا من فساد تصورهم للمسألة ولطبيعة النزاعات الفكرية بين الخصوم وأبعاد تطورها التاريخي، وما يصحب ذلك من استحداثٍ لأفكار جديدة أو تغيير لمعاني بعض المصطلحات.

والحافظ السجزي المتوفى سنة أربع وأربعين وأربعمائة لم يكن على دراية كاملة بمذاهب المتكلمين الفلسفية؛ لأنها لم تنضج إلا بعد عصر الجويني، وبلغت ذروتها في عهد الرازي، فبدأت بعض المصطلحات تتجه في معانيها نحو الإجمال، وتأخذ أبعاداً فلسفية. ومصطلح «الجسم» أصبح يقتضي معنى التركيب والانقسام والحد، ونفي التركيب يقتضي وحدة الإله وبساطته وعدم حصوله في الحيز، مما يعني نفي صفات اليد والعين والساق والإصبع والعلو والاستواء. فهذا ما لم يرد السجزي ولا غيره من الأئمة المعاصرين له من أمثال ابن عبد البر المتوفى سنة ثلاث وستين وأربعمائة، وقد تقدم قوله في نفي الجسمية والحركة.

(١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد ص ٢٩٢.

إلا أننا ننبه إلى أن التشبيه الذي ذكره في كلامه هو التشبيه المفضي إلى التمثيل، لا الذي يقتضي الاشتراك كما سنبينه في موضعه. وأكثر ورود لفظ التشبيه عند أهل العلم إنما كان على معنى التمثيل؛ لأن معنى الاشتراك واقع ضرورة وخارج عن محال النزاعات.

فتبين أن لا خلاف بين منهج المتقدمين والمتأخرين من أصحاب الحديث في ذلك، وإنما هو بحسب مقتضيات الصراع العقدي والفكري الدارج آنذاك، وتطور الاصطلاح عبر التاريخ.

ولم يصرّح بلفظ «الجسم» وإثباته إلا مجسّمة الشيعة والكرامية. أما مجسّمة الشيعة، فهم عدة فرق ملعونة كالبيانية، واليونسية، والمغيرية وغيرها. ولن نقف على كل واحدة منها، إلا أننا سنذكر فرقتين اشتهرتا أنهما من جملة المتكلمة؛ وهم أتباع هشام بن الحكم، وأتباع هشام بن سالم الجوالقي.

والخصومة بين الهشامين مشهورة. أما الفرقة الأولى فقد قالوا أن الله جسم طويل عريض عميق وطوله مثل عرضه مثل عمقه، وله نهاية وحدّ وطعم ولون ورائحة، وهو لحم ودم مثل الإنسان.

أما الفرقة الثانية، فإنهم لم يصفوا الله أنه من لحم ودم، إلا أنهم قالوا أن عنده الحواس الخمسة، وله شعر أسود، وفم، وأذن، وسائر أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية.

فهؤلاء مجسّمة بالاتفاق وبإقرارهم، وهم كفرة خارجون من الملة، لأجل مقالاتهم في تحريف القرآن فضلاً عن التجسيم.

أما الكرامية، فنسبة إلى محمد بن كرام. وهم لم يثبتوا الأعضاء ولا الجوارح، وإنما صرّحوا أنه جسم لا كالأجسام، وعنوا بذلك الغني عن المحل، والقائم بنفسه، فتعيّن أن يكون النزاع في الجسم لفظياً.

إلا أن آفة ابن كرام تكمن في كونه صرّح بالعلو والاستواء والتماس

على العرش، كما أنه قال أن الله ينزل ويتلاقى مع باقي الأجسام السفلية. ثم تفرق أصحابه من بعده، فأكثرهم تابعه على مقالة المماسة تلك، ومنهم من قال أنه مباين عن عرشه. ثم اختلفوا في شأن التباين هذا، هل هو بعد متناه أم غير متناه. ومن هنا حمل الناس عليهم تهمة التجسيم.

وابن كرام وأتباعه أثبتوا كافة الصفات الواردة في الكتاب والسنة، ولم يزيدوا عليها شيئاً من الصفات، إلا أنهم بالغوا في تكييف تلك الصفات فأفضى بهم إلى التمثيل والتقول على الله، وابتدعوا من الأقوال ما أخرجهم عن سكة السلامة. ولكنهم أقرب إلى الحق من المتكلمة كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية في باب الأسماء والصفات. أما في باب الإيمان، فهم من المرجئة، شأنهم شأن سائر المبتدعة.

أما ما ورد عن مقاتل بن سليمان من التجسيم، فقد ذكره الأشعري في مقالاته. والأشعري أخذ كثيراً من مقالاته من الجهمية والمعتزلة، وبالتالي، لا نضمن صحتها. ثم إن هشام بن الحكم قد نقل كثيراً من الأكاذيب على لسان مقاتل ونسبها إليه. فلعل ذلك القول مما نسبته هشام إلى مقاتل ليؤيد به مذهبه الخبيث الذي يقول أن الله لحم ودم.

والظن بمقاتل أنه ليس ممن يقول مثل ذلك ويخضع لمقالة التجسيم الذميمة. ويؤيد ذلك أن الأئمة أثنوا على علمه وإمامته بالتفسير، وإن كانوا تكلموا فيه وفي وثاقته. وكذلك الشافعي أثنى عليه، وقال أن الناس عيال عليه في التفسير. وهؤلاء أهل زمانه وأدرى به وبمذهبه وآرائه، ولو صح منه تأويل النصوص وحملها على مذهب التجسيم لشاع عنه ذلك ولتنبه إليه الأئمة وحذروا الناس من تفسيره. فأغلب الظن أنه بريء من هذا المذهب، والله أعلم بحاله.

أما لفظ «الحركة»، فمعناه مجمل كذلك، فالأولى السكوت عنه



إثباتاً ونفيًا. ولو أن أحدًا قال: «ينزل الله نزولًا بلا حركة»، فمثل هذا قد وقع في التفويض الخفي. وقد تقدّم أن الألفاظ المجملة تحمل حقًا وباطلاً، لذلك ينبغي تفصيل تلك المعاني حتى يستبين أمرها. فإذا كان المعنى ممنوعًا على الله، أو يقتضي تشبيه الخالق بالمخلوق نفيه، وإلا فنسكت عنه.

فإن قيل: فكذلك المخلوقات تتحرك إن نزلت، فعدم نفي الحركة يوجب تشبيهًا بالمخلوقات. فلماذا لا تجيزون نفي الحركة؟ فيقال له: لأن الحركة لفظ مجمل؛ فإثباته لا يستوجب تمثيله بكل من ينزل بحركة، إذ يجوز أن يقال أنها حركة لا كالحركة؛ كقولنا: يد لا كأيدنا، واستواء لا كاستوائنا. ولو أننا قلنا أننا لا نعقل النزول إلا أن يكون عن حركة فنزول الله يقتضي حركته، فهذا من التمثيل المحذور؛ لأنه مبني على القياس العقلي المحض.

أما لفظ التشبيه فهو مجمل كذلك ويتردد بين إطلاقين: عام وهو الاشتراك، وخاص هو التمثيل. وبالتالي، فهو يحمل حقًا وباطلاً. فالتشبيه الذي يراد به الاشتراك لا محذور منه؛ لأن غايته إثبات معنى مشترك بين الله وغيره. وذلك كمعنى الوجود، فإن الله موجود ونحن موجودون، وكذلك هو سميع بصير، والإنسان سميع بصير.

أما التشبيه الخاص الذي يراد به التمثيل فهذا محذور؛ لأنه لا يقع إلا بالقياس العقلي المحض، فإذا سمع صفة اليد لله، قاسها على صفة اليد التي يعقلها عن الحيوان فيظن أن يد الله عضو وجارحة بدم وعصب ولحم؛ لأنه لم يعقل تلك الصفة إلا على هذا النحو، فهذا لم تتقرر عنده صفة اليد إلا من خلال القياس العقلي على المخلوقات، وهذا هو التمثيل. وقياس سمع الله على سمع الإنسان، أو الاستواء على الاستواء، أو المجيء على المجيء، كله من باب التمثيل المحذور الذي نفاه الله في آية التنزيه بقوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

ولذلك تجد في مقالات السلف وأهل الحديث نفي التمثيل لا التشبيه، ومن نفي التشبيه من السلف، فقد أراد منه الإطلاق الخاص الذي يراد به التمثيل، وذلك لأن التشبيه قد يثبت بمجرد الاشتراك في المعنى لا بموجب القياس. فالتشبيه أعم من التمثيل، وقد يثبت التشبيه دون ثبوت التمثيل. ومن المعلوم أن نفي الأخص لا يستوجب نفي الأعم، وبذلك فإن نفي التمثيل لا يستوجب نفي التشبيه.

وهناك من فرق بين التشبيه والتمثيل؛ بأن التشبيه هو المساواة من وجه، بينما التمثيل المساواة من كل وجه، وتساوي المثيلين في ما يجوز وما يجب وما يمتنع عليهما، وعلى هذا التفصيل تجري صفات السلوب في التمثيل ولا تجري في التشبيه. ومن جمع بين الأمرين من السلف الصالح إنما أراد ذلك المعنى، وذلك كقول الحافظ ابن منده مثلاً: «وأنا متمسك بالكتاب والسنة، متبرئ إلى الله من الشبه والمثل والند وال ضد والأعضاء والجسم والآلات». فإنه أراد به ذلك المعنى الثاني للفظين، ولم يرد به الاشتراك. ولا مشاحة في الاصطلاح.

والأصل أن نسكت عن التشبيه فلا ننفيه ولا نثبتة؛ لأنه لفظ عام مجمل يحمل معنى حقاً - وهو الاشتراك -، ويحمل معنى باطلاً - وهو التمثيل -؛ فوجب تفصيله قبل الحكم فيه. فنحن ننزه الله عن الأمثال؛ لأنه نزه نفسه عنه، والمتمسك بمنهج التمثيل إنما يثبت صفات الله بطريق القياس على المخلوقات، فكأنه يقر ضمناً أن الله مثل خلقه. ولكن لا يوجد في الكتاب والسنة ما يستوجب تنزيه الله عن الأشباه بالإطلاق العام؛ بل إن ثبوت التشبيه العام - أي: الاشتراك - أقرب إلى الحق من نفيه، وذلك من وجهين:

**الأول:** أن الاشتراك حاصل لا نقدر على إنكاره، لا أنه يتم بطريق القياس؛ لأننا نقرّ أن الله سميع بسمع وعليم بعلم وقادر بقدره وحي بحياة. وهذا ما يشترك فيه الإنسان مع الله.

الثاني: أن التشبيه عام والتمثيل من أفراده كما أشرنا. ولكن الشارع قد نفى الخاص دون العام، مما يشير إلى عدم وقوع النفي في جملة العام وإنما اقتصر على بعض أفراده.

ولهذا التحكم أصل يُستدل به عليه، وهو مبني على قاعدة عظيمة النفع: وهي أن مجرد الاشتراك في الوصف بين شيئين لا يوجب التماثل بينهما. فالأجسام كلها مشتركة بكونها ذات أبعاد ثلاثة، وهذا لا يستوجب تماثلاً بينها. وكذلك الماء والإنسان والحيوان تشترك بالحركة ولا يستوجب ذلك تماثلاً في حركتها. والإنسان والفرس يشتركان في الحيوانية ولا يقتضي ذلك تماثلاً بينهما. والجنود الذين يخوضون الحروب يشتركون في القوة ومهارات القتال، ولا يستوجب ذلك تماثلهم في تلك الأوصاف، ولا يقتضي تشبيههم بالأسد لمجرد إثبات شجاعتهم.

بل حتى البهائم مع كونها كلها بهائم تمشي على أربع، إلا أن الناس لم تتعارف على تماثلها، وإن كانت كلها تشترك في كونها حيوانات وتمشي على أربع. ولم يعهد عن العرب أنهم شبهوا البقرة بالأسد أو الفيل، ولكنهم شبهوها بالتيس وبالخروف.

ولذلك، فإن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فهموا من قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] أن في النعمة بدنة، وفي الحمار بقرة، وفي الغزال شاة، والمثل بالمثل. ولم يعدوها كلها متماثلة متشابهة دون تفریق وتمييز.

ومن هذا الباب نقول أن مجرد إثبات صفة اليد لا يستوجب التماثل مع يد الإنسان. فإن فصلنا يد الله وقلنا أنها يدٌ بعصبٍ ودمٍ ولحمٍ، أو قلنا أنها يدٌ بعظمٍ وساعدٍ وزندٍ ومرفقٍ ورسغٍ، فهذا تمثيل وتشبيه لها بيد الإنسان بابه القياس المبني على الحس والمشاهدة، وهو التمثيل المحذور. فافهم ذلك فإنه نفيس.

والتشابه الذي يقتضي التمثيل بين الأشياء ينبغي حمله على المعاني المفصلة والخاصة. فإذا قلنا أن النهر والإنسان والأفعى والصقر كلها أشياء تتحرك؛ فلا يوجب ذلك تماثلاً بينها بشيء. فإن قلنا أن حركة الماء تكون بجريانه، وحركة الإنسان تكون بمشييه بقدميه، وحركة الأفعى بزحفها، وحركة الصقر بطيرانه، عندئذ يظهر التباين بينها جميعاً.

ولذلك، لا نقول أن حركة النهر تماثل حركة الإنسان أو أن حركة الأفعى تماثل حركة الصقر لمجرد ثبوت الحركة فيها. فهذا هو باب الاشتراك المعنوي أو التواطؤ. وإنما آل أمرنا إلى التمثيل عندما فصلنا معنى الحركة وخصصناه بمخصص، ولم نبقه على إجماله وعمومه.

وكذلك الحركة المستقيمة لا تشبه الحركة الدورية ولا الحركة اللولبية، مع أنها كلها حركات تشترك في اسم الحركة. ومن تحرك لولبياً لا نشبّه تشبيه تمثيل بمن تحرك دائرياً وإن كانا اشتراكاً في الحركة نفسها، وإنما نشبّه بشيء آخر تحرك لولبياً، فنقول أن كليهما تحرك بنفس النمط من الحركة، أو أن الأول يشبه الآخر في نمط حركته.

فأنت ترى أن الحركة متى فصلت وخصص معناها، أمكن حمل التشبيه بين المشتركات عليها. وهذا كله إنما أردنا به التشبيه الخاص الذي يقتضي التمثيل، لا التشبيه الذي يقتضي محض الاشتراك.

بل حتى إذا حملناه على التشبيه اللغوي البياني؛ فإن وجه التشبيه ما لم يكن وصفاً خاصاً بالمشبه والمشبه به لا يقوى على أن يُحمل عليه تشبيه بين الطرفين.

وقد ذكر عبد القاهر الجرجاني في «أسرار البلاغة» شيئاً من ذلك، فقال: «فلاشتراك في الصفة إذا كان من جهة الجملة على الإطلاق، بحيث لا يشوبه شيء من التفصيل؛ نحو أن كلا الشيين أسود، أو أحمر، فهو يقل عن أن تحتاج فيه إلى قياس وتشبيه. فإن دخل في التفصيل شيء»

نحو أن هذا السواد صاف براق، والحمرة رقيقة ناصعة، احتجت بقدر ذلك إلى إدارة الفكر، وذلك مثل تشبيه حمرة الخد بحمرة التفاح والورد<sup>(١)</sup>.

وهذا الذي قاله الجرجاني سديد، فإنه لا أحد يشبه بين شيئين في اللون لمجرد تلونهما بنفس اللون؛ فالقميص الأبيض لا يُشبه بلون الثلج إلا إذا كان ناصع البياض، أما أن يكون على درجة من درجات البياض فيُشبه لأجل ذلك ببياض الثلج؛ فهذا لا تفعله الناس. وكذلك الوردة الحمراء لا يُشبه لونها بلون الدم ما لم تكن حمرتها فاقعة شديدة. فهذا باب التواطؤ والاشتراك لا التمثيل، ولو أردنا حمل التشبيه على المُجمل والعموم لكاد أن يكون كل شيء في الدنيا مشابهاً لغيره بوجه من الوجوه المجملة.

فالتشبيه الذي يقتضي التمثيل بابه التفصيل والخصوص لا الإجمال والعموم، والمعاني اللازمة للصفة إن كانت مُجملة كالحركة ونحوها لا محذور فيها، ولا ضير من السكوت عنها.

ثم إن الذي اعتاد عليه الناس هو حمل التشبيه على أخص صفات المشبه به. فإن من أخص صفات الثلج البرودة، ومن قال أن هذا الشيء كالثلج، انصرف المعنى إلى البرودة بأنه بارد كبرودة الثلج. ولا ينصرف المعنى إلى البياض نفسه، إلا أن نصرح به فنقول أن لون هذا الشيء كالثلج.

وكذلك من قال عن إنسان أنه كالأسد، حملنا هذا التشبيه على الشجاعة، ولا نحمله على اللبدة، كما لا نحمله على البحر. وهذا إنما يكون عند عدم ذكر وجه التشبيه، فإن ذكر وجه التشبيه حُمل عليه، سواء كان البحر أو اللبدة أو الشجاعة. وكلما كان الوصف في المشبه به

(١) أسرار البلاغة ص ١٦١.

أخص، كلما قوي فيه الدافع لحمل التشبيه عليه. لذلك، فتشبيهه الله ﷻ بالمخلوق دون ذكر وجه التشبيه فيه لا مجال لوقوعه؛ لأن أخصّ سمات المخلوق الحدوث والضعف والنقص، ولا أحد يصف الله بذلك، حتى الكفار.

وأما إن تعيّن وجه التشبيه، بأن يقال: «الله يشبه الإنسان في صفة اليد»، أو يقال: «يد الله كيد الإنسان»، أو: «الله ينزل كنزول المخلوقات»؛ فهذا هو المحذور الذي لا يجوز وقوعه. أما من أثبت اليد لله دون تشبيهها تشبيهاً خاصاً بيد المخلوقات؛ فلا وجه للقول بالتشبيه، فإننا كذلك نثبت اليد للنملة واليد للفيل واليد للباب، ولا نشبهها ببعض بحال من الأحوال، وكذلك نثبت الجناح للنسر والجناح للبعوضة والجناح للطائرة. ولو ذكرنا عن مخلوق جديد وأثبتنا له اليد؛ فلا يلزم أن تكون يده كيد أحدنا أو كيد بهيمة من البهائم.

وكذلك الأمر في النزول والمجيء والاستواء وكافة أفعال الله، والله أجلّ وأسمى، وله المثل الأعلى. فتلك هي القاعدة - سلّمك الله - فاعرفها، فإنها حصن منيع يقيك من لجاج المتكلمين وإلحاح المجادلين.

وجماع الأمر أن نقول: «الله ينزل نزولاً يليق به، ويستوي استواءً يليق به». فهذا يجمع الإثبات والتنزيه، ويقيك مزلق التفويض والتعطيل.

ثم اعلم - وفقك الله - أن حرص المتكلمة على نفي الصفات وحماسهم الشديد في الرد على حجج الإثبات وبيان فسادها وتعنيف القائلين بها، ليس لأجل حرصهم على تنزيه الله ودفع التشبيه بخلقه كما يزعمون. فإنها كذبة كذبوها ليلقوا تعاطفاً من العامة وأهل العلم ممن انخدع بهم، وينفقوا مذهبهم على الناس. وإنما فعلوا ذلك لأن إثبات الاستواء والعلو واليد على وجه الحقيقة يبطل نظريتهم وفكرتهم في وحدانية الإله في أنه البسيط الذي لا يقبل الانقسام. وهي نظرية فلسفية

محضة، أجمع عليها فلاسفة اليونان والإسكندرية من أتباع المدرسة الأفلاطونية، واقتبسها أولئك المتكلمة منهم بعد ترجمتهم لكتبهم وتأثرهم بأفكارهم.

وإبطال تلك النظرية يشكل خرقاً لشواهد المدرسة اليونانية وأصولها الفلسفية والمنطقية؛ فلا يمكن للمتكلمة قبول تلك العقائد لكونها تصادم الفلسفة اليونانية التي تتلمذوا عليها، ولا تمكّنهم من ترويح أصولهم الكلامية في ظل هذا الخلاف الجوهرى الصادم مع أكبر مدارس الدنيا الفلسفية والعلمية في زمانها. وقد بسطنا القول في ذلك في كتابنا «تهافت المتكلمين» وكتابنا الآخر «قصة الأشاعرة»؛ فمن أراد الاستزادة، فلينظره هناك.



## الفصل الثالث

## تاريخ القول بالتفويض

وقد ورد عن الحافظ البيهقي ما يوهم نسبة القول بالتفويض إلى السلف. فقد قال البيهقي بعد ذكره للآثار الدالة على الإمرار والسكوت عن التفسير: «هذه نسخة الكتاب الذي أملاه الشيخ أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب، في مذهب أهل السُّنَّة، فيما جرى بين محمد بن إسحاق بن خزيمة وبين أصحابه. فذكره، وذكر فيه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] بلا كيف. والآثار عن السلف في مثل هذا كثيرة، وعلى هذه الطريق يدل مذهب الشافعي رحمته الله، وإليها ذهب أحمد بن حنبل، والحسين بن الفضل البجلي. ومن المتأخرين أبو سليمان الخطابي»<sup>(١)</sup>.

قلت: ونعقب على ما قاله بأمور:

الأول: أنه قال تلك العبارة بعد ذكره لبعض الآثار والنصوص الدالة على الإثبات والتي جرى فيها إثبات الاستواء. فقد ذكر البيهقي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء، ثم خلق العرش ثم استوى عليه تبارك وتعالى».

ثم قال: «قد مضى الكلام في معنى هذا الحديث دون الاستواء، فأما الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا رحمهم الله كانوا لا يفسرونه ولا يتكلمون فيه؛ كنعو مذهبهم في أمثال ذلك».

ثم ذكر أثر الأوزاعي في ذلك، وهو قوله: «كنا والتابعون متوافرون

(١) الأسماء والصفات ٣٠٨/٢.



نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت السُّنة به من صفاته ﷺ<sup>(١)</sup>.

ثم ذكر قول مالك المعروف عنه عن الاستواء. ثم ذكر قول سفيان بن عيينة: «كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته، والسكوت عليه»، وهذا يدل على أن البيهقي يذهب مذهب التفويض في الصفات.

الثاني: إن الذين ذكرهم من أصحاب هذا الطريق هم: الشافعي، والحسين بن فضل البجلي، وابن حنبل، وأبو سليمان الخطابي. أما الشافعي، فلم يرد عنه ما يوهم القول بالتفويض لا من قريب ولا من بعيد، ولكن ورد عنه الإثبات. وقد مر معنا قوله: «ما صح أن رسول الله ﷺ قاله فلا يقال فيه لم؟ ولا كيف؟»<sup>(٢)</sup>.

وهو للإثبات أقرب. والنهي عن سؤال «لم» و«كيف»، هو المراد بتفسير السبب والكيف، وهو يوافق ما ذكره الأوزاعي حيث أنه يؤمن أن الله فوق عرشه.

أما أحمد بن حنبل، فقد ذكر ابنه عبد الله وغيره عنه أقوالاً كثيرة له تدل على التصريح بالإثبات، وتقدم ذكر جانب منها. فقد روى أبو القاسم اللالكائي: «أخبرنا عبيد الله بن محمد، قال: أخبرنا عثمان بن أحمد، قال: ثنا حنبل، قال: قلت لأبي عبد الله؛ يعني: أحمد، في الرؤية، قال: أحاديث صحاح نؤمن بها ونقرّ، وكل ما روي عن النبي ﷺ بأسانيد جيدة نؤمن به ونقرّ»<sup>(٣)</sup>.

وعثمان بن أحمد الدقاق هو المعروف بابن السماك. وقال عنه الخطيب أنه ثقة ثبت، وسمع من حنبل بن إسحاق. أما عبيد الله بن

(١) المصدر السابق ٢/٣٠٤.

(٢) الإبانة الكبرى ٧/٢٠٣.

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة والجماعة حديث رقم (٨٨٩).

محمد، فهو عبيد الله بن محمد بن أحمد بن أبي مسلم الفرضي. وهو ثقة بلا خلاف، وثقه الخطيب والأزهري والعتيقي. فهذا أثر صحيح، ويستفاد منه أن الإمام أحمد كان على مذهب سلفه في تمرير النصوص كما جاءت دون تفسيرٍ أو إنكارٍ لها.

وروى ابن بطة في «الإبانة»، فقال: «حدثني أبو بكر عبد العزيز بن جعفر، ثنا عبد الله بن أحمد بن غياث، ثنا حنبل، قال: سمعت أبا عبد الله، يقول: نعبد الله بصفاته كما وصف به نفسه، قد أجمل الصفة لنفسه، ولا نتعدى القرآن والحديث، فنقول كما قال ونصفه كما وصف نفسه، ولا نتعدى ذلك، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه، ولا نزيل عنه تعالى ذكره صفة من صفاته شناعة شنت، ولا نزيل ما وصف به نفسه من كلام، ونزوله وخلوه بعبده يوم القيامة، ووضع كنفه عليه. هذا كله يدل على أن الله يرى في الآخرة، والتحديد في هذا بدعة، والتسليم لله بأمره، ولم يزل الله متكلمًا عالمًا غفورًا، عالم الغيب والشهادة عالم الغيوب، فهذه صفات الله وصف بها نفسه، لا تدفع، ولا ترد. وقال: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾ [الحشر: ٢٣]. هذه صفات الله وأسمائه، وهو على العرش بلا حد، وقال: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]»<sup>(١)</sup>.

وحنبل هو حنبل بن إسحاق ابن عم أحمد. وأبو بكر عبد العزيز هو المعروف باسم غلام الخلال، ولم أعرف ابن غياث هذا من يكون. وكذلك روى الخلال عن يوسف بن موسى القطان أنه قال: «قيل لأبي عبد الله: والله تعالى فوق السماء السابعة على عرشه بائن من خلقه، وقدرته، وعلمه بكل مكان؟ قال: نعم على عرشه، لا يخلو شيء من علمه»<sup>(٢)</sup>.

(١) الإبانة الكبرى ٣٢٦/٧ - ٣٢٧.

(٢) العرش ص ٣١٦، الإبانة الكبرى ١٥٨/٧ حديث رقم (١١٥).

ويوسف هو شيخ الخلال وأحد شيوخ البخاري، وروى عنه البخاري ومسلم والنسائي وخلق كثير. وقد صرح يوسف بالسماع من أحمد<sup>(١)</sup>.

وكذلك روى ابن بطة: «حدثنا أبو حفص عمر بن محمد بن رجاء، قال: ثنا أبو نصر عصمة بن أبي عصمة قال: ثنا الفضل بن زياد، قال: ثنا أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، قال: ثنا نوح بن ميمون، قال: ثنا بكير بن معروف، عن مقاتل بن حيان، عن الضحاك، في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَافِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، قال: هو على العرش وعلمه معهم»<sup>(٢)</sup>.

وروى: «حدثنا أبو حفص عمر بن أحمد بن شهاب، قال: ثنا أبي أحمد بن عبد الله، قال: ثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن هانئ الأثرم، قال: حدثني محمد بن إبراهيم القيسي، قال: قلت لأحمد بن حنبل: يحكى عن ابن المبارك، قيل له: كيف نعرف ربنا تعالى؟ قال: في السماء السابعة على عرشه بحدّ، قال أحمد: هكذا هو عندنا»<sup>(٣)</sup>.

وروى: «حدثنا أبو بكر محمد بن علي الشيلماني، قال: ثنا عبد الله بن العباس الطيالسي، قال: ثنا إسحاق بن منصور الكوسج، قال: قلت لأحمد: «ينزل ربنا ﷻ كل ليلة حتى يبقى ثلث الليل الآخر إلى السماء الدنيا» أليس تقول بهذه الأحاديث؟ قال أحمد: صحيح. قال إسحاق بن راهويه: ولا يدعه إلا مبتدع أو ضعيف الرأي»<sup>(٤)</sup>.

وإسحاق بن الكوسج عالم في الحديث، ثبت لقاءه وسماعه لأحمد وابن راهويه كما ذكره الخطيب، وروى عنه البخاري ومسلم. أما الطيالسي، فوثقه الخطيب وابن حبان. أما الشيلماني، فحسنه الخطيب، وأخبر أنه حدث عنه أحاديث مستقيمة، فظاهره الصدق.

(١) المقصد الأرشد، لابن مفلح ٣/١٤٥. (٢) الإبانة الكبرى ٧/١٥٢، ١٥٣.

(٣) الإبانة الكبرى ٧/١٥٦، ١٥٧. (٤) المصدر السابق ٧/٢٠٥، ٢٠٦.

وذكر أبو القاسم اللالكائي، عن حنبل بن إسحاق، أنه قال: «سألت أبا عبد الله أحمد بن حنبل عن الأحاديث التي تروى عن النبي ﷺ: «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا»، فقال أبو عبد الله: نؤمن بها، ونصدق بها، ولا نرد شيئاً منها إذا كانت أسانيد صحاح. ولا نرد على رسول الله قوله، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق. حتى قلت لأبي عبد الله: ينزل الله إلى سماء الدنيا. قال: قلت: نزوله بعلمه، بماذا؟ فقال لي: اسكت عن هذا، مالك ولهذا؟ أمض الحديث على ما روي بلا كيف ولا حد، إنما جاءت به الآثار وبما جاء به الكتاب. قال الله ﷻ: ﴿فَلَا تَصْرَبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالُ﴾ [النحل: ٧٤] ينزل كيف يشاء بعلمه وقدرته وعظمته، أحاط بكل شيء علماً، لا يبلغ قدره واصف، ولا ينأى عنه هرب هارب»<sup>(١)</sup>.

وكذلك ذكر أبو بكر الخلال في كتاب «العقيدة» جملة اعتقاد أحمد بن حنبل بالسند الصحيح إليه، فكان من جملة ما قاله: «وكان يقول: إن الله ﷻ مستو على العرش المجيد، وحكى جماعة عنه أن الاستواء من صفات الفعل، وحكى جماعة عنه أنه كان يقول: إن الاستواء من صفات الذات»<sup>(٢)</sup>.

وكل تلك الآثار تؤكد مذهب الإمام أحمد في الصفات، وأنه لم يكن يفوض ولا يتأول؛ بل يثبت ويقتصر على الإثبات ويسكت عنه، دون تفسير في الكيف والسبب. ومن المعلوم أن أحمد قد روى في «مسنده» حديث النزول، وحديث سجود الشمس تحت العرش، وحديث تعلق موسى ﷺ بقوائم العرش، وكلها تثبت العرش وأن الله على العرش.

وكذلك ما اشتهر عن الإمام مالك بن أنس قوله كما ذكره القاضي عياض عن أبي طالب المكي: «الاستواء منه معلوم، والكيف منه غير

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة حديث رقم (٧٧٧).

(٢) العقيدة ص ١٠٧، ١٠٨.

معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب»<sup>(١)</sup>.

وقد وردت هذه الرواية من طرق كثيرة، منها ما ذكره البيهقي بسند: «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، أخبرني أحمد بن محمد بن إسماعيل بن مهران، ثنا أبي، حدثنا أبو الربيع ابن أخي رشدين بن سعد قال: سمعت عبد الله بن وهب، يقول؛ ثم ذكر باقي القصة»<sup>(٢)</sup>.

وعبد الله بن وهب ثقة، وثقه ابن معين، وصحح الإمام أحمد حديثه. أما أبو الربيع، فهو سليمان بن داود بن حماد بن سعد. وهو ثقة. وكذلك باقي رجال السند؛ إلا أحمد بن محمد فإنه لم يوثق ولكنه سمع أباه محمد، وروى عنه الكثير.

وأخرجها البيهقي كذلك من طريق آخر، فقال: «أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمد بن الحارث الفقيه الأصفهاني، أنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان المعروف بأبي الشيخ، ثنا أبو جعفر أحمد بن زيرك اليزدي، سمعت محمد بن عمرو بن النضر النيسابوري، يقول: سمعت يحيى بن يحيى، يقول: كنا عند مالك بن أنس... إلى آخر القصة.

ويحيى بن يحيى هو أبو زكريا التميمي النيسابوري، وهو ثقة بالاتفاق. وكذلك أبو علي النيسابوري، إلا أن أحمد بن زيرك اليزدي مجهول الحال، والرواية الأولى تجبرها كشاهد لها.

وقد روى البيهقي وغيره الواقعة عن ربيعة بن فروخ التيمي المعروف بربيعة الرأي، وهو شيخ مالك، ولكنها جاءت من طريق عبد الله بن صالح بن المسلم. وعبد الله لم يثبت سماعه من ربيعة، فلعل الرواية الصحيحة ما جاءت عن الإمام مالك رحمته الله.

وقد وردت الرواية بلفظ: «الاستواء معلوم والكيف مجهول»،

ووردت كذلك بلفظ: «الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول».

والشاهد هو التصريح أن الاستواء معلوم، وهذا إثبات لنفس الاستواء، وإلا لكان فوضه وقال: لا نعلم شيئاً عن الاستواء. أما الذي فوضه الإمام مالك فهو الكيفية، فقال أنه مجهول أو غير معقول، وهذا هو تفويض الكيفية الذي كان عليه السلف الصالح.

ولو كان الإمام مالك يعتقد أن الاستواء هو الاستيلاء أو القهر أو الغلبة لما سكت عن الإجابة، ولقال للرجل أن الاستواء هو الاستيلاء، ولكنه قال أن الاستواء معلوم، وهذا يدل أنه لم يتأولها ويصرفها عن ظاهر معناها. ولو كان يعلم معنى آخر خلاف ظاهر اللفظ لقال معناه ونفى ظاهر اللفظ، فقوله أن الاستواء معلوم هو إثبات للاستواء، وأنه استواء على وجه الحقيقة لا على وجه المجاز.

وسؤال الرجل يدل على حيرته في شأن اللفظ، وكان الأولى بالإمام مالك أن يبعد عنه مكانم الحيرة والشك، ويفسر له الاستواء بالاستيلاء كي يريحه مما اختلج في قلبه لو كان ذلك التفسير صحيحاً معروفاً عند السلف.

ثم إن السائل لم يعلم أن الاستواء استيلاء، ولو كان يعلم أن الاستواء في لغة العرب يأتي بمعنى الاستيلاء، لكان سأل عن ذلك على الأقل، ولسأله عن أي المعنيين أحق، ولكنه اكتفى بالسؤال عن الكيفية ولم يسأل عن المعنى، وهذا يفيد وضوحه عند السائل بما استغنى به عن السؤال عنه.

وما يؤيد أيضاً أن الإمام مالك كان يرى إثبات هذه الصفات وتمريها كما جاءت دون تفسير، لا أن يفوض معانيها فلا يثبتها ولا ينفيها، أن مالكا قد روى حديث النزول في موطنه<sup>(١)</sup>. ورواية مالك

للحديث في «موطئه» تدلّ على اعتقاده صحته؛ لأنه لم يلتزم إلا رواية الصحيح فيه، فكان يؤمن بنزول الله إلى السماء الدنيا، وبالتالي يؤمن أن الله على عرشه فوق خلقه.

وكذلك ما ذكره أبو بكر الآجري في «الشريعة» عن مالك، إذ قال: «حدثنا أبو الفضل جعفر بن محمد الصندلي، قال: نا الفضل بن زياد، سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل يقول: قال مالك بن أنس: «الله ﷻ في السماء وعلمه في كل مكان، لا يخلو منه مكان»، فقلت: من أخبرك عن مالك بهذا؟ فقال: سمعته من سريج بن النعمان، عن عبد الله بن نافع»<sup>(١)</sup>.

وكذلك ما ذكره ابن بطّة، قال: «حدثنا أبو حفص، قال: ثنا أبو نصر عصمة، قال: ثنا الفضل بن زياد، قال: سمعت أبا عبد الله، يقول: قال مالك بن أنس: «الله تعالى في السماء، وعلمه في كل مكان، لا يخلو منه مكان»، فقلت لأبي عبد الله: من أخبرك عن مالك بهذا؟ قال: سمعته من سريج بن النعمان، عن مالك»<sup>(٢)</sup>.

وأبو حفص هو عمر بن محمد بن رجاء، وأبو نصر هو عصمة بن أبي عصمة وهو مجهول الحال وغير موثق. ورواية الآجري تقويها. ويقويه أيضًا ما ذكره ابن عبد البر في «التمهيد»، حيث قال: «أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد المؤمن، قال: حدثنا أحمد بن جعفر بن حمدان بن مالك، قال: حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: حدثني أبي، قال: حدثنا سريج بن النعمان، قال: حدثنا عبد الله بن نافع، قال: قال مالك بن أنس: «الله ﷻ في السماء، وعلمه في كل مكان لا يخلو منه مكان». قال: وقيل لمالك: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

(١) الشريعة ٣/١٠٧٧.

(٢) الإبانة ٧/١٥٣، ١٥٤ حديث رقم (١١٠).

أَسْتَوَى ﴿٥﴾ [طه: ٥] كيف استوى؟ فقال مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: استواؤه معقول، وكيفيته مجهولة، وسؤالك عن هذا بدعة، وأراك رجل سوء»<sup>(١)</sup>.

وهذا سند متصل صحيح رجاله ثقات. وأبو محمد من فضلاء المالكية ويعرف بقرطبة الزيات، وهو شيخ ابن عبد البر، وذكره الذهبي في «التاريخ» فقال: «وكان كثير الحديث، مسنداً، صحيح السماع، صدوقاً إن شاء الله؛ إلا أن ضبطه لم يكن جيداً، وكان ضعيف الخط، ربما أخلّ بالهجاء، وكان متصرفاً بالتجارة. كتب الناس عنه كثيراً قديماً وحديثاً، وسمعنا منه كثيراً؛ قال ذلك كله ابن الفرضي. وهو من كبار شيوخ أبي عمر ابن عبد البر»<sup>(٢)</sup>.

والذي يظهر أنه لم يضبط اللفظ جيداً هنا؛ إذ أن المشهور عن مالك هو قوله: «الاستواء معلوم».

وقد ذكر الضبي أن أبا محمد سمع من أحمد بن جعفر<sup>(٣)</sup>. وأحمد هو أبو بكر القطيعي صاحب عبد الله بن أحمد بن حنبل وراوي مسند أحمد، وثقة بلا خلاف. أما سريح بن النعمان، فثقة متفق على توثيقه. وأما عبد الله بن نافع الصائغ، فهو صاحب الإمام مالك، وقد وثقه ابن معين. ولم يكن يرضى البعض بحفظه، إلا أن ذكر الرواية من طريق آخر ترجّح صحة روايته وتعضدها.

وهذا الذي عناه مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أدركه الأئمة المالكيون من بعده، فقال ابن أبي زيد القيرواني صاحب «الرسالة» في الفقه المالكي، في باب «ما تنطق به الألسنة، وتعتقده الأفتدة من واجب أمور الديانات»: «وأنه فوق عرشه المجيد بذاته، وهو في كل مكان بعلمه، خلق الإنسان ويعلم ما توسوس به نفسه، وهو أقرب إليه من جبل الوريد، وما تسقط من ورقة إلا

(١) التمهيد ٧/١٣٨.

(٢) تاريخ الإسلام ٨/٦٦٣.

(٣) بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس ص ٣٣٢.



يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض، ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين، على العرش استوى، وعلى الملك احتوى»<sup>(١)</sup>.

وقال الحافظ ابن عبد البر: «وأما ادعاؤهم المجاز في الاستواء، وقولهم في تأويل استوى: استولى، فلا معنى له؛ لأنه غير ظاهر في اللغة. ومعنى الاستيلاء في اللغة المغالبة، والله لا يغالبه أحد ولا يعلوه أحد، وهو الواحد الصمد. ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته حتى تتفق الأمة أنه أريد به المجاز؛ إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلا على ذلك، وإنما يوجه كلام الله إلى الأشهر والأظهر من وجوهه، ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم. ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدع ما ثبت شيء من العبارات، وجلّ الله عز وجل أن يخاطب إلا بما تفهمه العرب في معهود مخاطبتها، مما يصحّ معناه عند السامعين. والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع على الشيء والاستقرار والتمكن فيه»<sup>(٢)</sup>.

وقد ورد خبر مالك منسوبًا إلى أم سلمة، إلا أن في سنده عدة مجاهيل، ولا يمكن الوثوق بنسبته إليها، وشهرة الخبر عن مالك ترجّح كونه ورد عنه، لا عن غيره.

وقال الذهبي في ذلك الخبر المروي عن أم سلمة رضي الله عنها: «هذا القول محفوظ عن جماعة؛ كربيعة الرأي، ومالك الإمام، وأبي جعفر الترمذي. فأما عن أم سلمة فلا يصح؛ لأن أبا كنانة ليس بثقة، وأبو عمير لا أعرفه»<sup>(٣)</sup>.

الأمر الثالث: أشار البيهقي إلى طريقة الأشعري بعد ذكره لطريقة الشافعي وأحمد، فقال: «وذهب أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري

(٢) التمهيد ١٣١/٧.

(١) الرسالة ص ٥.

(٣) العلو، للعلي الغفور ص ٨١.

إلى أن الله تعالى جل ثناؤه فعل في العرش فعلاً سماه استواء، كما فعل في غيره فعلاً سماه رزقاً أو نعمة، أو غيرهما من أفعاله. ثم لم يكيف الاستواء إلا أنه جعله من صفات الفعل لقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الفرقان: ٥٩] وثم للتراخي، والتراخي إنما يكون في الأفعال، وأفعال الله تعالى توجد بلا مباشرة منه إياها ولا حركة<sup>(١)</sup>.

وكذلك توهم النووي أن مذهب التفويض هو مذهب السلف الصالح، فقد قال في «المجموع»: «اختلفوا في آيات الصفات وأخبارها هل يخاض فيها بالتأويل أم لا؟ فقال قائلون: تتأول على ما يليق بها. وهذا أشهر المذهبين للمتكلمين. وقال آخرون: لا تتأول؛ بل يُمسك عن الكلام في معناها ويُوكَل علمها إلى الله تعالى. ويعتقد مع ذلك تنزيه الله تعالى وانتفاء صفات الحادث عنه. فيقال مثلاً: نؤمن بأن الرحمن على العرش استوى ولا نعلم حقيقة معنى ذلك، والمراد به مع أننا نعتقد أن الله تعالى ليس كمثله شيء، وأنه منزّه عن الحلول وسمات الحدوث، وهذه طريقة السلف أو جماهيرهم. وهي أسلم؛ إذ لا يطالب الإنسان بالخوض في ذلك. فإذا اعتقد التنزيه، فلا حاجة إلى الخوض في ذلك، والمخاطرة فيما لا ضرورة؛ بل لا حاجة إليه؛ فإن دعت الحاجة إلى التأويل لرد مبتدع ونحوه تأولوا حينئذ. وعلى هذا يُحمل ما جاء عن العلماء في هذا، والله أعلم»<sup>(٢)</sup>.

ومما يدل على تأثر النووي بالمتكلمين في كلامه ذاك، هو قوله: «تنزيه الله تعالى وانتفاء صفات الحادث عنه»، وقوله: «وأنه منزّه عن الحلول وسمات الحدوث». فإن مصطلحات الحادث والحدوث قال بها المتكلمون، ولم يكن أحد يستعملها في هذا المبحث إلا المتكلمة وأتباعهم ومن تأثر بهم.

(٢) المجموع شرح المهذب ١/٢٥.

(١) الأسماء والصفات ٢/٣٠٨.

وقوله عن مذهب السلف: «فيقال مثلاً: نؤمن بأن الرحمن على العرش استوى، ولا نعلم حقيقة معنى ذلك، والمراد به» غير سديد، ولا يستقيم مع مقاصد الشارع، وحته للمؤمنين على تدبر معاني القرآن، مما يدل على جواز تدبر كافة آيات الله وفهم معانيها دون محذور.

ولعل من أهم العوامل التي ساعدت على انتشار هذا المذهب بين المتأخرين هي:

أولاً: ذهاب بعض أئمة الفرق إلى القول بالتفويض؛ كأبي الحسن الأشعري رأس الأشعرية، والماتريدي رأس الماتريدية، مما حدا باتباع تلك الفرقتين إلى سلوك التفويض.

ثانياً: متابعة بعض الأئمة والحفاظ الأفاضل لذلك المذهب كالخطابي والبيهقي والنووي.

ثالثاً: رجوع بعض أساطين علم الكلام كالجويني والغزالي والرازي إلى القول بالتفويض بعد تبنيهم التأويل دهرًا من الزمن.

رابعاً: زعم بعض كبار أئمة أهل العلم المعروفين؛ كالخطابي والنووي وغيرهما، أن التفويض هو مذهب السلف، مما أكسب مثل هذا المذهب صدقية ووثاقة.

ومن أقدم من ورد عنه التفويض أبو منصور الماتريدي والأشعري، وذكره الماتريدي في تفسيره دون أن ينسبه إلى السلف، ولم ينقله عن أحد قبله. إلا أن بذور مقالة التفويض ترجع إلى ابن كلاب وأصحابه.

فالحاصل، أنه لا يوجد في القرنين الأولين ما يدل على وجود هذا المذهب. وهذا لوحده يثبت بطلانه وفساده، وذلك لأنه لا دليل عليه من الكتاب والسنة، ولا من قول السلف. ولو سلك السلف الصالح هذا المذهب لوجب بالضرورة أن يكون عليه دليل من الكتاب والسنة، ونحن

لا نجد في الكتاب أو السُّنة إلا بما يفيد الإيمان بكل ما ورد في الأخبار ووجوب التصديق والتسليم. أما حقيقة التفويض، فإما أن ينفي ظاهر اللفظ ويفوّض المعنى، أو أنه لا يثبت ولا ينفي شيئاً؛ فلا يقتضي الإيمان بالنص ولا رده، وإنما يذره معلّقاً ويُعرض عنه. ولو صحّ مثل هذا المذهب، لورد عن النبي ﷺ، وشاع وروده عن الصحابة رضوان الله عليهم.

ثم إنه لو صحّ القول به عن السلف لشاع هذا المذهب بين أئمة الحديث أنفسهم؛ لأنهم تابعوا أئمة السلف واقتدوا بهم في سائر ما ذهبوا إليه. ولكن كافة أصحاب الحديث على عقيدة إثبات الصفات، وقد ورد في ذكر عقيدتهم الكثير مما تقدم ذكره في الباب السابق.

وكذلك، لو صحّ مثل هذا المذهب لوجدنا له أثراً في التفسير؛ إلا أنه لم يذكر مثل هذا المذهب أحد من متقدمي المفسرين؛ كالإمام الطبري الذي عُرف عنه أنه نقل مختلف أقوال ومذاهب التفسير، ثم يقوم بالترجيح بينها إن أمكنه. ولا يوجد من جمع كافة الآراء والأقوال في التفسير قدر الطبري، ومع ذلك لم يذكر هذا المذهب في تفسيره الذي هو عمدة التفاسير، وأوسعها في الآثار.

وقد ذكر الشيخ أحمد القاضي في كتابه «مذهب أهل التفويض» شاهداً قوياً يؤيد ما ذكرناه. وحاصله أن إمامين من أئمة الحديث في القرن الثالث قد نشطا في الرد على الجهمية والمتأولة؛ أولهما الإمام عثمان الدارمي الذي صنف كتابه المشهور «النقض على المريسي العنيد» وكتاب «الرد على الجهمية»، والإمام الثاني هو ابن قتيبة مصنف كتاب «تأويل مختلف الحديث»، وكتاب «اختلاف اللفظ».

والشاهد فيه هو أن الإمامين ذكرا كافة الأقوال والمذاهب وبسطا القول في الرد عليها دون أي إشارة إلى مذهب التفويض، ولو كان

المذهب حاضرًا معروفًا في عصرهما لورد ذكره ولو لمرة واحدة لعلاقته بمحل النزاع<sup>(١)</sup>.

والذي يظهر أن أبا سليمان الخطابي كان من السبّاقين في ادعاء نسبة مقالة التفويض إلى السلف. ثم تابعه عليها البيهقي. ثم صرح أبو المعالي الجويني بذلك ونصره في كتبه، وتلقفها عنه كافة الأشاعرة من بعده كالغزالي والشهرستاني.



(١) مذهب أهل التفويض ص ١٨٤ - ١٨٧.

## الفصل الرابع

### فساد مذهب التفويض

وقد تمسك القائلون بالتفويض بحجج ترجع في مجملها إلى اثنتين:  
 الأول: قول الله جل علاه في كتابه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾ [آل عمران: ٧].  
 وقد وردت فيها القراءة بالوقف على الله. وقالوا أن الآية تدل على أن لا أحد يعلم تأويل ذلك الكلام؛ مما يقتضي الجهل بتفسيره. والقول بإثبات الصفات هو تأويل.

الثاني: بعض ما ورد من الآثار الموهمة بالتفويض، منها ما رواه ابن بطة، عن أحمد بن حنبل، أنه قال: «ونحن نؤمن بالأحاديث في هذا ونقرّها، ونمرّها كما جاءت بلا كيف ولا معنى إلا على ما وصف به نفسه تعالى، نسأل الله السلامة في الدنيا والآخرة، ونعوذ بالله من الزلل، والارتباب والشك، إنه على كل شيء قدير»<sup>(١)</sup>.

وقالوا أنه نهى عن الكيف والمعنى، وهو صريح بعدم التفسير وقبول اللفظ دون ظاهر معناه.

وكذلك ما روي عن سفيان بن عيينة، أنه قال: «كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته، والسكوت عليه»<sup>(٢)</sup>.

وقالوا أن تلاوته والسكوت عليه هو عين مذهب التفويض، ولا

(١) الإبانة الكبرى ٥٨/٧.

(٢) الأسماء والصفات ٣٠٧/٢.

يمكن أن يكون إثباتاً للصفات. وزعموا أن ابن عيينة أثبت التفسير بالتلاوة، والتفسير بالتلاوة يعني أن تفسيره هو ظاهر معناه المراد منه، من غير مزيد شرح وتفصيل.

أما الجواب عن الحجة الأولى: فإنه لا بد من معرفة مراد الله من الألفاظ الواردة في القرآن الكريم. والتأويل في لغة العرب؛ يعني: حقيقة ما يؤول إليه الشيء. قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهٗ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩]. ومن المعلوم أن الرد للرسول ﷺ يقتضي حقيقة ما يؤول إليه اللفظ لا ظاهر معناه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأٌ كَمَا بَتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا﴾ [يوسف: ٣٧]. ولو كان مراده مجرد تفسير معناه لما دعت الحاجة إلى قوله؛ لأن أي حكيم ومفسر أحلام يفسر معنى الحلم. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبْوِيهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَأْتِبَتْ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠]. والمعنى: هذا حقيقة معنى رؤيائي قد تحققت.

وكذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٨]. والمعنى: سأنبئك بحقيقة ما لم تستطع عليه صبراً.

وقال في «العين»<sup>(١)</sup>: «والتأويل والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا بيان غير لفظه. ثم أنشد:

نحن ضربناكم على تنزيله فاليوم نضربكم على تأويله»

وقال ابن فارس: «تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه، وذلك

قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]. يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم. وقال الأعشى:

على أنها كانت تأول حبها      تأول ربعي لسقاب فأصبحا  
يريد: مرجعه وعاقبته، وذلك من آل يؤول<sup>(١)</sup>. وقال أبو عبيدة في تفسير ذلك البيت: «أي: تفسيره ومرجعه»<sup>(٢)</sup>.

فهذه الشواهد التي ذكرناها تدل على أن المراد بالتأويل حقيقة معنى اللفظ.

أما لفظ التفسير، فقد ورد في «العين» أنه بيان وتفصيل للكتاب<sup>(٣)</sup>. وكذلك قال ابن فارس أن الفسر البيان<sup>(٤)</sup>.

وقال الأزهري: «وأخبرني المنذري عن أبي العباس عن ابن الأعرابي، قال: التفسير والتأويل، والمعنى واحد»<sup>(٥)</sup>. وقال كذلك: «الفسر كشف المنطى، وقال بعضهم: التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، والتأويل رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر»<sup>(٦)</sup>.

وقد ذكر الجوهرى نحوًا منه، فقال: «التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء»<sup>(٧)</sup>. وكذلك ابن سيده المرسي قال: «أَنَّ أَوْلَهُ؛ أي: فسر»<sup>(٨)</sup>.

أما التفسير، فمداره على الكشف والبيان. لذلك، فيصح قول ابن الأعرابي من هذا الوجه. وكلامه يدل على أن العرب في زمانه كانوا يعتبرون التفسير والتأويل واحدًا، أو أنهم على الأقل يجوزون استعمال أحدهما في مقام الآخر. وظاهر كلامه يوحي بالأول.

- 
- (١) مقاييس اللغة ١/٦٢.  
(٢) العين ٧/٢٤٧.  
(٣) العين ٧/٢٤٧.  
(٤) مجمل اللغة ١/٧٢١.  
(٥) تهذيب اللغة ١٢/٢٨٣.  
(٦) المصدر السابق ١٢/٢٨٣.  
(٧) الصحاح، مادة: (أول).  
(٨) المحكم والمحيط الأعظم ١٠/٤٤٨.



وقد فرّق العسكري بينهما أن التفسير يتعلق بأحاد الجملة، والتأويل يتعلق بمعنى الكلام<sup>(١)</sup>. وهذا يخالف ما ورد في «صحيح مسلم» عن مسروق، أنه قال: «جاء إلى عبد الله رجل، فقال: تركت في المسجد رجلاً يفسر القرآن برأيه، يفسر هذه الآية: ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الدخان: ١٠]. قال: يأتي الناس يوم القيامة دخان، فيأخذ بأنفاسهم حتى يأخذهم منه كهيئة الزكام»<sup>(٢)</sup>. والشاهد فيه أن الرجل اعتبر التفسير لجملة الكلام، لا لأحاد الكلام.

فلعلّ الراجح في هذا الباب أن نقول أن التفسير والكشف والبيان يكون من السامع، بينما التأويل وحقيقة ما يؤول إليه اللفظ يكون من المتكلم. لذلك استعمل العرب اللفظين بمعنى، على اعتبار أن السامع إن فهم مراد المتكلم، فإنه يفسّر الكلام بحسب ما يتأوله المتكلم، فيكون حاصل التفسير والتأويل واحداً.

وكذلك استعمل أهل العلم لفظ التأويل بمعنى التفسير لبيان معاني القرآن سواء وافقت ظاهر الألفاظ أم لا؛ لأنهم لا يجزمون بحقيقة مراد الله جل علاه من بعض الكلام. وهذا هو المعنى الاصطلاحي للفظ التأويل.

أما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهر معناه لقريته وضعية أو عقلية، فهذا اصطلاح المتأخرين. ولا عبرة به؛ لأنه لم يجر على مراد الشارع؛ بل هو اصطلاح منهم. وهو باطل؛ لأنه يلزم أن كل لفظ يوافق معناه ظاهره ليس بتأويل، فيلزم أن يكون أكثر الآيات بدون تأويل؛ لأن أكثرها من المُحكّم والمبنيّ على ظاهره.

أما بالنسبة للآية الكريمة، فأكثر السلف على أن الوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾، وهو المأثور عن ابن مسعود، وابن عباس، وأبي بن كعب رضي الله عنهم.

(١) الفروق اللغوية ص ٥٨.

(٢) صحيح مسلم حديث رقم (٢٧٩٨).

وذهب إليه كذلك أبو عبيدة، والكسائي، والفراء، وأبو حاتم، والنحاس. وورد عن طائفة من السلف والمحققين القول الآخر.

والراجح أن كليهما صحيح بحسب معنى التأويل. فالتأويل المراد منه التفسير يعلمه الله والراسخون في العلم، أما التأويل الذي يراد منه حقيقة ما يؤول إليه الكلام؛ فلا يعلم تأويل تلك المتشابهات إلا الله. وقد ورد ذلك عن شيخ الإسلام<sup>(١)</sup>.

وقول الراسخين في العلم: ﴿كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] يفيد أن تلك المتشابهات مما قد توهم التعارض في ظاهرها مع بعض، فيلجأ الذي في قلبه زيغ إلى ردّ معنى أحدهما بطريق التأويل. أما الراسخ في العلم، فلا يجد فيهما تناقضًا، ويسلمّ أنهما من عند الله.

ولا شيء أظهر من ذلك في تبيان ما نحن فيه؛ فإن قوله تعالى في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] يوهم في الظاهر أنه من المتشابهات، فظنّ المتكلمون تعارضهما؛ بل صرّحوا بذلك، فردّوا الآية الثانية بتأويلها بشتى الطرق، وبتأويلات غثة؛ لأنهم لم يقبلوا فكرة الإله المستوي على عرش له.

أما أصحاب الحديث، فقد آمنوا بالآيتين أنهما من عند الله، ولم يروا فيهما تعارضًا، فقبلوهما وآمنوا بهما ولم يتأولوا إلا بما اقتضاه تفسير ظاهر معنى الكلام، لا الكشف والبيان والتفصيل في مراد الله من الاستواء وحقيقته؛ لأن ذلك يفضي إلى الكيفية، وهو بمعنى التأويل.

ومما يؤيد ذلك أيضًا، ما رواه البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه، أنه قال: «والله لقد أخذت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعة وسبعين سورة، والله لقد علم أصحاب النبي أنني من أعلمهم بكتاب الله، وما أنا بخيرهم»<sup>(٢)</sup>.

(١) الفتوى الحموية ٢٨٧ - ٢٩٠.

(٢) صحيح البخاري حديث رقم (٥٠٠٠).

وقال أيضًا: «والله الذي لا إله غيره، ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين نزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيم أنزلت. ولو أعلم أحدًا أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه»<sup>(١)</sup>.

فالشاهد أن ابن مسعود يحلف بالله أنه يعلم تفسير الكتاب، وأنه قد أخذه من فم الرسول ﷺ. وهذا يؤكد أنه يفسر كل آية وكل سورة في القرآن بصرف النظر عن صحة تفسيره من عدمه؛ إلا أنه لم يفهم تلك الآية على ما فهمه أولئك. فهم ظنوا أن معناها هو أن هناك من الآيات ما لا يجوز تفسيرها ولا الخوض في معناها بالكلية والمرور عنها. ولو علم ابن مسعود ذلك لما غفل عنها، مما يدل على أنه لم يفهم تلك الآية كما فهموها.

وقد ورد عن الإمام الحسن البصري أنه قال: «إن ابن عباس كان من الإسلام بمنزل، إن ابن عباس كان من القرآن بمنزل، كان عمر يقول: ذاكم فتى الكهول، إن له لسانًا سؤولًا، وقلبًا عقولًا، كان يقوم على منبرنا هذا، أحسبه قال: عشية عرفة، فيقرأ سورة البقرة، وسورة آل عمران يفسرها آية، آية»<sup>(٢)</sup>.

وقد اشتهر عن مجاهد أنه قال: «لقد عرضت القرآن على ابن عباس رضي الله عنه ثلاث عرضات، أقف عند كل آية أسأله: فيم أنزلت؟ وفيم كانت؟»<sup>(٣)</sup>.

وهذا هو ما كان معروفًا عن السلف، ولم يرد عنهم التحذير من تفسير كل القرآن، أو التنبيه على عدم تفسير آيات بدعوى عدم جواز ذلك أو عدم إمكانه.

ولهذا قال الإمام ابن قتيبة: «فإننا لم نر المفسرين توقفوا عن شيء

(١) صحيح البخاري حديث رقم (٥٠٠٢). (٢) مصنف عبد الرزاق ٤/٣٧٦.

(٣) سنن الدارمي ١/٧٢٥.

من القرآن، فقالوا: هذا متشابه لا يعلمه إلا الله؛ بل أمرّوه كله على التفسير، حتى فسّروا الحروف المقطعة في أوائل السور، مثل: آلر، وحم، وطه، وأشباه ذلك»<sup>(١)</sup>.

أما الجواب عن الحجة الثانية: فإن أهل التفويض لم يدركوا الفرق بين الإمرار الذي ذكره السلف والإعراض. فالإمرار هو المرور بالنص والالتزام بظاهر معناه دون الخوض في تفسيره. أما تجاهل المعنى المراد، وعدم إثباته أو نفيه، فهذا ليس بإمرار؛ بل هو إعراض. وقول السلف بإمرار الآيات كما جاءت دون تفسيرها معناه أنهم يثبتون تلك المعاني ويذكرونها كما هي؛ إلا أنهم لا يخوضون في تفسير معاني أخرى غير ما يحتمله ظاهر اللفظ؛ فإذا وردت آية أو حديث عن صفة اليد، فإنهم يُمرّون النص كما هو، ولا يفسرون اليد بالقدرة أو النعمة، كما لا يكتفون الوصف بمعاني زائدة لا يحتملها ظاهر اللفظ.

والإمرار أن يقال أنها يد؛ بلا تفسير آخر لكلمة يد. وبذلك يكون معنى قول السلف الصالح: نمرّها كما جاءت بلا تفسير؛ أي: لا نفصل في مرادها، ولا نبين من أمرها، ولا نكشف عن حقيقتها التي تؤول إليها، والكشف والتفصيل يقتضي الإفصاح عن الكنه والكيفية، فتبين أن مرادهم من التفسير المنهي عنه هو الخوض في كنه الصفة، وحقيقتها وكيفيتها.

وهو يوافق ما قاله الشافعي كما مرّ معنا قوله: «ما صحّ أن رسول الله ﷺ قاله فلا يقال فيه لم؟ ولا كيف؟»<sup>(٢)</sup>. فهذان السؤالان يقتضيان البحث عن السبب والكيفية. وقول الشافعي يفسّر قول ابن عيينة: «تفسيره: تلاوته والسكوت عليه».

(٢) تقدمت الإشارة إليه.

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٦٧.

وكذلك روى الأوزاعي عن الزهري ومكحول أنهما قالوا: «أمروا الأحاديث كما جاءت»<sup>(١)</sup>. ولكن الأوزاعي ورد عنه أنه قال: «كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت السُّنة به من صفاته ﷺ»<sup>(٢)</sup>.

فكان الأوزاعي فهم أن قول الزهري ومكحول لا يعني عدم إثبات الصفات؛ لأنه أثبت العلو على العرش؛ بل معنى قولهما هو إثبات ما في النصوص كما جاءت، دون الخوض في كفيته وسببه وكنهه.

والتفسير لا يكون إلا لمن كان بحاجة إلى شرح للألفاظ، ويلزم منه أن يكون غامضاً وبحاجة إلى بيانٍ وكشف لمعناه. أما ما كان واضحاً بنفسه ومفسراً فلا يحتاج إلى تفسير؛ لأن المفسر لا يفسر.

ومثاله ما ذكره ابن المبرد في «الكامل»، في تفسير بيت شعرٍ لحسان بن ثابت عن أبي بكر رضي الله عنه، فقال ابن المبرد: «وقوله: «صاحب الغار»؛ يعني: أبا بكر رضي الله عنه، لمصاحبه النبي ﷺ في الغار، وهذا مشهور لا يحتاج إلى تفسيره»<sup>(٣)</sup>.

فانظر كيف عدّ شهرة الأمر مغنية عن تفسيره، وأن قولنا: «صاحب الغار» مما لا يحتاج إلى تفسير لوضوحه وشهرته.

وكذلك قال إبراهيم بن طباطبا العلوي<sup>(٤)</sup>: «وأحسن الشعر ما يوضع فيه كل كلمة موضعها حتى تطابق المعنى الذي أريدت له، ويكون شاهداً معها لا يحتاج إلى تفسيرٍ من غير ذاتها»<sup>(٥)</sup>.

وقال العسكري في «الصناعتين»: «وأخبرنا أبو أحمد عن الصولي عن الغلابي، عن طائع وهو العباس بن ميمون، من غلمان ابن ميثم، قال:

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة والجماعة حديث (٧٣٥).

(٢) الأسماء والصفات ٢/٣٠٤. (٣) الكامل في اللغة والأدب ١/٢٠٢.

(٤) توفي سنة ٣٢٢ هجرية. (٥) عيار الشعر ص ٢١٥.

قيل للسيد: ألا تستعمل الغريب في شعرك. فقال: ذاك عي في زماني، وتكلف مني لو قلته، وقد رزقت طبعاً واتساعاً في الكلام، فأنا أقول ما يعرفه الصغير والكبير، ولا يحتاج إلى تفسير<sup>(١)</sup>. فانظر كيف عدّ سهل الكلام مما يعرفه الكبير والصغير أدنى من أن يحتاج إلى تفسير.

وعدم الحاجة إلى تفسير الكلام في أقوال هؤلاء لا يعني عدم إثبات ظاهر معنى الألفاظ؛ بل هو الكف عن فكرة شرح الألفاظ بألفاظ ومعانٍ أخرى؛ لأن الكلمة تفسر نفسها بنفسها.

وكذلك قولنا: «نزل» و«استوى» و«جاء» لا تحتاج إلى تفسير في أنفسها، لوضوحها وظهور معانيها. ولو سألنا أعظم الفصحاء عن معنى قولنا: «نزل»، وقولنا: «جاء»، لصعب عليه شرحها وإتيان المعاني لها؛ إذ أنها ألفاظ شارحة لأنفسها، وظاهرة المعاني، وغنية عن التفسير والبيان؛ إلا أنه يمكنه وصف ذلك النزول من النازل أو المجيء، ولكن إذا كانت ماهية ذلك الفاعل مجهولة وغائبة عن الأذهان وجب الكف عن الشرح والتفسير. ولذلك نقتصر على ذكر الفعل دون ذكر الكيفية ولا السبب؛ لأن الفاعل غير معلوم وخارج عن إدراكنا. فإذا أدركنا ماهية الفاعل أمكننا تفسير ذلك الفعل منه بتوضيحه وتفصيل المجمل فيه.

وهذا ما ورد عن أهل العلم. فقد عدّ المتقدمون منهم التفسير في مقابل الإجمال، ويندرج تحته كل ما يفصل في اللفظ المجمل، أو يقيده، أو يخصّه بشيء، أو يبيّنه بمعنى.

والشواهد فيه كثيرة، منها ما ورد في «الصحيحين» عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه قال: «قدم وفد عبد القيس على رسول الله ﷺ، فقالوا: إنا من هذا الحي من ربيعة، ولسنا نصل إليك إلا في الشهر الحرام. فرمنا بشيء نأخذه عنك، وندعو إليه من وراءنا. فقال: «أمركم بأربع

وأنهاكم عن أربع؛ الإيمان بالله، ثم فسرها لهم: «شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وأن تؤدوا إليّ خمس ما غنمتم، وأنهى عن: الدباء والحنتم والمقير والنقير»<sup>(١)</sup>. والشاهد أنه اعتبر ذكر الشهادتين من قبيل التفسير للإيمان بالله.

وكذلك ما ورد عن زاذان، أنه قال لابن عمر رضي الله عنهما: «أخبرنا ما نهى عنه رسول الله ﷺ من الأوعية. أخبرنا بلغتكم، وفسره لنا بلغتنا»<sup>(٢)</sup>. والشاهد أنه اعتبر توضيح المبهم في لغته تفسيراً.

وكذلك ما رواه البخاري عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «قسم رسول الله ﷺ يوم خيبر للفرس سهمين، وللراجل سهماً». قال: فسره نافع، فقال: «إذا كان مع الرجل فرس؛ فله ثلاثة أسهم. فإن لم يكن له فرس، فله سهم»<sup>(٣)</sup>. والشاهد أنه بيّن أن توضيح ذلك المعنى من قبيل التفسير.

وكذلك ذكر البخاري: «يقال: ﴿فَلَا أَقْنَحَ الْعَقَبَةَ﴾<sup>(١١)</sup> [البلد: ١١]: فلم يقتحم العقبة في الدنيا. ثم فسّر العقبة، فقال: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ﴾<sup>(١٢)</sup> فَكُ رِقَبَةٌ<sup>(١٣)</sup> أَوْ إِطْعَمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ<sup>(١٤)</sup>»<sup>(٤)</sup> [البلد: ١٢ - ١٤]. والشاهد فيه أن الإمام البخاري اعتبر أن ذكر المراد من حقيقة العقبة تفسير له.

وكذلك ما ذكره البخاري: «حدثنا موسى، حدثنا معتمر، وقال: «لم يبتئر» وقال خليفة: حدثنا معتمر، وقال: «لم يبتئز»، فسره قتادة: لم يدخر»<sup>(٥)</sup>. فانظر كيف عدّ توضيح معنى لفظة من قبيل التفسير، وهذا من قبيل تفسير المعنى. ولو قال أن معنى يبتئز هو يبتئز، لم يكن أحد يعدّه مفسراً لمعناها.

(١) صحيح البخاري حديث رقم (٥٢٣). (٢) مسند أبو داود الطيالسي ٣/٤٤٧.

(٣) صحيح البخاري حديث رقم (٤٢٢٨). (٤) صحيح البخاري ٦/١٦٩.

(٥) صحيح البخاري ٩/١٤٦.

وكذلك، ما رواه مسلم عن عطاء عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة والمحاقلة والمزابنة، وعن بيع الثمرة حتى تطعم، ولا تباع إلا بالدرهم والدنانير، إلا العرايا. قال عطاء: «فسر لنا جابر، قال: أما المخابرة: فالأرض البيضاء، يدفعها الرجل إلى الرجل فينشق فيها، ثم يأخذ من الثمر. وزعم أن المزابنة: بيع الرطب في النخل بالتمر كيلاً، والمحاقلة في الزرع على نحو ذلك؛ يبيع الزرع القائم بالحب كيلاً»<sup>(١)</sup>. والشاهد هو قوله: «فسر لنا جابر»، فبيّن المراد من المخابرة والمزابنة والمحاقلة، وهذا هو التفسير.

وكذلك ما رواه مسلم عن ابن جريج أنه قال: «أخبرني أبو الزبير، أنه سمع جابر بن عبد الله، يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: «لا عدوى ولا صفر، ولا غول». وسمعت أبا الزبير يذكر، أن جابراً فسر لهم قوله: «ولا صفر»، فقال أبو الزبير: الصفر: البطن، فليل لجابر: كيف؟ قال: كان يقال: دواب البطن، قال: ولم يفسر الغول، قال أبو الزبير: هذه الغول: التي تغول»<sup>(٢)</sup>.

فتأمل كيف فسّر الصفر بالبطن، وهو خلاف ظاهر المعنى. بينما لم يعتبر قوله: «الغول التي تغول» تفسيراً، إذ أنه تفسيرٌ للشيء بنفسه. وهو معنى قولنا أن الواضح المفسّر لا يفسّر؛ لأنه لا يحتاج إلى تفسير. ولذلك كان قولنا: «ينزل نزولاً، ويستوي على عرشه استواء» ليس بتفسير؛ لأننا لم نفسره بمعنى يخالف ظاهر اللفظ حتى يلزم البيان.

وكذلك ما رواه ابن عباس عن النبي ﷺ، أنه قال: «إذا هو سوادٌ عظيمٌ، قد سد الأفق من ذا الجانب ومن ذا الجانب، فليل: هؤلاء أمتك، وسوى هؤلاء من أمتك سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب. فدخل ولم يسألوه، ولم يفسر لهم. فقالوا: نحن هم، وقال قائلون: هم أبناء

(١) صحيح مسلم حديث رقم (١٥٣٦). (٢) صحيح مسلم حديث رقم (٢٢٢٢).



الذين ولدوا على الفطرة والإسلام. فخرج النبي ﷺ فقال: هم الذين لا يكتون، ولا يسترقون، ولا يتطيرون، وعلى ربهم يتوكلون»<sup>(١)</sup>.

والشاهد هو قوله: «ولم يفسر لهم» بمعنى أنه لم يبين لهم من يكون هؤلاء؛ إلا أن ذلك لا يمنع من الإيمان بحقيقة وجود سبعين ألفاً ممن يدخلون الجنة بغير حساب، دون تفسير لهم أو تبيان لأمرهم.

وكذلك روى أحمد في «مسنده»، وابن ماجه في «سننه»، والمروزي في «السنة»، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنه قال: «إن آخر ما نزلت آية الربا، وإن رسول الله ﷺ قبض ولم يفسرها لنا، فدعوا الربا والريبة»<sup>(٢)</sup>.

فتأمل كيف عدوا الآية غير مفسرة، بالرغم من أن الكل يثبت الربا على وجه الحقيقة ويحرّمه.

وكذلك القول في النزول، والمجيء، والاستواء، والعين، واليد. فكلها مثبتة ونعلم معانيها، ولكن تفسيرها هو تلاوتها، ولا نفسرها بخلاف ظاهر معناها، فمعنى الاستواء هو الاستواء، ومعنى النزول هو النزول. ولذلك نقول أنه استواء حقيقي، ونزول حقيقي؛ لأنه لو كان مجازياً لاحتمل معنى آخر على وجه الحقيقة، وقد اتفقنا أنه مما لا يُفسر في معناه.

أما أهل العلم، فقد ورد عنهم ما يفيد ذلك المعنى أيضاً، منهم الإمام أحمد. فقد قال في كتاب «أصول السنة»: «ثلاث من كن فيه فهو منافق»، على التغليظ نرويهما كما جاءت، ولا نقيسها. وقوله: «لا ترجعوا بعدي كفاراً ضللاً يضرب بعضكم رقاب بعض»، ومثل: «إذا التقى

(١) السنن الكبرى، للنسائي حديث رقم (٧٥٦٠)، وسنن الترمذي حديث رقم (٢٤٤٦).

(٢) مسند أحمد حديث رقم (٢٤٦)، سنن ابن ماجه حديث رقم (٢٢٧٦)، السنة،

المسلمان بسيفهما، فالقاتل والمقتول في النار»، ومثل: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر»، ومثل: «من قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما»، ومثل: «كفر بالله تبرؤ من نسب، وإن دق»، ونحو هذه الأحاديث مما قد صحَّ وحفظ؛ فإننا نسلم له وإن لم نعلم تفسيرها، ولا نتكلم فيها ولا نجادل فيها، ولا نفسر هذه الأحاديث إلا مثل ما جاءت، لا نردّها إلا بأحق منها<sup>(١)</sup>.

فتأمل كيف نهى عن تفسير الأحاديث، ومحاولة تأويلها لإخراجها عن سياق الكلام فيها. مع أن ذلك لا يمنع أننا نؤمن بها ونثبت ما جاء فيها، ونحكم بفسوق سباب المسلم وأن قتاله كفر، وأن من كفر مسلمًا فقد باء بها أحدهما.

وكأن الإمام أحمد يريد من تفسيرها تفسير السبب؛ فقد تقدم أن التفسير قد يكون بالكيفية، وقد يكون بالسبب. وهذا من قبيل تفسير السبب. ومراد الإمام أحمد هو سبب تلك الأحكام والحكمة من تشريعها، وكيف يكون قتال المسلم كفرًا، ولماذا يكون القاتل والمقتول في النار، ومثل ذلك مما لا يمكن تفسيره.

وكذلك الإمام الترمذي، فهو أحد من ذكر ذلك عن السلف بقوله: «والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وابن المبارك، وابن عيينة، ووکیع وغيرهم، أنهم رَووا هذه الأشياء، ثم قالوا: تروى هذه الأحاديث ونؤمن بها، ولا يقال: كيف؟ وهذا الذي اختاره أهل الحديث أن يرووا هذه الأشياء كما جاءت، ويؤمن بها ولا تفسّر، ولا تتوهم، ولا يقال: كيف؟ وهذا أمر أهل العلم الذي اختاروه وذهبوا إليه»<sup>(٢)</sup>.

لذلك كان لزامًا علينا معرفة مراد الترمذي من قوله: «ولا تفسّر»؛

(١) أصول السنة ص ٥٦ - ٥٩.

(٢) سنن الترمذي ٤/٢٧٣.

فإن ذلك يتضح من خلال كتابه. فقد ذكر قوله ﷺ: «الصوم يوم تصومون، والفطر يوم تفطرون، والأضحى يوم تضحون»<sup>(١)</sup>.

ثم قال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب، وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث، فقال: إنما معنى هذا أن الصوم والفطر مع الجماعة وعظم الناس». فانظر كيف اعتبر أن الصوم والفطر مع الجماعة تفسير لقوله ﷺ: «الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون».

وكذلك في قول أبي هريرة: «نهى رسول الله ﷺ عن بيعتين في بيعة». فقال الترمذي: «وقد فسّر بعض أهل العلم، قالوا: بيعتين في بيعة أن يقول: أبيعك هذا الثوب بنقد عشرة، وبنسيئة بعشرين، ولا يفارقه على أحد البيعين، فإذا فارقه على أحدهما، فلا بأس إذا كانت العقدة على أحد منهما»<sup>(٢)</sup>. فقد عدّ هذا التوضيح لمعنى البيعتين ببيعة تفسيراً له.

وكذلك نقل قول إسحاق بن إبراهيم: «إنما معنى قول رسول الله ﷺ: «أَيُّمَا إِهَابٍ دَبَغٌ فَقَدْ طَهَّرَ»، جلد ما يؤكل لحمه، هكذا فسّره النضر بن شميل. وقال إسحاق: «قال النضر بن شميل: إنما يقال: الإهاب، لجلد ما يؤكل لحم»<sup>(٣)</sup>.

وكذلك قوله: «ومعنى قوله: «اليوم أنساك»، يقول: اليوم أتركك في العذاب. هكذا فسّروه»<sup>(٤)</sup>.

ولما ذكر قوله ﷺ: «لا ينبغي للمؤمن أن يكون لعاناً» قال: «هذا حديث مفسر»<sup>(٥)</sup>. والمعنى: أنه حديث واضح لا يحتاج إلى بيان وتفسير.

وكذلك الإمام المروزي، حيث قال في كتاب «تعظيم قدر الصلاة»: «فهذا رسول رب العالمين، الذي جاء بالإيمان ودعا إليه، سأله

(١) المصدر السابق حديث رقم (٦٩٧).

(٢) المصدر السابق حديث رقم (١٢٣١). (٣) المصدر السابق ٣/٢٧٣.

(٤) المصدر السابق ٤/١٩٧. (٥) المصدر السابق ٣/٤٣٩.

الوفد عن أمر يدخلهم الجنة، وينجيهم من النار، فأمرهم بالإيمان بالله، ثم قال لهم مخافة أن يحملوا ذلك على غير وجهه: «أتدرون ما الإيمان بالله؟» ثم فسّره لهم، فجعله توحيده، والإقرار برسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وإيتاء الخمس من الغنائم. فهذا مما يبيّن لك أن الإيمان بالله إنما هو توحيده وعبادته<sup>(١)</sup>.

وذكر قوله ﷺ: «إنها ستكون عليكم أئمة تعرفون منهم وتكفرون؛ فمن أنكر فقد برئ، ومن كره فقد سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: يا رسول الله أفلا نقتلهم؟ قال: لا، ما صلوا». ثم قال: «وقال الحسن، وفسّره: فمن أنكر بلسانه فقد برئ، فقد ذهب زمان هذا، ومن كره بقلبه فقد سلم، وقد جاء زمان هذا، قال: ولكن من رضي وتابع»<sup>(٢)</sup>.

فتأمل كيف عدّ قول الحسن: «من أنكر بلسانه فقد برئ، ومن كره بقلبه فقد سلم» تفسيراً لقوله ﷺ: «من أنكر فقد برئ ومن كره فقد سلم»، مع أنه لم يزد إلا القلب واللسان، فعّد ذلك من قبيل التفسير؛ لأنه به ينكشف المعنى ويزول غموضه.

وكذلك فعل الإمام في كتاب «السنة»، حيث استعمل لفظ التفسير في مقابل الإجمال. ومثاله، قوله في حديث النبي ﷺ: «إنما ذاك بياض النهار من سواد الليل»، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ أَمَمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْآيِلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]. فقال المروزي: «فسّر النبي ﷺ بسنته كيف يجيء الليل لتمام الصيام»<sup>(٣)</sup>.

وكذلك قال: «قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِقُوهُنَّ لِإِعْدَّتِهِنَّ﴾ فسّر النبي ﷺ بسنته العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء»<sup>(٤)</sup>.

(٢) المصدر السابق ٢/٩٠٧.

(١) تعظيم قدر الصلاة ١/٤٠٠.

(٤) المصدر السابق ١/٦٧.

(٣) السنة ١/٣٨.

وقال كذلك: «وجدت أصول الفرائض كلها لا يعرف تفسيرها، ولا تنكر تأديتها ولا العمل بها، إلا بترجمة من النبي ﷺ وتفسير منه، من ذلك الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد. قال الله ﷻ: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣] فأجمل فرضها في كتابه، ولم يفسرها، ولم يخبر بعددها وأوقاتها، فجعل رسوله هو المفسر لها، والمبين عن خصوصها وعمومها، وعددها وأوقاتها وحدودها»<sup>(١)</sup>.

وقال: «وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقال: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، فأجمل الله إحلال البيع وتحريم الربا في كتابه ولم يفسر الربا في كتابه، ففسره النبي ﷺ بسنته»<sup>(٢)</sup>.

فأنت تجد أن كل ما ذكره المروزي عن التفسير إنما يريد منه تفصيل المجمل في كتاب الله؛ سواء كان بتوضيح أمر مبهم، أو تقييد مطلق، أو تخصيص عام؛ فكله من قبيل تفسير معنى اللفظ.

وكذلك هو حال الإمام ابن خزيمة في «صحيحه»، حيث ذكر حديث: «السراويل لمن لا يجد الإزار والخفان لمن لا يجد النعلين». ثم قال: «باب ذكر الخبر المفسر للفظة المجملة التي ذكرتها في إباحة لبس الخفين لمن لا يجد النعلين، والدليل على أن النبي ﷺ إنما أباح للمحرم لبس الخفين المقطوع أسفل الكعبين، لا كل ما وقع عليه اسم خف، وإن كان فوق الكعبين». ثم ذكر حديث: «لا يلبس القمص، ولا السراويل ولا العمامة، ولا الخفين إلا أن لا يجد نعلين فليلبسهما أسفل من الكعبين، ولا شيئاً من الثياب مسه ورس أو زعفران ولا البرنس»<sup>(٣)</sup>.

وكذلك فعل الحافظ ابن حبان في «صحيحه» حيث قال فيه: «ذكر

(١) المصدر السابق ١/٣٦.

(٢) المصدر السابق ١/٥١، ٥٢.

(٣) المصدر السابق ٤/١٩٨ - ٢٠٠.

الأخبار المفسرة لقوله ﷺ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [المائدة: ١٠٣]، ثم ذكر حديث: «ليس فيما دون خمس ذود صدقة، ولا فيما دون خمس أواق صدقة»<sup>(١)</sup>.

وكذلك قال: «ذكر الخبر المفسر لقوله ﷺ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]»، ثم ذكر حديث: «تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك فعل الإمام الدارقطني في «سننه»، حيث ذكر حديث: «جعل رسول الله ﷺ دية الخطأ أخماساً»، ثم قال: «لم يزيدوا على هذا ولم يذكروا تفسير الأخماس».

ثم قال: «أن النبي ﷺ جعل دية الخطأ أخماساً لم يفسرها؛ فقد اختلفت الرواية عن الحجاج كما ترى، فيشبه أن يكون الصحيح أن النبي ﷺ جعل دية الخطأ أخماساً كما رواه أبو معاوية، وحفص، وأبو مالك الجنبى، وأبو خالد، وابن أبي زائدة في رواية أبي هشام عنه، ليس فيه تفسير الأخماس؛ لاتفاقهم على ذلك وكثرة عددهم، وكلهم ثقات. ويشبه أن يكون الحجاج ربما كان يفسر الأخماس برأيه»<sup>(٣)</sup>.

وهو يريد رواية الحجاج للحديث، حيث أنه روى الحديث السابق بلفظ: «قضى رسول الله ﷺ في دية الخطأ أخماساً: خمساً جذاعاً، وخمساً حقائقاً، وخمساً بنات لوي، وخمساً بنات مخاض، وخمساً بني لبون ذكور». فاعتبر الدارقطني أن ذكر هذه الأخماس بمثابة تفسير للأخماس، وعدم تفسيرها لا يعني عدم ثبوت حكم الأخماس.

وكذلك الحاكم النيسابوري، حيث ذكر قوله ﷺ: «يجزئ من السترة مثل مؤخرة الرجل، ولو بدقة شعرة». ثم قال: «هذا حديث صحيح

(١) صحيح ابن حبان حديث رقم (٣٢٦٨).

(٢) المصدر السابق حديث رقم (٤٤٥٥). (٣) سنن الدارقطني ٤/٢٢٩، ٢٣٠.

على شرط الشيخين، ولم يخرجاه مفسراً بذكر دقة الشعر<sup>(١)</sup>. فقد اعتبر ذكر دقة الشعرة من قبيل التفسير لما أجزأ من مؤخرة الرجل.

فهذه أقوال أهل العلم تبين ماذا أرادوا بالتفسير، وعلى ماذا أطلقوا هذا اللفظ. وبهذا يتبين أن مراد الإمام أحمد من قوله: «ونمرها كما جاءت بلا كيف ولا معنى» أنه نهى عن الخوض في الكيفية والماهية واستنباط المعاني خلاف ما هو ظاهر منها، كما مر معنا من قول الإمام الشافعي أنه نهى عن السبب والكيف، لا أنه نهى عن ظاهر معنى النص.

وقول الإمام أحمد بنهي الكيف والمعنى لا يمكن فهمه إلا على ضوء ما قرناه وذكرناه، مستشهادين بما مر معنا من كلامه وكلام الأئمة الآخرين. ولو كان مراده من المعنى المنهني عنه هو ظاهر معنى النص لما دعت الحاجة إلى أن يذكر الكيف؛ لأن نفي تمام المعنى يقتضي نفي الكيف، فيكون ذكره للكيف من باب الحشو؛ فلا بد أن ذكره للكيف وللمعنى يقتضي أن لا أحد منهما يُفْضَى إلى الآخر أو يحتويه. وهو عين ما قرناه في ما سبق أن التفسير هو التوضيح لأصل ذلك المعنى المراد من اللفظ من خلال تقييد مطلقه وتخصيص عمومه وتفصيل مجمله وتبيين المبهم فيه.

فهذا الذي أراده الإمام أحمد ونهى الناس عنه، فلا يقال أن المراد بالنزول هو نزول الرحمة، ولا يقال أن معنى اليد القدرة، ومعنى الإصبع نعمة، ومعنى الاستواء استيلاء؛ لأن هذا كله من باب تقرير معاني للألفاظ خلاف ظاهرها.

أما ذكرنا للاستواء أنه استواء وللنزول أنه نزول مع إثبات الاستواء والنزول دون تفصيل فيها، فهذا إمرار وتفسيرٍ للشيء بنفسه، فلا يُعدّ مثل هذا تفسيراً، ولا أحد من أئمة العربية يعتبر تفسير الفعل بنفسه تفسيراً. وقد ذكرنا بعض شواهد من اللغة تؤيد ذلك.

(١) المستدرک حدیث رقم (٩٢٤).

ومما يدل على صحة كلامنا أيضًا شواهد أخرى كثيرة فضلًا عما ذكرناه. منها ما رواه ابن الأعرابي عن الزهري، فقد ذكر في «معجمه»: «نا محمد بن عصمة أبو عبد الله الرملي الأطروش، بالرملة سنة سبعين ومائتين، نا سوار بن عمارة، نا هقل بن زياد، عن الأوزاعي قال: أخبرني الزهري قال: حدثني ابن المسيب، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وعروة بن الزبير، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة ذات شرف، يرفع المؤمنون فيها إليه أبصارهم وهو حين ينتهبها مؤمن» قال: فقلت للزهري: ذكر كلمة فنفر من ذلك، وقال: أمروا الأحاديث كما أمرها من قبلكم، فإن أصحاب رسول الله ﷺ أمروها»<sup>(١)</sup>.

وهذه الكلمة التي نفر منها الزهري قد ذكرها تمام الدمشقي في «فوائده» حيث ذكر الحديث بتمامه، فقال: «أخبرنا أبو علي أحمد بن محمد بن فضالة الصفار، ثنا أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عصمة الأطروش بالرملة، ثنا سوار بن عمارة، ثنا هقل بن زياد، عن الأوزاعي، حدثني الزهري، حدثني سعيد بن المسيب، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وعروة بن الزبير، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر وهو حين يشربها مؤمن، ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع المؤمنون إليه فيها أبصارهم وهو حين ينتهبها مؤمن» قال: قلت للزهري: إن لم يكن مؤمنًا فمه؟ قال: فنفر عن ذلك، وقال: «أمروا الأحاديث كما أمرها من كان قبلكم، فإن أصحاب رسول الله ﷺ أمروها»<sup>(٢)</sup>.

(١) معجم ابن الأعرابي ٩٥/١، ٩٦.

(٢) فوائد تمام ٧٢/١، والروض البسام في تخريج فوائد تمام ٩٠/١.



وهذا يفيد معنى الإمرار الذي أراده الزهري، فهو عدم الخوض في الحديث بالتفصيل الزائد المفضي إلى كشف الماهية والسبب والكيفية. فالحديث صرّح أنه لا يكون مؤمناً، فنحن ننفي عنه الإيمان الذي نفاه عنه الحديث، وهذا هو الإمرار.

أما أن نقول أننا نمرّر الحديث كما هو، ولا نثبت الإيمان ولا نفيه ولا نذكر تفسير الإيمان، فهذا ما لم يرد الزهري ولا أراده أحد من صحابة رسول الله ﷺ.

ومنها ما ذكره الدارقطني في «الصفات»، بسنده عن الأوزاعي، ومالك، وسفيان الثوري، والليث بن سعد، أنهم سئلوا عن هذه الأحاديث التي في الرؤية وغير ذلك، فقالوا: «امضها بلا كيف»<sup>(١)</sup>. وهذا يدل على أن النهي المذكور هو التفسير المقرون بالكيف والماهية.

ومنها ما ذكره الإمام أحمد بن حنبل في «أصول السنة»، إذ قال في تعليقه على حديث الرؤية: «والحديث عندنا على ظاهره كما جاء عن النبي ﷺ، والكلام فيه بدعة، ولكن نؤمن به كما جاء على ظاهره، ولا نناظر فيه أحداً»<sup>(٢)</sup>.

فالإمام يؤمن بالحدث كما جاء على ظاهره، وظاهره فيه إثبات الرؤية، ومن المعلوم أن الإمام أحمد يثبت الرؤية ويؤمن بها. وهذا مما يدل على أن قوله: «ولكن نؤمن به كما جاء على ظاهره» أنه أراد إثبات الصفة، لا تفويض معنى الرؤية وإثباتها. وكذلك قال في نفس الكتاب: «ثلاث من كن فيه فهو منافق»، على التغليظ نرويهما كما جاءت، ولا نقيسها»<sup>(٣)</sup>.

وقوله: «نرويهما كما جاءت» مع إثباته لمعنى الحديث وتفسيره له

(٢) أصول السنة ص ٢٣، ٢٤.

(١) الصفات ص ٧٥.

(٣) المصدر السابق ص ٥٦.

يؤيد أن المراد من الكلمة الإثبات والإيمان والتسليم دون التكييف والتفصيل. ويؤيد ذلك ما ذكره عبد الله بن الإمام أحمد، أنه قال: «سألت أبي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن قوم، يقولون: لما كلم الله ﷺ موسى لم يتكلم بصوت فقال أبي: «بلى، إن ربك ﷺ تكلم بصوتٍ. هذه الأحاديث نروها كما جاءت»<sup>(١)</sup>.

وكلام الإمام أحمد صريح في أنه يثبت الكلام، وأنه يروي الأحاديث كما جاءت، فدلّ على أن هذا هو المراد من تمريرها كما جاءت.

وقال عبد الله أيضاً: «وقال أبي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: حديث ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: إذا تكلم الله ﷺ سمع له صوت كجر السلسلة على الصفوان. قال أبي: وهذا الجهمية تنكره. وقال أبي: هؤلاء كفار يريدون أن يمّوها على الناس، من زعم أن الله ﷺ لم يتكلم فهو كافر، ألا نروي هذه الأحاديث كما جاءت»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك ما روى عبد الله عن أبيه، قال: «سمعت أبي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، ثنا يحيى بن سعيد، بحديث سفيان عن الأعمش، عن منصور، عن إبراهيم، عن عبيدة، عن عبد الله، عن النبي ﷺ: «أن الله يمسك السماوات على أصبع». قال أبي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: جعل يحيى يشير بأصابعه وأراني أبي كيف جعل يشير بأصبعه، يضع أصبعاً أصبعاً، حتى أتى على آخرها»<sup>(٣)</sup>.

ووصف يحيى بن سعيد القطان الإصبع بيده يشير إلى إثباته لصفة الإصبع. ولو كان يرى التفويض وعدم الإثبات لتعمّد عدم الإشارة إلى الإصبع، حتى لا يظن الناس أن رسول الله ﷺ أراد الإصبع حقيقة.

(١) السنّة لعبد الله بن أحمد ١/ ٢٨٠ حديث رقم (٥٣٣).

(٢) المصدر السابق ١/ ٢٨١ حديث رقم (٥٣٤).

(٣) المصدر السابق ١/ ٢٦٤ حديث رقم (٤٨٩).

وكذلك ما ورد عن وكيع بمثل ما ورد عن يحيى القطان، فقد ذكره عبد الله بن الإمام أحمد، وقال: «حدثني أحمد بن إبراهيم، سمعت وكيعًا يقول: «نسلم هذه الأحاديث كما جاءت، ولا نقول: كيف كذا، ولا لم كذا؛ يعني: مثل حديث ابن مسعود: «إن الله ﷻ يحمل السماوات على أصبع، والجبال على أصبع»، وحديث أن النبي ﷺ قال: «قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن» ونحوها من الأحاديث»<sup>(١)</sup>.

فقول وكيع: «نسلم هذه الأحاديث كما جاءت، ولا نقول: كيف كذا، ولا لم كذا» هو عين مرادهم من قولهم: نمرها كما جاءت دون تفسير، والمقصود من السؤال بكيف ولم، هو التفسير عن الكيف والسبب.

وكذلك ما ذكره الخلال عن زكريا بن يحيى، وعن أحمد بن محمد بن مطر، أن أبا طالب حدثهم أنه سأل أبا عبد الله عن قول النبي ﷺ لعلي: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، ما وجهه؟ قال: «لا تكلم في هذا، دع الحديث كما جاء»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك قول الخلال: «أخبرنا أبو بكر المروزي، قال: سألت أبا عبد الله عن قول النبي ﷺ لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى»، أيش تفسيره؟ قال: «اسكت عن هذا، لا تسأل عن ذا الخبر، كما جاء»<sup>(٣)</sup>.

وهذه ليست أحاديث صفات، وإنما تحمل فيها مراد الإمام أحمد من التمرير كما جاء دون تفسيره. ونهي الإمام أحمد عن تفسير تلك الأحاديث والتكلم فيها دليل على أنه أراد النهي عن تفسير السبب

(١) المصدر السابق ٢٦٧/١ حديث رقم (٤٩٥).

(٢) السنة، للخلال ٣٤٦/٢ - ٣٤٨ حديث رقم (٤٥٨).

(٣) المصدر السابق ٣٤٧/٢ حديث رقم (٤٦٠).

والكيف بقولنا: كيف كذا ولم كذا، كما ذكره الإمام وكيع والإمام الشافعي. وإلا، فإنه لا أحد ينازع في إثبات تلك المناقب لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه.

وكذلك ما ذكره الخلال: «وقد حدثنا أبو بكر المروزي رحمته الله قال: سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تردّها الجهمية في الصفات، والرؤية، والإسراء، وقصة العرش. فصحّحها أبو عبد الله، وقال: قد تلقتها العلماء بالقبول، نسلم الأخبار كما جاءت، قال: فقلت له: إن رجلاً اعترض في بعض هذه الأخبار كما جاءت، فقال: يُجفى. وقال: ما اعترضه في هذا الموضوع؟ يسلم الأخبار كما جاءت»<sup>(١)</sup>.

ومن المعلوم أن الإمام أحمد يثبت بالرؤية والإسراء، فتعيّن قول المثل في الصفات.

وذكره الدارقطني في «الصفات» عن أبي عبيد القاسم بن سلام، حيث قال: «حدثنا محمد بن مخلد، ثنا العباس بن محمد الدوري. قال: سمعت أبا عبيد القاسم بن سلام، وذكر الباب الذي يروى في الرؤية والكرسي وموضع القدمين، وضحك ربنا من قنوط عباده، وقرب غيره، وأين كان ربنا قبل أن يخلق السماء، وأن جهنم لا تمتلئ حتى يضع ربك ﷻ قدمه فيها، فتقول: قط قط، وأشباه هذه الأحاديث. فقال: «هذه الأحاديث صحاح، حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم على بعض، وهي عندنا حق لا نشك فيها. ولكن إذا قيل: كيف وضع قدمه؟ وكيف يضحك؟ قلنا: لا يفسّر هذا، ولا سمعنا أحداً يفسره»<sup>(٢)</sup>.

والإمام يصرّح بإثبات الصفات كلها ولكن يمنع تفسيرها بالسؤال عن الكيف، مما يؤكد أن التفسير المنهي عنه هو تفسير الكيفية الذي

(١) السُّنَّة، للخلال ١/٢٤٦، ٢٤٧ حديث رقم (٢٨٣).

(٢) الصفات ص ٦٨، ٦٩.

أشرفنا إليه. وهذا هو الذي أراد الزهري، ووكيع، والشافعي، وأبو عبيد، كما اتفقوا عليه جميعاً، وهو المراد من كلامهم.

وكذلك ما ورد عن الإمام محمد بن الحسن الشيباني؛ إذ روي عنه بسند صحيح متصل أنه قال: «اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب، على الإيمان بالقرآن، والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرب ﷻ، من غير تغيير، ولا وصف، ولا تشبيه. فمن فسّر اليوم شيئاً من ذلك، فقد خرج مما كان عليه النبي ﷺ، وفارق الجماعة؛ فإنهم لم يصفوا ولم يفسروا، ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة، ثم سكتوا»<sup>(١)</sup>.

فتأمل قوله: «من غير تغيير ولا وصف ولا تشبيه»، مما يدل على نهيه عن كل ما يخالف ظاهر معنى اللفظ؛ إما بالتغيير كمن يتأوله بمعنى آخر خلاف ظاهره، أو بالوصف كأن يصف الفعل ويكيفه أو يقيده بالأسباب، أو بالتشبيه بأن يشبّهه بغيره من صفات المخلوقات ويقيسه عليها.

ثم قال: «فمن فسّر اليوم شيئاً من ذلك»، وهذا يؤكد أن مراده من قوله: «فمن فسّر» بعد ذلك إنما هو ذلك التغيير أو التكييف أو التشبيه. فلا نقول: استوى معناه استولى؛ لأنه من باب التأويل والتغيير. كما لا نقول: الاستواء بمباينة أو بمماسة؛ لأنه من باب الوصف والتكييف. كما لا نقول: استواءً مثل استواء أحدنا على كرسيه؛ لأنه من باب التمثيل.

وكذلك لا نقول: يده قدرته؛ لأنه من باب التأويل والتغيير. ولا نقول: يده جارحة للكسب؛ لأنه من باب التكييف. ولا نقول أن يده كيد أحدنا؛ لأنه من باب التمثيل. وكذلك لا نقول: نزوله نزول رحمة؛ لأن

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة حديث رقم (٧٤٠).

ذلك تغيير. ولا نقول: نزوله انتقال كنزول أحدنا؛ لأن ذلك تمثيل. فهذا حاصل كلام الإمام الشيباني وصريح كلامه، لا يحتمل أدنى لبس فيه. ويقرر فيه القاعدة العامة في الإيمان بالصفات، وكل تفسير يقتضي تغيير اللغة عن طريق التأويل، أو يقتضي التشبيه والقياس، أو يقتضي التكييف، إنما هو من باب التفسير المنهي عنه عند أئمة السلف، وحذروا من الوقوع فيه.

والمقصود أن نبين أن خير ما نفهم به مراد الناس من ألفاظهم هو أقوالهم. وقد ذكرنا مواضع أخرى عن الإمام أحمد والإمام وكيع ما يبين مرادهم من قولهم بالتمرير وعدم التفسير. وهذا هو المتعين الذي ينبغي المصير إليه، لا أن نفسّر معاني أقوالهم بما نريد وتهوى أنفسنا؛ فإن هذا ليس من العلم فضلاً عن أن يكون من الإنصاف في شيء.

ثم إن بعضهم زعم أن ابن عباس رضي الله عنهما قال في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠] أن هذا من المكتوم الذي لا يفسر. فاعتبره أولئك دليلاً على عدم جواز الإثبات؛ لأنه من التفسير. وهذا غير صحيح، ولم يثبت عنه هذا القول لا بسند صحيح ولا ضعيف.

وقد ذكر الماتريدي الكلمة في «تفسيره» دون نسبتها إلى أحد، حيث قال: «هو تأويل القوم في نزول هذه الآية، فأما أنا لا علم لي بحقيقة تأويل هذه الآية، ولولا أن في الآية تذكيراً وتنبهًا، لكننا نقول: هي من المتشابه المكتوم الذي لا يفسر، لكنه لما خرج مخرج التذكير واستثناء شكر ما سهل علينا قراءته، احتجنا إلى تأويله»<sup>(١)</sup>.

أما البغوي، فنسب القول في «تفسيره» إلى ابن السائب الكلبي<sup>(٢)</sup>. فمثل هذا لا يصح مطلقاً الاحتجاج به. أما السمرقندي، فقد نسب القول

(٢) تفسير البغوي ١/٢٦٩.

(١) تأويلات أهل السنة ٩/٦٠٣.

في «تفسيره» إلى عمر وعثمان وابن مسعود، فقال: «وروي عن عمر وعثمان وابن مسعود رضي الله عنهم أنهم قالوا: الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر»<sup>(١)</sup>. وفي موضع آخر نسبها إلى ابن عباس دون سند<sup>(٢)</sup>.

فالحاصل؛ أن التفويض الذي جاء عن السلف هو تفويض العلم بماهيات الصفات وكيفياتها وكنهها، لا تفويض العلم بمعاني الصفات كما توهم البعض. فنحن نعلم معاني هذه الصفات، ولولا علمنا بمعانيها لما وردت في كتاب الله العزيز الذي نزل بلسان عربي مبين ويخاطب قومًا بلغتهم، والتحدث بألفاظ غير معلومة المعنى؛ لأن ذلك لا يستقيم وينبغي تنزيه القرآن عنه. فالمعاني معلومة لنا ولكن نجهل حقائقها وكيفياتها، وهذا ما فطن إليه أهل الحديث، فأثبتوا كافة تلك الصفات لورودها في النصوص والآثار الصحيحة، دون تفسير لها أو تأويلها بشيء. وهو ما عناه الأئمة بقولهم: «أمروها كما جاءت دون تفسير».

والقول بالتفويض هو نفي لما جاء بالقرآن والسنة والنبوية؛ فإن النصوص في القرآن والسنة النبوية ذكرت الاستواء وسمته بذلك؛ فالتفويض فيه إنكار لما جاء في النصوص ونفي لما أثبتته، فهو مذهب خبيث لا يقل عن مذهب التأويل شناعة وجهالة. فإن القول بتفويض معنى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] كقولك أن الكلام أعجمي وغير مفهوم للعرب، والله يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: ١١٣]، وقال: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: ٢٨]، وقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣].

فقد اقترنت عربية القرآن بالتعقل، وهذا لا يكون إلا بفهم القرآن

وتدبر معانيه. ولو صحَّ مثل ذلك المذهب لقام الصحابة بسؤال رسول الله ﷺ عن معاني هذه الآيات، لا سيما أنها وردت في كتاب الله العزيز.

وهذا الذي ذكرناه إنما يختص بالتفويض الجليّ الذي ذكرناه في أول الكلام عن التفويض. ويلحق به أيضًا التفويض الخفيّ، إذ أن نهْي الأئمة عن التفسير والكيف يعني أن لا نكيّف شيئًا من تلك الصفات.

ونفي ظاهر المعنى هو من التكييف؛ إذ أن النافي لم يفوض في الكيفية تمام التفويض وإنما استثنى منها الظواهر. وهذا يندرج تحت التفسير؛ لأن حاصل هذا النفي أن يقول أن تفسيره ليس كذا، وفيه كشف سلبي عن حال تلك الصفة. فالسلف أمرونا بإثبات المعاني وتفويض الكيفية، والنافي لظاهر المعنى كأنه يقول: أنا لا أفوض تمامًا في الكيفية، فهناك من الكيفيات ما أستثنيها.

فإن قيل: ولكن المسلمين اتفقوا على تنزيه الله عن كافة صفات النقص مما لا تليق به، ونفي عنه كل ما يجرّ نقصًا من الأحوال والصفات. فإن لم ننهها وقعنا في المحذور، وإن نفيناها وقعنا في التفويض الخفيّ، فأيهما أحق؟

قيل له: نفي ما لا يليق في حق الله لازم ولا خلاف في وجوبه، ويجب نفيه عن الله سواء جاء به نصٌّ أم لا، وإنما الإشكال ومحل النزاع في معرفة ما يليق وما لا يليق بالله. فبينما نتفق على بعضها دون خلاف فيها، إلا أن بعض الأحوال مما قد يُختلف في أمرها؛ فقد يراها البعض مما لا تليق بالله ولا يراها البعض الآخر كذلك. فينبغي التريث قبل الحكم في ما يليق وما لا يليق بالله.

والفصل في النزاع يرجع إلى النص؛ فإن كل ما ذكره النص نؤمن به ونقبله ونثبته؛ لأن نصوص الشريعة لا تذكر ما لا يليق بالله. والذي



يثبت النزول وينفي الحركة ويثبت الاستواء وينفي الاستقرار متأله على الله .

والحكم على وصف في الله أنه مما لا يليق به عظيم، ويورد الناس مهالك. ومن زعم أن وصفاً من الأوصاف لا يليق بالله فكأنه يقول بلسان حاله أن الرب الذي تجدر عبادته لا يليق به أن يكون كذا، أو أن يفعل كذا. فإن تبين خلاف ذلك، فالهلاك والشبور لمن تأله على الله واشترط عليه. وهذا ما لم يأمرنا الله به، فإنه أمرنا بالتسليم الكامل له والخضوع المطلق، وقال في محكم كتابه: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَكْدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبِيدِينَ﴾ (٨١)

سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٨٢﴾ [الزخرف: ٨١، ٨٢].

فقد أمرنا في الآية الأولى أن نسلم ونخضع دون المشاغبة والتأله على الله، ثم في الآية الثانية نزه نفسه عن ذلك. فالقصد أن الله يتكفل بتنزيه نفسه سبحانه، وما على العبد إلا الطاعة والتسليم، ولا يتأله عليه فيما يليق وما لا يليق بحقه.

وفي ختام الفصل، يجدر بنا التوقف على أمر جلل ذكره الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل». فقد قال الشهرستاني عند ذكره لمذهب التفويض: «فأما أحمد بن حنبل، وداود بن علي الأصفهاني، وجماعة من أئمة السلف، فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث، مثل: مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان، وسلكوا طريق السلامة، فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن علم قطعاً أن الله ﷻ لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره. وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا: من حرك يده عند قراءة قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] أو أشار بأصبعيه عند روايته: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»، وجب قطع يده وقلع أصبعيه. وقالوا: إنما توقفنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين:

أحدهما: المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧] فنحن نحترز عن الزيغ.

والثاني: أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز. فربما أولنا الآية على غير مراد الباري تعالى، فوقعنا في الزيغ؛ بل نقول كما قال الراسخون في العلم: ﴿كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾؛ آمنة بظاهره، وصدقنا بباطنه، ووكلنا علمه إلى الله تعالى، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك؛ إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه<sup>(١)</sup>.

قلت: أما قوله: «وقالوا: إنما توقعنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين» غلط، فهذا لم يرد قطعاً عن الأئمة، ولا أشاروا إليه من قريب ولا من بعيد. وهو لم يرد إلا عن أئمتهم من الأشاعرة كابن فورك والجويني وغيرهم قبل أن يخرج عن مذهبهم فيما ورد عنه.

وأما قوله: «وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا: من حرّك يده عند قراءة قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] أو أشار بأصبعيه عند روايته: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»، وجب قطع يده وقلع أصبعيه». فليس هذا مما ورد مطلقاً عن السلف، وإنما هو قولٌ عن مالك نقله عنه القاضي عياض أنه قال: «من وصف شيئاً من ذات الله تعالى، وأشار إلى شيء من جسده؛ يد أو سمع أو بصر، قطع ذلك منه؛ لأنه شبه الله بنفسه»<sup>(٢)</sup>.

وعبارة مالك منقولة عنه بلا سند. ومن المعروف أن اللفظ إذا

(١) الملل والنحل ١/١٠٤.

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢/٢٧٤.

اشتهر عن امرئ من الناس وتردد بينهم أنه قال ذلك القول؛ فقد تكون شهرة القول ونسبته إلى صاحبه مغنية عن السند، ولكن هذا القول عن الإمام مالك لم يُعرف عنه، وأول من ذكره القاضي عياض، ولم يذكر سنده ولا رواته.

وكذلك ما أورده اللالكائي عن أبي محمد الحسن بن عثمان بن جابر أنه قال: «سمعت أبا نصر أحمد بن يعقوب بن زاذان، قال: بلغني أن أحمد بن حنبل قرأ عليه رجل: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، قال: ثم أوماً بيده، فقال له أحمد: قطعها الله، قطعها الله، قطعها الله. ثم حرد وقام»<sup>(١)</sup>.

وإسناده منقطع؛ فإن أبا محمد هو الحسن بن عثمان بن بكران بن جابر، وقد توفي سنة خمس وأربعمائة هجرية كما ذكره الخطيب في ترجمته، فيكون بين أبي نصر وبين أحمد بن حنبل أكثر من قرن من الزمان. علاوة على كون أبي نصر بن زاذان هذا مجهول. فكيف تثبت الرواية عن أحمد بقول رجل مجهول وولد بعد وفاة الإمام أحمد بأكثر من قرن: «بلغني»؟

ولو كان القول يعارض مذهب المتكلمين لما تردّد الشهرستاني في ردّه بدعوى عدم إسناده، ولكن الله يهدي من يشاء.

ثم إن هذه الرواية مما أجزم قطعاً ببطلانها عن الإمام أحمد؛ فإن كل من يعرف سيرته وأحواله يعلم أن العنف والتهويل لم يكن من سماته. وهذا التهويل بالدعاء على الرجل بقطع اليد ثم الحرد والقيام من دون إفهام الرجل عن خطيئته لهو من سمات الجهّال المهوّلين، وليست من صفات أئمة أهل العلم المهديين. والإمام أحمد من أئمة المسلمين

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة حديث رقم (٧٣٩).

وعلم من أعلام الهدى، ولم يكن ليدعو على الرجل ثم يقوم من المجلس دون أن ينصح الرجل ويبين له غلظه.

ثم إن الدعاء على الرجل لأجل ما فعله لا يخلو من جهلٍ بالشرعية، وفيه ظلم وتعسف له؛ لأن الرجل إذا كان جاهلاً فالأصل إعلامه بالغلط، لا الدعاء عليه وتقريره ثم الإعراض عنه بدون النصح له. لذلك، نحن نجزم أن مثل هذا الفعل لم يصدر عن الإمام أحمد؛ لأنه أجلّ وأخلق من أن يفعل ذلك مع أحد من المسلمين. وإن جاز لهم رواية الأخبار المنقطعة، فلنا أن نورد نحن ما ذكره الحافظ عبد الغني المقدسي عن الإمام أحمد. قال: «روينا عن عبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: كنت أنا وأبي عابرين في المسجد، فسمع قاصاً يقص بحديث النزول، فقال: إذا كان ليلة النصف من شعبان ينزل الله ﷻ إلى سماء الدنيا، لا زوال ولا انتقال ولا تغير حال. فارتعد أبي ﷻ واصفر لونه ولزم يدي، وأمسكته حتى سكن. ثم قال: قف بنا على هذا المتخرص، فلما حاذاه قال: يا هذا، رسول الله ﷺ أغير على ربه منك. قل كما قال رسول الله. وانصرف»<sup>(١)</sup>.

فهذه رواية عن الإمام أحمد، وقد نهى فيها الإمام ذلك القصاص أن يذكر الزوال والانتقال، ويكتفي بذكر النزول. ولو كان قول ذلك صواباً ما نهاه عنه.

وكذلك ما روى عبد الله عن أبيه، قال: «سمعت أبي ﷻ، ثنا يحيى بن سعيد، بحديث سفيان عن الأعمش، عن منصور، عن إبراهيم، عن عبيدة، عن عبد الله، عن النبي ﷺ: «أن الله يمسك السماوات على أصبع». قال أبي ﷻ: جعل يحيى يشير بأصابعه وأراني أبي كيف جعل يشير بأصبعه، يضع أصبعاً أصبعاً، حتى أتى على آخرها»<sup>(٢)</sup>.

(٢) السنة ٢٦٤/١ حديث رقم (٤٨٩).

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٠.

ويحيى بن سعيد القطان من خيار السلف، والراوي عنه هو الإمام أحمد بن حنبل، وهذا يشير إلى موافقة الإمام أحمد لفعل القطان رحمهما الله .

ثم إن الذي ورد عن السلف خلاف تلك الروايات المنسوبة إلى الإمامين مالك وأحمد، وخير من نتأسى به هو نبينا ﷺ، فقد روى أبو داود في «سننه» عن أبي يونس مولى أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: سمعت أبا هريرة يقرأ هذه الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾، إلى قوله تعالى: ﴿سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]. قال: رأيت رسول الله ﷺ يضع إبهامه على أذنه، والتي تليها على عينه. قال أبو هريرة: رأيت رسول الله ﷺ يقرؤها ويضع إصبعه. قال ابن يونس: «قال المقرئ: يعني: الله سميع بصير؛ يعني: أن الله سمعًا وبصرًا».

قال أبو داود: «وهذا رد على الجهمية»<sup>(١)</sup>. قال ابن حجر في الحديث: «أخرجه أبو داود بسند قوي على شرط مسلم»<sup>(٢)</sup>.

ورواه البيهقي في «الأسماء والصفات»، وقال فيه: «والمراد بالإشارة المروية في هذا الخبر تحقيق الوصف لله ﷻ بالسمع والبصر، فأشار إلى محلي السمع والبصر منا لإثبات صفة السمع والبصر لله تعالى»<sup>(٣)</sup>.

وليس بعد فعل رسول الله ﷺ كلام، وإن صحَّ ذلك القول عن مالك رضي الله عنه، فهو لا شك ساقط ومردود لأجل الحديث؛ لأن النبي ﷺ أشار إلى محلي السمع والبصر من الإنسان وهو يذكر صفتي السمع والبصر لله، فكيف يقال أن من أشار إلى شيء من جسده؛ يد أو سمع أو بصر، قطع ذلك منه؟

وكذلك روى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال:

(١) سنن أبي داود حديث رقم (٤٧٢٨). (٢) فتح الباري ١٣/٣٧٣.

(٣) الأسماء والصفات حديث رقم (٣٩٠).

«يأخذ الله ﷻ سماواته وأرضيه بيديه، فيقول: أنا الله - ويقبض أصابعه ويبسطها - أنا الملك، حتى نظرت إلى المنبر يتحرك من أسفل شيء منه، حتى إني لأقول: أساقط هو برسول الله ﷻ؟»<sup>(١)</sup>.

ورواه كذلك النسائي في «السنن الكبرى»، وابن حبان في «صحيحه»، والطبراني في «المعجم الكبير»، وابن ماجه في «سننه»، وابن منده في «التوحيد»، وغيرهم.

والنبي ﷺ قبض وبسط بأصابعه لما ذكر يدي الله. فالحديث الأول أشار إلى سمع الله وبصره، والحديث الثاني يشير إلى يد الله، وذاك القول المنسوب إلى مالك يحذر من الإشارة إلى اليد أو السمع أو البصر، وكأنه يتحدّى الحديثين ويعارضهما.

وكذلك ما رواه الدارقطني عن أبي أحمد الزبيري، عن سفيان، عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر رضي الله عنه، أنه قال: «كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول: «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك». فقال له بعض الصحابة: أتخاف علينا وقد آمننا بك وبما جئت به؟ فقال: «إن القلب بين إصبعين من أصابع الرحمن ﷻ يقول بهما هكذا». وحرك أبو أحمد الزبيري إصبعه»<sup>(٢)</sup>.

فها هو الدارقطني يروي عن أبي أحمد الزبيري تحريك إصبعه، وأبو أحمد من أئمة أهل العلم والحديث، وهو الحافظ الكبير الموجود، لا ينكر ذلك إلا جاحد ومكابر. والدارقطني إمام زمانه، ولا يقل عنه علمًا ودراية وفهمًا.

وفي رواية أخرى لأنس بن مالك، ذكر فيها قول رسول الله ﷺ، ثم قال: «وقال رسول الله هكذا، وأشار بإصبعه»<sup>(٣)</sup>.

(١) صحيح مسلم حديث رقم (٢٧٨٨). (٢) الصفات، للدارقطني ص ٥٤.

(٣) المصدر السابق ص ٥٤.

وروى ابن ماجه الحديث عن الأعمش، ثم قال: «وأشار الأعمش بإصبعيه»<sup>(١)</sup>.

وروى الطبراني الحديث، وفيه: «إن القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن ﷺ»، يقول بها هكذا؛ يعني: بقلبه»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك روى البخاري عن نافع عن ابن عمر، أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور - وأشار بيده إلى عينه - وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية»<sup>(٣)</sup>.

فهل تغافل الشهرستاني عن كل تلك الآثار أم غفل عنها؟ ولا ينفعه ردّ تلك الأحاديث أو القدح بأسانيدها؛ إذ أن بعضها مما اتفق أهل العلم على صحته. وما لم يصحّ عن النبي ﷺ، فقد صحّ عن السلف الصالح وأئمة الحديث الذين رووا هذه الأحاديث عن رسول الله ﷺ واعتقدوا صحتها، وإلا لما رووها.

فلا شك عندي في كذب ذلك القول عن مالك ﷺ، وأن قائله أحد المتكلمين الكذابين الذين غاظته تلك الأحاديث، فعارضها بهذا القول الشنيع ونسبه إلى الإمام مالك، وكأنه يريد أن يشكك الناس بالحديثين من خلال القول المنسوب إلى الإمام مالك.

والقاضي عياض ممن اضطرب في هذا الباب ووافق المتأولة والمفوضة في بعض مسائله. لذلك، تساهل في إيراد تلك الكلمة عن الإمام مالك دون التحري والتثبت من أمرها.

وهذا الذي ذكره الشهرستاني لا يخرج عن خط المتكلمين العام، والذي يتميز بالتغافل الشديد عن كل ما يعارض مذهبهم، والتعويل على كل ما يؤيده ولو كان حقيراً ضئيلاً وفساداً. وقد يصل الحال ببعضهم إلى

(١) سنن ابن ماجه حديث رقم (٣٨٣٤). (٢) الدعاء، للطبراني ص ٣٧٨.

(٣) صحيح البخاري حديث رقم (٧٤٠٧).

الكذب - والعياذ بالله - واختلاق الدعاوى والمزاعم من غير دليل. وهذا ليس تحاملاً منا على القوم، وإنما هو واقع حالهم نقلناه عنهم، ومما خطته أياديهم في كتبهم.

فحاصل القول أن التفويض لم يكن معروفاً عند السلف، ولا قال به أحد منهم، وإنما هو من سوء فهم البعض لأقوالهم. وإلا، فإن مذهب التفويض مذهبٌ لا يتحلى بالعلمية في شيء، ولا يليق بأئمة أهل العلم، كما لا ينبغي أن يكون من منهج السلف الذين دأبوا على الإيمان والقبول بكل ما يرد في النصوص والأخبار والتصديق به والتسليم.







## الباب الخامس

# إبطال التأويلات ودفع الشبهات



## الفصل الأول

### إبطال تأويلات آيات الاستواء

وسنذكر في هذا الفصل تأويلات المخالفين للنصوص الشرعية التي ذكرناها، وسنبيّن ما كشفت عنه تلك التأويلات من خلل في الأفهام، وما أفضت إليه من المفاسد.

وقد تتبعت كلام المتقدمين من أهل الكلام وغيرهم ممن تأوّل الصفات، فوجدته كثيراً متشعباً لا يكاد ينحصر أو ينضبط. ثم بعد التقصي وجدت أن حاصل ردودهم واستدلالاتهم وشبهاتهم ترجع إلى سبعة رجال لا غير، وهم: أبو الحسن الماتريدي رأس الماتريدية، والقاضي عبد الجبار، والزمخشري، وهما من المعتزلة، وابن فورك، وأبو المعالي الجويني، وأبو حامد الغزالي، والفخر الرازي، وهم من الأشاعرة.

والفخر الرازي له كلام كثير على مسألة الاستواء ذكره في «مفاتيح الغيب». وسننقل أهم ما ذكره الرازي في ذلك؛ لأنه شمل كافة أدلة السابقين له. وكل من أتى بعده كان عالة عليه بشكل أو بآخر.

قال الفخر الرازي في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] ما يلي: «فإنه لما ثبت بصريح العقل أن كلّ ما كان مختصاً بالحيز، فإما أن يكون في الصغر كالحيز الذي لا يتجزأ، وهو باطل بالاتفاق، وإما أن يكون أكبر، فيكون منقسماً مركباً. وكل مركب فإنه ممكن ومحدث، فبهذا الدليل الظاهر يمتنع أن يكون الإله في مكان. فيكون قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ متشابهاً، فمن تمسك به

كان متمسكًا بالمتشابهات»<sup>(١)</sup>.

فنقول: أما قوله: «لما ثبت بصريح العقل»، فقول باطل رده الرازي كثيرًا في كتبه، وسنيسط القول في الباب السابع عن الحجج الكلامية التي تمسك بها المتكلمة في نفي صفة العلو.

قوله: «فهذا الدليل الظاهر» ليس بسديد؛ لأن الدليل ليس بظاهر؛ بل هو في أحسن أحواله عويص وغامض. والرازي يكثر من استعمال تلك الألفاظ المموهة للقارئ؛ كأن يصف أدلتهم بأنها ظاهرة وبديهية، وقاطعة الدلالة وما إلى ذلك. ثم يصف أدلة خصومه بالبالية، والضعيفة. وكل ذلك من باب التليس على القارئ.

قوله: «فيكون قوله تعالى متشابهًا؛ فمن تمسك به كان متمسكًا بالمتشابهات» ليس بسديد كذلك. فإن كون الآية من المحكمات أو من المتشابهات لا يحدده دليل عقلي مبني على أصول الفلسفة والكلام والمنطق. وهذه الآية محكمة من وجه، ومتشابهة من وجه آخر. فإن أردنا المعنى نفسه، فالمعنى ظاهر لا إبهام فيه ولا إشكال، وإنما وقع الإشكال بسبب فساد عقول المتعلقين بعلوم الكلام، وتأثرهم بالجدليات. أما تفصيل ذلك والكلام عن الكيفية في الاستواء؛ فهذا ما لا يعلمه إلا الله، واستأثر به في علم الغيب عنده.

والاستدلال على الآية الكريمة في المحكم والمتشابه هي أقرب أن تكون عليه من أن تكون لصالحه؛ فالفخر الرازي وأصحابه من المتكلمين استندوا إلى الشبهات العقلية التي اجتاحت عقولهم في ما يتعلق بالحيز والجهة وغيره، فحكموا أن ظاهر الآية مستحيل لأجل تلك الحجج العقلية، ثم راموا صرف النصوص عن ظاهرها، وهو ما أسموه بالتأويل. وفي أمثال هؤلاء قال الله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ

(١) مفاتيح الغيب ١٥١/٧.

مُحَكَّمَتْ هُنَّ أُمَّ الْكَنْدِبِ وَأُخْرُ مُمْتَشِبَهَتْ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ [آل عمران: ٧]. وهذا تمام ما فعله الرازي وأضرابه من تأويل الكلام، وصرفه عن ظاهره.

أما قوله: «فمن تمسك به كان متمسكًا بالمشابهات» فغلط ظاهر، وإنما يصحّ قوله ذلك لو أن المثبتين للصفات قالوا أن الله استوى على عرشه، كما يستوي أحدنا على كرسيه؛ بأن يشبّها الاستواء بالاستواء والعرش بالعرش. فهذا هو المتشابه الذي نهانا الشارع عنه. أما ما قاله أهل السنّة والجماعة، فهو أن الله قد استوى على عرشه، وهو ظاهر قول الله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وهو محكم من حيث كونه تبارك وتعالى استوى على العرش. أما من حيث تفصيل ذلك والخوض في كفيته، فهو مما استأثر الله به نفسه في علم الغيب.

وقال الفخر الرازي في تفسير سورة الأعراف: «ثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية، أنه لا يمكن حمل قوله: ﴿يُمَّتُّمُ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] على الجلوس والاستقرار، وشغل المكان والحيز. وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان:

الأول: أن نقطع بكونه تعالى متعالياً عن المكان والجهة، ولا نخوض في تأويل الآية على التفصيل؛ بل نفوض علمها إلى الله. وهو الذي قررناه في تفسير قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾، وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به، ونعتمد عليه.

والقول الثاني: أن نخوض في تأويله على التفصيل. وفيه قولان

ملخصان:

الأول: ما ذكره القفال رحمة الله عليه، فقال: «العرش في كلامهم

هو السرير الذي يجلس عليه الملوك، ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك. يُقال: ثل عرشه؛ أي: انتفض ملكه وفسد، وإذا استقام له ملكه واطرد أمره وحكمه. قالوا: استوى على عرشه، واستقر على سرير ملكه». هذا ما قاله القفال، وأقول: إن الذي قاله حق وصدق وصواب، ونظيره: قولهم للرجل الطويل: فلان طويل النجاد، وللرجل الذي يكثر الضيافة: كثير الرماد، وللرجل الشيخ: فلان اشتعل رأسه شيباً، وليس المراد في شيء من هذه الألفاظ إجراؤها على ظواهرها، إنما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية. فكذا ههنا يذكر الاستواء على العرش، والمراد: نفاذ القدرة وجريان المشيئة».

ثم قال: «إنه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض كما أراد وشاء، من غير منازع ولا مدافع، ثم أخبر بعده أنه استوى على العرش؛ أي: حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء وأراد. فكان قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]؛ أي: بعد أن خلقها، استوى على عرش الملك والجلال».

ثم قال: «والدليل على أن هذا هو المراد، قوله في سورة يونس: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٣]، فقوله: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ جرى مجرى التفسير لقوله: ﴿أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾. وقال في هذه الآية التي نحن في تفسيرها: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾. وهذا يدل على أن قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ إشارة إلى ما ذكرناه».

ثم قال الرازي: «فإن قيل: فإذا حملتم قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ على أن المراد استوى على الملك، وجب أن يقال: الله لم يكن مستوياً قبل خلق السموات والأرض. قلنا: إنه تعالى إنما كان قبل خلق

العوالم قادرًا على تخليقها وتكوينها، وما كان مكوّنًا ولا موجدًا لها بأعيانها بالفعل؛ لأن إحياء زيد وإماتة عمرو، وإطعام هذا وإرواء ذلك، لا يحصل إلا عند هذه الأحوال».

وقال: «إذا فسّرنا العرش بالملك، والملك بهذه الأحوال، صحّ أن يقال: إنه تعالى إنما استوى على ملكه بعد خلق السموات والأرض، بمعنى: أنه إنما ظهر تصرفه في هذه الأشياء، وتدبيره لها بعد خلق السموات والأرض. وهذا جواب حق صحيح في هذا الموضوع».

والوجه الثاني: في الجواب أن يقال: استوى بمعنى استولى، وهذا الوجه قد أطلنا في شرحه في سورة طه، فلا نعيده هنا.

والوجه الثالث: أن نفسّر العرش بالملك، ونفسر استوى بمعنى علا، واستعلى على الملك، فيكون المعنى أنه تعالى استعلى على الملك، بمعنى أن قدرته نفذت في ترتيب الملك والملكوت»<sup>(١)</sup>.

هذا كان حاصل كلام الرازي. والجواب عما ذكره ما يلي:

أما المذهب الأول الذي ذكره، فهو قوله: «نقطع بكونه تعالى متعالياً عن المكان والجهة، ولا نخوض في تأويل الآية على التفصيل؛ بل نفوّض علمها إلى الله». فهذا هو مذهب التفويض، وقد تقدم الحديث عنه وبيننا فساده.

ثم إن الله وصف الراسخين في العلم أنهم قالوا: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ١٧]، والتصريح بالإيمان بالشيء لا يتأتى مع نفيه ونكرانه؛ لأن الأصل في الإيمان التصديق، بينما النفي والقطع الذي أشار إليه الرازي هو من باب التكذيب والإنكار، فكيف يكون هذا من قبيل الإيمان؟

(١) تفسير الرازي ١٤/٩٥، ٩٦.

فالراسخون في العلم الذين أشارت إليهم الآية صدقوا بأمور ذكرت في النصوص المتشابهة دون الخوض في تفاصيلها، فقالوا: ﴿ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]، ومجرد كونه من عند الله يوجب الإيمان به. أما المذهب الذي أشار إليه الرازي، فنفى معنى اللفظ المتعين في ظاهره ثم لم يثبت شيئاً، ولا يدعي العلم بشيء من الآية، فعلام يقول: «أما به؟».

ولا يقال أن المراد من الإيمان في الآية أنه من عند الله؛ فالراسخ في العلم يؤمن به كونه من عند الله، وهذا ما صرّحت به الآية القرآنية مما يدل على أن إيمانه به جاء نتيجة كونه من عند الله، لا أن نفس الإيمان المراد هو إيمان أنه من عند الله.

ثم ذكر الرازي المذهب الثاني الذي قاله القفال، فذكر فيه قولين:

الأول منهما هو: «العرش في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك، ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك. يقال: ثل عرشه؛ أي: انتفض ملكه وفسد، وإذا استقام له ملكه واطرد أمره وحكمه. قالوا: استوى على عرشه، واستقر على سرير ملكه. هذا ما قاله القفال. وأقول: إن الذي قاله حق وصدق وصواب، ونظيره: قولهم للرجل الطويل: فلان طويل النجاد، وللرجل الذي يكثر الضيافة: كثير الرماد، وللرجل الشيخ: فلان اشتعل رأسه شيئاً، وليس المراد في شيء من هذه الألفاظ إجراؤها على ظواهرها، إنما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية. فكذا ههنا يذكر الاستواء على العرش والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة».

قلت: هذا ما ذكره الزمخشري في «الكشاف» أيضاً، حيث قال هناك: «لما كان الاستواء على العرش، وهو سرير الملك، مما يردف الملك، جعلوه كناية عن الملك، فقالوا: استوى فلان على العرش، يريدون: ملك، وإن لم يقعد على السرير البتة، وقالوه أيضاً لشهرته في ذلك المعنى، ومساواته ملك في مؤداه، وإن كان أشرح وأبسط وأدل على



صورة الأمر»<sup>(١)</sup>.

والإقرار بأن الكلام جاء من قبيل الكناية هو ضدهم لا في صالحهم؛ إذ أن الكناية يتجاوزها حقيقة ومجاز. والناس لا تقول: «استوى على العرش» يريدون منه الاستيلاء على العرش إلا إن كانت صورة الاستواء على العرش ملازمة لحقيقة الاستيلاء على الملك؛ فالمجاز فيه هو الاستعاضة عن الحقيقة بالصورة الخاصة بها.

لذلك لا أحد يقول عن البحر أنه كثير الرماد، يريد: أنه جواد وسخي. ولا أحد يقول أن الجيش عضلاته مفتولة، يريد: أنه قوي. وذلك لأن الوصف الأول خاص بكرم الإنسان لا مطلق الكرم، والوصف الثاني خاص بقوة الإنسان لا مطلق القوة. لذلك فإن القول بالكناية لا ينفعهم؛ لأنه إقرار أن صورة الاستواء على العرش ملازمة لتلك الحقيقة التي ذكرها الله عن نفسه ملازمة حقيقية، وإلا بطلت الكناية.

بل لعل قائلًا يقول: لو سلمنا أن الله لا عرش له ولم يستو على عرشه لكانت تلك الكناية على غاية من القبح؛ لأنها صورة عن حقيقة مغايرة تمامًا للحقيقة المراد ذكرها؛ بل هي موهمة بأن تلك الحقيقة من جنس الحقيقة المتلازمة مع تلك الصورة المذكورة في الكناية. وهذا مخلٌ بالبلاغة والفصاحة، وتكون من جنس قولنا: «الجيش مفتول العضلات» نريد منه القوة، وقولنا: «البحر كثير الرماد» ونريد منه الجود والعتاء، ولا يخفى قبح العبارتين وبعدهما عن فصاحة اللسان.

أما القول الثاني من المذهب الثاني، فهو قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ﴾ ﴿يُدِيرُ الْأَمْرَ﴾. فقوله: ﴿يُدِيرُ الْأَمْرَ﴾ أنه جرى مجرى التفسير لقوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ﴾ [يونس: ٣]، فهذا غلط ظاهر، فلا أحد فسّر الآية بذلك التفسير، والتفسير إنما يكون بالأثر أو بالرأي الذي

يعضده الأثر، لا بمحض الرأي. فإن الأظهر والأحق من خلال سياق الكلام أن الله استوى على عرشه، ويدبر الأمر وهو على عرشه، فلا يكون بدلاً؛ لأن فعل الاستواء على الشيء ليس هو نفسه فعل تدبير الأمر؛ بل غيره.

وحتى لو سلمنا كونه بدلاً، فليس بالضرورة أن يكون بدل تطابق؛ بل قد يكون بدل اشتمال، وهو البديل الذي لا يكون فيه البديل جزءاً حقيقياً من المبدل منه. أما تفسيره بكونه بدل مطابق فهو تحكم لا دليل عليه، وضعيف في البيان، ومخالف لسياق الكلام. فإن سلمنا كونه بدل تضمن أو بدل اشتمال، فيبقى هناك معنى زائداً في المبدل منه غير موجود في البديل، وهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

ومما يؤكد ذلك أن المبدل منه جاء على صيغة الفعل الماضي، بينما جاء البديل على صيغة الفعل الحاضر الذي يفيد الاستمرار، فدل على كونه شيئاً زائداً عنه، أو أن المبدل منه يفضي إلى البديل، لا أنه المعنى المطابق من المبدل منه.

وفي آية الأعراف، يقول الله ﷻ: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فلو قلنا أن قوله: ﴿يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ﴾ بدل وتفسير عن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، فكيف يستقيم أن يكون معنى قوله تعالى هنا هو أنه يغشى الليل النهار، ومعناه هناك أنه يدبر الأمر؟

وقد ذكر الله الاستواء على العرش كذلك في سورة الرعد، فقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد: ٢]، ففصل بين كونه استوى على العرش، وبين كونه يدبر الأمر.

ثم ذكر الليل والنهار بعد ذكره للأرض والجبال والأنهار، فقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ

فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾  
 [الرعد: ٣]، ولو كان قوله تعالى: ﴿يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ﴾ بدلاً عن قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ كما زعموا في آية الأعراف، لما صح الفصل بينهما في سورة الرعد.

وكذلك قال في سورة السجدة: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَّلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٤﴾﴾، ثم قال في الآية بعدها: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴿٥﴾﴾ [السجدة: ٥]. وكذلك قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦٦﴾﴾ [آل عمران: ٢٦]. ولا أحد قال أن قوله: ﴿تُؤْتِي الْمَلِكَ﴾ بدل من قوله: ﴿مَلِكُ الْمَلِكِ﴾؛ بل هو استئناف للكلام، فهو مالك الملك، ولأنه مالك الملك يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء. وكذلك القول هنا، فهو استوى على العرش، ومملك ملكوت السموات والأرض، ولذلك فهو يدبّر الأمر ويغشي الليل النهار.

وهذا هو الأليق بسياق الكلام، والأليق بقواعد الإعراب أن يكون قوله: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ في موضع الحال من المضمرة في: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، وكذلك في إعراب قوله: ﴿يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ﴾. وقد ذكر ابن مكي نحواً من ذلك الإعراب، في قوله تعالى: ﴿تُؤْتِي الْمَلِكَ﴾.

أما قوله: «فإذا فسرنا العرش بالملك، والملك بهذه الأحوال، صح أن يقال: إنه تعالى إنما استوى على ملكه بعد خلق السموات والأرض، بمعنى: أنه إنما ظهر تصرفه في هذه الأشياء وتديبره لها بعد خلق السموات والأرض. وهذا جواب حق، صحيح في هذا الموضع»، فأقول: هذا نفي للعرش، وهو ما كان يؤمن به الرازي كما يقول. وهو مبدأ من مبادئ الجهمية التي حوربوا من أجله، وكفرهم علماء المسلمين بسببه، وأخرجوهم من ملة الإسلام.

وكل من يموت وهو ينكر العرش، فلا نحسبه مات على دين الإسلام؛ لأن العرش ثابت في شرعنا بالتواتر، وذكرته مئات النصوص من الآيات والأحاديث، وأجمع الصحابة والتابعون وأهل العلم على ثبوته. فهو أصل من أصول العقيدة، والمنكر له بعد كل تلك النصوص هو بمنزلة المكذب والجاحد لما هو معلوم من الدين بالضرورة، ولا ينفع فيه أن يكون متأولاً، فنعوذ بالله من الخسران المبين.

وقد أعاد نفي العرش وتأويله في الوجه الثالث، بقوله: «الوجه الثالث: أن نفسر العرش بالملك ونفسر استوى بمعنى علا واستعلى على الملك، فيكون المعنى أنه تعالى استعلى على الملك بمعنى أن قدرته نفذت في ترتيب الملك والملكوت».

قلت: انظر إلى مفاسد التأويل كيف يشوه معنى النص، وتأمل ضعف لسان من يقول «استوى على العرش»، وهو يريد منه أنه استعلى على الملك؛ فإنه لا أحد من فصحاء العرب يقول مثل هذا الكلام الغريب على اللسان والفقير في البيان. ولا شك أن القائل بمثل ذلك متهم في بلاغته وقدرته على الخطاب، لكنهم رضوا أن يكون الله قال ذلك الكلام مريداً لذلك المعنى، لأجل نصرته مذهبهم وأصولهم الكلامية.

ثم قال الرازي: «أما قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ففيه مباحث:

الأول: أن هذا يوهم كونه تعالى مستقراً على العرش. والكلام المستقصى فيه، مذكور في أول سورة طه. ولكننا نكتفي ههنا بعبارة وجيزة، فنقول: هذه الآية لا يمكن حملها على ظاهرها. ويدل عليه وجوه:

الأول: أن الاستواء على العرش، معناه كونه معتمداً عليه مستقراً عليه، بحيث لولا العرش لسقط ونزل، كما أننا إذا قلنا: إن فلاناً مستوٍ على سريره، فإنه يفهم منه هذا المعنى. إلا أن إثبات هذا المعنى يقتضي

كونه محتاجًا إلى العرش، وإنه لولا العرش لسقط ونزل، وذلك محال. لأن المسلمين أطبقوا على أن الله هو الممسك للعرش، والحافظ له، ولا يقول أحد أن العرش هو الممسك لله تعالى والحافظ له.

والثاني: أن قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] يدل على أنه قبل ذلك ما كان مستويًا عليه. وذلك يدل على أنه تعالى يتغير من حال إلى حال، وكل من كان متغيرًا كان محدثًا، وذلك بالاتفاق باطل.

الثالث: أنه لما حدث الاستواء في هذا الوقت، فهذا يقتضي أنه تعالى كان قبل هذا الوقت مضطربًا متحركًا، وكل ذلك من صفات المحدثات.

الرابع: أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى، إنما استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض؛ لأن كلمة «ثم» تقتضي التراخي، وذلك يدل على أنه تعالى كان قبل خلق العرش غنيًا عن العرش، فإذا خلق العرش امتنع أن تنقلب حقيقته وذاته من الاستغناء إلى الحاجة.

فوجب أن يبقى بعد خلق العرش غنيًا عن العرش، ومن كان كذلك امتنع أن يكون مستقرًا على العرش. فثبت بهذه الوجوه، أن هذه الآية لا يمكن حملها على ظاهرها بالاتفاق. وإذا كان كذلك امتنع الاستدلال بها في إثبات المكان والجهة لله تعالى»<sup>(١)</sup>.

والجواب عما ذكره ما يلي:

قوله: «أن الاستواء على العرش معناه كونه معتمدًا عليه مستقرًا عليه، بحيث لولا العرش لسقط ونزل» هو مكن ضلال المتكلمة، وهو يدل على أنهم هم المشبهة، فهم لا يتخيلون في الاستواء إلا أن يكون من جنس الاستواء الذي عرفوه، ويقيسون استواء الله على عرشه على

(١) مفاتيح الغيب ١١/١٧، ١٢.

استواء الإنسان على عرشه، لذلك يعتقدون أنه لولا العرش لسقط ونزل. وقد تقدم ذكر استواء الله وما يجب علينا الإيمان به، وما يجب التوقف عن الخوض فيه.

وأهل الحديث عندما أثبتوا الاستواء على العرش لم يقيسوا الاستواء على استواءٍ آخر، ولا العرش على عرشٍ آخر؛ لأن طبيعة فعل الاستواء وماهية المستوي والمستوى عليه خارج عن الإدراك. والالتزام بإعمال القياس يفيد أن كل ما غاب عن العقل ينبغي أن يقاس بما هو داخل في إدراكه، وهو يفضي إلى القول أن ما خرج عن مدركات عقولنا فليس بشيء موجود. فعلم بطلان لزوم القياس.

فإن تقررت تلك الحقيقة، علم أن قوله: «لولا العرش لسقط ونزل» هو من أحكام الوهم والخيال، لا من أحكام النظر، ولا يخضع لأي قواعد منطقية، ولا هو مبني على أسس ومعطيات علمية.

وأما الذي توهمه الرازي في قوله: «إلا أن إثبات هذا المعنى يقتضي كونه محتاجاً إلى العرش، وإنه لولا العرش لسقط ونزل، وذلك محال»، فإنه توهم أن فعل الاستواء على العرش يفيد افتقار المستوي على العرش. وهذا صحيح عندما يتعلق الأمر بالماديات التي نراها ونشاهدها في عالمنا. أما في ما غاب عنا، فليس ذلك بمسلم.

ثم إن الله قد أخبر عن نفسه أنه غني عن كل شيء، وهو نفسه من أخبر أنه استوى على العرش، فيجب الإيمان أنه يستوي على العرش دون حاجة وافتقار إليه، جمعاً بين الخبرين، وإيماناً بما أخبر به.

أما قوله في الوجه الثاني: «أن قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] يدل على أنه قبل ذلك ما كان مستوياً عليه. وذلك يدل على أنه تعالى يتغير من حال إلى حال، وكل من كان متغيراً كان محدثاً، وذلك بالاتفاق باطل»، فهذا قول باطل وفاسد الاعتبار. ولا يوجد اتفاق على

ذلك، إنما هو أمر اتفق عليه المتكلمون دون غيرهم، وأصحاب الحديث وباقي المسلمين لا يسلّمون بذلك. فالله كان ولا شيء معه، ثم خلق الأشياء، وتكلم مع بعض مخلوقاته، وكل هذا ثابت لا يمكن جحده. وقوله: «يتغير من حال إلى حال، وكل من كان متغيراً كان محدثاً» غير سديد، فإن هذا يصحّ لو كان التغير بالذات، أما تجدد أفعال الذات فليس فيها ما يقتضي التغير في الذات حتى تفضي إلى الحدوث.

بل إن لقائل أن يقول، أن التغير في الحال والأفعال من أكبر أمارات الحياة في الشيء، فإننا لو أردنا أن نصف الشيء الميت الذي لا حياة فيه ولا روح، لما كان هناك شيء نصفه به أفضل من أن نقول أنه جامد باق على حاله، ولا يتغير.

أما قوله في الوجه الثالث: «أنه لما حدث الاستواء في هذا الوقت، فهذا يقتضي أنه تعالى كان قبل هذا الوقت مضطرباً متحركاً، وكل ذلك من صفات المحدثات»، فهذا من جنس الوجه الأول الذي ذكره، وكان حقّه أن يذكره فيه لا أن يستقل فيه بوجه؛ لأنه بناه على نفس الشبهة التي ذكرها في مسألة السقوط لولا العرش. فقد قاس استواء الله على استواء غيره من خلقه الذي يوجب الاضطراب؛ بل إن استواء المخلوقات على الأشياء لا يوجب أن تكون مضطربة متحركة قبلها، فما بالناس بالباري ﷻ؟ فالرازي ينظر إلى الاستواء باعتباره قد سبقه اضطراب، ولآخر أن ينظر إليه باعتباره مما لا اضطراب فيه للمستوي عنده، لا أنه سبقه الاضطراب. والمعنى: أن الاستواء ضد الاضطراب ويفيد العلو، فكل ما كان مستويّاً فهو عالٍ، وليس بمضطرب. فنفي الاضطراب عند الاستواء لا يقتضي ثبوته قبله.

أما قوله في الوجه الرابع: «أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض؛ لأن كلمة «ثم»

تقتضي التراخي، وذلك يدل على أنه تعالى كان قبل خلق العرش غنياً عن العرش، فإذا خلق العرش امتنع أن تنقلب حقيقته وذاته، من الاستغناء إلى الحاجة. فوجب أن يبقى بعد خلق العرش غنياً عن العرش، ومن كان كذلك امتنع أن يكون مستقراً على العرش»، فقد بنى ذلك على توهم أن استواءه على العرش كان من باب الحاجة.

والذي ذكره عن استغناؤه عن العرش قبل خلقه حق، إلا أن ذلك لا يوجب أن الله افتقر إليه بخلقه له واستوائه عليه. وإلا، فإن لقائل أن يقول أن الله استغنى عن الخلق، فخلقه لهم من بعد ذلك وتكلمه مع بعضهم يدل على انقلاب ذاته وحقيقته. وهذا فاسد، إذ أن مجرد وقوع الفعل من الفاعل لا يقتضي انقلاب حقيقته وذاته.

فإن قيل: قد شاء الله الاستواء، ولم يكن له أن يستوي إلا على العرش، فلزم القول بافتقاره له. نقول: لو صحّ ذلك، لأمكن لآخر أن يقول: إن الله خلق الجنة والنار ليعذب من يشاء ويرزق من يشاء، فخلق الناس لأجل ذلك، والله أراد أن يُعبد فخلق الخلق لعبادته، فهو مفتقر إليهم في عبوديته. وهذا فاسد، فإن خلق الله لشيء لا يقال: فيه افتقار أو حاجة؛ فإن الحاجة لشيء من الأشياء تقتضي عجز المحتاج عند عدم وجود ذلك الشيء، والله خلق كل شيء، وقادر على كل شيء، وهو الذي خلق العرش ليستوي عليه، كما خلق الإنس والجن لعبادته، والملائكة لتسبيحه، وغير ذلك. والاستواء من فعله، والعرش من خلقه، ومثل هذا لا يسمى افتقار.

وقال الرازي في تفسير آية سورة طه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾

[طه: ٥] ما يلي: «المشبهة تعلّقت بهذه الآية في أن معبودهم جالس على العرش، وهذا باطل بالعقل والنقل، من وجوه:

أحدها: أنه ﷻ كان ولا عرش ولا مكان، ولما خلق الخلق لم



يحتاج إلى مكان؛ بل كان غنياً عنه. فهو بالصفة التي لم يزل عليها، إلا أن يزعم زاعم أنه لم يزل مع الله عرش.

وثانيها: أن الجالس على العرش لا بد وأن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش، غير الحاصل في يسار العرش. فيكون في نفسه مؤلفاً مركباً. وكل ما كان كذلك احتاج إلى المؤلف والمركب، وذلك محال.

وثالثها: أن الجالس على العرش إما أن يكون متمكناً من الانتقال والحركة، أو لا يمكنه ذلك. فإن كان الأول، فقد صار محل الحركة والسكون، فيكون محدثاً لا محالة. وإن كان الثاني، كان كالمربوط؛ بل كان كالزمن؛ بل أسوأ منه. فإن الزمن إذا شاء الحركة في رأسه وحدقته أمكنه ذلك، وهو غير ممكن على معبودهم.

ورابعها: هو أن معبودهم إما أن يحصل في كل مكان، أو في مكان دون مكان. فإن حصل في كل مكان، لزمهم أن يحصل في مكان النجاسات والقاذورات. وذلك لا يقوله عاقل. وإن حصل في مكان دون مكان، افتقر إلى مخصص يخصصه بذلك المكان، فيكون محتاجاً. وهو على الله محال.

وخامسها: هو أن قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، يتناول نفي المساواة من جميع الوجوه، بدليل صحة الاستثناء. فإنه يحسن أن يقال: ليس كمثل شئ إلا في الجلوس وإلا في المقدار وإلا في اللون، وصحة الاستثناء تقتضي دخول جميع هذه الأمور تحته. فلو كان جالساً لحصل من يماثله في الجلوس، فحينئذ يبطل معنى الآية.

وسادسها: قوله تعالى: ﴿وَيَجْلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ﴾ [الحاقة: ١٧]، فإذا كانوا حاملين للعرش، والعرش مكان معبودهم، فيلزم أن تكون الملائكة حاملين لخالقهم ومعبودهم. وذلك غير معقول؛ لأن الخالق هو الذي يحفظ المخلوق، أما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله.

وسابعها: أنه لو جاز أن يكون المستقر في المكان إلهًا، فكيف يعلم أن الشمس والقمر ليس بإله؟ لأن طريقنا إلى نفس إلهية الشمس والقمر أنهما موصوفان بالحركة والسكون، وما كان كذلك كان محدثًا، ولم يكن إلهًا. فإذا أبطلتم هذا الطريق، انسد عليكم باب القدر في إلهية الشمس والقمر.

وثامنها: أن العالم كرة؛ فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلينا هي تحت بالنسبة إلى ساكني ذلك الجانب الآخر من الأرض، وبالعكس. فلو كان المعبود مختصًا بجهة، فتلك الجهة وإن كانت فوقًا لبعض الناس، لكنها تحت لبعض آخرين، وباتفاق العقلاء لا يجوز أن يقال: المعبود تحت جميع الأشياء.

وتاسعها: أجمعت الأمة على أن قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [١] من المحكمات لا من المتشابهات. فلو كان مختصًا بالمكان، لكان الجانب الذي منه يلي ما على يمينه غير الجانب الذي منه يلي ما على يساره، فيكون مركبًا منقسمًا، فلا يكون أحدًا في الحقيقة. فيبطل قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [١].

وعاشرها: أن الخليل ﷺ قال: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِيحَ﴾ [٧٦] [الأنعام: ٧٦]، ولو كان المعبود جسمًا، لكان أفلًا أبدًا غائبًا أبدًا، فكان يندرج تحت قوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِيحَ﴾ [٧٦].

ثم قال الرازي: «ثبت بهذه الدلائل، أن الاستقرار على الله تعالى محال. وعند هذا للناس فيه قولان:

الأول: أنا لا نشتغل بالتأويل؛ بل نقطع بأن الله تعالى منزّه عن المكان والجهة، ونترك تأويل الآية. وروى الشيخ الغزالي عن بعض أصحاب الإمام أحمد بن حنبل، أنه أول ثلاثة من الأخبار: قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»، وقوله ﷺ: «قلب المؤمن بين

إصبعين من أصابع الرحمن»، وقوله ﷺ: «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن». واعلم أن هذا القول ضعيف، لوجهين:

الأول: أنه إن قطع بأن الله تعالى منزّه عن المكان والجهة، فقد قطع بأن ليس مراد الله تعالى من الاستواء الجلوس، وهذا هو التأويل. وإن لم يقطع بتنزيه الله تعالى عن المكان والجهة؛ بل بقي شاكاً فيه، فهو جاهل بالله تعالى، اللهم إلا أن يقول: أنا قاطع بأنه ليس مراد الله تعالى ما يشعر به ظاهره؛ بل مراده به شيء آخر، ولكني لا أعين ذلك المراد خوفاً من الخطأ. فهذا يكون قريباً، وهو أيضاً ضعيف؛ لأنه تعالى لما خاطبنا بلسان العرب وجب أن لا يريد باللفظ إلا موضوعه في لسان العرب. وإذا كان لا معنى للاستواء في اللغة إلا الاستقرار والاستيلاء، وقد تعدّر حملة على الاستقرار، فوجب حملة على الاستيلاء، وإلا لزم تعطيل اللفظ، وإنه غير جائز.

والثاني: وهو دلالة قاطعة على أنه لا بد من المصير إلى التأويل، وهو أن الدلالة العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار، ودلّ ظاهر لفظ الاستواء على معنى الاستقرار، فإما أن نعمل بكل واحد من الدليلين، وإما أن نتركهما معاً، وإما أن نرجح النقل على العقل، وإما أن نرجح العقل ونؤول النقل. والأول باطل، وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد منزهاً عن المكان وحاصلاً في المكان، وهو محال. والثاني أيضاً محال؛ لأنه يلزم رفع النقيضين معاً، وهو باطل.

والثالث: باطل؛ لأن العقل أصل النقل، فإنه ما لم يثبت بالدلائل العقلية وجود الصانع، وعلمه وقدرته وبعثته للرسول، لم يثبت النقل؛ فالقدح في العقل يقتضي القدح في العقل والنقل معاً. فلم يبق إلا أن نقطع بصحة العقل، ونشتغل بتأويل النقل. وهذا برهان قاطع في المقصود.

إذا ثبت هذا؛ فنقول: قال بعض العلماء: المراد من الاستواء الاستيلاء. قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهبraq  
فإن قيل: هذا التأويل غير جائز لوجوه:

أحدها: أن الاستيلاء معناه حصول الغلبة بعد العجز، وذلك في حق الله تعالى محال.

وثانيها: أنه إنما يقال: «فلان استولى على كذا» إذا كان له منازع ينازعه، وكان المستولى عليه موجوداً قبل ذلك، وهذا في حق الله تعالى محال؛ لأن العرش إنما حدث بتخليقه وتكوينه.

وثالثها: الاستيلاء حاصل بالنسبة إلى كل المخلوقات؛ فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة. والجواب: أنا إذا فسرنا الاستيلاء بالاعتقاد زالت هذه المطاعن بالكلية. قال صاحب «الكشاف»: «لما كان الاستواء على العرش، وهو سرير الملك، لا يحصل إلا مع الملك، جعلوه كناية عن الملك، فقالوا: «استوى فلان على البلد» يريدون ملك، وإن لم يقعد على السرير البتة. وإنما عبروا عن حصول الملك بذلك؛ لأنه أصرح وأقوى في الدلالة من أن يقال: فلان ملك. ونحوه قولك: «يد فلان مبسوط» و«يد فلان مغلولة»، بمعنى أنه جواد وبخيل، لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت، حتى أن من لم تبسط يده قط بالنوال، أو لم يكن له يد رأساً، قيل فيه: «يده مبسوط»، لأنه لا فرق عندهم بينه وبين قوله: «جواد»، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المائدة: ٦٤]؛ أي: هو بخيل، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]؛ أي: هو جواد من غير تصوّر يدٍ ولا غلٍّ ولا بسطٍ، والتفسير بالنعمة والتمحلّ بالتسمية من ضيق العطن». وأقول: إنا لو فتحنا هذا الباب لانفتحت تأويلات الباطنية، فإنهم أيضاً يقولون: المراد من قوله: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْأَمْدَاسِ طَوًى﴾ [طه: ١٢] الاستغراق في خدمة الله تعالى من

غير تصور فعل. وقوله: ﴿قُلْنَا يَنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ إِبرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٩]، المراد منه: تخليص إبراهيم عليه السلام من يد ذلك الظالم، من غير أن يكون هناك نار، وخطاب البتة. وكذا القول في كل ما ورد في كتاب الله تعالى؛ بل القانون أنه يجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته، إلا إذا قامت دلالة عقلية قطعية توجب الانصراف عنه، وليت من لم يعرف شيئاً لم يخض فيه. فهذا تمام الكلام في هذه الآية، ومن أراد الاستقصاء في الآيات والأخبار المتشابهات، فعليه بكتاب «تأسيس التقديس». وبالله التوفيق»<sup>(١)</sup>.

هذا حاصل ما ذكره الرازي في تفسير سورة طه عن الاستواء على العرش. ونحن نعلق على ما قال، ونبين فساده بعون الله.

أما قوله: «المشبهة تعلقت بهذه الآية في أن معبودهم جالس على العرش»، فغلط من وجهين:

**الوجه الأول:** أنه وصف كافة من أثبت الاستواء على العرش أنهم من المشبهة. وهذا ليس من الإنصاف في شيء؛ إذ لا أحد من أصحاب الحديث أراد تشبيهه الله بخلقه، وإنما اتبع ظاهر النص ومنطوقه دون تكييف أو تشبيه. وكأن الرازي يريد بتلك المثبة - أعني: التشبيه - أن يجعلها مظلة كبيرة تشمل أصحاب الحديث والحنابلة.

**الوجه الثاني:** أن كثيراً من أصحاب الحديث ذكر الاستواء لا الجلوس، ومن ذكر منهم الجلوس فإنما لأجل الأحاديث والآثار التي صرحت بالجلوس، لا لمجرد الآية. وبذلك نفهم أن قولهم بالجلوس إنما جاء توقيفاً على النصوص التي اعتقدوا صحتها، لا قياساً منهم لله على باقي خلقه.

أما عن قوله: «أنه ﷻ كان ولا عرش ولا مكان ولما خلق الخلق

(١) مفاتيح الغيب ٦/٢٢، ٨.

لم يحتج إلى مكان؛ بل كان غنياً عنه، فهو بالصفة التي لم يزل عليها، إلا أن يزعم زاعم أنه لم يزل مع الله عرشاً، فلا أحد قال أن الله يحتاج إلى المكان وإلى العرش؛ بل لا أحد من أهل السنة والجماعة قال أن العرش هو مكان الله بالمعنى الذي يفيد الإحاطة. فهذه صيغ ومصطلحات صنعها أهل الكلام لم يعرفها السلف الصالح، وكل ما أثبتته أصحاب الحديث هو جهة الفوق.

ولا نقول أنه كان بالصفة التي لم يزل عليها، وإلا لكنا قلنا أن الله كان ولا شيء معه، ولم يحتج إلى المخلوقات وإلى عبادتهم بل كان غنياً عنهم، فهو بالصفة التي لم يزل عليها، وغني عن صفة الخلق وغني عن العبودية له، وهذا يُفضي إلى نكران المخلوقات. فاستواء الله على عرشه هو إخبار من الله لنا، وذكره في كتابه العزيز لتتبع ذلك، فوجب الإيمان والتسليم.

ثم قال: «أن الجالس على العرش لا بُدَّ وأن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل في يسار العرش، فيكون في نفسه مؤلفاً مركباً. وكل ما كان كذلك، احتاج إلى المؤلف والمركب، وذلك محال». وهذا الذي قاله بناه على تشبيه استواء الرحمن باستواء البشر، وعلى أن الاستواء حاصل في داخل العالم، ويحيط بالعرش الجهات الستة التي تحيط بنا. ولو عقل قولنا أنه استواء يليق بجلاله، لما ذكر هذا الوجه.

ثم قال: «وثالثها أن الجالس على العرش إما أن يكون متمكناً من الانتقال والحركة، أو لا يمكنه ذلك. فإن كان الأول، فقد صار محل الحركة والسكون فيكون محدثاً لا محالة»، وهذا سبق افتراض منه أنه جسم، وهذا الخلل في الفهم كان أحد طوام المتكلمين، حيث بنوا أكثر حججهم واعتراضاتهم على الاستواء على فكرة أن الاستواء على العرش هو كاستواء أحدنا على العرش. والسبب في ذلك أنهم أصروا على تصوّر الأمر والتفكير فيه، فلم يجدوا إلا تلك الصورة التي يدركها العقل، وهي صورة أحدنا يستوي على عرش له، فبنوا كل حججهم على تلك الصورة.

وهذا الوجه والوجه الذي قبله إنما هو من هذا النوع من الخلط . فحججهم تدل على أنهم هم المشبهة، وأنهم قرروا إما القول بتشبيه الخالق لخلقه أو صرف النصوص عن ظاهرها، فاختاروا الثاني . ففهمهم للصفات ولظاهر الآيات إنما كان بسبب وقوعهم في بدعة التشبيه التي يصفون خصومهم بها .

وقوله: «فإن كان الأول، فقد صار محل الحركة والسكون، فيكون محدثًا لا محالة» لا نسلم به؛ بل الرازي نفسه لا يجزم بذلك، ويدرك مدى تخبط المتكلمين في إثبات صحة تلك الدعوى .

وقوله: «ورابعها: هو أن معبودهم إما أن يحصل في كل مكان أو في مكان دون مكان. فإن حصل في كل مكان لزمهم أن يحصل في مكان النجاسات والقاذورات، وذلك لا يقوله عاقل، وإن حصل في مكان دون مكان، افتقر إلى مخصص يخصصه بذلك المكان فيكون محتاجًا» هو من جنس ذلك الخلط؛ فإن المكان إن كان وجوديًا فهو في داخل العالم، وقولنا أن الله خارج العالم يبطل حصوله في المكان المتحيز المنحصر . وإن كان المكان عدميًا، فلا وجه لقولهم «افتقر إلى مخصص يخصصه» .

وقوله: «فيكون محتاجًا» إنما يصحّ لو كان المخصص شيئًا غيره، فإن كان المخصص هو إرادته، فيكون محتاجًا إلى ذاته ونفسه، وهذا ليس بافتقار . وقد قالوا هم بالتخصيص بالإرادة في مسألة خلق العالم في زمن دون زمن، وذكروا أن للفاعل المختار أن يرجح بدون مرجح، وكذلك الأمر هنا .

أما قوله: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [الشورى: ١١] يتناول نفي المساواة من جميع الوجوه بدليل صحة الاستثناء، فإنه يحسن أن يقال: ليس كمثل شيء، إلا في الجلوس وإلا في المقدار وإلا في اللون، وصحة الاستثناء تقتضي دخول جميع هذه الأمور تحته . فلو كان جالسًا لحصل من يماثله في الجلوس . فحينئذ يبطل معنى الآية، فليس بسديد، وذلك من وجهين :

الأول: أنه مخالف لقواعد الأشاعرة، حيث صرح الجويني في «الشامل» بقوله: «والذي صار إليه أهل الحق حيث قالوا: المتماثلان هما المشتركان في جملة صفات النفس»<sup>(١)</sup>.

ونفي الكل لا يعني نفي الجزء؛ لأن النفي يتحقق بمجرد اختلاف الشئين بصفة واحدة على الأقل؛ لأن شرط المثلية هو تحقق الاشتراك في كافة الصفات. فللمنازع له أن يقول أن نفي المثلية عنه لا يعني عدم الاشتراك في فعل من الأفعال، أو في صفة من الصفات.

الثاني: إن الله سميع بصير وكذلك الإنسان، والله عليم قدير وكذلك الإنسان، ومجرد وصفنا لإنسان بالشجاعة لا يعني أنه مثل الأسد؛ لأن التشبيه والتمثيل بالأسد لا يحسن إلا لمن كان على غاية الشجاعة والإقدام والمهابة، ولا ينطبق ذلك على كل شجاع. ومجرد قولنا أن الله استوى، لا يعني أن استواءه مثل استواء البشر.

وكذلك، فإنه قد صحَّ أن الله يغضب، والآيات في ذلك كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [البقرة: ٦١]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَعُذِّبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣]، وقوله: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِّنْ ذَلِكَ مُنْجِبًا عِنْدَ اللَّهِ مَن لَعَنَهُ اللَّهُ وَعُذِّبَ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٦٠]. وغير ذلك الكثير من الآيات والأحاديث الشريفة التي تصرَّح بغضب الله. ولا أحد قال أن غضبه مثل غضب البشر، ولا ينافي ذلك أنه ليس كمثل شيء، فمجرد اشتراك الخالق والمخلوق في صفة لا يوجب التمثيل، والآية تنفي المماثلة لا الاشتراك.

ثم قال: «فإذا كانوا حاملين للعرش والعرش مكان معبودهم، فيلزم



أن تكون الملائكة حاملين لخالقهم ومعبودهم. وذلك غير معقول؛ لأن الخالق هو الذي يحفظ المخلوق. أما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله».

فقوله: «والعرش مكان معبودهم» دعوى ليس في محلها، والخصم لا يسلم بها. ثم لا يلزم كون الملائكة حاملة للعرش أن تكون حاملة لله نفسه، فهذا لا يصح إلا على تقدير صورة إنسان يجلس على عرش ويحمله الناس. وهذا دليل آخر على فساد حججهم، وأنهم يقيسون الصورة المذكورة في القرآن على ما يدركونه من الصور المحسوسة المشاهدة لهم.

ونحن لا نقول أن الله جسم أو له وزن، ولم يذكر أهل السنّة والجماعة ذلك نفيًا ولا إثباتًا، وكل ما تصرّح به الآية هو حمل الملائكة لعرش الرحمن. فإن كنت تؤمن أن الله لا يجوز في حقه الوزن، تعين عليك أن تؤمن أن استواء الله ليس كاستواء غيره من الخلق، فيزول الإشكال.

ثم قال: «وسابعا أنه لو جاز أن يكون المستقر في المكان إلهًا، فكيف يعلم أن الشمس والقمر ليس بإله؛ لأن طريقنا إلى نفس إلهية الشمس والقمر أنهما موصوفان بالحركة والسكون، وما كان كذلك كان محدثًا، ولم يكن إلهًا».

والرازي يظن أن العمدة في اعتبار شيء من الأشياء إلهًا أو لا هو حركته وسكونه. وهذا من وهمه لا ريب. ثم إن قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام تشهد أن مدار قبوله لألوهية الكوكب كان في حضوره وغيابه، لا في حركته وسكونه. فقد كره أفول الشمس والقمر، وقال: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلَاقَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، والأفول هو الغياب، فتعيّن أن الأفول عن الخلق هو الدال على عجز تلك المخلوقات وعدم ربوبيتها، لا في مجرد حركتها وسكونها.

ثم إن الله ذكر ما يدعون من دون الله، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (١٩٤) أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنظِرُونَ﴾ (١٩٥) [الأعراف: ١٩٤، ١٩٥]، فلم يذكر الحركة والسكون؛ بل ذكر العجز عن السمع والبصر والبطش والاستجابة للدعاء.

أما كلامه عن كون العالم كرة، وأنه يقتضي أن يكون الله في جهة فوق لبعض الناس وجهة تحت لأناس آخرين، فهذا لا يصح منه مطلقاً وقد وهم في ذلك. وسنفصل القول في هذه الشبهة في الباب السابع.

ثم قال: «أجمعت الأمة على أن قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (١) أحد من المحكمات، لا من المتشابهات. فلو كان مختصاً بالمكان، لكان الجانب الذي منه يلي ما على يمينه، غير الجانب الذي منه يلي ما على يساره. فيكون مركباً منقسماً، فلا يكون أحداً في الحقيقة. فيبطل قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (١)».

ويمكننا إيجاز الرد بالقول: إن الله باستوائه على العرش لا يكون مختصاً بالمكان لمن يقول بالمكان العدمي؛ لأن المكان الوجودي داخل العالم لا خارجه. وما كان خارج العالم لا يُتصوّر فيه يمين ويسار، ولا نقبل فيه إلا النص.

ولو قلنا أن مجرد الاستواء على عرشه يلزم منه كونه مختصاً بالعرش وهو مكانه، فهذا لا يلزم منه أن يكون الجانب الذي يلي يمينه غير الجانب الذي يلي يساره، ما لم يتم إثبات أن استواء الله يقتضي اليمين واليسار، وهذا ما لم يثبت هو.

أما النتيجة التي توصل إليها وهي كونه مركباً منقسماً، فلا نسلم

بذلك؛ لأن التركيب مصطلح من إنشائهم، ويريدون منه: كل ما هو مكون من جزأين من الجوهر الفرد فصاعداً، وهذا يكون مع سبق التقدير أنه جسم، ولا أحد سلّم بذلك. أما أن يكون منقسمًا فهذا يصحّ في المركبات التي يجوز فيها التحلل، وانفراد أجزائها بالوجود مستقلة عن المركب نفسه. أما إذا كان المركب لا يجوز فيه ذلك، فليس لنا القول أنه منقسم حتى مع ثبوت كونه من أجزاء.

وعلى فرض وجود المركب المنقسم، فهذا لا يعارض وصف ذلك المركب بالأحد؛ لأن الله وصف الفرد من أفراد الإنسان بالأحد، فقال ﷺ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ﴾ [البقرة: ١٨٠]، وقال: ﴿لَا تَفْرُقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقال: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٦]. وآيات كثيرة أخرى تصف الفرد من الناس بالأحد، وكل فرد من الناس بحسب تعريفهم للتركيب مركب منقسم؛ لأنه مكون من رأس ويدين ورجلين وبطن وظهر، فبطل احتجاجه بالآية.

ثم قال: «أن الخليل ﷺ قال: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِيحَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، ولو كان المعبود جسمًا لكان أفلاً أبداً غائباً أبداً، فكان يندرج تحت قوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِيحَ﴾». ﷻ

قلت: قصة الخليل دليل عليه لا له، فلو اعتقد الخليل ﷺ أن المعبود لو كان جسمًا لكان أفلاً، لحكم على الكوكب وعلى الشمس وعلى القمر بمجرد رؤيته لهم؛ لأنها أجسام مشاهدة محسوسة ومتحركة. فدلّ على أن العلة من الأفول هو الغياب؛ لأن من يغيب عن خلقه بذاته لا يقدر على رعاية مصالح الخلق، فلا يكون قيومًا.

ثم أنه لا علاقة لهذا بكونه استوى على العرش؛ لأن من ادعى ذلك لم يزعم أن الله جسم، فهو بنى دليله ذاك على دليل آخر. وبناء

الدليل على الدليل لا يصح ولا يستقيم، ما لم يسلم الخصم بالدليل الأول.

ثم قال: «ثبت بهذه الدلائل أن الاستقرار على الله تعالى محال». فتأمل كيف حكم على الله بالاستقرار بالاستحالة لأجل الدلائل التي قدمها، وقد ظهر أن تلك الدلائل إن لم يتبين فسادها وبطلانها، فقد تبين ضعفها وسقمها، وأنها في أحسن أحوالها دلائل ظنية تحتل الخطأ؛ فلا يعول عليها في صرف ظاهر النصوص.

ثم إن الاستقرار الذي ادعاه ليس هو الاستقرار الذي قال به البعض، فهو يقصد به عدم الاضطراب، وهذا ما لم يزعمه المثبتون للاستقرار على الله، ولا يلزم القول بالاستواء القول به.

ثم قال: «وإذا كان لا معنى للاستواء في اللغة إلا الاستقرار والاستيلاء، وقد تعذر حمله على الاستقرار؛ فوجب حمله على الاستيلاء، وإلا لزم تعطيل اللفظ، وإنه غير جائز، والثاني وهو دلالة قاطعة على أنه لا بد من المصير إلى التأويل».

قلت: قوله أن لا معنى للاستواء إلا الاستقرار والاستيلاء مغالطة، فإن الاستقرار هو ما يقتضيه لفظ الاستواء لغة، لا ما يدل عليه بالمطابقة، ولا أحد قال أن استواءنا على شيء هو عين استقرارنا عليه.

وما يقتضيه اللفظ لغة كذلك هو العلو؛ فالعرب لا تقول للشيء أنه استوى على شيء إلا إذا كان المستوي فوق المستوى عليه، فإفادته للعلو هو من جانب اللغة لا من جانب العقل.

أما قوله: «الاستيلاء»، فهذا جهل في اللغة وكذب على أهل اللغة؛ فإن أهل العربية لم يستعملوا لفظ استوى بمعنى استولى، وليس للرازي وأضرابه الافتراء على اللغة بنسبة معانٍ باطلة لها. وسنتكلم عن هذا التأويل في موضعه.

وقال: «وهو أن الدلالة العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار، ودلّ ظاهر لفظ الاستواء على معنى الاستقرار، فإما أن نعمل بكل واحد من الدليلين، وإما أن نتركهما معاً، وإما أن نرجح النقل على العقل، وإما أن نرجح العقل ونؤول النقل».

قلت: الدلالة العقلية المعتمدة بالشرع هي ما تتوصل إليها كافة العقول، ولا تكون كذلك إلا أن تكون ضرورية يتفق عليها العقلاء. والضروري في العقلات بابه الحس والبداهة، أما أن تعترض طائفة من الناس المتمرسين في الجدليات والمنغمسين في أحوال المنطق والفلسفة فيعترضون على أمر من الأمور بدعوى الدليل العقلي المعارض، فهذا لا شك أنه غير معتبر. ولو أن كلّ أحدٍ من الناس ردّ أمراً في الشريعة بدعوى المعارض العقلي لما أمكن ضبط هذا الدين ولا ضبط عقيدته، ولكان مصيره الفناء والتحريف، كما كان مصير من قبله من الديانات.

والقول أن صرف اللفظ عن ظاهره جاء بسبب المعارض العقلي لفريق من المسلمين دون فريق آخرين تحكّم في الشرع من قبل ذاك الفريق؛ لأن غيرهم لم يجد دليلهم معارضاً وصالحاً للصرف والتأويل، ولو كان قطعياً وضرورياً لاتفق عليه الجميع. وهذا أصل من الأصول غفل عنه المتكلمة، وتعاملوا مع هذا الدين وكأنهم هم المشرّعون فيه؛ فما اعترضوا عليه يجب رده، وما لم يتصوّروه بعقولهم يجب تأويله.

والشارع قد أمرنا بتدبر معاني القرآن وتفهم معانيه، ولم يأمرنا بعرض الأمر على عقولنا لتصوّره، ولم يأمرنا بدراسة أصول الفلسفة والمنطق التي يستعملها هؤلاء في الدعاوى والحجج. ولو كان ذلك السبيل الوحيد لاستوجب القول بوجوبه شرعاً؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وحسب ما في ذلك من ضلال؛ فإنه لم يرد عن أحد من الصحابة والسلف الصالح تعلّمه لهذه العلوم، ولا معرفته بها جملة أو تفصيلاً، وكانوا هم أهدي الناس وأعلمهم بكتابه وسنّة نبيه.

ثم ذكر التأويل الآخر، وهو الاستيلاء. فذكر الاعتراضات الثلاثة للخصوم على هذا التأويل، ثم رام الإجابة عليها، فقال: «والجواب أنا إذا فسرنا الاستيلاء بالاقتدار، زالت هذه المطاعن بالكلية. قال صاحب الكشاف»، ثم ذكر قول الزمخشري.

قلت: ما قاله الزمخشري لا يجيب أبدًا عن التساؤلات الثلاثة التي أوردها الرازي، فتبقى معلّقة بحاجة إلى رد أو تسليم. ولمن قرأ مصنفات الرازي وتأمّلها جيدًا علم أنه يكثر من سلوك هذا المسلك بذكره لشبهات الخصوم القوية التي لا يملك ردّها، ثم يورد عليها ردًّا ضعيفًا، أو يكون أشبه بالرد، وهو يوهم القارئ أنه يردّ على كل تلك الحجج الشبهات من الخصوم؛ فيذكر حججهم وأدلتهم ليلقي في قلب القارئ الثقة والطمأنينة من رده عليها. وهذا قد فعله الرازي كثيرًا، خصوصًا في كتابه: «الأربعين في أصول الدين».

أما ما ذكره الغزالي، فقد علّق عليه شيخ الإسلام، وقال: «فهذه الحكاية كذب على أحمد، لم ينقلها أحد عنه بإسناد، ولا يعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه. وهذا الحنبلي الذي ذكر عنه أبو حامد مجهول لا يُعرف، ولا صدقه فيما قال»<sup>(١)</sup>.

قلت: من المعلوم أن الإمام أحمد بن حنبل لا يحتاج إلى تأويل تلك الآثار؛ لأنها لا تندرج تحت باب الصفات كما يتوهم بعض المتكلمين؛ فالنفس من التنفيس، وهو الفرج. وقد تحقق ما أشار إليه، فقد أبلوا بلائًا حسنًا في قتالهم للمرتدين مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه، كما شاركوا ببسالة في قتال الفرس في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

أما حديث الحجر الأسود، فهو أثر عن ابن عباس رضي الله عنه، وقوله: «من صافحه كأنما صافح الله» تدل على أنه أراد التشبيه، لاستعماله:

(١) شرح حديث النزول ص ٥٥.

«كأن»، فيكون قوله: «يمين الله» من باب التمثيل، وتفسر بمقتضاها اللغوي.

أما عن قول الزمخشري: «قالوا: استوى فلان على البلد يريدون ملك، وإن لم يقعد على السرير البتة»، فهذا لم يكن معروفاً، ولا أحد قاله من العرب الفصحاء، وإنما هو وهم في أذهان المتكلمين، وإلا فليدلونا على مصدر ذلك الكلام وعريته.

أما قول الزمخشري: «قولك: «يد فلان مبسوط» و«يد فلان مغلولة»، بمعنى أنه جواد وبخيل، لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت، حتى أن من لم تبسط يده قط بالنوال، أو لم يكن له يد رأساً، قيل فيه: «يده مبسوط»؛ لأنه لا فرق عندهم بينه وبين قوله: «جواد»، فهذا قول غير صحيح؛ لأن العرب لم تعتد قول ذلك لمن ليس له يد، ولم تصف البحر أن يده مبسوط، بالرغم من وصفهم له بالجود والكرم.

ثم إن وصف العرب لفلان أنه جواد، ليس كوصفهم له أن يده مبسوط؛ فالثاني أوقع وأبلغ في المعنى، ويحمل معنى الغاية في الجود، لا مجرد الجود. كما إذا قلنا أن فلان شجاع، فإن ذلك لا يلزم تشبيهه بالأسد؛ لأن الشجاعة مقامات ومراتب، وإثبات مطلق الشجاعة لا يجعله بمرتبة شجاعة الأسد.

أما عن الاحتجاج ببيت الشعر المنسوب للأخطل، فإن البيت لم يثبت للأخطل، ولم يُذكر في ديوانه، ولم يذكره رواة شعر الأخطل، مع حرصهم على رواية شعره، ولم يُنسب البيت إلى الأخطل إلا في القرن الثامن الهجري. وعلى ذلك فالبيت مجهول النسبة، ولا يصح الاحتجاج به في اللغة. وعلى ذلك صرح أئمة اللغة كابن الأنباري وغيره، أن البيت الذي لا يتصل سنده براجزه لا يحتج به<sup>(١)</sup>.

(١) سنذكر كل ذلك بمزيد من البسط والتفصيل في الباب السادس إن شاء الله.

ثم إن للاحتجاج بالشعر أصولاً وقیوداً ذكرها أئمة اللغة، ومن بينها ما يتعلق بعصر الشاعر وبدأوته وفصاحة لسانه. فعلى تقدير صحة نسبة البيت للأخطل، فالأخطل من شعراء العصر الإسلامي الذي توقف بعض أئمة اللغة عن الاحتجاج بشعرائه، بينما أقرّ البعض بالاحتجاج بشعرهم إذا عضده شعر من السابقين، واحتج آخرون بشعرهم مطلقاً، على اعتبار أنهم من المولدين، فلا أحد يقدر بشاعريتهم، ولكن لا يكون كلامهم حجّة في اللغة.

ومن بين القيود التي ذكرها أئمة اللغة كذلك ما يتعلق بلسان الشاعر وقبيلته، فإن من شروطهم أن تكون قبيلته فصيحة اللسان ولم تختلط بالعجم، ولم يختلط هو بهم. والأخطل من بني تغلب المتاخمين للعجم، ومن أجل ذلك صرح بعض أئمة اللغة بعدم الاحتجاج بلسانهم. وقد ورد عن بعض أئمة اللغة الثقات، كأبي عمرو بن العلاء والأصمعي وابن قتيبة وغيرهم أنهم كانوا يعيبون جريراً والفرزدق والكميت لأجل ذلك واعتبروهم من المولدين<sup>(١)</sup>.

ثم إن مقام الفصاحة أعلى من مقام الجواز والصحة، فليس كل ما ثبت صحته في لغات العرب يصح ثبوته في القرآن الكريم؛ لأن القرآن لا يرد فيه إلا الأفصح، ولغات العرب فيها الصحيح دون الفصيح، كما أن فيها الفصيح بمراتب دون الأفصح. وبالتالي، فمجرد ورود لفظ على لسان عربي لا تثبت به الفصاحة فضلاً عن ثبوت الفصحى؛ بل لا تثبت به الصحة. والفصيح لا يكون فصيحاً دون كثرة استعمال اللفظ وشيوعه عند العرب.

وتأويل الاستواء بالاستيلاء لم يكن معروفاً عند أهل اللغة، ولم يرد عن أئمة اللغة، وقد ذكروا الاستواء دون تأويله بالاستيلاء؛ كأبي

(١) سننقل تفاصيل مقالاتهم في الباب السادس.



عبيدة وأبي عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد، وابن الأعرابي، وثلعب، والكسائي. كما ذكر الاستواء عدد من أئمة اللغة المعتزلة؛ كالفراء والأخفش وأبي علي الفارسي في كتبهم عن غريب القرآن، ولم يشر أحد منهم إلى تأويله بالاستيلاء مع شدة حاجتهم إليه لنصرة مذهبهم القائم على تأويل الصفات. ولو كان معروفاً في عصرهم لذكروه وأشاروا إليه على أقل تقدير.

ثم إن الاستيلاء يقتضي المغالبة. وقد ردّ بعضهم عليه بقولهم أن المغالبة يحسن وقوعها من الله؛ كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ [يوسف: ٢١]، وقوله: ﴿يَوْمَ هُمْ بَرْزُورٌ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴿١٦﴾﴾ [غافر: ١٦]. وهذا باطل، فإن الله غالب على أمره؛ لأن هناك من ينازع في الأمر، وقد ذكر الله أن المشركين يحاربون الله ورسوله، وأنهم يصدون عن سبيل الله، وهذا يقتضي المغالبة. وقوله تعالى: ﴿لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴿١٦﴾﴾ إنما كان لأجل ما كان يملك ابن آدم في الدنيا، فيؤول ملكه إلى الله. أما استواؤه على العرش، فمن الذي نازعه وحاربه في الملك حتى يستدعي منه المغالبة ومن ثم الاستيلاء؟

ثم إن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤] يفيد أن الاستيلاء حدث بعد الخلق ضرورة وقوع حرف «ثم» موقعها في العبارة، ويعني أن الاستيلاء لم يكن حاصلًا قبل ذلك، مع أن الله كان لوحده ولا منازعة من أحد. وقد قال الله ﷻ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أُنْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١٦﴾﴾ [فصلت: ١١]، وقولهما أنهما أتيتا طائعين، يفيد أنهما دخلا في ملكه بدون مغالبة ولا نزاع، فمن أين وقع الاستيلاء؟

وفي موضع آخر، في تفسير سورة الفرقان، قال الرازي ما نصه: «السؤال الثالث: ما معنى قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤]؟ ولا

يجوز حمله على الاستيلاء والقدرة؛ لأن الاستيلاء والقدرة في أوصاف الله لم تزل ولا يصح دخول «ثم» فيه.

ثم قال: «والجواب: الاستقرار غير جائز لأنه يقتضي التغير الذي هو دليل الحدوث ويقتضي التركيب والبعضية. وكل ذلك على الله محال؛ بل المراد: «ثم خلق العرش ورفعته وهو مستول»؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَبَّوْكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محمد: ٣١]؛ فإن المراد حتى يجاهد المجاهدون ونحن بهم عالمون. فإن قيل: فعلى هذا التفسير يلزم أن يكون خلق العرش بعد خلق السموات، وليس كذلك لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَىٰ الْمَاءِ﴾ [هود: ٧]؟ قلنا: كلمة «ثم» ما دخلت على خلق العرش؛ بل على رفعه على السموات»<sup>(١)</sup>.

قلت: ما ذكره الرازي يمثل عادة أخرى سيئة اتبعها كثيراً في كتبه، فتجده يكثر من ذكر: «قيل» و«قال»، ولا يكون ذلك من أقوال خصومه في الحقيقة؛ بل هو أمر يفترضه بمحض خياله، ويذكره على أنه من شبهات الخصوم، ثم يشرع في الرد عليها. فينظر القارئ لكتابه وقد ملاه بأقوال الخصوم والشبهات، وأنه ردّ على سائرهما، فتتولد عنده قناعة بقوة مذهب الرازي ورأيه، وقوة طرحه العلمي.

والحقيقة أن المتكلمين من أشد الناس تناقضاً عند الكتابة وعرض الآراء، ولا يكاد أحد منهم ينجو من سمة الكذب، سواء تعمّده أم لم يتعمّده. والرازي من أشد الناس تناقضاً في منهجه، ويغلب على طروحاته العلمية الضعف وعدم التثبت، وعدم الإنصاف مع الخصوم. وما زلنا نرى في يومنا هذا من أصاغر الأشاعرة من يمجد الرجل، ويشيد بعلمه ومثانة طرحه وقوة حجته، ويجعله النهاية في العلم والفكر والبصيرة، فنسأل الله السلامة في عقولنا.

قوله: «الاستقرار غير جائز؛ لأنه يقتضي التغير الذي هو دليل الحدوث، ويقتضي التركيب والبعضية. وكل ذلك على الله محال» إنما يصح لو كان المراد به الاستقرار في الذات. فعدم استقرار الذات يلزم اضطرابها، وهذا هو المحال على الله. أما الاستقرار الذي ادعى بعض أهل العلم أن الاستواء يقتضيه، فهذا ما لا نسلم فيه أنه يقتضي التغير.

وهذا الذي ذكره مبني على سبق التقدير أن المستقر جسم من الأجسام الحادثة المحسوسة المشاهدة بأعيننا. والله وصف نفسه بالسمع والبصر والغضب وغير ذلك، وكل ذلك يستلزم التركيب بحسب تقسيمهم، والغضب هو من التغير الذي يقتضي الحدوث بحسب تقديرهم.

وهؤلاء لا يثبتون صفة الغضب لله، والرازي يتهرّب من معنى الغضب، فيتأوله قائلاً: «الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج، والأثر الحاصل منها في النهاية إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فإذا سمعت الغضب في حق الله تعالى، فاحمله على نهايات الأعراض، لا على بدايات الأعراض»<sup>(١)</sup>.

فلعل ذلك من الأمثلة على مفاصد التأويل الذي وقع به أولئك، فغاصوا في ظلمات بعضها فوق بعض. وما قاله الرازي باطل لغة وشرعاً وعرفاً، والذي ذكره عن إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، إنما هو أثر الوعيد لا أثر الغضب. ثم إن الغضب قد ينشأ عنه الصراخ وقد ينشأ عنه السباب والشتيم، وقد ينشأ عنه الهجر، فتسمية شيء منها بالغضب تحكم، والعرب لم تكن تذكر الشيء بغير اسمه إلا عند الوضوح وأمن اللبس.

وهذه الدعوى قد تلقفها الرازي من ابن فورك في كتابه: «مشكل

(١) تفسير الرازي ١/١٣٠.

الحديث»، فقد ذكر قوله ﷺ: «رحمتي سبقت غضبي»، ثم قال فيه: «ووجه الجواب عن ذلك يرد على النحو الذي بينا من تسمية الصادر عن الشيء باسمه لما بينهما من التعلق. وكذلك الظاهر من نعم الله وفضله الذي سبق إلى الخلق في الدنيا ابتداءً وأولاً عن رحمته لهم في الأزل، وكذلك ما يظهر من نعمته وعقوبته وغضبه الذي لم يزل يسمى به توسعاً؛ لأنها عنه تكون وتحدث. فلما كان ذلك سائغاً في اللغة، لم ينكر أن يكون معناه أن الله ﷻ ابتدأ الخلق بنعمته ومنه وعفوه وستره، وأخر العقوبة والجزاء على السيئات إلى العقبي والدار الآخرة، فسمى ما سبق ظهوره من فعله النعم لهم في الدنيا رحمة، وما أخره عنهم إلى العقبي من العقوبة غضباً، على معنى ما ذكرنا من تسمية الشيء باسم ما يحدث عنه ويظهر منه»<sup>(١)</sup>.

وهذا يندرج تحت باب المرسل، وهو موضع زلت فيه أقدام كثير من أهل العلم. وخلاصة القول فيه أنه لا يصح القياس في المجاز المرسل، فلا ينبغي تسمية الشيء باسم سببه أو أثره ما لم يرد نقل من كلام العرب يؤيد ذلك.

ومبدأ الرازي وأضرابه من المتكلمين في ذلك ليس هو علمه بلغات العرب وما يجوز فيها وما لا يجوز؛ بل هو قاعدة فلسفية قديمة مفادها أن كل ما يحلّ فيه الحوادث فهو حادث.

قوله: «بل المراد: ثم خلق العرش ورفعته وهو مستول؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ [محمد: ٣١]، فإن المراد: حتى يجاهد المجاهدون ونحن بهم عالمون» قول غير سديد من الرازي؛ لأن قول أحدنا: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤] لا يدلّ عليه قولنا: «ثم خلق العرش ورفعته» من قريب أو من بعيد، وهو من باب تحريف الكلم عن موضعه.

(١) مشكل الحديث ص ٢٣٠.

فتأمل كيف فسّر الاستواء بالعلو في قول، ثم بالاستيلاء في قول آخر. والآن يزعم أن معنى الآية أنه خلق العرش ورفعته وهو مستول، في محاولة منه للجمع بين القولين اللذين ذكرهما عن القفال؛ أعني: القول بالعلو وهو ما عبّر عنه هنا بالرفع، والقول الثاني بالاستيلاء.

فيكون معنى استوى هو خلق ورفع. ولا أدري من أين أتى بفعل الخلق، فإن كان معنى «استوى» هو خلق ورفع، فمن أين أتى بصيغة: «وهو مستول»؟ وإن كان «استوى» معناها استولى، فمن أين أتى بفعل الخلق؟

وهذا مما يكشف لك عن مدى الاضطراب الذي وقع فيه أولئك، ويدل على عدم قناعتهم ورضاهم بتأويلاتهم، وأن غاية تأويلاتهم دفع ظاهر المعنى الذي تحمله الألفاظ في منطوقها. ولو صحّ هذا الكلام، لما صحّ أن يأتي الاستواء بصيغة الفعل؛ بل بصيغة الاسم؛ لأنه حال، وذكر الله له بصيغة الفعل الماضي يبطل هذا التأويل.

أما عن قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوا أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١]، فهذه الآية تخبرنا عن ابتلاء الله لنا، حتى يعلم الله من يجاهد منا ومن يصبر، ولا وجه علاقة بين آيتنا تلك وهذه الآية. فهو يريد القول أن قوله في تلك الآية: «حتى نعلم» معناه: «ونحن بهم عالمون»، وعلى ذلك يكون تفسير قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤]، أنه «وهو مستول عليه». ولا شك أن هذا تخبط شديد وهذيان شنيع، وبيان ذلك من وجوه:

الأول: أن تفسير قوله: «حتى نعلم» بقوله: «ونحن به عالمون» غير صحيح، ولم يقل به أحد من السلف الصالح ولا من أهل التفسير. وقوله: «حتى نعلم» وقعت موقع السبب للابتلاء، بينما قولنا: «ونحن به عالمون» تأتي في موقع الحال من الابتلاء، أو الاستئناف لجملة جديدة. فكيف يكون هذا هو معنى الآية؟

الثاني: أن قوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤] يقتضي أن الاستواء حصل بعد خلقه للسموات والأرض، بينما قوله: «ثم خلق العرش ورفعته وهو مستول عليه» يقتضي أن يكون الاستيلاء حصل في نفس وقت خلقه ورفعته إياه، ولا ملازمة ولا علاقة بين العبارتين.

الثالث: أنه بين أن الخلق والرفع حصلتا بينما هو مستول عليه، فهل حصل الاستيلاء في نفس زمان الخلق أو زمان الرفع؟ فإذا كان معنى «استوى» في الآية هو الخلق والرفع، فمن أين أتى بالاستيلاء؟ فانظر كيف أنه تأول الاستواء بالاستيلاء، ثم لم يكتف بذلك؛ بل جعل فعل «استولى» في موضع الحال في قوله «وهو مستول عليه».

ومما يزيد من العجب، قوله: «فإن قيل: فعلى هذا التفسير يلزم أن يكون خلق العرش بعد خلق السموات، وليس كذلك، لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧]، قلنا: كلمة «ثم» ما دخلت على خلق العرش؛ بل على رفعه على السموات».

فقد اعتبر حرف «ثم» داخلاً على الرفع، لا على الخلق؛ بمعنى: أن الله خلقه ثم رفعه، ولكنه يقول: ثم خلقه ورفعته. فنحن نسأل: هل الاستيلاء في قوله: «وهو مستول عليه» حصل مع الرفع، أم مع الخلق؟ فإن كان حصل مع الخلق، فيكون تأويل كلامه: «وخلق العرش وهو مستول عليه ثم رفعه». وإذا كان مستولياً عليه وقت خلقه، فما معنى الرفع بعد الاستيلاء؟ وإن كان الاستيلاء حصل مع الرفع، فيكون تأويل الكلام: «وخلق العرش ثم رفعه وهو مستول عليه»، فتبين أنه لم يكن مستولياً عليه وقت خلقه له.

فيتحصّل من تأويلات الرازي، أن معنى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ هو إما أن يكون: «وخلق العرش ثم رفعه وهو مستول عليه»، وإما أن يكون: «وخلق العرش وهو مستول عليه ثم رفعه». ولا يصح هذا

في أي لغة من لغات العرب . ولو سألنا كل العرب ، عوامهم وخواصهم وكبيرهم وصغيرهم عمّن يقول هذا ويريد ذاك ؛ لأنكروا أن يكون ذلك من العربية في شيء ، فضلاً عن أن يكون من الفصاحة ، ولأيقنوا أن لسان القائل لذلك الكلام على غاية من الركاكة والبلادة ، وفحش الخطاب .

وقد ارتضى الرازي بهذا التأويل ليخرج من معضلة تأويل الآية التي شغلته وأصحابه وأتباعه من بعده ، فبات يتخبط فيها خبط عشواء وصيد ظلماء ليعطي لها معنى في اللغة ، ليدرأ عن نفسه حرج الآية وما تصرّح به بمنطوقها العربي الرصين الذي ذكرها الله به . وهذه من مفاصد التأويل الذي تمسك به المتكلمون ممن لا يعلمون شيئاً عن لغة العرب ، فابتدعوا الرأي تلو الرأي ، والتأويل تلو التأويل ، ليوافق منهاجهم وأصول مذهبهم .



## الفصل الثاني

### إبطال تأويلات آيات العلو

ونذكر الآن ما قالوه تأويلاً للآيات التي تثبت لله صفة العلو على الخلق. فنبدأ بقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]. فقد قال ابن فورك فيها: «صعود الكلم الطيب إليه ليس على معنى صعود من سفلى إلى علو بالسفل، لاستحالة ذلك على الكلام لكونه عرضاً لا يبقى، وكذلك العمل الصالح. وإنما معنى صعود الكلم الطيب إليه قبوله، ووقوعه عنه موقع الجزاء والثواب»<sup>(١)</sup>.

وذكر القرطبي كلاماً يقارب كلام ابن فورك إلى حدّ كبير، وكأنه نقل عنه. قال القرطبي: «والصعود هو الحركة إلى فوق، وهو العروج أيضاً. ولا يتصور ذلك في الكلام لأنه عرض، لكن ضرب صعوده مثلاً لقبوله؛ لأن موضع الثواب فوق، وموضع العذاب أسفل». وقال الزجاج: يقال: ارتفع الأمر إلى القاضي؛ أي: علمه، فهو بمعنى العلم. وخصّ الكلام والطيب بالذكر لبيان الثواب عليه. وقوله «إليه»؛ أي: إلى الله يصعد»<sup>(٢)</sup>.

فالجواب على ما قيل من وجهين:

الأول: نحن لا ننكر أن المراد من الآية بمجمّلها أن الله يقبل الكلام الطيب، وأن العمل الصالح هو الذي يرفعه؛ بل ورد ذلك عن قتادة. ثم إنه ورد عن مجاهد كما ذكره البخاري، أن المراد هو: أن العمل الصالح يرفع الكلم الطيب<sup>(٣)</sup>.

(٢) أحكام القرآن ١٤/٣٢٩.

(١) مشكل الحديث وبيانه ص ٣٩٠.

(٣) صحيح البخاري ٩/١٢٦.



وهذا ليس بمنكر، ولكن لا يقال ذلك إلا وأن يكون الله في جهة فوق يستلزم الصعود، وإلا لما توجه الكلام توجيهًا حسنًا.

وقبول الله للكلام الطيب هو الذي يعبر عنه بوصوله إليه، وهو المعنى المراد من الصعود. ولو سلّمنا كونها كناية؛ فالكناية تتجاوزها حقيقة ومجاز، والكناية في الآية يراد منها أن الله يقبل الأعمال، ولكن لا يحسن ذلك إلا أن تكون الصورة المستخدمة في الكناية حقيقية.

الوجه الثاني: أن البيهقي روى أثرًا عن ابن مسعود رضي الله عنه: «إذا حدثناكم بحديث، أتيناكم بتصديق ذلك من كتاب الله سبحان؛ إن العبد المسلم إذا قال: الحمد لله وسبحان الله ولا إله إلا الله والله أكبر وتبارك الله، أخذها ملك، فجعلها تحت جناحه، ثم صعد بها، فلا يمرّ بها على جمع من الملائكة إلا استغفروا لقائلهن، حتى يجيء بها وجه الرحمن، قال: ثم قرأ عبد الله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]»<sup>(١)</sup>. وهذا الأثر من ابن مسعود تصديقٌ للمعنى الظاهر من الآية. ولا يبعد ذلك، فقد أخبرنا الحق سبحان أن الجلود ستنطق وتشهد علينا يوم القيامة، وذلك بقوله: ﴿وَقَالُوا لِبُجُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [فصلت: ٢١].

وكذلك ما رواه البخاري ومسلم عن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يؤتى بالموت كهيئة كبش أملح، فينادي مناد: يا أهل الجنة، فيشرئبون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه، ثم ينادي: يا أهل النار، فيشرئبون وينظرون، فيقول: وهل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، وكلهم قد رآه، فيذبح ثم يقول: يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت»<sup>(٢)</sup>. ومن

(١) الأسماء والصفات: ١٠٤/٢، ١٠٥.

(٢) صحيح البخاري: حديث رقم (٤٧٣٠)، صحيح مسلم: حديث رقم (٢٨٤٩).

المعلوم أن نطق الجلود، وذبح الموت ذبح الشاة مما لا يعقل ويتصور،  
فينبغي التسليم بكل تلك النصوص وعدم النزاع فيها.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يُعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ بَرَأءِ النَّاسِ كَتُبْ فِي السُّورَةِ الْكُرْسِيِّ وَرَافِعَكَ إِلَيْنَا وَمُطَهَّرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْلِفُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [آل عمران: ٥٥].

قال الماتريدي: «وقوله: ﴿وَرَأْفَعَكَ إِلَيْنَا﴾: هو على تعظيم عيسى ﷺ ليس على ما قالت المشبهة؛ بإثباتها المكان له؛ لأنه لو كان في قوله: ﴿وَرَأْفَعَكَ إِلَيْنَا﴾ يوجب ذلك، يجب أن يكون أهل الشام أقرب إليه؛ لأن إبراهيم ﷺ قال: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيِّدِينَ ﴿٩٩﴾﴾ [الصافات: ٩٩]، والكفرة إليه قريب منه؛ كقوله: ﴿ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ﴾؛ دل هذا أن ما قالوا خيال فاسد - تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً - ولكن على التعظيم والتبجيل؛ أعني: المضاف إليه»<sup>(١)</sup>.

قلت: قوله: «هو على تعظيم عيسى ﷺ»، ليس على ما قالت المشبهة؛ بإثباتها المكان له» خطأ فاحش ومخالف للإجماع؛ فقد أجمعت الأمة على أن عيسى ﷺ رفع إلى السماء.

وقد روى البخاري ومسلم أن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفسي بيده، ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً مقسطاً، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد»<sup>(٢)</sup>.

والحديث صحيح تلقته الأمة بالقبول ولم يرده أحد من أهل العلم، وفيه التصريح بكونه ينزل، وهي علامة على كونه في السماء. ولكن جرت عادة المتكلمة الإعراض عن الأحاديث الشريفة إذا صادمت مذاهبهم، بدعوى خبر الواحد.

(١) تأويلات أهل السنة ٢/٣٨٤.

(٢) صحيح البخاري حديث رقم (٢٢٢٢)، صحيح مسلم حديث رقم (١٥٥).

وقد ذكر ابن عباس أن عيسى عليه السلام صعد إلى السماء، وذكره الطبري عن السدي، والحسن، وابن جريج، ووهب بن منبه.

وقال الطبري في الخلاف في كونه رفع حياً أم ميتاً: «معنى ذلك: إني قابضك من الأرض ورافعك إلي؛ لتواتر الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ينزل عيسى ابن مريم فيقتل الدجال»<sup>(١)</sup>.

وقال ابن عطية في «تفسيره»: «وأجمعت الأمة على ما تضمنه الحديث المتواتر من أن عيسى عليه السلام في السماء حي»<sup>(٢)</sup>.

والماتريدي خرق الإجماع وأعرض عن المتواتر لينتصر لمذهبه الكلامي النافي للصفات، فردّ الإجماع وصريح الآية والأحاديث الصحيحة التي تذكر رفع عيسى عليه السلام إلى السماء ونزوله الأرض، مستنداً في ذلك إلى حجة واهية مفادها كما قال: «لأنه لو كان في قوله: ﴿وَرَأَيْكَ إِلِي﴾ [آل عمران: ٥٥] يوجب ذلك، يجب أن يكون أهل الشام أقرب إليه؛ لأن إبراهيم عليه السلام قال: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيِّدِينَ﴾ [الصافات: ١٩]، والكفرة إليه قريب منه؛ كقوله: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجُعِكُمْ﴾ [آل عمران: ٥٥].

بل تعالى الله عما يتأوله المتكلمة بأهوائهم وضلالهم؛ فإن هذا مبلغهم من العلم الشرعي، لا يتورعون عن ردّ أي شيء - وإن صحّ وأجمعت الأمة على قبوله - طالما يعارض مذهبهم. ويسع أحدهم ردّ الآيات الصريحة والأحاديث الصحيحة والإجماع في مقابل حجة واهية تعترض عقل أحدهم، فيدله شيطانه بغرور على أنها من القاطعات، ثم يردّ النصوص وقول الله ورسوله لأجلها.

أما قوله تعالى: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّدِينَ﴾ [٩٩] فقد ذكر الطبري أن المراد: «إني مهاجر من بلدة قومي إلى الله؛ أي: إلى الأرض المقدسة»، وروى عن قتادة قوله: «ذاهب بعمله وقلبه ونيته».

ثم ذكر الطبري قول آخرين أن إبراهيم عليه السلام قال ذلك عندما أرادوا أن يلقوه في النار، فجمع حطبًا. ثم قال الطبري: «وإنما اخترت القول الذي قلت في ذلك؛ لأن الله - تبارك وتعالى - ذكر خبره وخبر قومه في موضع آخر، فأخبر أنه لما نجّاه مما حاول قومه من إحراقه، قال: ﴿فَتَأْمَنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [العنكبوت: ٢٦]، ففسّر أهل التأويل ذلك أن معناه: إني مهاجر إلى أرض الشام، فذلك قوله: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾ [الصفات: ٩٩]؛ لأنه كقوله: ﴿فَتَأْمَنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [٢٦]، وقوله: ﴿سَيَهْدِينِ﴾ [الصفات: ٩٩]، يقول: سيثبتني على الهدى الذي أبصرته، ويعينني عليه»<sup>(١)</sup>.

وقال الرازي في الآية: «والمشبهة يتمسكون بهذه الآية في إثبات المكان لله تعالى، وأنه في السماء. وقد دللنا في المواضع الكثيرة من هذا الكتاب بالدلائل القاطعة على أنه يمتنع كونه تعالى في المكان، فوجب حمل اللفظ على التأويل، وهو من وجوه:

الوجه الأول: أن المراد: «إلى محل كرامتي»، وجعل ذلك رفعًا إليه للتفخيم والتعظيم. ومثله: قوله: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾، وإنما ذهب إبراهيم عليه السلام من العراق إلى الشام. وقد يقول السلطان: «ارفعوا هذا الأمر إلى القاضي». وقد يُسمى الحجاج: «زوار الله»، ويُسمى المجاورون جيران الله. والمراد من كل ذلك التفخيم والتعظيم فكذا ههنا.

الوجه الثاني: في التأويل: أن يكون قوله: ﴿وَرَأَيْتُكَ إِتَىٰ﴾ [آل عمران: ٥٥] معناه: إنه يرفع إلى مكان لا يملك الحكم عليه فيه غير الله؛ لأن في الأرض قد يتولّى الخلق أنواع الأحكام، فأما السماوات فلا حاكم هناك في الحقيقة وفي الظاهر إلا الله.

الوجه الثالث: إن بتقدير القول بأن الله في مكان، لم يكن ارتفاع عيسى إلى ذلك سبباً لانتفاعه وفرحه؛ بل إنما ينتفع بذلك لو وجد هناك مطلوبه من الثواب، والروح، والراحة، والريحان. فعلى كلا القولين لا بد من حمل اللفظ على أن المراد: «ورافعك إلى محل ثوابك ومجازاتك»، وإذا كان لا بد من إضمار ما ذكرناه، لم يبق في الآية دلالة على إثبات المكان لله تعالى»<sup>(١)</sup>.

قلت: ما قرأناه من كلام الماتريدي والرازي يصدق فيه قول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْجٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧٧]، راثنين فيه الحديث الصحيح وإجماع الأمة، لمجرد أن الآية تصادم مذهبهم وتبين زيفه وعوارفه، وليس بعد الحق إلا الضلال.

أما الجواب عن الوجه الأول، فقد أجبنا عنه في كلام الماتريدي. وقوله: «ارفعوا هذا الأمر إلى القاضي» لا يستقيم مع الآية؛ لأن الأمر ليس بشيء حسي قابل للرفع المادي، لذلك حكمنا عليه بالرفع المعنوي، بينما الإنسان ذات قابلة للرفع الحسي، وقبول الإنسان لذلك يرجح الرفع الحسي المكاني؛ فتعين المصير إليه لا إلى المعنوي.

أما الجواب عن الوجه الثاني: ففيه تكلف في التأويل لا يخفى، ولا يوجد عليه قرينة. والإضافة بحرف «إلى» تعني أن الله هو المرفوع إليه، ولو صحَّ ذلك التأويل كان الأولى أن يقال: «إني متوفيك ورافعك إلى السماء».

أما الجواب عن الوجه الثالث؛ فهو كالثاني، فإن قوله تعالى: ﴿وَرَافِعُكَ إِلَىٰ﴾ [آل عمران: ٥٥] يدل على أنه ارتفع حيث الله، ولولا أن الله في السماء - بمعنى أنه عليها - لما بقي في القول فائدة. ثم إن قول الرازي: إن ارتفاع عيسى إلى مكان الله على تقدير المكان له ليس أي سبب

لانتفاعه وفرحه قول عجيب وغريب أن يصدر من مسلم؛ بل كل النفع والفرح واللذة والأمن والأمان هو في وجوده حيث الله. ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا قَلَّوهُ يَفِينًا ﴿١٥٧﴾ بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٥٨﴾﴾ [النساء: ١٥٧، ١٥٨].

وقال الرازي: «المشبهة احتجوا بقوله تعالى: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ في إثبات الجهة. والجواب: المراد الرفع إلى موضع لا يجري فيه حكم غير الله تعالى كقوله ﴿وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [الأنفال: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: ١٠٠]، وكانت الهجرة في ذلك الوقت إلى المدينة، وقال إبراهيم: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي﴾ [الصفات: ٩٩]»<sup>(١)</sup>.

قلت: قد أجاب الرازي بما أجاب به أسلافه ابن فورك والماتريدي والجويني، ولم يأت بجديد. أما ما قاله ابن فورك، فلا يخفى أنه معارض بالنص نفسه الذي يقول فيه: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾، والضمير في «إليه» يرجع إلى الله باتفاق المفسرين واللغويين.

وقوله أنه رفعه إلى موضع لا يجري فيه حكم غير الله تكلف غير سائغ، ولا يدلّ عليه النص لا من قريب ولا من بعيد. ولا ينبغي صرف المعنى عن منطوق النص وظاهره إلا بقريّة بيّنة.

الآية الثالثة وهي: قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [النحل: ٥٠].

قال ابن فورك في هذه الآية: «واعلم أنا إذا قلنا: إن الله عَلَى فوق ما خلق، لم يرجع به إلى فوقية المكان والارتفاع على الأمكنة بالمسافة والإشراف عليها بالممارسة لشيء منها. بل قولنا: إنه فوقها، يحتمل وجهين: أحدهما: أنه يراد به أنه قاهر لها، مستول عليها، إثباتاً لإحاطة قدرته بها، وشمول قهره لها، وكونها تحت تدبيره جارية على حسب علمه ومشيتته.

والوجه الثاني: أن يراد أنه فوقها على معنى أنه مباين لها بالصفة والنعمة<sup>(١)</sup>.

قلت: لا وجه لصحة الوجه الثاني الذي ذكره ولا معنى له، ولم يرد عن العرب، فلا نستغل به. أما ما ذكره في الوجه الأول؛ فلا شك أن الفوقية قد تكون بمعنى الجهة، وقد تكون بمعنى التشریف والغلبة والقهر.

ومثل هذا في القرآن كثير؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦]، وقوله: ﴿زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [البقرة: ٢١٢]، وقوله: ﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقوله: ﴿فَإِنْ كُنْ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١].

فهذا صحيح، فالفوقية في تلك المواضع تحتمل الغلبة. إلا أنها في مواضع أخرى تحتمل الجهة، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾ [البقرة: ٦٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَفَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧١]، وقوله: ﴿فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَأَضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [الأنفال: ١٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْأَخْرُ إِنِّي أَرْنِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا﴾ [يوسف: ٣٦]، وقوله: ﴿أَوْلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَقَتْ وَيَقْبِضْنَ﴾ [الملك: ١٩]، وغير ذلك الكثير من الآيات. فالترجيح متعين لأحدهما على الآخر تبعاً لأحكام اللغة وسياق الكلام.

أما قوله: «من فوق»، فهي لا تحتمل إلا الفوقية الحسيّة؛ لأن حرف «من» للابتداء، ويمنع صرف المعنى لغير الجهة. وهذا ما ورد في كتاب الله، فإنه لم يرد فيه قول: «من فوق» إلا وقصد بها الجهة لا الغلبة.

(١) مشكل الحديث وبيانه ص ١٧٣.

وأمثلة ذلك كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ﴾ [الأحزاب: ١٠]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْسِكُمْ سُيُوعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ أَنْظِرْ كَيْفَ نُصْرَفُ الْأَيَّاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [الأنعام: ٦٥]، وقوله: ﴿لَهُمْ مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ﴾ [الأعراف: ٤١]، وقوله: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴿٦٦﴾﴾ [إبراهيم: ٢٦]، وقوله: ﴿فَأَنَّىٰ اللَّهُ بَيِّنُهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦]، وقوله: ﴿يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ ﴿١٩﴾﴾ [الحج: ١٩].

وفي كل تلك الأمثلة، كان المضاف إليه الناس أو الأرض. أما إن كان أضيف إلى معنى من المعاني فيجوز تأويل الظروف. وذلك كقولنا مثلاً: «من تحت الكوايس»؛ فالكوايس معنى من المعاني لا يقبل المكان وليس بذات من الذوات القائمة بنفسها، فتعيّن تأويل الظرف لأن الفوق والتحت ظروف مكان. وقوله: «من فوقكم» يتعيّن اعتباره ظرف مكان لكون البشر هم المضاف إليهم. فالآية تدل على فوقية الجهة، شأنها شأن كافة الآيات التي ذكرناها. وما يؤيد ذلك ويؤكدّه هو تضافر كل تلك الآيات المذكورة على الفوقية؛ فلا يبقى أدنى شك في أن المراد منه فوقية الجهة.

قال الرازي: «قالت المشبهة: قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] هذا يدل على أن الإله تعالى فوقهم بالذات. واعلم أنا بالغنا في الجواب عن هذه الشبهة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]. والذي نزيده هنا، أن قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ معناه: «يخافون ربهم من أن ينزل عليهم العذاب من فوقهم». وإذا كان اللفظ محتملاً لهذا المعنى سقط قولهم. وأيضاً يجب حمل هذه الفوقية على الفوقية بالقدرة والقهر؛ كقوله: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ [الأعراف: ١٧٧]. والذي يقوي هذا الوجه، أنه تعالى لما قال: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ وجب أن يكون المقضي لهذا الخوف هو كون ربهم فوقهم، لما ثبت في



أصول الفقه أن الحكم المرتب على الوصف، يشعر بكون الحكم معللاً بذلك الوصف. إذا ثبت هذا فنقول: هذا التعطيل إنما يصحّ لو كان المراد بالفوقية الفوقية بالقهر والقدرة لأنها هي الموجبة للخوف. أما الفوقية بالجهة والمكان، فهي لا توجب الخوف؛ بدليل أن حارس البيت فوق الملك بالمكان والجهة، مع أنه أخس عبده. فسقطت هذه الشبهة».

ثم قال: «الوجه الرابع في دلالة الآية على هذا المعنى، قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] وقد بيّنا بالدليل أن هذه الفوقية عبارة عن الفوقية بالرتبة والشرف، والقدرة والقوة. فظاهر الآية يدل على أنه لا شيء فوقهم في الشرف والرتبة، إلا الله تعالى. وذلك يدل على كونهم أفضل المخلوقات، والله أعلم»<sup>(١)</sup>.

والجواب عن الذي ذكره الرازي من وجوه:

الأول: أما قوله: «يخافون ربهم من أن ينزل عليهم العذاب من فوقهم». وإذا كان اللفظ محتملاً لهذا المعنى سقط قولهم «غير سديد؛ بل فيه تخبط شديد. فلو كان مجرد احتمال اللفظ لمعنى آخر يقتضي إسقاط القول والتفسير بالظاهر، لأمكن إسقاط أكثر آيات القرآن بذلك، ولأمكن إسقاط أكثر الأحاديث والآثار. فإن اللفظ إذا توجه في أكثر من احتمال للمعاني، وجب الأخذ بالاحتمال الراجح وطرح الاحتمال المرجوح. والاحتمال الراجح يُعرف من خلال شيوع استعماله عند العرب، ومن خلال سياق الكلام.

والراجح في معنى الآية فيها أنها تدلّ على فوقية الله. ومن لم يحصل عنده العزم بتلك الآية في الفوقية، فإنما يحصل بمجموع تلك الآيات الكثيرة التي تضافرت على المعنى، وصرّحت بذكر الفوقية وكون الله فوق العالم، وأكدت عليها الأحاديث الصحيحة بألفاظها

(١) مفاتيح الغيب ٣٨/٢٠، ٣٩.

الصريحة عن الرسول ﷺ. والاحتمال الذي ذكره مرجوح لعدم وجود قرينة عليه؛ بل السياق يردّه؛ لأن المقصود بالآية هم الملائكة الذين في السماء لا البشر، فكيف يأتيهم عذاب الله من فوقهم؟ فالأولى التمسك بظاهر النص ومنطوقه، وعدم العدول عنه إلا بقرينة.

الوجه الثاني: قوله: «وجب أن يكون المقتضي لهذا الخوف هو كون ربهم فوقهم؛ لما ثبت في أصول الفقه أن الحكم المرتب على الوصف يشعر بكون الحكم معللاً بذلك الوصف» غير سليم. والقاعدة التي ذكرها في أصول الفقه ليست على ذلك الإطلاق الذي ذكره. ولو صحّ ذلك لأمكن لأحد أن يقول أن علة حرمة قتل الأولاد هو الخوف من الإملاق، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَاقٍ﴾ [الأنعام: 1٥١]؛ فإن كان السبب شيئاً آخر غير الخوف من الإملاق جاز. وكذلك أن يقول: إن شاق أحد الرسول من قبل أن يتبين له الهدى جاز له ذلك، لقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَى﴾ [النساء: ١١٥].

قوله: «يشعر» لا قيمة له ولا يصمد أمام قواعد الفقه؛ فإنه راجع إلى الشعور والوجدان ولا عبرة به؛ فلا يجب تعليق الحكم عليه. ثم إنه لو كان المراد به فوقية القهر والغلبة كما قال، لكان الأولى أن يقول: «يخافون ربهم القاهر لهم»، أو: «يخافون ربهم الذي هو فوقهم». فتأمل كيف اضطرب الرازي بين التأويلين.

الوجه الثالث: قوله: «هذه الفوقية عبارة عن الفوقية بالرتبة، والشرف، والقدرة، والقوة» غير سليم. فإن الله حسب قولهم منزّه عن الجهات، فكيف تكون نسبة جهة الفوق له تشريفاً وتعظيماً له؟ فجهة الفوق بحسب مبانيهم تعظيم للإنسان والمخلوقات لا لله، وتخصيص الله لتلك الجهة دون سائر الجهات لا بد له من مخصص على مذهبهم؛ فإذا كان منزهاً عن سائر الجهات، كان وصفه لنفسه بجهة الفوق نقصاً في حقه، لا تشريفاً.

وقد ذكر الرازي وجوهاً في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨] لا تزيد عما ذكره في باقي المواضع، وأعاد فيها سلسلة من الحجج العقلية التي أعادها عشرات المرات في تفسيره وفي باقي كتبه الكلامية.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ﴾ (١٦) ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْمَوْنَ كَيْفَ نَذِيرٍ﴾ (١٧) [الملك: ١٦، ١٧].

قال الماتريدي: «ثم قوله: ﴿مَن فِي السَّمَاءِ﴾ أراد نفسه تعالى، أخبر أنه إله السماء، لا على تثبيت أنه في الأرض سواه، وعلى النفي أن يكون هو إله الأرض؛ بل هو في السماء إله وفي الأرض إله؛ وهو كقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى لِّثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَائِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، ليس فيه أن النجوى إذا كانت بين اثنين فهو لا يكون ثالثهم. وجائز أن يكون قوله: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ﴾؛ أي: أأمنتم من في السماء ملكه وسلطانه، ولم تروا أحداً انتهى ملكه إلى السماء، فكيف تأمنون ممن بلغ ملكه السماء؛ فكيف تأمنون مكره وتعادونه، وأنتم لا تجترئون على معاداة ملك من ملوك الأرض، الذي لا يجاوز ملكه الأرض؛ هيبة منه وخوفاً من سلطانه، فكيف تأمنون عذاب من بلغ ملكه ما ذكرنا؟» (١).

والجواب عن ذلك ما يلي:

أما قوله: «أخبر أنه إله السماء» فلا يصح، ويخالف ظاهر النص لأن الآية تقول: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾، فهي جملة استفهامية استنكارية للذين يأمنون الذي في السماء أن يخسف بهم الأرض، ولا نجد فيها إخباراً بشيء. ولو أراد الإخبار أنه إله السماء، لكان حق العبارة: «من في السماء» أن تكون في موقع خبر لمبتدأ، وبطلان ذلك ظاهر.

أما الوجه الثاني: فقوله: «أأنتم من في السماء ملكه وسلطانه» تأويل غير سائغ، ويخالف ظاهر النص ومنطوقه؛ بل فيه خلط وفحش باللغة؛ فإنه لو صحّ ذلك لكان تأويلها: «أأنتم من ملكه وسلطانه في السماء أن يخسف بكم الأرض»، فحذف الملك والسلطان وأبقى الظرف، وهذا فاحش لا يفعله الأعاجم، فكيف يصدر من العرب الأقحاح ذوي اللسان الفصيح، فضلاً عن أن يصدر من الله؟ وكيف يكون ذلك قول الله في كتابه الذي أعجز العرب ببلاغته؟

ثم إن القول أن ملكه وسلطانه في السماء يشير إلى عدم دخول الأرض في ملكه. ومن المعلوم أن تقديم ما حقه التأخير يوجب الحصر في اللغة. وتقديم الجار والمجرور على المضمرة في «من ملكه وسلطانه» يوجب حصره، فكأن ملك الله واستواءه منحصر في السماء لا في غيرها.

وكان من الأليق والأشرف أن يقال: «من في ملكه كل شيء»، أو أن يقال: «أأنتم من في السموات والأرض»، لا أن يقال: «من في السماء». وهذا كلام قبيح لغة ومعيب من أن يصدر من عربي فضلاً عن فصيح بليغ، فكيف يكون من رب العالمين؟

وإن لحذف الكلام في العربية أصولاً؛ منها أن لا يخلّ بالمعنى، ولا يوهم معنى آخر خلاف ما أراه المتكلم. ولو صحّ أن يكون ذلك مراد الله، لكان الكلام غامضاً عسير الفهم على سامعه، ولجّر الإيهام أنه يتحدث عن نفسه؛ لأن نصّ الكلام ومنطوقه يخبر عن كونه في السماء، فإذا به يريد ملكه الذي في السماء. وهذا من فاحش الخطاب الذي نزه الله عنه.

ومهما حاول المتأولون تأويل تلك الآية فلن يفلحوا؛ لأن كل محاولة لتأويلها تفضي إلى اتهام الله بركاكة الأسلوب، وفحش الخطاب، ونقص البلاغة.

قال الزمخشري عن شطر الآية: «من في السماء»: «فيه وجهان: أحدهما: من ملكوته في السماء؛ لأنها مسكن ملائكته، ثم عرشه وكرسيه واللوح المحفوظ، ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأوامره ونواهيته.

والثاني: أنهم كانوا يعتقدون التشبيه، وأنه في السماء، وأن الرحمة والعذاب ينزلان منه، وكانوا يدعونه من جهتها، فقليل لهم على حسب اعتقادهم: «أأنتم من تزعمون أنه في السماء، وهو متعال عن المكان، أن يعذبكم بخسف أو بحاصب»<sup>(١)</sup>.

قلت: تابع الزمخشري في الوجه الأول سبيل الماتريدي في التعسف، والرد عليه كما رددنا على الماتريدي. وكون السماء فيها العرش والكرسي كما قال، لا يعني تخصيصها بكونه فيها؛ بل إن الأولى أن يذكر الأرض؛ لأنه يقول: ﴿أَنْ يَخِيفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦]، ولأنه يهدد بخسف الأرض، فيكون الكلام أكثر مهابة ووقعا في النفس لو أنه ذكر أنه مالك الأرض؛ لأن دخول الأرض في ملكه تعني قدرته على خسفها من تحتهم متى شاء. فالتأكيد على دخول الأرض في ملكه أبلغ وأوقع في النفس من التذكير بدخول السماء في ملكه.

وإنما كان يحسن ذكره للسماء لو أنه هدهم بإنزال عذاب من فوق رؤوسهم، أما أن يهددهم بخسف الأرض من تحتهم، فلم يذكرهم بملكوت السماء؟ لذلك وجب الاعتقاد أنه أراد من قوله: ﴿مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ هو نفسه؛ لأنه لم يذكر الملكوت والسلطان كما أنه لم يذكر الأرض.

أما الوجه الثاني: فقوله: «فقليل لهم على حسب اعتقادهم: «أأنتم من تزعمون أنه في السماء، وهو متعال عن المكان، أن يعذبكم بخسف أو بحاصب» تخبط منه، ولا أحسبه إلا من باب التحريف الصريح، فأين

قال الله ذلك في الآية في دلالة المنطوق أو المفهوم؟ أفلا يتقون الله أولئك المتكلمة في ما يقولون، أم على قلوب أبقالها؟

فتأمل كيف أنه في الوجه الأول، ذكر أن الله ﷻ أراد: «من ملكه وسلطانه»، ثم حذف الملك والسلطان، وأبقى الجار والمجرور. وفي الوجه الثاني: ذكر أن التأويل: «أأنتم من تزعمون أنه في السماء، وهو متعال عن المكان» فحذف: «من تزعمون»، وحذف: «وهو متعال عن المكان»، وأبقى الجار والمجرور.

ولا يوجد في الدنيا من هو أحق ممن يكلم الناس بهذا النوع من الخطاب، وكل من يتهم الله بمثل هذا الهراء الفاحش، فهو مؤاخذ وآثم؛ لأنه تخرّص بجهالة وسفاهة على الله.

ولو صحّ ذلك، لفتح الباطنية والروافض أكبر باب على تفسير القرآن؛ فإن كافة تفاسير الروافض هي من ذلك الباب، فيقولون أن الله أراد بتلك الآية علياً ﷺ ولكنه حذف اسمه، ويقولون في أخرى: أراد الله بها أهل البيت ولكنه حذف ذكرهم. ولو جاز لنا ذلك لأمكننا ردّ كافة الآيات الكريمة بقولنا أن الله أراد كلمة كذا بين كذا وكذا، ولكنه حذفها. وهذا تفكير سقيم وبهتان عظيم على كتاب الله وشرعه.

أما ابن فورك فقال في الآية: «واعلم أنه ليس ينكر قول من قال: إن الله في السماء، لأجل أن لفظ الكتاب قد ورد به، وهو قوله: ﴿ءَأَمِنُم مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾. ومعنى ذلك أنه فوق السماء، لا على معنى فوقية المتمكن في المكان؛ لأن ذلك صفة الجسم المحدود المحدث، ولكن بمعنى ما وصف به أنه فوق من طريق الرتبة والمنزلة والعظمة والقدرة»<sup>(١)</sup>.

قلت: تأمل كيف تأول ابن فورك حرف «في» ليكون «فوق»، ثم تأوّل الفوقية إلى فوقية المنزلة والمكانة. وهذا تحايل واستدراج ظاهر،

(١) مشكل الحديث ص ٣٩٠.

فإن العرب عندما أرادت فوقية المكانة، ذكرت «فوق»، ولم تذكر «في» لتريد منها «فوق»، ثم تريد من «فوق» فوقية المكانة.

فبحسب كلام ابن فورك، كأن العرب تقول: «في» وتريد منها فوقية المكانة، وهذا ما لم يرد أبدًا عند العرب ولا حتى عند العجم حديثي العهد بالعربية، إلا عند ابن فورك وطريقته العجيبة الشاذة في التأويل.

والعرب كانت تذكر حرف «في» وتريد منه «على»، من باب نيابة حروف الجر لبعضها البعض. أما أن تقول: «في»، وتريد منها فوقية المكانة والمنزلة والرتبة، فهذا ما لم يقع أبدًا في لغة العرب.

أما الرازي، فقد قال في تفسيرها: «واعلم أن المشبهة احتجوا على إثبات المكان لله تعالى بقوله: ﴿ءَأَمْنُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦]. والجواب عنه: أن هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها باتفاق المسلمين؛ لأن كونه في السماء يقتضي كون السماء محيطًا به من جميع الجوانب، فيكون أصغر من السماء، والسماء أصغر من العرش بكثير، فيلزم أن يكون الله تعالى شيئًا حقيرًا بالنسبة إلى العرش، وذلك باتفاق أهل الإسلام محال. ولأنه تعالى قال: ﴿قُلْ لِمَن مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ١٢]، فلو كان الله في السماء لوجب أن يكون مالكًا لنفسه، وهذا محال. فعلمنا أن هذه الآية يجب صرفها عن ظاهرها إلى التأويل. ثم فيه وجوه:

أحدها: لم لا يجوز أن يكون تقدير الآية: «أأمنت من في السماء عذابه»، وذلك لأن عادة الله تعالى جارية بأنه إنما ينزل البلاء على من يكفر بالله ويعصيه من السماء؛ فالسماء موضع عذابه تعالى، كما أنه موضع نزول رحمته ونعمته.

وثانيها: قال أبو مسلم: «كانت العرب مقرّين بوجود الإله، لكنهم كانوا يعتقدون أنه في السماء على وفق قول المشبهة. فكأنه تعالى قال لهم: أتأمنون من قد أقررتم بأنه في السماء واعترفتم له بالقدرة على ما يشاء أن يخسف بكم الأرض».

وثالثها: تقدير الآية: «من في السماء سلطانه وملكه وقدرته»، والغرض من ذكر السماء تفضيم سلطان الله وتعظيم قدرته، كما قال: ﴿هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]، فإن الشيء الواحد لا يكون دفعة واحدة في مكانين، فوجب أن يكون المراد من كونه في السموات وفي الأرض نفاذ أمره وقدرته، وجريان مشيئته في السموات وفي الأرض، فكذا ههنا.

ورابعها: لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله: «من في السماء الملك الموكل بالعذاب»، وهو جبريل عليه السلام، والمعنى: أن يخسف بهم الأرض بأمر الله وإذنه<sup>(١)</sup>.

قلت: والجواب على ما ذكره الرازي ما يلي:

أما قوله: «أن هذه الآية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها باتفاق المسلمين؛ لأن كونه في السماء يقتضي كون السماء محيطاً به من جميع الجوانب فيكون أصغر من السماء، والسماء أصغر من العرش بكثير» فهو تعليل من لا يفقه ما يقول، ولو أنه تمرّس اللغة العربية وأحاط بها لما قال مثل هذا الكلام. وقد عدّ الرازي الظاهر فيها أن تكون السماء محيطة بالله من جميع الجوانب.

وحرف «في» في اللغة يأتي بمعنى الظرفية والإحاطة، كأن يقال: «الرجل في البيت»، و«الحية في الجحر»، و«السماك في البحر»، وهذا يقتضي الإحاطة. وتارة تأتي بمعنى «على»، وهو يقتضي العلو والفوقية، وهو كثير واقع في القرآن وفي السنّة وفي اللغة.

قال أبو منصور الأزهري: «وتجيء «في» بمعنى «على». قال الله عز وجل:

﴿وَأَصْلَبْنَاكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، والمعنى: على جذوع النخل<sup>(٢)</sup>.

وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

(٢) تهذيب اللغة ٤١٨/١٥.

(١) مفاتيح الغيب ٦١/٣٠ - ٦٢.



الْمُجْرِمِينَ ﴿٦٩﴾ [النمل: ٦٩]. والسير إنما يكون على الأرض لا في الأرض، فاستوجب أن يكون حرف «في» بمعنى «على».

وكذلك قوله: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾ [البقرة: ٢٠٥]. والسعي والفساد إنما يكون بالسير على الأرض. وقوله: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوْسًا أَنْ نَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَرَ سُبُلًا﴾ [النحل: ١٥]. ومعلوم أن الجبال على الأرض لا في الأرض. وقوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَوِّزَاتٌ﴾ [الرعد: ٤]. ومن المعلوم أن القطع على الأرض.

ولا يقال أن الأرض كرة بغلافها، فنكون نحن فيها في الداخل. فهو مخالف لوضع اللغة والحس، فإن العرب استعملوا حرف «على» للأرض التي يمشون عليها، لا للكوكب المغلف بغلاف جوي ونعيش في داخله، فإن هذا شيء لم يعرفه العرب ولا غيرهم، ولا اعتبروه كذلك.

ولو صحَّ هذا الكلام لما استعملوا حرف «على»، ولا التزموا حرف «في» الذي يقتضي الإحاطة. وقد قال تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ [الفرقان: ٦٣]. وقال: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح: ٢٦].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَلْفُكِ أَلْتِي بَحْرِي فِي الْبَحْرِ﴾ [البقرة: ١٦٤]، والسفن تجري على سطح البحر لا في داخله. وقال النبي ﷺ في الحديث: «أيها الناس؛ حدثني تميم الداري أن أناسًا من قومه كانوا في البحر في سفينة لهم»<sup>(١)</sup>. وقوله ﷺ: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ إِن تَشَأْ لَا تَعْبُدُ فِي الْأَرْضِ»<sup>(٢)</sup>.

وقالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في الحديث: «فخرج النبي ﷺ تخطَّ رجلاه في الأرض»<sup>(٣)</sup>.

وفي قول العرب ما يفيد ذلك من خطبهم وأشعارهم. قال قس بن

(١) صحيح مسلم حديث رقم (٢٩٤٢). (٢) صحيح مسلم حديث رقم (١٧٤٣).

(٣) صحيح البخاري حديث رقم (١٩٨).

ساعدة في خطبة له في سوق عكاظ: «إن في السماء لخبرًا وإن في الأرض لمعتبرًا». وهذا قول مشهور عنه، وقيس مفوه معروف ببلاغته.

وقال امرؤ القيس:

لا كالتى في هواء الجو طالبة      ولا كهذا الذي في الأرض مطلوب  
وقال ابن الخطيب:

مراكب في البحر المحيط تخبطت      لا جهة تدري والبر تبصر  
وقال ابن زمرك الوزير:

ومسافر في البحر ملء عنانه      وافي مع الفتح المبين على قدر  
وقال حبيب بن أوس:

كم من منزل في الأرض يألفه الفتى      وحنينه أبدًا لأول منزل  
وقال الشنفرى:

كأن لها في الأرض نسيًا تقصه      على أمها وأن تكلمك تبت  
وقال المخبل السعدي:

أو بيضة الدعص التي وضعت      في الأرض ليس لمسها حجم  
هذا مع ملاحظة أن العرب قد قالوا: «على الأرض» إضافة إلى قولهم: «في الأرض». ومنه قول أبي حية النميري:

لنا جمرات ما على الأرض مثلها      ثلاث فقد جربن كل التجارب  
وقد أجاز اللغويون نيابة حروف الجر بعضها عن بعض، ولا شذوذ وندرة وقلة في أي الاستعمالين كما قد يتوهم البعض.

وقد ذكرنا قول البيهقي في «الأسماء والصفات» سابقًا، حيث قال: «قال الشيخ أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب الفقيه: «قد تضع العرب في بموضع على، قال رَبِّكَ: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢] وقال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، ومعناه: على الأرض وعلى النخل،

فكذلك قوله: ﴿فِي السَّمَاءِ﴾: على العرش فوق السماء، كما صحّت الأخبار عن النبي ﷺ. قلت: يريد ما مضى من الروايات»<sup>(١)</sup>.

ثم ذكر الرازي وجوهاً في تأويلها، فقال في الوجه الأول: «لم لا يجوز أن يكون تقدير الآية: «أأمنتم من في السماء عذابه»».

قلت: هو يعيد قول الزمخشري فيها، وقد ردنا عليه هناك. ونقول هنا أن قوله: «عذابه» لا دليل عليه؛ بل حذف الكلمة مخلّ بالمعنى كما هو الظاهر، فما كان ينبغي حذفها.

ثم قال الرازي: «وذلك لأن عادة الله تعالى جارية بأنه إنما ينزل البلاء على من يكفر بالله ويعصيه من السماء، فالسماء موضع عذابه تعالى». وقد قلنا أن سياق الكلام يقتضي ذكره للأرض لا للسماء؛ لأنه هدد بخسف الأرض، ولم يهدد بتعذيبهم بعذاب من السماء.

ولو تأمل أحدنا تأويل الكلام: «أأمنتم من في السماء عذابه أن يخسف بكم الأرض»، لعلم أن فيه ركافة، فلماذا يذكر عذابه في السماء إن كان يريد خسف الأرض بهم؟

وكذلك قلنا أن تقديم ما حقه التأخير يقتضي الحصر، وهذا يلزم أن يكون عذاب الله في السماء دون الأرض، مع أن عذابه يقع كثيراً في الأرض؛ بالزلازل، والبراكين، والفيضانات، والأمراض، والجراد. وقد وقع ذلك كثيراً في أخبار الأولين.

أما الوجه الثاني له، وهو ما نقله عن أبي مسلم: «كانت العرب مقرّين بوجود الإله، لكنهم كانوا يعتقدون أنه في السماء على وفق قول المشبهة. فكأنه تعالى قال لهم: «أأمنون من قد أقرتم بأنه في السماء، واعترفتم له بالقدرة على ما يشاء، أن يخسف بكم الأرض»، فقد أشار الزمخشري أيضاً إلى ذلك. ولعمري أين يفهم المؤمن من قوله تعالى:

(١) الأسماء والصفات ٢/٣٢٤.

﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] أنه أراد منه أن يقول: «أتأمنون من قد أقرتكم بأنه في السماء واعترفتم له بالقدرة على ما يشاء أن يخسف بكم الأرض؟»، وأنى لأحدنا معرفة أن قوله: «أأمتم من في السماء» يريد منه: «أأمتم من قد أقرتكم أنه في السماء»؟ وفي أي لغة من لغات العرب يُقبل مثل هذا القول؟ وعند أي قبيلة من قبائل العرب يُحكّم على قائله بالفصاحة والبلاغة وحسن الخطاب؟

وإن كان إقرارهم بذلك من الباطل والشرك، فكيف يقرّهم الله عليه ويذكر الآية بما يفيد تأكيده، وكان الأولى أن يقول: «أأمتم من تظنون أنه في السماء» بدلاً من: «أأمتم من في السماء».

وقد ذكر الله كثيراً من عقائد المشركين، سواء كانوا من اليهود، أو النصراني، أو عبدة الكواكب، أو من عبدة الأوثان، فسفّه عقائدهم وأنكرها عليهم، فكيف يقرّهم عليها ويردّد مقالاتهم في كون الله في السماء لو أنها باطلة؟

فقوله: ﴿فِي السَّمَاءِ﴾ إخبارٌ من الله عن نفسه أنه في السماء، لا أنه حكاية قول الكفار عنه أنه في السماء. والقرآن لم ينزل لبث الحيرة في النفوس، وليذكر ألفاظاً يريد منها غير معانيها المعروفة عند العرب، ولا يريد معنى دون أن يؤدي لفظ ما إليه، أو دون قرينة تؤدي إليه. وهذا الذي يفعله الرازي والزمخشري وابن فورك وسائر المتكلمين إنما هو بهتان وهذيان، ومراء في القرآن، وتفسير له بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير. وهم بتلك التأويلات الغثة يفتحون باب فتنة وشر عظيم على المسلمين من قبل أعداء الإسلام، فإنه لا توجد آية في كتاب الله إلا وأمكن إدخال كلمة بين ثناياها والزعم أن الله أراد قول كذا بدلاً من كذا.

ثم ذكر الوجه الثالث، وهو قوله: «من في السماء سلطانه وملكه

وقدرته»، وهو إعادة لما قاله وما قاله الزمخشري، وهذه عادة الرازي يألفها من وقف على كتاباته، في التكرار والإطالة بلا طائل.

ثم ذكر الوجه الرابع، وهو قوله: «لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله: «من في السماء الملك الموكل بالعذاب»، وهو جبريل عليه السلام، والمعنى: أن يخسف بهم الأرض بأمر الله وإذنه».

قلت: قد ورد مثل ذلك عن العديد من المتكلمين، وورد عن القشيري أحد أئمة الأشاعرة والصوفية، فقال في تفسير الآية: «أراد بهم: الملائكة الذين يسكنون السماء، فهم موكلون بالعذاب»<sup>(١)</sup>.

والجواب علي تلك الشبهة من وجوه:

**الوجه الأول:** لم يرد مطلقاً أن الملائكة هي من تخسف الأرض بالناس، وترسل الحاصب. وحتى لو كان التنفيذ منها فإنما الأمر والعقاب من الله، فلا يجوز اعتبار الملائكة هي الطرف المعذب؛ لأنها لا تستقل بالأمر. ويؤيده الوجه الثاني.

**الوجه الثاني:** أن الله تعالى قال في موضع آخر من كتابه العزيز: ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النحل: ٤٥]. فهذا صريح في أن المراد منه هو الله، والقرآن يفسر بعضه بعضاً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ يَنْصُرُوهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ﴾ [٨١] وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيَكَابِتُ اللَّهُ بِيَسْطِ الرِّزْقِ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَوْلَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا وَيَكَانَهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [٨٢] [القصص: ٨١، ٨٢].

فقد بين في الآية الأولى أنه خسف به الأرض ولم يذكر الفاعل، ولكنه ذكره صريحاً في الآية الثانية، إذ قال فيها: ﴿لَوْلَا أَنْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا﴾، وهذا يؤكد أن الاعتبار إنما هو الله، فيكون هو المراد من الكلام.

الوجه الثالث: إذا كان الملك هو من يخسف الأرض بالناس ويرسل الحاصب، فمن ذا الذي يعاتبنا الله على الأمن منه ومن بطشه غير نفسه؟ فالآية صريحة أن المراد منها الله ﷻ. فسؤال: «أأمنتم؟» سؤال استنكاري، يقع فيما ينكر فعله، وهذا لا يتأتى إلا أن يكون الله هو المراد من أمن البطش، لا الملائكة.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَنُ ابْنُ لِي صِرًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَبَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَذِبًا وَكَذَلِكَ زَيْنَ فِرْعَوْنَ سَوْءَ عَمَلِهِ وَصَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ ﴿٣٧﴾﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧].

قال الماتريدي: «للمشبهة تعلق بظاهر هذه الآية. يقولون: لولا أن موسى ﷺ كان ذكر وأخبر فرعون أن الإله في السماء، وإلا لما أمر فرعون هامان أن يبني له ما يصعد به إلى السماء، ويطلع إلى إله موسى على ما قال الله تعالى خبراً عن اللعين. لكننا نقول: لا حجة لهم؛ فإنه جائز أن يكون هذا من بعض التمويهات التي كانت منه على قومه في أمر موسى ﷺ، ومن بعض مكائده التي كانت منه به، من نحو قوله: ساحر كذاب، وقوله: ﴿إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ﴾ [طه: ٧١]، وقوله: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ﴾ [الأعراف: ١١٠]، ونحو ذلك من التمويهات التي كانت منه. فعلى ذلك، قوله: ﴿ابْنُ لِي صِرًا﴾ [غافر: ٣٦]، وقوله: ﴿فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر: ٣٧] تمويه منه على قومه بموسى. يقول بذلك على الناس أمر موسى من غير أن كان من موسى ذكر، أو أخبر أن الله تعالى في السماء على ما كان منه سائر التمويهات، وإن لم يكن من موسى ذكر تلك التمويهات له والله أعلم. ويحتمل أن فرعون قال ذلك لما رأى أن البركات والخيرات تنزل من السماء، فظن أنه في السماء»<sup>(١)</sup>.

(١) تفسير الماتريدي ٢٩/٩، ٣٠.

قلت: هذا الذي ذكره الماتريدي لا يعدو كونه تشغيياً في وجه الآية صرفها عن المعنى الظاهر اللائق بها. ولو جاز لكل أحد عدم ترجيح الراجح لأجل ما يسوّغه من احتمالات مرجوحة، لما أمكن إثبات شيء من العلوم.

فلا يوجد في الآية ما يدل على احتمال التمويه الذي ذكره الماتريدي من قريب أو من بعيد، إلا أن عادة المبتدعة والمتكلمة جرت على هذا النهج في اختلاق احتمالات عديدة للآية، ثم يزعمون أن الحجة عليها باطلة لأجل تعدد الاحتمالات. وهذا ليس من العلم في شيء، وإن هو إلا محض تشغيب. وتفصيل الرد عليه من وجوه:

**الأول:** أما قول فرعون: ﴿إِنَّهُ لَكَيْدِكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ﴾ [طه: ٧١] فليس من التمويه في شيء، فقد قاله فرعون لسحرته الذين آمنوا واتبعوا موسى بعد رميه لعصاه فانقلبت حية.

أما قوله لبني إسرائيل: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ﴾ [الأعراف: ١١٠]، فليس تمويهاً؛ بل صدق فيها فرعون الكذوب؛ لأن موسى عليه السلام هو من طلب منه ذلك، وقال الله تعالى: ﴿فَأَيُّاهُ فَقَوْلَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تَعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِبَيِّنَاتٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيْنَا مَنْ أَتَبَعَ الْهُدَى﴾ [طه: ٤٧].

**الثاني:** إن دعوة موسى عليه السلام شاعت في بني إسرائيل، وأمره الله أن يخرجهم من الظلمات إلى النور؛ فلا بد أنه أخبرهم بأصول الإيمان والتوحيد، وأخبرهم عن الله المعبود الحق الذي لا ينبغي عبادة غيره؛ فلو أن فرعون قال ذلك كذباً وزوراً على لسان موسى فسرعان ما ينكشف كذبه ويستبين أمره.

وفرعون قد صرح بأنه إله موسى، فنسب الذي في السماء أنه إله موسى. فإن كان ما قاله فرعون موجهاً لموسى نفسه؛ فلا يمكن أن يكذب على لسانه أمامه. ولو كان يخاطب قومه بذلك، وصح أنها ليست

عقيدة موسى، لأخبروه أن موسى لا يقول بذلك. وحتى لو لم يعرفوا بذلك الأمر، فكانوا سيسألون موسى ويتبين لهم كذب فرعون.

الثالث: إن الذي يمؤّه بمثل ذلك لا بد أن يكون له غرض منه، فما غرض فرعون من ذلك التمويه؟ وهل كان الاعتقاد بوجود إله في السماء مذمومًا في ذلك الوقت حتى يشنّع فرعون على موسى بوجود إلهه في السماء؟

وقد قال ﷺ: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَأْتِيهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَنْهَمُنُّ عَلَى الْأُطْبَانِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [القصص: ٣٨]. ولعل هذه الآية تكون أظهر في الدلالة على بطلان زعم الماتريدي. فإن فرعون نفى أن يكون للناس إله غيره لا في الأرض ولا في السماء؛ فالتشنيع يلحق بموسى بمجرد ادعائه أن له ربًّا غير موسى، أما أن يكون هذا الرب في السماء أو في الأرض، فهذا ليس محل التشنيع.

وقد طلب فرعون من هامان أن يجعل له صرحًا ليطلع إلى إله موسى، ثم قال: ﴿وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾؛ فقد نسب هذا الإله الذي في السماء إلى موسى، ثم ظن أن موسى كاذب فيه. وهذا يدل على أن موسى قد سبق القول منه أن ربه في السماء، ولولاه لما خطر على بال فرعون أن يقول ذلك.

الرابع: إن فرعون كان يريد أن يثبت للملأ كذب موسى، لا أن يفترى عليه الكذب فيما لم يقله. فأمره لهامان أن يجعل له صرحًا ويطلع إلى إله موسى، ثم قوله: ﴿وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ يدل على أن بغيته من ذلك الكلام إقناع الملأ أن ما يقوله موسى ويدعيه أن له ربًّا غير فرعون كذب منه؛ لأن غاية فرعون أن يثبت أنه لا إله إلا هو.

فالنزاع بين موسى وفرعون أن فرعون يزعم أنه لا إله إلا هو،



وموسى يزعم أنه له ربًّا، وهو رب فرعون ورب بني إسرائيل وباقي الناس، وهو رب السماوات والأرض. هذا هو محل النزاع الذي جرى بين الاثنين، وفرعون إنما اجتهد في تكذيب موسى وتسفيه رأيه. وطلبه من هامان أن يجعل له الصرح ليطلع إلى إله موسى، دليل على أن موسى أخبره أن ربه في السماء.

وهذا وارد جدًّا ولا بد أن يكون حصل، وذلك أن فرعون ينكر وجود الإله، فلما أخبره موسى عن الله كان من الطبيعي أن يسأله عن مكان هذا الإله لأنه لا يؤمن بوجوده أصلًا. وإيراد الله لكلام فرعون عن عدم وجود إله غيره قبل تلك الآية من أكبر العلامات والدلائل على صحة ما نقول. ولو أن موسى لم يقل بذلك لسفه موسى والناس حجته؛ لأنه كان سيقول له مثلًا: ومن قال لك يا فرعون أن إلهي في السماء حتى تطلع إليه أصلًا؟

وحرص فرعون على تكذيب موسى بشأن إلهه المزعوم هو الذي حذا به إلى الطلب من هامان أن يبني الصرح، حتى يثبت للناس أنه لا إله في السماء، وأن موسى كاذب. فكأنه يريد أن يقول للملأ: ولكي أثبت لكم كذب موسى فيما يدّعيه بوجود إله في السماء، فإني أمر هامان أن يجعل لنا صرحًا ونعتليه حتى نطلع إلى هذا الإله الذي يزعم موسى وجوده.

**الخامس:** أن هذا الذي ذكرناه ليس بدعًا من القول؛ بل هو قول إمام المفسرين أيضًا.

حيث قال ابن جرير الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِبًا﴾: «يقول: وإنني لأظن موسى كاذبًا فيما يقول ويدّعي، من أن له في السماء ربًّا أرسله إلينا»<sup>(١)</sup>.

وقال ابن خزيمة إمام الأئمة: «ألا تسمع قول الله يحكي عن فرعون

قوله: ﴿يَهْمَكُنْ أَبْنَى لِي صَرَحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ [غافر: ٣٦]؛ فرعون - عليه لعنة الله - يأمر ببناء صرح، فحسب أنه يطلع إلى إله موسى. وفي قوله: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِبًا﴾ [غافر: ٣٧]، دلالة على أن موسى كان قد أعلمه أن ربه ﷻ أعلى وفوق. وأحسب أن فرعون إنما قال لقومه: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِبًا﴾ استدراجًا منه لهم، كما أخبرنا ﷺ في قوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]، فأخبر الله تعالى أن هذه الفرقة جحدت بالسنتهم لما استيقنتها قلوبهم، فشبّه أن يكون فرعون إنما قال لقومه: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِبًا﴾ [غافر: ٣٧]، وقلبه أن كلّم الله من الصادقين، لا من الكاذبين. والله أعلم أكان فرعون مستقيمًا بقلبه على ما أولت أم مكذبًا بقلبه، ظانًا أنه غير صادق<sup>(١)</sup>.

وقال الحافظ ابن عبد البر: «أما سمعوا الله ﷻ يقول: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَكُنْ أَبْنَى لِي صَرَحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧]، فدلّ على أن موسى ﷺ كان يقول: إلهي في السماء، وفرعون يظنه كاذبًا»<sup>(٢)</sup>.

وقال في «الاستذكار»: «ولولا أن موسى ﷺ قال لهم: إلهي في السماء، ما قال فرعون: ﴿يَهْمَكُنْ أَبْنَى لِي صَرَحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾»<sup>(٣)</sup>.

وقال قوام السنّة الإمام أبو القاسم الأصبهاني: «فكان فرعون قد فهم عن موسى أنه يثبت إلهًا فوق السماء حتى رام بصرحه أن يطلع إليه، واتهم موسى بالكذب في ذلك»<sup>(٤)</sup>.

فتبين أن هذا القول هو قول أئمة التفسير، وأئمة الحديث. وإنما اقتصر على ذكر بعض أقوالهم في ذلك، ولو أردنا استقصاء كل ما قالته الأئمة في تلك الآية لطلال بنا المقال.

(٢) التمهيد ٧/١٣٣.

(١) التوحيد ١/٢٦٤.

(٤) الحجّة في بيان المحجّة ٢/١٨٨.

(٣) الاستذكار ٢/٥٢٨.

وقال الرازي عن تلك الآية في «تفسيره»: «احتج الجمع الكثير من المشبهة بهذه الآية في إثبات أن الله في السموات، وقرروا ذلك من وجوه:

الأول: أن فرعون كان من المنكرين لوجود الله، وكل ما يذكره في صفات الله تعالى فذلك إنما يذكره لأجل أنه سمع أن موسى يصف الله بذلك، فهو أيضاً يذكره كما سمعه، فلولا أنه سمع موسى يصف الله بأنه موجود في السماء وإلا لما طلبه في السماء.

الوجه الثاني: أنه قال: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِبًا﴾ [غافر: ٣٧]، ولم يبين أنه كاذب فيما قال، والمذكور السابق متعين لصرف الكلام إليه. فكأن التقدير: «فأطلع إلى الإله الذي يزعم موسى أنه موجود في السماء»، ثم قال: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِبًا﴾؛ أي: وإني لأظن موسى كاذباً في ادعائه أن الإله موجود في السماء، وذلك يدل على أن دين موسى هو أن الإله موجود في السماء.

الوجه الثالث: العلم بأنه لو وجد إله لكان موجوداً في السماء، علم بديهي متقرر في كل العقول. ولذلك، فإن الصبيان إذا تضرعوا إلى الله، رفعوا وجوههم وأيديهم إلى السماء، وإن فرعون مع نهاية كفره لما طلب الإله فقد طلبه في السماء، وهذا يدل على أن العلم بأن الإله موجود في السماء علم متقرر في عقل الصديق والزنديق، والملحد والموحد، والعالم والجاهل. فهذه جملة استدلالات المشبهة بهذه الآية<sup>(١)</sup>.

كان هذا جملة ما قرره الرازي في حجج ما يسميهم هو بالمشبهة. وقد علمنا أن أئمة التفسير والحديث هم من يقولون ذلك ويحتجّون بتلك الآية على علو الله على خلقه، ولكن الرازي وأضرابه من المتكلمة المبتدعة يصرون على إطلاق اسم المشبهة والمجسمة على كل من يثبت علو الله.

(١) تفسير الرازي ٥٦/٢٧.

ثم شرع الرازي في الجواب عنها، فقال: «والجواب: أن هؤلاء الجهال يكفيهم في كمال الخزي والضلال أن جعلوا قول فرعون اللعين حجة لهم على صحة دينهم. وأما موسى ﷺ، فإنه لم يزد في تعريف إله العالم على ذكر صفة الخلاقية، فقال في سورة طه: ﴿قَالَ رَبِّنا الَّذِي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ، ثُمَّ هَدى (٥٠)﴾، وقال في سورة الشعراء: ﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنُومَ تَعْقِلُونَ (٢٨)﴾، فظهر أن تعريف ذات الله بكونه في السماء دين فرعون، وتعريفه بالخلاقية والموجدية دين موسى. فمن قال بالأول كان على دين فرعون، ومن قال بالثاني كان على دين موسى.

ثم نقول: لا نسلم أن كل ما يقوله فرعون في صفات الله تعالى، فذلك قد سمعه من موسى ﷺ؛ بل لعله كان على دين المشبهة، فكان يعتقد أن الإله لو كان موجوداً لكان حاصلاً في السماء، فهو إنما ذكر هذا الاعتقاد من قبل نفسه لا لأجل أنه قد سمعه من موسى ﷺ.

وأما قوله: ﴿وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَذِباً﴾ [غافر: ٣٧]، فنقول: لما سمع موسى ﷺ قال: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٦] ظن أنه عنى أنه رب السموات، كما يقال للواحد منا: إنه رب الدار، بمعنى كونه ساكناً فيه. فلما غلب على ظنه ذلك حكى عنه. وهذا ليس بمستبعد. فإن فرعون كان بلغ في الجهل والحماقة إلى حيث لا يبعد نسبة هذا الخيال إليه؛ فإن استبعد الخصم نسبة هذا الخيال إليه كان ذلك لائقاً بهم؛ لأنهم لما كانوا على دين فرعون وجب عليهم تعظيمه. وأما قوله: فطرة فرعون شهدت بأن الإله لو كان موجوداً لكان في السماء، قلنا: نحن لا ننكر أن فطرة أكثر الناس تخيل إليهم صحة ذلك، لا سيما من بلغ في الحماقة إلى درجة فرعون، فثبت أن هذا الكلام ساقط<sup>(١)</sup>.

كان هذا حاصل كلام الرازي في الآية. والجواب على ما قال من وجوه:

الأول: قوله: «جعلوا قول فرعون اللعين حجة لهم على صحة دينهم» غلط قبيح؛ فإن حجتنا هو قول الله تعالى الذي ذكر كلام فرعون في كتابه العزيز، ثم قال بعده: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾ (٢٧) [غافر: ٣٧]؛ فعلمنا أن تكذيب فرعون لموسى في ادعائه أن الله في السماء كان من سوء عمله؛ لأنه نفى أن يكون هناك إله في السماء.

ثم إن قول فرعون كان دليلاً على عقيدة موسى ﷺ؛ لأن فرعون ذكر ربّ موسى أنه في السماء وعمايره بذلك، فذكر ما ذكر تسفيهاً لموسى ﷺ. فعلمنا أن عقيدة علو الله هي عقيدة موسى ﷺ.

الثاني: قوله: «وأما موسى ﷺ، فإنه لم يزد في تعريف إله العالم على ذكر صفة الخلاقية» كلام إنشائي ويعوزه الدليل. والرازي توهم أن كل ما لم يذكره الله في كتابه فإنه لم يقع، ولا أحد قال بذلك من المتقدمين أو المتأخرين من علماء الأمة.

ولا يمكن تصوّر أن الله سيذكر في كتابه العزيز كل كلمة حدثت بين موسى وفرعون، وبين هابيل وقابيل، وبين نوح وقومه ودعوته فيهم والتي استمرت ألف سنة إلا خمسين، وبين يوسف ﷺ والعزيز، وسائر القصص التي ذكرها في كتابه. وإنما يذكر الله القصص في كتابه على أتم الحكمة والبلاغة وبما ينفع المسلم في دينه. وسياق الآيات يتكلم حول عناد فرعون واستكباره عن الحق، وتجبره في الأرض، وعن ثبات موسى على الحق، وفضل الله على بني إسرائيل، وليس عن عقيدة موسى.

ثم إن الله فضّل عقيدة سائر الأنبياء والمرسلين من خلال ما ذكره صراحة في كتابه العزيز في آيات كثيرة تدل على علوه ﷺ. فأصبح مما هو معلوم من الدين بالضرورة، واستفاض ذكره في القرآن الكريم.

الثالث: كون الله رب المشرق ورب المغرب لا يعني أنه في المشرق والمغرب؛ فإن الحاكم يقال عنه أنه ملك البلاد وسلطان المشرق والمغرب، وهو جالسٌ على كرسیه في قصره. والله ربٌّ ومعبودٌ في المشرق وفي المغرب، وفي السماء وفي الأرض، ولا يلزم ذلك أن لا يكون في السماء.

الرابع: قوله: «فظهر أن تعريف ذات الله بكونه في السماء دين فرعون، وتعريفه بالخلقية والموجودية دين موسى» فاحش الغلط؛ فإن فرعون لا دين له ولا يؤمن بأي إله معبود.

وقد ذكر الله تلك الحادثة في سورة القصص، فقال: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَهْمَنُ عَلَى الطَّيْنِ فَأَجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أطَّلِعُ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٢٨﴾﴾ [غافر: ٢٨]. فهو يؤكد أن فرعون لا يؤمن بأي إله في السماء أو في الأرض، وإنما طلب الاطلاع إلى إله موسى لينفي وجود ذلك الإله المعبود الذي صرّح أنه إله موسى.

الخامس: قوله: «لا نسلم أن كل ما يقوله فرعون في صفات الله تعالى فذلك قد سمعه من موسى؛ بل لعله كان على دين المشبهة، فكان يعتقد أن الإله لو كان موجوداً لكان حاصلاً في السماء، فهو إنما ذكر هذا الاعتقاد من قبل نفسه، لا لأجل أنه قد سمعه من موسى ﴿٢٨﴾» قول عجيب من الرازي. أما كون فرعون على دين المشبهة، فالوجه السابق يرد عليه، وآية سورة القصص تدفع تشغيب الرازي؛ لأن فيها دلالة على أنه لا يؤمن بوجود إله لا في السماء ولا في الأرض ولا في أي مكان. فكان الأولى بالرازي أن يقول أن فرعون كان ملحدًا دهرياً لا يؤمن بوجود الله، لا أنه كان مشبهًا. وإنما ذكر الرازي ذلك ليشنع كعاداته وعادة أهل البدع على أهل السنة والجماعة واعتقاداتهم.

ولو كان فرعون ذكر هذا الاعتقاد من قبل نفسه كما توهم الرازي، لما وصف هذا الإله أنه إله موسى. فقول فرعون هذا جذع في عيون المتكلمة، لا يمكنهم تأويله أو رده إلا بالكفر بالقرآن.

السادس: قوله: «لما سمع موسى ﷺ قال: ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الشعراء: ٢٤] ظن أنه عنى أنه رب السموات»، هو من كيس الرازي، وليس عليه دليل أو شبهة دليل. والرازي شأنه شأن غيره من أهل البدع إنما اجتهد في محاربة تلك العقيدة وإنكارها على معتقديها، فلن يقف مكتوف الأيدي لأجل آية؛ بل سيسعى بكل ما أوتي من دهاء ليحرّف معاني الكلم.

فالرازي يعتبر أن خصومه مما يليق بهم تعظيم فرعون، وهو بهتان عظيم؛ بل لا أحد بلغ من حماقة والجهل ما بلغه المتكلمة في إفناء أعمارهم في تعلّم علوم الكفار وفلسفاتهم؛ بل من الفجاجة أن يتهم خصمه بتعظيم فرعون، وهو نفسه أكثر من تعظيم الملحد الكافر الفيلسوف أفلاطون في كتبه؛ فلم يذكره إلا بالثناء والمديح ويسميه بالإمام، ثم عظم الإسماعيلي الكافر الملحد ابن سينا، وأثنى عليه وعلى كتبه، ولا يسمّيه إلا بالشيخ الرئيس. كما أثنى على بعض الكهنة والسحرة الكفرة، وترخّم عليهم في كتابه المشؤوم: «السر المكتوم».

أما الشهرستاني، فقد بالغ في البُعد عن مراد الآية، وقال: «كان يريد أن يبني صرحًا مثل الرصد، فيبلغ به إلى حركات الأفلاك والكواكب، وكيفية تركيبها وهيئاتها، وكمية أدوارها وأكوارها. فلربّما يطّلع على سر التقدير في الصنعة، ومآل الأمر في الخلقة والقطرة، ومن أين له هذه القوة والبصيرة؟»<sup>(١)</sup>.

قلت: لم يقل الله ذلك؛ بل قال أن فرعون أراد أن يطّلع إلى إله

موسى صريحاً في كتابه العزيز، وكل من ينكر ذلك فهو كافر بالقرآن مكذب بالله. أما ما ذكره الشهرستاني فلم يذكره الله ولا ذكر في الآثار والقصص.

كان ذلك مجمل ما ذكره أهل البدع من المتكلمة حول الآيات الدالة على الاستواء والعلو. والمتأمل في تأويلاتهم يُدرك مدى ركاكتها وغرابتها عن اللغة، وبعدها عن البلاغة والفصاحة وعن منطوق النص، وذلك لأنهم لا يستندون إلى أحاديث صحيحة عن النبي ﷺ أو إلى آثار صحيحة عن الصحابة والتابعين؛ بل فسروا النصوص وفق أهوائهم وأصولهم.

وهذا النهج مخالف لما ينبغي عليه التفسير؛ فإن المفسر يجب أن يكون عالماً بكتاب الله، وأن يكون عالماً بالعربية حتى يعرف ما يصح فيها وما لا يصح، وأن يكون عارفاً بالسنة النبوية والأحاديث الشريفة الصحيحة والآثار، وأن يكون وقفاً على ما صحّ من الهدي النبوي، ولا يتجاهله ويضربه بعرض الحائط لمجرد اصطداه لمذهبه ورأيه.

كما ينبغي عليه أن يكون عالماً بأحكام الناسخ والمنسوخ، وأن يكون عالماً بأسباب نزول الآيات، وكذلك أن يكون عالماً بقواعد الترجيح وأصوله؛ فيرد المتشابه إلى المحكم، ويجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد، حتى لا يتخبط في تفسير الآيات ويقلب الحق باطلاً والباطل حقاً عن جهالة كما فعل هؤلاء.

والرازي والزمخشري والماتريدي والجويني والغزالي والقشيري وأمثالهم من الأعاجم قد تصدّوا للتفسير دون علم بالحديث، ولا بالقرآن، ولا بلغات العرب، فصالوا وجالوا دون حسيب أو رقيب. لذلك، فأمثال هؤلاء لا ينبغي النظر إليهم باعتبارهم أئمة تفسير، فهم دخلاء على التفسير وأهله، وما كان مبتغاهم في ولوج ذلك الباب من



العلم إلا لتأويل الآيات التي تعكّر صفو مذهبهم، وتأويلها بما يتوافق مع آرائهم.

وليس كل من فسر القرآن يعتبر مفسراً للقرآن، وإلا فإن الفيلسوف ابن ملكا البغدادي له تفسير في القرآن، والصوفية لهم تفاسير للقرآن كالقشيري وابن عجيبة وغيرهما، والشيعنة الروافض لهم تفاسير عديدة للقرآن؛ بل إن ابن زكريا الرازي الطبيب الملحد المنكر للنبوات وللمعاد له تفسير في القرآن.

وكل منهم يكتب في هذا العلم الشريف لقصدٍ خبيث، وطمعاً في نصرة مذهبه ونشر معتقده، وإلا، فلا أحد منهم محسوب على أهل التفسير، ولا تعلم هذا العلم من أئمة التفسير.



## الفصل الثالث

### إبطال تأويلات حديثي النزول والجارية

ثم نذكر بعض مقالاتهم فيما تأولوه من السنّة النبوية. وسنقتصر على حديث النزول، وحديث الجارية، فهما عمدة هذا الباب.

أما حديث النزول، فقد ذكره ابن فورك، فقال فيه: «اعلم أنا قد بينا فيما قبل معنى هذا الخبر، وأن النزول ينقسم إلى أقسام، وليس معناه النزول بالنقلة والتحويل فقط؛ بل معناه في غير الحركة أكثر منه. يقال: «نزل فلان من معالي الأمور ومكارمها إلى سفاسفها»، ويقال: «نزل فلان عن رأيه، وأنزل فلان فلاناً عن درجته ورتبته». وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ٤]، وقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: ١] في صفة القرآن. وأخبر عن المشركين أنهم قالوا: ﴿سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ٩٣]، ويقال: «نزل بني فلان خير وخصب، وارتفع عنهم جذب وقحط»، وليس يراد بذلك، معنى النقلة والتحويل من مكان إلى مكان. ومع ذلك، فمعنى النزول فيه صحيح على الوجه الذي يليق به، كذلك معنى ما وصف به الرب من النزول وإن لم يكن معنى النقلة سائغ في لغة العرب. وذكرنا أن ذلك يرجع تأويله إلى إظهار فعل وتدبير في عباده يسميه نزولاً.

ثم قال: «وأنه يحتمل أن يقال: إن معناه أن يظهر رحمته لهم وإجابته لدعائهم، وأن من له أن لا يجيب ولا يرحم؛ لأن الإجابة منه فضل وتركها منه عدل. فإذا أجابهم فقد نزل عماله أن يفعل بهم من ترك الإجابة إلى أن يفعل بهم ما يكون من فعله متفضلاً. ويحتمل أيضاً أن يكون معناه: أن نزول ملائكته بأمره، فيضاف إليه النزول على معنى ما

وقع بأمره، كما يقال: «نزل الأمير بموقع كذا» إذا نزل أصحابه بأمره ونفذ فيه حكمه وسلطانه. وإذا كان ذلك مما يحتمله اللفظ ويصح معناه، وكان حمله على بعضها لا يؤدي إلى وصف الله - جل ذكره - مما لا يليق به، كان أولى مما قالوا<sup>(١)</sup>.

قلت: يصرّ ابن فورك وسائر المتكلمين على التعامل مع كل نصّ بحسبه دون النظر إلى مجموع تلك النصوص، وتضافرها مع بعضها في ظاهر المعنى الذي تفيده، وتتفق عليه كلها. ولعمري، لِمَ يصرّ رسول الله ﷺ على ذكر تلك الألفاظ كلها التي تدل صراحة على فوقية الله وعلوّه، وهو يعلم عواقب التمسك بظواهرها؟

أما قول العرب: «نزل فلان من معالي الأمور ومكارمها إلى سفاسفها»، ففلان ذات من الذوات وجسم من الأجسام، بينما معالي الأمور وسفاسفها من المعاني، لذلك ترجح أن يكون النزول معنويًا. وكذلك القول في: «نزل فلان عن رأيه»، وأنزل فلان فلانًا عن درجته ورتبته». على أن العبارة الثانية تفيد النزول عن الشيء، لا النزول إلى الشيء أو من الشيء كما صرّح به الحديث، وهو ما يفيد النزول الحسي. أما قول العرب: «نزل بني فلان خير وخصب، وارتفع عنهم جذب وقحط»، فهو نزول حسي، ويُرَاد به المطر، فإنهم لا يقولون ذلك إلا أن يريدوا المطر. والعرب تسمّي المطر بالخير والغيث وذلك تفاقؤًا به.

أما قول ابن فورك: «نزل الأمير بموضع كذا» إذا نزل أصحابه بأمره، ونفذ فيه حكمه وسلطانه»، فهذا ليس من كلام العرب، وإنما هو من كيس ابن فورك. فالعرب قد تقول: «نزل الأمير بموضع كذا» تريد به الأمير وجنوده، فتفرد الأمير بالذكر تعظيمًا له، ولأن الجنود تبع له. وذلك كقولنا: «دخل القائد المدينة فاتحًا»، وإنما دخلها هو وجنوده.

(١) مشكل الحديث ص ٤٧١ - ٤٧٢.

ولكنهم لا يقولون ذلك يريدون منه دخول الجيش دونه، أو نزول جنوده دونه. والحديث صرح بنزول الله لا نزول الملائكة. والنبى ﷺ أعرف بمراد الألفاظ وبعواقب التمسك بطواهرها، ولو علم فيه حرجاً أو فتنة للمسلمين لما ذكره، ولصرح بنزول الملك منعا للالتباس.

ثم إن الحديث ورد بلفظ: «ينزل ربنا ﷻ كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له». فكيف يكون المراد بقوله: «ينزل ربنا» أن ينزل ملك من الملائكة؟ وكيف يقول الملك: «من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له؟» وأليس ذاك من خصائص الله ﷻ، فيستجيب الدعاء ويعطي السائل ويغفر الذنب أم الملائكة التي تفعل هذا؟.

أما قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ٤]، فهو إنزال للسكينة كما ورد في الآية، ولا أحد يعلم أمر السكينة وتأثيرها على النفس، وكيفية تأثيرها عليها لتضفي عليها السكينة، إلا أنه لا يبعد أن تكون من الله، وتنزل من عنده إلى قلب العبد فيصدق عليها النزول الحسي، تماماً كالرؤى التي يراها الناس، حيث ينزل بها الملك الموكل بالرؤيا.

أما قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، فهو نزول حسي، نزل به جبريل ﷺ كما هو معلوم.

أما قوله: ﴿سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ٩٣]، فتفسيره ما رواه الطبري أنها نزلت في سعد بن أبي سرح، أسلم وكان يكتب للنبي ﷺ. حيث قال: «إن كان محمد يوحى إليه، فقد أوحى إليه، وإن كان ينزله، فقد أنزلت مثل ما أنزل الله»<sup>(١)</sup>.

(١) تفسير الطبري ٤٠٥/٩.

وقد بسط أبو حامد الغزالي القول في الحديث. فنحن نذكر مقالته فيه، ثم نعلق عليها ونبيّن ما فيها من فساد.

قال الغزالي: «وأما قوله ﷺ: «ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا»، فالتأويل فيه مجال من وجهين:

أحدهما: في إضافة النزول إليه وأنه مجاز، وبالْحَقِيقَةُ هو مضاف إلى ملك من الملائكة، كما قال تعالى: ﴿وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [يوسف: ٨٢]، والمسؤول بالحقيقة أهل القرية. وهذا أيضاً من المتداول في الألسنة؛ أعني: إضافة أحوال التابع إلى المتبوع، فيقال: «نزل الملك على باب البلد»، ويراد: عسكره: فإن المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له: «هلا خرجت لزيارته؟» فيقول: «لا؛ لأنه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد». فلا يقال له: فلم نزل الملك، والآن تقول: لم ينزل بعد؟ فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر، وهذا جلي واضح.

والثاني: أن لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع في حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر، يقال: «فلان رفع رأسه إلى عنان السماء»؛ أي: تكبر، ويقال: «ارتفع إلى أعلى عليين»؛ أي: تعظم. وإن علا أمره، يقال: «أمره في السماء السابعة»؛ وفي معارضته إذا سقطت رتبته يقال: «قد هوى به إلى أسفل السافلين»؛ وإذا تواضع وتلطف له تطامن إلى الأرض ونزل إلى أدنى الدرجات».

ثم قال: «فإذا فهم هذا، وعلم أن النزول عن الرتبة بتركها أو سقوطها، وفي النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل، الذي يقتضيه علو الرتبة وكمال الاستغناء، فبالنظر إلى هذه المعاني الثلاثة التي يتردد اللفظ بينها ما الذي يجوزه العقل؟ أما النزول بطريق الانتقال فقد أحاله العقل كما سبق، فإن ذلك لا يمكن إلا في متحيز، وأما سقوط الرتبة فهو

محال؛ لأنه سبحانه قديم بصفاته وجلاله، ولا يمكن زوال علوه. وأما النزول بمعنى اللطف والرحمة، وترك الفعل اللائق بالاستغناء، وعدم المبالاة، فهو ممكن، فيتعين التنزيل عليه<sup>(١)</sup>.

قلت: والجواب على ما ذكره الغزالي ما يلي:

أما قوله: «في إضافة النزول إليه وأنه مجاز، وبالحقيقة هو مضاف إلى ملك من الملائكة كما قال تعالى»، فهذا غير صحيح. وقياسه على قوله: «واسألوا أهل القرية» قياس باطل وضعيف، إذ أن أهل القرية جزء من القرية؛ بل قد يقال أن القرية لا تسمى قرية إلا إن كان لها أهل، وذلك كقولنا: «مائدة»، إذا كان فيها طعام، وإلا فهي خوان، وقولنا: «كأس»، إن كان فيها شراب وإلا فهي كوب. فكذلك القرية لا تسمى قرية إلا وفيها أهل، فأهلها منها. فهو من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء الغالب، وبالتالي علم أن سؤاله للقرية يستوجب سؤاله لأهلها. أما في النزول، فإنه بحسب تأويله ينسب النزول إلى الله بينما النازل حقيقة هو الملك الموكل، والملك ليس من الله ولا جزء منه.

أما المثل الذي ضربته، وهو قوله: «نزل الملك على باب البلد» ويُراد: عسكره، فهو من جنس مثال ابن فورك كما تقدم ذكره. وقد بينا أن هذا لم يقع في اللغة ولم يقله أهل اللغة، إنما هي عادة المتكلمة وسائر أهل البدع في اختلاق أقوال من عندهم، ثم الزعم أن أهل اللغة يقولون ذلك. وقد اصطنع الغزالي هذا المثل لكي يكون متقاربًا مع النزول الذي يحاول تأويله، فذكر الملك والعسكر لقيسه بالله وملائكته، وذكر فعل النزول ليشبه النزول الوارد في الحديث.

أما الوجه الثاني لتأويله، وهو قوله: «أن لفظ النزول قد يستعمل للتلفظ والتواضع في حق الخلق، كما يستعمل الارتفاع للتكبر»، فهذا

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٠، ٤١.

من أفحش المغالطات؛ لأن التكبر من صفات الله ولا يليق به التواضع، فالتواضع يلائم المخلوق الضعيف، فتواضعه اعتراف منه بضعفه وافتقاره إلى غيره. أما الله فلا يليق في حقه التواضع؛ بل فيه ما ينقص من شأنه. وفي الحديث أن: «الكبر رداؤه والعزّ إزاره»<sup>(١)</sup>، ومن أسمائه: الجبار المتكبر؛ فكيف يليق في حقه التواضع حتى يستعمل لفظ النزول له؟

ولا طاقة لهم بتأويل الحديث مهما حاولوا التشغيب فيه، فقد قال النبي ﷺ: «ينزل ربنا - تبارك وتعالى - كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له»<sup>(٢)</sup>. واللفظ: «ينزل ربنا» صريح أن النازل هو الله رب العالمين لا غيره، وقول النازل: «من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له» صريح في كونه الله، ولا ينبغي الشك في ذلك.

وقد ذكرنا مختلف ما ذكره في التأويل، ورأينا ما أفضى تأويلهم إليه من مفسد وتخرس بالغيب وتقوّل على الله ودعاوى لا دليل عليها، وافتراضات يفترضونها واحتمالات يجرونها، كل ذلك حرصاً منهم على تأويل الكلام وصرفه عن ظاهر لفظه. وقد استند هؤلاء في تأويلهم للآيات على الحجج العقلية التي توهموا صحتها ولم يتفق عليها الناس ولا سلّم لهم أحد بصحتها، لذلك، فمثل تلك القرائن غير معتبرة.

وجرت عادة المبتدعة والمتكلمة أن يذكروا احتمالات التأويلات بقولهم: «وقيل كذا»، و«قال بعضهم»، ليوهم القارئ أن هذا الذي يورده ليس من قوله ولكن نقله من أحد من الناس، وأكثر تلك التأويلات إنما تكون من كيس المصنف نفسه، ولكنه يخجل من نسبة ذلك إليه لأنه يدرك

(١) صحيح مسلم حديث رقم (٢٦٢٠).

(٢) صحيح البخاري حديث رقم (١١٤٥).

تماماً فحشها وسذاجتها، فيذكرها بصورة النقل عن آخرين ليبراً من عهدتها ولا يحمل فحشها. وهذا من مراتب التدليس والكذب؛ لأنه ينفث ذلك السم ويوهم القارئ أنه قولٌ قيل في الماضي ومعتبر ومذكور، وما هو إلا من تخليطه وأوهامه.

ثم نأت الآن على الحديث الثاني، وهو حديث الجارية. فقد اجتهد المتأولة والمتكلمة في تأويله باجتهادات باطلة وسقيمة، لا تثبت أمام صراحة النص وظهوره.

وسنذكر أقوال بعض أهل العلم من غير المتكلمة حول الحديث، ونرجى ذكر أقوال المتكلمين. فممن ذكر الحديث وعلق عليه القاضي عياض في شرحه على صحيح مسلم، فتأول سؤال النبي ﷺ للجارية بقوله: «إنما أراد النبي ﷺ أن يطلب دليلاً على أنها موحّدة، فخاطبها بما يفهم قصده؛ إذ علامة الموحدين التوجه إلى السماء عند الدعاء، وطلب الحوائج؛ لأن العرب التي تعبد الأصنام وتطلب حوائجها من الأصنام والعجم من النيران، فأراد ﷺ الكشف عن معتقدها، هل هي ممن آمن؟ فأشارت إلى السماء، وهي الجهة المقصودة عند الموحّدين كما ذكرنا. وقيل: إنما السؤال بأين هاهنا، سؤال عما تعتقده من جلاله الباري سبحانه وعظمته، وإشاراتها إلى السماء إخبار عن جلالته تعالى في نفسها. والسماء قبلة الداعين، كما أن الكعبة قبلة المصلين، كما لم يدلّ استقبال القبلة على أن الله تعالى فيها، كذلك لم يدلّ التوجه إلى السماء والإشارة إلى السماء على أن سبحانه فيها»<sup>(١)</sup>.

كان هذا حاصل ما قاله القاضي عياض رَحِمَهُ اللهُ فِي حَدِيثِ الْجَارِيَةِ.

والرد على ما قاله من وجوه:

الأول: قوله: «إنما أراد النبي أن يطلب دليلاً على أنها موحّدة،

(١) إكمال المعلم بفوائد مسلم ٢/٤٦٥.



فخاطبها بما يفهم قصده» دليل عليه وينسف كل ما ذكره من بعد ذلك، لو أنه تفكر فيه. فإذا كان سؤال النبي ﷺ للجارية بأين الله من باب التوحيد، فهذا يدل على أن عقيدة علو الله في خلقه من أصول الإيمان والدين.

أما أن يخاطبها بما يفهم قصدها فغلط قبيح؛ إذ كأننا نقول أن النبي ﷺ سألها السؤال الخاطيء لمجرد أنه يقع في حدود علمها. فسؤال النبي ﷺ حق، ولو كان جوابه من الباطل لما سأله النبي ﷺ.

**الثاني:** إن عقيدة العلو للخالق لا تعدو عن أن تكون إما عقيدة حق وإيمان، وإما عقيدة شرك وكفران. فإن كان الأول لزم الجميع الإيمان بها، وإن كان الثاني فلا يمكن للنبي ﷺ أن ينطق به، وهو من الكفر.

**الثالث:** إن سكوته ﷺ عن جواب الجارية إقرار بصحته كما هو متفق عليه في الأصول. والجارية صرّحت أنه في السماء، ومعاوية كان حاضرًا. ولم تكن من عادة النبي ﷺ أن يسمع من أحد الناس ما يحتمل الغلط أو الضلال أو البدعة، ناهيك عن الكفر، إلا وينبهه عليه.

والنبي ﷺ سألها من باب التثبيت من إيمانها، وسمع معاوية سؤاله وجواب الجارية، فهل كان من الحكمة أن يسأل النبي ﷺ سؤالاً يحتمل الكفر، ثم يسمع جوابها بما يشير إلى ذلك، ثم يسكت عنه ولا يعلم تلك الجارية عن حقيقة ربها؟

**الرابع:** إن النبي ﷺ قد سدّ الذرائع في مسائل وأمور دون هذه المسألة في المنزلة بكثير. وكل قول أو فعل قد يفضي إلى إثم عظيم وفتنة بين المسلمين إنما كان يمنع منه لأجل سدّ الذريعة المفضية إلى تلك المعصية. فإن كانت المعصية شرًا وكفرًا كانت الذريعة أشد، وكان النبي ﷺ أحزم في سدّها. فكيف يفتح هو بنفسه ذلك الباب الذي يفضي إلى كفر وشرك ويقوم بسؤالها عن مكان الله؟ ثم كيف يسمع جوابها ثم لا ينبهها أو ينبه معاوية على ضرورة عدم الاعتقاد به؟

الخامس: قوله: أن علامة الموحّدين التوجه إلى السماء عند الدعاء، تخبط من وجهين. أما الأول منهما فلأنه يشكل مناقضة صريحة للنص، فإن سؤال النبي ﷺ كان صريحاً بالمكان، لا تشوبه شائبة ولا احتمال لأي معنى آخر، بدليل أن الجارية ومعاوية فهما مراده ﷺ.

أما الوجه الثاني، فإن القاضي أقرّ قبل ذلك أن العرب تطلب حوائجها من الأصنام، والعجم المجوس تطلب حوائجها من النيران. وذلك صحيح؛ لأن العرب تعبد الأصنام والمجوس تعبد النيران، فكان توجه كل واحد وجهة ما يعبد مفهوماً. فما وجه توجه المسلمين إلى السماء إذا لم يكن معبودهم هناك؟

فالأمثلة التي أوردها القاضي حجة عليه، وتبطل قول الخصوم بعدم وجود الله في جهة فوق؛ لأن الشارع أمر المسلمين بالتوجه لفوق عند الدعاء. ولو كان الأمر كذلك على ما قاله القاضي، لنهانا الشرع عن التوجه إلى السماء عند الدعاء سداً للذريعة المفضية إلى القول أن المعبود في تلك الجهة.

السادس: قوله: أن السؤال بأين هو، سؤال عما تعتقده من جلاله الباري وعظمته هو إكمال لمسلسل التخبط والتناقض. ومن يسأل مثل هكذا سؤال يفضي إلى كفر، ويريد منه ذلك الذي ذكره القاضي فهو سفيه، ونحن ننزه نبينا ﷺ عن ذلك، وكان الأولى بالقاضي أن ينزّهه عن اتهامه بتلك السفاهات التي لا تليق بحكيم عاقل، فضلاً عن نبيّ مرسل من رب العالمين. فإن من أهم شروط البلاغة أن يفصح المتكلم عن مراده، ويوصل المعنى بتمامه إلى السامع بأقل العبارة وأوضحها وأهدبها. فكيف يسأل النبي ﷺ عن مكان الله، ثم يكون مراده منه هو معرفة مكانة الله عندها؟

ثم إن النبي ﷺ سألها ليختبر إيمانها، فما وجه جلاله الله وعظمته

من ذلك؟ وكيف فهم النبي ﷺ جلالة الله وعظمته في قلب الجارية بمجرد إجابتها عن سؤاله أنه في السماء؟ وإذا كانت الجارية مسكينة جاهلة كما هو واضح من الحديث، أفلم يكن الأولى أن يحذر النبي من التحدث معها بعبارات قد تفهمها هي على غير الوجه المراد منه؟ ولماذا لم يستفهم منها النبي ﷺ ما تعنيه بقولها أنه في السماء؟ فإنها إن كانت أعجمية كما ورد في بعض طرق الحديث، وجاهلة لا تكاد تفصح؛ فإنه لا يبعد عنها أنها كانت تعتقد أن الله في السماء تأثراً بالعرب والعجم، أو لسوء فهمها وجهلها في عقيدتها. فلماذا لم يستفهم النبي مرادها حتى يستبين من أمرها وينبها على ما غلظت فيه إن كانت تسيء الفهم؟

فهذه أسئلة كثيرة كلها تقف في وجه القاضي عياض وسائر من تأول بتلك التأويلات التي تسيء للنبي ﷺ ولمكانته كنبى مرسل للعالمين، وأوتي من الحكمة ومن البلاغة ما لم يؤته أحد من العالمين.

السابع: قوله: «كما لم يدل استقبال القبلة على أن الله تعالى فيها، كذلك لم يدل التوجه إلى السماء والإشارة إلى السماء على أن سبحانه فيها» خارج عن محل النزاع. فإنه لا أحد نازع ذلك، والمسلم يصلي تجاه الكعبة كما هو مأمور، ولكنه يدعو الله ﷻ. فإذا كانت السماء قبلة الدعاء، والشرع أمرنا بدعاء الله، تحصل أن الله هو الذي في السماء.

وهذا ما تعارف عليه الناس في كل أديانهم وتقاليدهم؛ فالعرب قبل البعثة كانوا يصلون تجاه الكعبة كذلك، ولكنهم كانوا يستقبلون الصنم عند الدعاء. والمجوس لا تستقبل النار عند صلاتها، ولكنها تستقبلها عند الدعاء. والبوذيون لا يصلون تجاه تمثال بوذا، ولكنهم يستقبلونه عند الدعاء. وعبدة البقر الهندوس لا يصلون تجاه البقرة، ولكنهم يستقبلونها عند الدعاء. وهذا أمر بديهي في فطرة الإنسان أن يستقبل بخطابه من يتوجه إليه بالخطاب، سواء كان دعاءً أو غيره. والنبي ﷺ يعلم أحوال ذلك كله، وقد حرص على سد كافة الذرائع المفضية إلى الحرام كما هو معروف.

فلو صح كلام المتأولة، فهذه البلوى العامة التي لحقت بسائر الكفار من قبل البعثة، وهي التوجه إلى جهة ما أثناء الدعاء، لحقت بالعرب أيضًا وتوجهوا بدعائهم إلى السماء. ولأن مقتضى تلك العادة يفيد أن المعبود في السماء، فكان حريًا أن تمنع الشريعة فعل ذلك سدًا للذريعة، لكونه مضاهاة للكفار. فلمّا لم يمنع الشارع المسلمين منه؛ بل أمرهم به وفعله الرسول الكريم في سائر أحواله في السفر والإقامة والحرب والسلم، ثم رأيناه يتعدّى ذلك إلى التصريح بالسؤال عن مكان الله، ثم إقراره وسكوته عن جواب أنه في السماء، علمنا بمقتضى ذلك كلّ صحة العقيدة القائلة أن الله في السماء.

وممن تأول الحديث كذلك ابن الجوزي، حيث ذكر الحديث في كتابه «دفع شبه التشبيه»، ولم يردّه أو يعلّق على سنده أو متنه، وإنما اكتفى بالقول: «قد ثبت عند العلماء أن الله تعالى لا يحويه السماء والأرض، ولا تضمّه الأقطار. وإنما عرف بإشارتها تعظيم الخالق عندها»<sup>(١)</sup>.

قلت: ابن الجوزي رحمته الله واسع الاطلاع والمعرفة، وقرأ الكثير وأكثر التجميع، إلا أنه افتقر في كثير من الأحيان إلى حسن التحقيق. وكتبه تشهد بذلك، فليس هو من أئمة أهل العلم العارفين الذين يمكن الاعتداد بأرائهم. وقد اضطرب في مسألة الصفات اضطرابًا شديدًا، فتراه في كتابه هذا يتأوّل، وفي كتاب «التلبس» يفوّض، وفي كتب أخرى يردّ على الأشعري. وكأنه يريد إرضاء كافة الفرق.

بل قد وقفت على عبارة شنيعة قالها هو لأحد الشيعة. فقد ذكر الذهبي أن أحد الشيعة سأل ابن الجوزي عن من هو أفضل: أبو بكر أم علي؟ فقال ابن الجوزي: «من بنته تحته». وهذه العبارة تحتمل الاثنين

(١) دفع شبه التشبيه ص ١٨٩.

لمن يتأملها، وكأنه كان يسعى إلى رضا الفرقتين. فإن صحَّ هذا القول عنه فإنه من أعظم زلاته وسقطاته؛ بل يجب أن يصرَّح بلا هوادة أن أبا بكر خير وأفضل من علي بن أبي طالب عليه السلام، وأنه لو حلف على ذلك لما حثت يمينه.

ولهذا، وصفه غير واحد من الأئمة بكثرة الوهم والغلط. وقال عنه الإمام ابن قدامة: «لم نرض عنه تصانيفه في السنَّة، ولا طريقته فيها».

وقال عنه الحافظ ابن المجد: «هو كثير الوهم جدًّا؛ فإن في مشيخته مع صغرها أوهامًا»، وقال عنه: «ما رأيت أحدًا يُعتمد عليه في دينه وعلمه وعقله راضيًا عنه». ثم ذكر غير واحد ممن أنكر عليه.

وقال عنه الحافظ ابن حجر: «هو حاطب ليل، لا ينقد ما يحدث به». ومن وقف على كتابيه: «العلل المتناهية»، و«الموضوعات»، علم أن منهجه في الحكم على الرجال وفي الحكم على الأحاديث دون درجة الأئمة في الضبط والإتقان.

ونحن لا نقصد التشنيع عليه، فقد مات كَلَّ اللَّهُ وَغَفَرَ لَهُ ولسائر المسلمين والمسلمات، وله مآثر ومحاسن جليلة مما كتب، ومصنفه في التاريخ عظيم النفع، ولكنه تكلم في العقائد والفقهِ والحديث، فكان لزامًا علينا نصح المسلمين حتى لا يظنوه إمامًا يُقتدى به في الأقوال والعقائد، ويتابعوه على ما ذكر في كتبه فيشوش عليهم في أمرهم وعقيدتهم.

وابن الجوزي ممن اشتهر اسمه فغدا علمًا من أعلام الدعوة في الأزمان. والحق أنه كان سيّد الوعاظ في زمانه، وقيل عن مجالس وعظه الشيء الكثير، وكانت على غاية الحُسن والنصح. ولكن الوعظ وسعة الاطلاع بالعلوم شيء، والإمامة في العلم المتمثلة في التحقيق والإتقان والدراية شيء آخر.

أما ما ذكره في هذا الحديث، فلا يعدو كونه أمانة تفيد صحة ما

قلناه عنه في الاضطراب والوهم، وأننا لم نبخس الرجل حقّه ولا أنزلناه في مرتبة دون قدره. ولنا على ما قاله ما يلي:

**الأول:** لم يُفصح ابن الجوزي عن هؤلاء العلماء الذين أشار إليهم. فإننا أشرنا في ما تقدم إلى أسماء من قال بالعلوّ من أهل العلم، مشفوعاً بالإسناد الصحيح المتصل إليهم، أو من خلال كتبهم. أما العلماء الذين أرادهم ابن الجوزي فهم أهل الكلام وأهل البدع من الفرقة الأشعرية والماتريدية. وتسمية أمثال هؤلاء بعلماء فيه نظر، وفيه وجه تلبيس على القارئ، فإنهم علماء في مذاهبهم هم، وأئمة لأتباع تلك المذاهب فقط لا لسائر المسلمين، ولا يلزم من ذلك أن يكونوا علماء بالكتاب والسنة. وما ذكرناه من أقاويل لهم في تأويل النصوص تكشف عن صحة ما نقول.

**الثاني:** نسأل ابن الجوزي: هل ثبت عند النبي ﷺ هذا الذي ثبت عند العلماء؟

فإن قال: «لا»، فقد اتهمه بجهالة في الدين، ومعاذ الله أن يكون هذا حاله، أو أن يكون هذا جواب ابن الجوزي. وإن قال: «نعم»، فنسأله: «كيف يسألها سؤالاً صريحاً عن مكان الله، وقد ثبت عنده أن الله لا يحويه المكان؟». والجواب عليه يكون من خلال الوجه الثالث.

**الثالث:** إن قوله: «أن الله تعالى لا يحويه السماء والأرض، ولا تضمّه الأقطار» لا ينازعه عليه أحد حتى يذكره. ومن أثبت العلوّ لله لم يقل أن السماء تحوي الله؛ بل قال أنه على عرشه، وعرشه فوق السماء السابعة. وعلى ذلك يكون ابن الجوزي قد خلط حقاً بباطلٍ في كلامه؛ لأنه قال حقاً، ثم خلص منه إلى باطلٍ.

**الرابع:** من قال لابن الجوزي أن مجرد إشارة أحدنا إلى السماء تدلّ على تعظيمه للخالق؟ وكيف فهم ابن الجوزي ذلك؟

وماذا لو كانت الجارية ممّن يعبد الشمس، فقالت أنه في السماء وهي تريد أنه هو الشمس. فكيف للنبي ﷺ أن يفهم منها مرادها أنها عنت تعظيم الله دون أن تريد أنه في السماء، لا سيما أنها صرّحت أو أشارت بسبابتها إلى السماء؟

ومن ذلك، ندرك أن ابن الجوزي قد اضطرب في المسألة وتأثر بأهل الأهواء من المتكلمة الأشاعرة، وإن لم يكن سار على مذهبهم الكلامي.

وممن ذكر حديث الجارية كذلك: أبو العباس القرطبي، وهو شيخ القرطبي المفسّر.

قال أبو العباس في كتابه «المفهم في شرح صحيح مسلم» عن سؤال النبي ﷺ للجارية عن المكان: «هذا السؤال من النبي ﷺ تنزل مع الجارية على قدر فهمها؛ إذ أراد أن يظهر منها ما يدل على أنها ليست ممن يعبد الأصنام ولا الحجارة التي في الأرض؛ فأجابت بذلك. وكأنها قالت: إن الله ليس من جنس ما يكون في الأرض.

و«أين» هو ظرف يسأل به عن المكان، كما أن «متى» ظرف يسأل به عن الزمان. وهو مبني لما تضمنه من حرف الاستفهام، وحرك لالتقاء الساكنين، وخص بالفتح تخفيفاً، وهو خبر المبتدأ الواقع بعده. وهو لا يصح إطلاقه على الله بالحقيقة؛ إذ الله تعالى منزّه عن المكان، كما هو منزّه عن الزمان؛ بل هو خالق الزمان والمكان، ولم يزل موجوداً ولا زمان ولا مكان، وهو الآن على ما عليه كان. ولو كان قابلاً للمكان لكان مختصاً به ويحتاج إلى مخصص، ولكان فيه إما متحرّكاً وإما ساكناً، وهما أمران حادثان، وما يتصف الحوادث حادث، على ما يبسط فيه القول فيه في علم الكلام، ولما صدق قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛ إذ كانت تماثله الكائنات في أحكامها، والممكنات في إمكانها.

وإذا ثبت هذا، ثبت أن النبي ﷺ إنما أطلقه على الله بالتوسع والمجاز، لضرورة إفهام المخاطبة القاصرة الفهم الناشئة مع قوم معبوداتهم في بيوتهم، فأراد النبي ﷺ أن يتعرّف منها هل هي ممن يعتقد أن معبوده في بيت الأصنام، أم لا؟ فقال لها: «أين الله؟» قالت: «في السماء». ففنع منها بذلك، وحكم بإيمانها؛ إذ لم تتمكن من فهم غير ذلك. وإذ نزهت الله تعالى عن أن يكون من قبيل معبوداتهم وأصنامهم، ورفعته عن أن يكون في مثل أمكتهم.

وحملها على ذلك أنها رأت المسلمين يرفعون أبصارهم وأيديهم إلى السماء عند الدعاء، فتركت على ذلك في تلك الحال لقصور فهمها إلا أن يتمكن وينشرح صدرها. إذ لو قيل لها في تلك الحالة: الله تعالى يستحيل عليه المكان والزمان لخيف عليها أن تعتقد النفي المحض والتعطيل؛ إذ ليس كل عقل يقبل هذا، ويعقله على وجهه؛ بل إنما يعقله العالمون الذين شرح الله صدورهم لهدايته، ونور قلوبهم بنور معرفته، وأمدهم بتوفيقه ومعونته، وأكثر الخلق تغلب عليهم الأوهام، وتكلّ منهم الأفهام»<sup>(١)</sup>.

قلت: أبو العباس القرطبي رَحِمَهُ اللهُ كان من المتكلمة في أول أمره، وذكره ابن مسدي في «معجمه» فقال: «أخذ نفسه بعلم الكلام، وأن الجوهر الفرد لا يقبل الانقسام، وتغلغل في تلك الشعاب. ثم نزع إلى علم الحديث وفقهه على تعصب، ولم يكن في الحديث بذاك البارع. وله اقتدار على توجيه المعاني بالاحتمال. وهي طريقة زلّ فيها كثير من العلماء»<sup>(٢)</sup>.

وكتابه «المفهم» جيد ونفيس، وهو في بعض أبوابه أنفع من شرح

(١) المفهم في شرح صحيح مسلم ٢/١٤٢، ١٤٤.

(٢) تاريخ الإسلام ١٤/٧٩٦.



النووي، إلا أن عبارته القصيرة التي نقلناها عنه هنا لعلها هدمت منافعه. فقد أراد أن ينصر الدين القويم فشنَّع بالنبي الكريم، وطعن به من حيث لا يدري.

أما ما ذكره مما يختص بالكلاميات، فسنبسط فيها القول في الباب السابع بحول الله وقوته. وإنما نعلّق على مجمل كلامه بما يلي:

**الوجه الأول:** أما قوله: «هذا السؤال من النبي ﷺ تنزل مع الجارية على قدر فهمها؛ إذ أراد أن يظهر منها ما يدلّ على أنها ليست ممن يعبد الأصنام ولا الحجارة التي في الأرض، فأجابت بذلك»، فخلط كبير وتخبّط عظيم. فإن الشاهد محل النزاع هو سؤال النبي ﷺ عن مكان الله بالتصريح، وبما لا يحتمله أي تأويل أو مجاز. فإن كان ثبت السؤال، فما وجه سؤاله ذاك إن كان الاعتقاد بعلو الله وجهته ضلال وكفر؟

وإذا كان السؤال للثبوت من إيمانها، فإنها أجابت بما يدلّ على ضلالٍ وكفرٍ وجهلٍ عظيمٍ بالله بحسب مذهب المتكلمة، فكيف يسع الرسول ﷺ السكوت عليه؟

**الوجه الثاني:** قوله: «وكانها قالت: إن الله ليس من جنس ما يكون في الأرض» ما دليله عليه؟ وكيف توصل إليه؟

ثم إنه تبين بحسب كلامها أن الله ليس من جنس ما يكون في الأرض، إلا أنه من جنس ما يكون في السماء؛ فالطيور في السماء، والنجوم في السماء، والغمام والسحب في السماء، والملائكة في السماء، وكلها مخلوقات الله. فلماذا اعتبر القرطبي أن الأول شرك وهذا ليس بشرك، والحال أنهما يماثلان الله بجنس مخلوقاته؟

ثم إنه استند على ما يتهياً له من كلامها بلسان حالها، ولكنه يغفل

عن لسان مقال النبي ﷺ، وما تلفظه بلسانه قائلاً: «أين الله؟» ألا يرى مذهب المتكلمين تلك الكلمة من الكفر الصريح؟

الوجه الثالث: قوله: «وهو لا يصح إطلاقه على الله بالحقيقة؛ إذ الله تعالى، منزه عن المكان» مسيء للنبي الكريم لأنه هو السائل. فنحن نسأل القرطبي: هل يجوز الاعتقاد بالجهة لله، أم لا؟

فإن قال: «نعم»، ترك مذهبه. وإن قال: «لا»، فنسأله: هل يجوز السؤال عن الجهة لله؟ فإن قال: «نعم»، تناقض. وإن قال: «لا»، فنسأله: هل أخطأ النبي ﷺ بالسؤال عن الجهة؟ فإن قال: «نعم»، كفر. وإن قال: «لا»، تناقض.

الوجه الرابع: قوله: «وإذا ثبت هذا، ثبت أن النبي ﷺ إنما أطلقه على الله بالتوسع والمجاز، لضرورة إفهام المخاطبة القاصرة الفهم الناشئة مع قوم معبوداتهم في بيوتهم» فيه تحبط وتناقض عظيم. فنسأله: هل كانت تلك الجارية الجاهلة - التي قيل في حقها أنها أعجمية ولا تكاد تفصح - تفهم المجاز عند العرب؟

فإن قال: «نعم»، تناقض وسفه نفسه. وإن قال: «لا»، فكيف يكلمها النبي ﷺ فيما يعلم أنها لن تفقهه؟

فانظر كيف يصف الجارية أنها قاصرة الفهم وناشئة مع قوم معبوداتهم في بيوتهم، ثم يزعم أن النبي ﷺ أطلقه على المجاز لا على الحقيقة. فهل يزعم القرطبي أن الجارية فهمت مراد النبي ﷺ أنه أراد المجاز لا الحقيقة؟ وكيف تأكد النبي ﷺ أنها أجابت بما مراده المجاز؟ ثم ما هو وجه المجاز ممن يسأل عن مكان الله، وآخر يجيب أنه في السماء؟

ثم إن كان وُجد من حالها ما يدعو للتثبيت، أوله أنها قاصرة الفهم، والثاني أنها نشأت مع قوم معبوداتهم في بيوتهم، أفلا يكون ذلك

مدعاة لمزيد من الحيلة والترث في الخطاب معها؟ فإن الأمر الأول يدل على أنها لا تكاد تفقه قولاً، فكيف يظن النبي ﷺ أنها ستفهم المجاز والحقيقة من لغة العرب؟

والأمر الثاني يدل على أن عقلها ملوث ومتأثر بأديان أولئك الذين عناهم القرطبي؛ فالأصل أن يبادر النبي ﷺ بسؤالها حالما ذكرت أن الله في السماء؛ لأنه لا يبعد مطلقاً أنها أجابت وأرادت الحقيقة وإن كان النبي أراد المجاز.

**الوجه الخامس:** ما وجه المجاز في السؤال: «أين الله؟»، وفي أي لغة من لغات العرب لا يكون ذلك سؤالاً عن المكان بالحقيقة؟ فإن جاز السؤال بالأين بالمجاز، فكيف يكون الجواب عليه أن الله في السماء بالمجاز؟ فهل عند أحد من أهل اللغة أو من أهل الكلام إجابة عن ذلك؟

**الوجه السادس:** قوله: «فأراد النبي ﷺ أن يتعرف منها: هل هي ممن يعتقد أن معبوده في بيت الأصنام، أم لا؟ فقال لها: «أين الله؟» قالت: في السماء. فقع منها بذلك، وحكم بإيمانها؛ إذ لم تتمكن من فهم غير ذلك، وإذ نزهت الله تعالى عن أن يكون من قبيل معبوداتهم وأصنامهم، ورفعت عنه عن أن يكون في مثل أمكنتهم» خلط مبين، وتشنيع على النبي الأمين صلوات الله وسلامه عليه. فهل هكذا يتكلم نبي المرسلين مع الناس وهو أفصح العرب؟

وهل هذا حال من أرسله الله رحمة للناس، يسمع منها كلام ضلال وكفر في الاعتقاد، ثم يقنع منها بدعوى أنه تأكد أنها لا تعبد الأصنام؟ أفرأيت لو أنها كانت تعبد الأصنام ولكنها تضاهي الله بخلقه وتعتقد أنه يسكن في السماء كما تسكن الملائكة فيها وكما تسبح السحب والغمام والكواكب فيها، فهل يقنع منها أيضاً؟

وإذا كان القرطبي يزعم أنها قاصرة الفهم وأنها نشأت في بيوت الكفر، فلماذا لا يكون معنى قولها أنه في السماء أنه هو بعينه الشمس أو القمر؟ وكيف فهم النبي ﷺ أنها لم ترد الشمس أو القمر بقولها أنه في السماء؟

ولماذا حرص النبي ﷺ أن يطمئن إلى ذلك الجانب من العقيدة والتوحيد الذي ذكره القرطبي، ولم يرد الاطمئنان إلى الجوانب الأخرى حول احتمال أن تكون عنت الشمس أو القمر، أو احتمال أنها كانت تضاهي الله بملائكته ومخلوقاته العلوية، أو احتمال أنها كانت تظن أنه موجود وساكن في السماء كسكن الرجل في بيته؟

وما الفرق بين كفر من يعتقد أن الله هو الصنم بعينه، ومن يعتقد أن الله هو الشمس أو القمر بعينه؟

وكيف يسمع منها النبي ﷺ مقالة الكفر والإلحاد ثم يقنع منها؟ ألم يتفق أهل العلم أن سكوت النبي ﷺ عن قول أو فعل إنما هو إقرار منه له؟ فكيف يستقيم هذا مع ذلك؟

ثم إن كان قنع منها أن تجيب بعين الكفر والضلال ورضي بذلك وسكت، فهل قنع من معاوية أن يسمع ذلك أيضاً دون أن يبين له النبي ﷺ بعض ما جرى في ذلك الحوار؟

الوجه السابع: أما قوله: «إذ لو قيل لها في تلك الحالة: الله تعالى يستحيل عليه المكان والزمان، لخيف عليها أن تعتقد النفي المحض والتعطيل؛ إذ ليس كل عقل يقبل هذا ويعقله على وجهه»، فهو أعجب من سابقه وأشد ضللاً. فإنه لو صحَّ ذلك، لكان الأولى أن لا يذكر الله في كتابه كثيراً من الظواهر الخارجة عن الحس والإدراك كنطق الجلد، وسجود النجم والقمر، وخشوع الحجر، وتسييح الحصى. فمن ذا الذي يقدر على تعقل ذلك وإدراكه؟

فهل يريد القرطبي أن يقول أن النبي ﷺ سمع مقالة الكفر منها، ورأى معاوية وهو يسمعه منها، ثم سكت ووقع بكلامها دون أن ينبهها إلى كفرها، ودون أن يبين لمعاوية ما وقع من جاريتها من كفر؟ وهل سمعنا في سيرة النبي ﷺ ما يدل على مجاملته للناس في دينهم كي يخاف على تلك الجارية اعتقاد التعطيل؟

وهل يريد القرطبي أن يفهم الناس في مفهمه أن النبي ﷺ قد أخفى عن بعض المسلمين أن يكون الله منزهاً عن الزمان والمكان وخارج عنهما خوفاً على الناس من اعتقاد التعطيل؟ فكيف يخفي الرسول الأمين أصلاً هاماً من أصول العقيدة والتوحيد، ولا يبيّنه للجارية المسلمة ولا لمعاوية، لمجرد خوفه عليهما من عدم تعقله؟ ألا يعلم القرطبي أنه بكلامه هذا يفتح باب شرٍ عظيم في الطعن على دين الإسلام، وعلى نبيه الصادق الأمين؟

ثم قال أبو العباس: «وقيل في تأويل هذا الحديث أن النبي ﷺ إنما سألها بأين عن الرتبة المعنوية، التي هي راجعة إلى جلاله تعالى وعظمته التي باين كل من نسبت إليه الإلهية، وهذا كما يقال: «أين الثريا من الثرى؟ والبصر من العمى»؛ أي: بعد ما بينهما واختصت الثريا والبصر الشرف والرفعة. وعلى هذا يكون قولها: «في السماء»؛ أي: في غاية العلو والرفعة وهذا كما يقال: «فلان في السماء، ومناط الثريا»، كما قال:

وإن بني عوف كما قد علمتم مناط الثريا قد تعلت بالنجوم  
أقول هذا والله ورسوله أعلم، والتسليم أسلم»<sup>(١)</sup>.

قلت: والجواب عنه من وجوه:

الأول: وهل كان يصحّ من النبي ﷺ أن يكلم تلك الأعجمية

(١) المفهم في شرح صحيح مسلم ١٤٤/٢، ١٤٥.

الجاهلة التي لا تكاد تفصح بتلك اللغة، ويذكر الأين بالمعنى المعنوي بدلاً من معناه المتعارف المتبادر، وهو الحسي؟ وهل تفهم مثل هذه الجارية مثل هذا الكلام لو أن أحدًا خاطبها بها؟

**الثاني:** أنه لا علاقة لقوله: «أين الله»، بقول أحدنا: «أين الثرى من الثريا». فإن الجملة الثانية إنشائية ذكرت الثرى، وقورن بشيء آخر وهو الثريا. أما الجملة الأولى، فهي جملة استفهامية تسأل عن مكان الله. فلو أنه سأله: «أين الله من الأرض ومخلوقاته» مثلاً، لصحّ سؤاله مع ركاكته. ولكن لا يصحّ جوابها بحال؛ لأن السائل عن حال الثرى ومكانها من الثريا لا يريد مكان الثرى الحسي؛ بل يريد مكانتها ومنزلتها من الثريا، فعلى السامع أن يذكر منزلة الثرى من الثريا. وفي هذا المثال، لم يذكر النبي ﷺ شيئاً آخر ليقارنه بالله ويسأل عمن منزلته بالنسبة له. ولو وقع منه هذا الكلام لكان ركيكاً بعيداً عن البلاغة؛ فلا أحد يسأل ويقول: «أين الثرى؟»، وهو يقصد منزلتها بالنسبة للثريا؛ بل يقول: «أين الثرى من الثريا؟». أما إن قال: «أين الثرى؟»، فهو يريد مكانها الحسي، وسؤاله بالاستفهام قرينة على أن مراده هو المكان الحسي.

**الوجه الثالث:** وعلى فرض وقوع ذلك بالركاكة التي بيّناها، والتي يتنزه النبي ﷺ أن يخاطب أحدًا بها وحاشاه منها، فإن قول الجارية أنه في السماء أو إشارتها بذلك، تدل على أنها لم تفهم مراد النبي. فإنه سألها عن جلالته ومكانته، فأجابت بأنه في السماء. وهو بمنزلة من يسأل شخصاً: «أين الثرى من الثريا»، فيجيب ذاك الشخص: «الثرى في السماء». فإن للسائل حينئذٍ أن يقول: «لم أسألك عن مكان الثرى، ولكن سألتك عن مكانتها بالنسبة للثريا». والنبي ﷺ لم يستدرِك عليها جوابها ويخبرها أنه ما أراد المكان بل المكانة.

فتلك التفسيرات تنم عن جهل فاحش باللغة، وجرأة كبيرة على رسول الله ﷺ، فأزرى به من حيث لا يدري.

وبعد أن سرح القرطبي بعيداً في خيالاته، قال: «أقول هذا والله ورسوله أعلم، والتسليم أسلم». قلت: ليت القرطبي يرشدنا ويعلمنا كيف يكون التسليم؛ فإنه اجتهد وأغار على كلام النبي الأمين من كل جانب، وحمل عليه من كل وجه، وأعمل فيه كل تأويل شنيع، ولم يبق ممكناً ليخلص من تبعه القول أن الله في السماء، فأزرى به ونقص به وبرسالته وقبح بفصاحته وبأمانته في التبليغ. ثم يقرّ بعد ذلك كله أن التسليم أسلم. وهذا لعمرى عجيب غريب.

ولو أنه صدق في تسليمه لآمن أن النبي ﷺ أوتي الحكمة والبلاغة ما يمكنه أن يخاطب تلك الجاهلة على قدر عقلها، ودون أن يخون الرسالة ويسكت عن الكفر البواح، ويقنع به كما ذكره.

والقرطبي بالرغم من تركه لمذهب الكلام وخروجه عليه إلا أنه ظل متأثراً ببعض الرواسب، فقال ما قال وتأول لنصرة تلك القواعد والأصول الكلامية التي منعت من الاعتقاد بوجود إله في السماء. فالتسليم من القرطبي في الحقيقة إنما كان لعلوم الكلام والفلسفات، لا لسنة النبي ﷺ.

ولم يصدق القرطبي في دعواه التسليم. ولا نقول ذلك افتراءً عليه ﷺ، وإنما هو كذب نفسه بنفسه وهدم تسليمه بيده. لأنه بعد قوله ذاك أراد أن ينبّه القارئ، فذكر كلام القاضي عياض الذي مرّ معنا، والذي يذكر فيه الإجماع على ترك الظواهر الواردة في النصوص، فانخدع القرطبي بتلك العبارة لقلة درايته بمذهب أهل الحديث، ثم قال: «وقد حصل من هذا الأصل المحقق: أن قول الجارية: «في السماء»، ليس على ظاهره باتفاق المسلمين، فيتعين أن من يعتقد فيه أنه معرض

لتأويل المتأولين، وأن من حمّله على ظاهره فهو ضال من الضالين»<sup>(١)</sup>.  
 فقوله أن القول ليس على ظاهره باتفاق المسلمين باطل وغير صحيح ومخالف لمذهب أهل السنة والجماعة. والقرطبي بحمله ذلك قد اتهم أكابر الأئمة بالضلال؛ بل اتهم رسول الله ﷺ به، فإنه أوّل من صرّح بالأين الحسي في الإسلام، وأول من سأل هذا السؤال، وسكت عن إجابة الجارية وقنع من قولها ولم يعترض عليه وهو الأمين من عند ربه بتبليغ رسالته.

وكل من حمل قول الجارية على ظاهره إنما اقتفى فيه أثر النبي ﷺ وإقراره به وسكوته عنه. فالقرطبي قد أزرى بنبيّه من حيث لا يدري وحكم عليه بالضلال بجهالة، والله المستعان.

كان هذا حاصل ما ذكره البعض عن الحديثين. وقد قيل الكثير فيهما إلا أن مجمل ما ذكر إنما يدندن حول ذاك الذي ذكرناه، لذلك آثرنا الاقتصار عليه.



(١) المفهم في شرح صحيح مسلم ٢/١٤٤، ١٤٥.



## الفصل الرابع

### الرد على الحجج السمعية

وسنذكر في هذا الفصل الحجج السمعية التي تمسك بها المتكلمة وأهل البدع والأهواء في إنكار الجهة وعلو الله على خلقه. وقد جمعها الرازي في كتابه «تأسيس التقديس»، فسننقل مقالته هناك، ثم نشرع في الرد والتعليق عليها.

**الحجة الأولى:** قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾<sup>(١)</sup>. قال فيه الرازي: «إن قوله تعالى: ﴿أَحَدٌ﴾ يدل على نفي الجسمية ونفي الحيز والجهة. أما دلالته على أنه تعالى ليس بجسم؛ فذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين، وذلك ينافي الوحدة. ولما كان قوله: ﴿أَحَدٌ﴾ مبالغة في الواحدية، كان قوله: ﴿أَحَدٌ﴾ منافياً للجسمية».

ثم ذكر الرازي حجة عقلية على نفي أن يكون الله جوهرًا أو متحيزًا، ثم قال: «فثبت أن قوله تعالى: ﴿أَحَدٌ﴾ يدل دلالة قطعية على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر، ولا في حيز وجهة»<sup>(٢)</sup>.

قلت: هذا الذي ذكره الرازي اتفق عليه كافة الأشاعرة، وذكره المتقدمون منهم كأبي المعالي الجويني، حيث ذكر في «لمع الأدلة» أن صانع العالم واحد عند أهل الحق، والواحد الحقيقي هو الشيء الذي لا ينقسم<sup>(٢)</sup>.

وكذلك ذكره الغزالي من بعده، فقال: «الواحد قد يطلق ويراد به أنه لا يقبل القسمة؛ أي: لا كمية له ولا جزء ولا مقدار. والباري تعالى

(٢) لمع الأدلة ص ٩٨.

(١) تأسيس التقديس ص ٣٢.

واحد، بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه؛ فإنه غير قابل للانقسام؛ إذ الانقسام لما له كمية، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه. وقد يُطلق ويراد أنه لا نظير له في رتبته، كما نقول: الشمس واحدة، والباري تعالى أيضاً بهذا المعنى واحد؛ فإنه لا ند له. فأما أنه لا ضد له، فظاهر؛ إذ المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا تجماع، وما لا محل له فلا ضد له. والباري سبحانه لا محل له؛ فلا ضد له»<sup>(١)</sup>.

وقد نقله الأشاعرة عن المعتزلة والجهمية، ونقله هؤلاء من الفلاسفة اليونانيين الذين فسروا وحدة الإله بالبساطة. ثم إن الذي ذكره يندرج تحت باب تحريف الكلام عن موضعه، وتأويل كتاب الله بما يوافق الهوى دون حسيب أو رقيب. والتفسير لا يكون بالرأي، ولو كان كذلك لطاب لكل امرئ أن يفسر كتاب الله بما يحلو له من آراء. فالتفسير إن لم يعضده السمع والآثار واللغة فلا قيمة له، والمتكلمون كثيراً ما يحتجون ويستدلون بالآيات، ويستقلون بآرائهم دون أن يعضدوها بآثار، وكأنهم ينكرون السنّة النبوية، أو كأنهم ينكرون أن رسول الله ﷺ قد علّم أصحابه معاني القرآن، ونقلها هؤلاء إلى تابعيهم. فلا أحد من أئمة أهل العلم المبجلين المعترين الثقات قد فسّر الآية بما فسرها به هذا الفيلسوف المتكلم. فكان الأجدر به البحث عما يعضد رأيه من الأحاديث والآثار، بدلاً من الإعراض عن ذلك كله والإصرار على تفسير القرآن بهواه.

ودلالة قول ﴿أَحَكِّدُ﴾ على نفي الجسمية والجهة والحيز هي دلالة عقلية محضة، لا دلالة وضعية بما تقتضيه اللغة. وهي خاضعة لعقل المتأول وأفكاره، وما يراه هو غلط قد يراه الآخرون صواباً؛ فلا يجوز الاعتداد بهذا النوع من الدلالة في التفسير.

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٧، ٤٨.

أما تفسير ﴿أحدٌ﴾ كما ورد عن السلف وفي الآثار، فهو الواحد. ويدل عليه ما ورد في صحيح البخاري، «أن النبي ﷺ سأل أصحابه: «أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن في ليلة؟» فشق ذلك عليهم، وقالوا: أيتنا يطيق ذلك يا رسول الله؟ فقال: «الله الواحد الصمد ثلث القرآن»<sup>(١)</sup>.

وأهل اللغة أقرّوا بذلك. قال أبو عبيدة: «أحد؛ أي: واحد»<sup>(٢)</sup>. وقال الفراء: «وهذا من صفاته: أنه واحد، وأحد»<sup>(٣)</sup>. وقال في «الصحاح»: «أحد بمعنى الواحد، وهو أول العدد. تقول: أحد واثنان، وأحد عشر وإحدى عشرة».

والفرق بين الواحد والأحد، أن الواحد هو أول عدد من الحساب، كما ذكر في «العين»<sup>(٤)</sup>، وفي «تهذيب اللغة»<sup>(٥)</sup>. فنفي الواحد لا ينفي التعدد، بينما نفي الأحد نفي لكل واحد لا على التعيين.

ونحن نفي بلفظ «أحد»، فنقول: «لا أحد في الدار». وعندما يكون الغرض من الكلام ذكر العدد، نقول: «جاء واحد من الناس»، ويقتضي أنه لم يأت اثنان. وإذا كان الغرض ذكر فرد من الأفراد، نقول: «جاء أحد الناس».

لذلك، فعند النفي لا ننفي بالواحد بل بالأحد؛ لأن نفي الواحد يعني نفي أول العدد، وقولنا: «لم يأت واحد»، يصح فيه أن يكون المراد أن الذي أتى جمع لا واحد، بينما قولنا: «لم يأت أحد» هو نفي لعموم الأفراد؛ فلا يصح فيه إتيان الجمع. لذلك نصف بالواحد أيضًا، فنقول: جبل واحد، صرة واحدة، طعام واحد، فرس واحد، وغير ذلك. وقولنا: إله واحد، هو نفي لأن يكون أكثر من واحد.

(١) صحيح البخاري حديث رقم (٥٠١٥).

(٢) معاني القرآن ٣/٢٩٩.

(٣) مجاز القرآن ٢/٣١٧.

(٤) تهذيب اللغة ٥/١٢٥.

(٥) العين ٣/٢٨١.

وأمثلة ذلك في القرآن كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ثَلَاثَةً أَنْتَهُمْ خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١]، وقوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّكَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقوله: ﴿وَقَالَ يَبْنَئِي لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ﴾ [يوسف: ٦٧]، وقوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ﴾ [النساء: ٣]، وقوله: ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا الْيَصْفُفُ وَلَا بُوَيْبَةَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١]. وقال أيضًا: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَبَدًا﴾ [التوبة: ٨٤]. ومعناه: أنه لا واحد منهم، ولو قال: «لا تصل على واحد منهم» لاحتتمل أن يكون معناه أن لا يصلي على من يكون لوحده، أو أن لا يصلي على فرد بعينه.

وكذلك قال: ﴿فَخَذُوا أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرْنَكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٧٨]. ولو قالوا: «خذ واحدًا منا»، لكان معناه أن هناك واحدًا على التعيين يمكن أخذه محله، أما: «أحدنا» فمعناه لا على التعيين. وكذلك قال: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]. ولو قال: «ولا يظلم ربك واحدًا»، لاحتتمل أن يكون معناه أن واحدًا بعينه لا يظلمه الله، أو أن الله لا يظلم الواحد من الناس، ولكن قد يظلم الجمع من الناس.

وأما قولهم أن الواحد والأحد يستلزم نفي الجسمية، فلا وجه له مطلقًا، والقرآن يردّه. فقد ذكر الله أفراد الناس في مواضع عديدة من كتابه، ووصفهم بالواحد والأحد، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا تَرِينَ مِنْ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنَّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾ [مريم: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿يُودُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [البقرة: ٩٦]، وقوله: ﴿وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ﴾ [البقرة: ١٨٠]، وقوله: ﴿لَا تَفْرُقُوا

بَيِّنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ ﴿البقرة: ٢٨٥﴾، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا فَلَن يُّقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِّلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا﴾ [آل عمران: ٩١]، وقوله: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ [النساء: ٤٣]، وقوله: ﴿قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرْنَيْيَ أَخَصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦]، وفي الحديث؛ قول الرسول ﷺ: «إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل».

أما في لفظ الواحد، فقد قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وقد سمي آدم نفسًا واحدة، فقال: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء: ١]، وسمى النعجة الوحيدة واحدة، فقال: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَجْمَةً وَلِي نَجْمَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ [ص: ٢٣]، وسمى الزوجة الوحيدة واحدة، فقال: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلَمُوا فَوَاحِدَةٌ﴾ [النساء: ٣]، وقال: ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ [النساء: ١١]، وقال: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَمْوِسِي لَنْ نَّصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾ [البقرة: ٦١].

لذلك، قال أهل العلم أن القرآن يفسر بعضه بعضًا، وأن خير ما نعرف به المراد من كلام الله هو كلام الله نفسه؛ بل إن في نفس السورة قد ختمها الله بقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ ﴿٤﴾، ولو كان الأحد هو الفرد الذي لا مثيل له ولا نظير ولا يقبل الانقسام ولا التحيز ولا الجهة، لما كان في قوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ ﴿٤﴾؛ أي إعجاز أو شيء من التحدي؛ لأن الأحد غير موجود بذلك الاعتبار. وهذا بمنزلة قوله: «لا إله يغلبه»؛ فإننا ننفي وجود الإله والأصل نفيه، والعبارة لا تدل على شيء ما لم يكن الإله الآخر موجودًا. وكذلك هنا، لا معنى لنفي أن يكون أحد كفوًا له إلا أن يكون هذا الأحد موجودًا. فمعنى الآية أن الله نفي أن يكون أي واحد من الناس أو المخلوقات مكافئًا وندًا له.

ثم قال الرازي: «أما قوله: ﴿اللَّهُ الصَّكْمُ﴾ ﴿٢﴾؛ فالصمد هو السيد المصمود إليه في الحوائج، وذلك يدل على أنه ليس بجسم وأنه غير مختص بالتحيز والجهة. أما بيان دلالة نفي الجسمية فمن وجوه:

الأول: إن كل جسم مركب، وكل مركب فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره. فكل مركب فهو محتاج إلى غيره.

الثاني: لو كان مركبًا من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلى العين وفي الفعل إلى اليد، وفي المشي إلى الرجل وذلك ينافي كونه صمدًا.

الثالث: إنا نقيم الدلالة على أن الأجسام متماثلة، والأشياء المتماثلة يجب اشتراكها في اللوازم: فلو احتاج بعض الأجسام إلى بعض، لزم كون الكل محتاجًا إلى ذلك الجسم، ولزم أيضًا كونه محتاجًا إلى ذلك الجسم، ولزم أيضًا كونها محتاجةً إلى نفسه، وكل ذلك محال.

قلت: والجواب على الوجه الأول هو أن قوله أن كل مركب فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه فيه تخبط؛ إذ أن المركب يصح استحالته إلى تلك الأجزاء، ويصح وجودها مستقلة عنه، فعند ذلك نقول أنه احتاج في نفسه إلى تلك الأجزاء التي كونته. أما إن لم يصح استحالته إلى الأجزاء ولا يصح وجود تلك الأجزاء مستقلة عنه، فتركيبه يصبح واجبًا، ومثل هذا النوع من المركب لا يجوز تسمية احتياجه إلى أجزائه أنه احتياج إلى الغير؛ بل هو محتاج إلى نفسه؛ لأن تلك الأجزاء من لوازم ذاته، ولا يُتصور ذات المركب إلا بها، فكيف نقول أنه احتاج إلى غيره؟

أما الوجه الثاني: فلا أحد قال أن الله مركب من صفاته، فهذا المصطلح لم يعرفه المسلمون الأوائل، وإنما هو من اصطلاحات الكلام وشؤم الفلسفة. والمسلمون لم يزعموا أن الله مركب من جوارح وأعضاء، وأهل السُّنة والجماعة أثبتوا صفات اليد والقدم والعين دون تسميتها بالجوارح والأعضاء.

أما قوله: «لاحتاج في الإبصار إلى العين وفي الفعل إلى اليد» ففيه تعسف؛ إذ أن احتياجه إلى عينه ليس إلا احتياجاً إلى نفسه. وقد أقرّ الأشاعرة أن الله عالم بعلم وقادر بقدرة، فللمنازع أن يقول أن الله يحتاج إلى علمه ويحتاج إلى قدرته وهو لا يعلم ولا يقدر بدونهما. وحسب ما فيه ذلك من ضلال وهذيان؛ فالصفات الذاتية لله من لوازم ذاته التي لا نتصور انفكاكها عن الله، وبذلك فإننا لا نتصور الله بدون تلك الصفات، ولا يجوز أن يكون بلا علم وقدرة؛ لذلك لا يجوز قولنا أنه يحتاج إلى علمه لأنه لا يكون إلهاً بدون علمه، ولا يكون إلهاً بدون قدرته. وكذلك في الصفات الذاتية نقول أن اليد والعين من صفاته التي لا تنفك عنه.

والرازي مثل الله بصورة إنسان يفتقر إلى عينيه، ولو أنهما عطبتا ورمدتا لأصابه العمى، وكذلك يفتقر إلى يده ولو أنها قطعت لعجز عن مسك الأشياء. وإنما يصحّ ذلك في المخلوق؛ لأنه يصحّ وجوده بدونها. وحتى يتم مطلوب الرازي فيما يروم إثباته، عليه أن يثبت أن الله يوجد بغير اليد والعين والقدم، وأن العمى جائز عليه، عندئذ يقول أنه يفتقر إلى عينه في الإبصار.

أما الوجه الثالث، فقوله: «إنا نقيم الدلالة على أن الأجسام متماثلة» دعوى باطلة بدون دليل. والعلم الحديث لا يدع مجالاً للتشكيك في فساد تلك الدعوى. وقد تناولنا تلك الدعوى وغيرها في كتابنا «التهافت» بالنقد والتحليل، وبيّنا بطلانها من أكثر من وجه.

**والوجه الرابع:** أنه صحّ عن الحسن البصري ومجاهد، وورد كذلك عن الضحاك وابن المسيب وبريدة أن الصمد هو الذي لا جوف له. فإذا صح ذلك التفسير، فللقائل أن يقول أن الصمد من خواص الأجسام؛ لأن فيه نفيًا للجوف.

ثم قال: «وأما قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾»

فهذا أيضًا يدل على أنه ليس بجسم ولا جوهر؛ لأننا سنقيم الدلالة على أن الجواهر متماثلة؛ فلو كان تعالى جوهرًا لكان مثلًا لجميع الجواهر، فكان كل واحد من الجواهر كفوًا له. ولو كان جسمًا لكان مؤلفًا من الجواهر؛ لأن الجسم يكون كذلك، وحينئذ يعود الإلزام المذكور. فثبت أن هذه السورة من أظهر الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر، ولا حاصل في مكان وحيز».

قلت: دلالة على كون الجواهر متماثلة باطلة كما بيناها في غير هذا الكتاب. وعبارته: «ولا حاصل في مكان وحيز» تدل على أحد أمرين: إما التعنت والمكابرة، وإما الجهل بمذهب أهل السنة والجماعة. وذلك لأنهم لا يقولون بحصول الله في الحيز والمكان. وهذا الحصول الذي يتوهمه الرازي وأصحابه هو أساس الخلط الذي وقعوا فيه، وهو الذي جرّ إلى كل تلك الأباطيل التي دافعوا عنها ونشروها في كتبهم، وحاربوا بها العقيدة الحقة، وأنكروا لأجلها عشرات الأحاديث الصحيحة، وردّوا عشرات الآيات عن ظاهرها وصرفوا معانيها إلى غير ما تحتمله الألفاظ، وكل ذلك بحجة تنزيه الله من الحصول في الحيز. فكان ذلك سببًا في وقوعهم في الضلالات والحيدة عن طريق المؤمنين؛ بل إن منهم من خرج عن الإسلام، أو كان الكفر أقرب إليه من الإيمان. وهذه عاقبة من يردّ الأحاديث النبوية، ويتجاهلها بحجة مصادمتها لحججه العقلية.

ثم إنه لا يبعد أن تكون الآيتان الأخيرتان من السورة مفسرتين للآيتين الأوليين؛ فإن الله أمر نبيه أن يقول: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (١) ﴿اللَّهُ الصَّكْمُ﴾ (٢). ثم فسّر العبارة الأولى أنه لم يلد ولم يولد، وفسر العبارة الثانية أنه لم يكن له كفوًا أحد. وهذا يفيد أن المراد من الأحد هو الواحد في جنسه؛ لأن الذي يلد أو يولد يكون له فرد آخر من جنسه، فلمّا لم يلد الله ولم يولد كان واحدًا في جنسه.



وقد ورد عن جماعة من السلف في معنى الصمد أنه الذي ليس بأجوف، ولا يأكل ولا يشرب. وقد ذكر ذلك الطبري عن ابن عباس، ومجاهد، والحسن البصري، وسعيد بن جبير، والشعبي، والضحاك، وعامر وسعيد بن المسيب، وعكرمة. وبذلك يكون التفسير مشهوراً عن السلف.

وعلى أي حال، فإننا لا نجد في السورة ما يحمل كل تلك المفاهيم التي ذكرها الفيلسوف الرازي. ولقد قرأ تلك السورة كافة الصحابة والتابعين ممن هم خير من ملء الأرض من هذا الفيلسوف المتكلم وأضرابه وأكثر منهم علماً وأعرف منهم بالآثار وبكتاب الله وبسنة نبيه وأحرص منهم على تعلم القرآن ودين الله؛ فلم يفسرها أحد على ذلك الوجه الفلسفي الكئيب الذي فعله الرازي وسائر أهل الكلام.

**الحجة الثانية:** قال الفخر الرازي: «قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ولو كان جسماً كان مثلاً لسائر الأجسام؛ لأننا سنبين إن شاء الله بالدلائل الباهرة أن الأجسام كلها متماثلة وذلك كالمناقض لهذا النص».

وقال في تفسيره: «يتناول نفي المساواة من جميع الوجوه، بدليل صحة الاستثناء. فإنه يحسن أن يقال: ليس كمثل شيء إلا في الجلوس، وإلا في المقدار، وإلا في اللون، وصحة الاستثناء تقتضي دخول جميع هذه الأمور تحته. فلو كان جالساً لحصل من يماثله في الجلوس، فحينئذ يبطل معنى الآية»<sup>(١)</sup>.

وقال الماتريدي: «وأصله: ما ذكرنا فيما تقدم أنه أخبر أنه ليس كمثل شيء؛ فهو في كل شيء؛ وكل وجه؛ لا يشبه الخلق؛ إذ الخلق في الشاهد لا يشبه بعضه بعضاً من جميع الجهات؛ إنما يشبه بعضهم

(١) مفاتيح الغيب ٦/٢٢.

بعضاً بجهة، ثم صاروا جميعاً أشكالاً وأشباهاً؛ بتلك الجهة التي وقعت بينهم تشابه؛ فإذا الله ﷻ لما أخبر أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، دلّ أنه إنما نفى عنه الجهات التي يقع بها التشابه والمثل؛ فهو يخالف الخلق من جميع الوجوه<sup>(١)</sup>.

قلت: قبل الرد على ما ذكره المتكلمان، سنذكر هنا مسألة تتعلق بالغرض من ذكر حرف الكاف في الآية، والفرق بين كاف التشبيه والمثل.

فاعلم أن أهل العربية وأهل التفسير - دعك من متحلقة المتكلمة - اتفقوا جميعاً على أن معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ هو: «ليس مثله شيء»، ولم يختلفوا في ذلك. وإنما كان مكنن الخلاف في أصل الكاف، فمنهم من قال أنها للتشبيه، ومنهم من قال أنها زائدة للتوكيد.

وممن يقول بأنها كاف التشبيه: الأخفش وأكثر البصريين، حيث قال الأخفش: «وفي كتاب الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ يقول: «ليس كهو» لأن الله ليس له مثل»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك قال ابن قتيبة في الآية: «أي ليس كهو شيء. والعرب تُقيم المثل مقام النفس، فتقول: مثلي لا يقال له هذا؛ أي: أنا لا يقال لي»<sup>(٣)</sup>.

وقال أبو القاسم الزجاجي في معنى الآية: «ليس كهو شيء»<sup>(٤)</sup>.

وذكر ابن الأنباري الخلاف بين البصريين والكوفيين في مسألة «كم» هل هي مفردة أم مركبة، وأورد حجة البصريين على عدم التركيب، فكان مما قالوه: «وأما قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فلا نسلم أن الكاف

(١) تفسير الماتريدي ٣٠٣/٦.

(٢) معاني القرآن ١/١٩٧.

(٣) غريب القرآن ص ٣٩١.

(٤) حروف المعاني والصفات ص ٢، ٣.

فيه زائدة؛ لأن «مثله» ههنا بمعنى هو، فكأنه قال: «ليس كهو شيء»، والمثل يطلق في كلام العرب ويُراد به ذات الشيء، يقول الرجل منهم: مثلي لا يفعل هذا؛ أي: أنا لا أفعل هذا، ومثلي لا يقبل من مثلك؛ أي: أنا لا أقبل منك. قال الشاعر:

يا عاذلي دَعْنِي من عَذْلِكَ      مثلي لا يَقْبَلُ من مثلكا

أي: أنا لا أقبل منك. ثم لو قلنا إن الكاف ههنا زائدة لما امتنع؛ لأن دخول الكاف ههنا كخروجها، ألا ترى أن معنى ﴿لَيْسَ كِمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ومعنى «ليس مثله شيء» واحد<sup>(١)</sup>.

وقال الآخرون أن الكاف زائدة للتوكيد، وذهب إلى ذلك جمهور الكوفيين. قال الأزهري في «تهذيب اللغة»: «وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كِمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛ أي: ليس مثله شيء، والكاف مؤكدة»<sup>(٢)</sup>.

وقال أبو العباس المبرد: «وأما الكاف الزائدة، فمعناها التشبيه؛ نحو: «عبد الله كزيد»، وإنما معناه مثل زيد. وما أنت كخالد. فلذلك إذا اضطر الشاعر جعلها بمنزلة: «مثل»، وأدخل عليها الحروف كما تدخل على الأسماء. فمن ذلك قوله: «وصاليات ككما يؤثفين..» فدخلت الكاف على الكاف كما تدخل على «مثل» في قوله ﴿لَيْسَ كِمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. وقال الآخر: «فَصَبِرُوا مِثْلَ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ...»<sup>(٣)</sup>.

وذهب ابن السراج كذلك إلى أن الكاف زائدة، فقال: «وأما كاف التشبيه، فقولك: أنت كزيد، ومعناها معنى مثل. وسيبويه يذهب إلى أنها حرف. وكذلك البصريون، ويستدلون على أنه حرف بقولك: «جاءني الذي كزيد»، كما تقول: «جاءني الذي في الدار». ولو قلت: جاءني الذي مثل زيد، لم يصلح إلا أن تقول: الذي هو مثل زيد، حتى يكون

(١) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين ١/٣٠١، ٣٠٢.

(٣) المقتضب ٤/١٤١.

(٢) تهذيب اللغة ١٥/٤٧.

لهذا الخبر ابتداء ويكون راجعاً في الصلة إلى «الذي»، فإن أضمرته جاز على قبح. وإذا قلت: «جاءني الذي كزيد» لم تحتج إلى هو، ومما يدل على أنها حرف مجيئها زائدة. والأسماء لا تقع موقعَ الزوائد، إنما تزد الحروف، قال الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. فالكاف زائدة لأنه لم يثبت له مثلاً تبارك وتعالى عن ذلك. والمعنى: ليس مثله شيء<sup>(١)</sup>.

وذكر ابن جني مثل ذلك، حيث قال: «كما أكد الشبه بزيادة الكاف في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾»<sup>(٢)</sup>. وقال في «اللمع»: «ومعنى الكاف: التشبيه. تقول: «زيد كعمرو»؛ أي: هو يشبهه. وقد تكون الكاف زائدة. قال الله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛ أي: ليس مثله شيء».

وقال أبو البركات الأنباري: «وأما الكاف فمعناها التشبيه، وقد تكون زائدة؛ كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛ وتقديره: ليس مثله شيء»<sup>(٣)</sup>.

وقال ابن سيده المرسي: «قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ تقديره - والله أعلم - : ليس مثله شيء. ولا بد من اعتقاد زيادة الكاف ليصح المعنى؛ لأنك إن لم تعتقد ذلك أثبت له، عز اسمه، مثلاً وزعمت أنه ليس كالذي هو مثله شيء. فيفسد هذا من وجهين:

أحدهما: ما فيه من إثبات المثل لمن لا مثيل له عز وعلا علواً كبيراً.

والآخر: أن الشيء إذا أثبت له مثلاً فهو مثل مثله؛ لأن الشيء إذا ماثله شيء فهو أيضاً مماثل لما مثله، ولو كان ذلك كذلك على فساد اعتقاد معتقده، لما جاز أن يقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛ لأنه تعالى مثل مثله. وهو شيء لأنه تبارك اسمه، وقد سمى نفسه شيئاً بقوله تعالى: ﴿قُلْ

(١) الأصول في النحو ١/٤٣٨ - ٤٣٩. (٢) سر صناعة الإعراب ١/٣٠٥.

(٣) أسرار العربية ص ١٩٦.

أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهْدَةً قُلِ اللَّهُ شَهِدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ﴿١٩﴾ [الأنعام: ١٩]، وذلك أن «أي» إذا كانت استفهاماً لا يجوز أن يكون جوابها إلا من جنس ما أضيفت إليه؛ ألا ترى أنك لو قال لك قائل: أي الطعام أحب إليك؟ لم يجز أن تقول له: الركوب ولا المشي، ولا غيره مما ليس من جنس الطعام. فهذا كله يؤكد عندك أن الكاف في ﴿كَمِثْلِهِ﴾ لا بد من أن تكون زائدة<sup>(١)</sup>.

وذكر ابن هشام من معاني الكاف أنها للتأكيد، فقال في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]: «قال الأكرثون: التقدير: «ليس شيء مثله»، إذ لو لم تقدر زائدة صار المعنى: «ليس شيء مثل مثله»، فيلزم المحال، وهو إثبات المثل. وإنما زيدت لتوكيد نفي المثل؛ لأن زيادة الحرف بمنزلة إعادة الجملة ثانياً. قاله ابن جني، ولأنهم إذا بالغوا في نفي الفعل عن أحد، قالوا: «مثلك لا يفعل كذا»، ومرادهم إنما هو النفي عن ذاته، ولكنهم إذا نفوه عمّن هو على أخص أوصافه، فقد نفوه عنه<sup>(٢)</sup>.

أما ابن الأثير، فسلك مسلكاً آخر. فقال: «هذا كقولهم: «مثلك لا يبخل»، فنفوا البخل عن مثله، وهم يريدون نفيه عن ذاته قصداً للمبالغة؛ لأنهم إذا نفوه عمّن يسدّ مسدّه وهو على أخص أوصافه، فقد نفوه عنه. ونظير ذلك؛ قولك للعربي: «العرب لا تخفر الذمم»، وهذه أبلغ من قولك: «أنت لا تخفر الذمم». وليس فرق بين قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وبين قوله «ليس كالله شيء»، إلا من الجهة التي نبهنا عليها فاعرفها<sup>(٣)</sup>.

قلت: حاصل الرأي الثاني أن الكاف لو كانت للتشبيه وليست زائدة للتوكيد، لكان معنى الآية: «ليس مثل مثله شيء»، والله هو مثل

(١) المحكم والمحيط الأعظم ١٤٩/٧، ١٥٠.

(٢) مغني اللبيب عن كتب الأعراب ص ٢٣٨.

(٣) الجامع الكبير ص ١٦١، ١٦٢.

مثله، فيكون الله قد نفى نفسه. والحق أن هذا تعسّف في حمل معنى الآية، والذي قاله المرسي وابن هشام غير سديد، فكلمة «مثل» قد تأتي بمعنى الشبه، وهذا ما لا يدخل فيه الشبيه. فقولنا: «لا يشبهك شيء» لا نريد به نفس المخاطب لأن المخاطب معلومٌ أنه يشبه نفسه.

وقد تأتي «مثل» بمعنى النظير والمساوي، وهذا يشمل النفس؛ فقد ذكر العرب شواهد عديدة تدل على أن لفظ «المثل» يدخل فيه النفس، ومن ذلك قولهم:

يا عاذلي دَعْنِي من عَذْلِكَا مثلي لا يَقْبَلُ من مثلكا

وهو يريد نفسه كذلك. وكذلك قولهم: «مثلك لا يخاف»؛ فإنهم يشملون نفس المخاطب في الكلام.

وذكر سيبويه أنه لا يجوز الإضمار في هذه المواضع؛ فلا يجوز قولنا: «ليس كهـم»، أو: «ليس كهو»، فتعيّن قول: «كـمـثـلـه»، أو: «كـمـثـلـهـم»؛ لأننا لو قلنا: «ليس مثله شيء»، فكأننا نفيناها أيضًا لأنه مثل نفسه، فتعيّن أن تكون الكاف للتشبيه لا للتأكيد.

ولذلك نظائر كثيرة في القرآن واللغة؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]. والمراد: من القرآن. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ الْنَصْرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ الْنَصْرَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ [البقرة: ١١٣]؛ أي: نفس قولهم.

وقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ [البقرة: ١١٨]. والمعنى: كذلك قال الذين من قبلهم هذا القول؛ أي: نفس قولهم.

وقوله: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ نَوَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٣٧]. والمراد: نفس ما أنتمم به.

وقوله: ﴿وَهَلُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْنَ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨]. والمعنى: ولهن الذي عليهن؛ أي: نفس الذي عليهن.

وقوله: ﴿قُلْ إِنْ أَلْهَدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُجَازَىٰ عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ٧٣]. والمعنى: نفس ما أوتيتم.

وقوله: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]. والمعنى: فلا يجزى إلا نفسها. أو لا يجزى إلا هي.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ فَأَمَنْ وَأَسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأحقاف: ١٠]. وقوله: على مثله؛ أي: عليه.

ومن شواهد اللغة، قول عمارة بن عقيل:

أشبهت آبائي فجئت كمثلهم كانوا الألى قدم لها وإمام

ويريد بقوله: «كمثلهم»؛ أي: كأبائه، لا من هم يشبهون آباءه.

وقال جميل بن معمر:

ومن يعط في الدنيا قريناً كمثلها فذلك في عيش الحياة رشيد

والمثل في قوله: «كمثلها» إنما يريد منه نفس الفتاة التي عشقها؛

أي: يريد أن يقول: كهي. وأنشد ابن دريد قول الشاعر:

فبؤ بامرئ ألفت لست كمثلته وإن كنت قنعانا لمن يطلب الدما

وإنما أراد أنك لست كهذا الرجل، فلم يقل: لست كهو، وإنما

قال: لست كمثلته؛ أي: نفس المرء.

فكل المواضع التي دخلت فيها الكاف بكلمة «مثل» تعلق بها

إضمار، فجرى ذلك الإقران بين الكاف والمثل، ويراد بالكاف التشبيه

ويراد بالمثل النفس.

أما البيت الذي ذكره أبو العباس المبرد فهو لرؤية بن العجاج،

ونسبه سيويه لحميد الأقرط، وهو من ضمن قصيدة يقول فيها:

ومسهم ما مس أصحاب الفيل ترميهم حجارة من سجيل  
ولعبت طير بهم أبابيل فصيروا مثل كعصف مأكول

وقد كان يذكر قومًا آخرين لا أصحاب الفيل، فأراد أن يشبه ما حدث لهم بما حدث لأولئك، ولم يكن من اللائق أن يقول فيهم: «فصيروا كعصف مأكول» لأن أصحاب الفيل هم من نزل فيهم قوله تعالى: ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾ [الفيل: ٥]، فقال عن القوم الآخرين: «مثل كعصف مأكول»، والمثل هي ما تقتضي التشبيه، وقوله: «كعصف مأكول» يريد منها أصحاب الفيل، فكأنه يقول: فصيروا مثل الذي صيروا به أصحاب الفيل.

وقد سبق وقررنا أن أكثر اللغويين استقروا على أنهما سواء. وقد صرح سيبويه أن معنى الكاف هو معنى «مثل»<sup>(١)</sup>.

وقال أبو القاسم الزجاجي: «مثل تسوية، ومعناها ومعنى الكاف واحد. والكاف يدخل عليها، يقال: أنت كمثل زيد؛ أي: أنت كزيد»<sup>(٢)</sup>.

وبعد شرح المسألة نعود للتعقيب على ما قاله الرازي. فقوله: «ولو كان جسمًا لكان مثلًا لسائر الأجسام لأننا سنبين إن شاء الله بالدلائل الباهرة أن الأجسام كلها متماثلة» دعوى باطلة كما بينها في غير هذا الكتاب. إلا أننا ننبه إلى أمر هام، وهو أن المتكلمة بنوا دعواهم على حجة أن الأجسام متساوية في كونها متحيزة؛ فلو كانت مختلفة باعتبار آخر لكان ما به المشاركة غير ما به المخالفة. ثم أرادوا من ذلك أن يتوصلوا إلى القول أن الأجسام متماثلة في الذات والماهية. وهي دعوى مهترئة ومتهافئة، ويعوزها الكثير من الإصلاح والضبط حتى تنتهض للاحتجاج.

والرد عليه من وجوه:

(٢) حروف المعاني والصفات ص ٢، ٣.

(١) الكتاب ١/ ٢٣.



**الأول:** أن المتكلمين استعملوا لفظ «مثل» وقالوا أن الأجسام متماثلة، ثم استشهدوا بتلك الدعوى على صحة تأويلهم للآية الكريمة، والأصل بالرازي أن يبين أن مراد الله من كلمة «مثل» هو عين ما أرادوه من مصطلح المماثلة.

ولا يعدو ذلك كونه مثلاً من الأمثلة العديدة على ما نسميه بسرقة المتكلمين للنصوص؛ فإن عادة المتكلمين هو تعريف بعض الألفاظ الواردة في النص بحسب مبانيهم، ثم يبنون بعدها كافة استدلالاتهم من خلال التعريف الذي اصطلحوه عليه بأنفسهم. وكأنهم يعتبرون القرآن الكريم نزل عليهم ويخاطبهم وحدهم، وطبقاً لاصطلاحهم.

ومن المعلوم أن القرآن الكريم نزل على لغة العرب ولم يستعمل فيه المصطلحات الفلسفية والكلامية التي استعملها المتكلمون؛ فالاعتبار في فهم القرآن إنما يكون بفهم العرب له، لا بفهم غيرهم. والرازي وغيره من المتكلمين استعملوا مصطلح المماثلة كثيراً، إلا أن ذلك يبقى مصطلحاً لهم، ولا يلزم باقي المسلمين باتباعهم، ولا يلزم النصوص أن تجري مجرى اصطلاحاتهم. لذلك؛ فعلى التنزل بصحة هذه القاعدة - أعني: قاعدة تماثل الأجسام - فهي لا تفيد في شيء، ولا تقدم ولا تؤخر؛ لأن العبرة بمعرفة المثلية إنما هي للعرب لا للمتكلمين، والعرب لم يدركوا ذلك، ولم يقل أحد منهم أن الأجسام كلها متماثلة في الماهية.

**الوجه الثاني:** أن المتكلمين اتفقوا على قاعدة تماثل الأجسام في الماهية. ثم بنوا على هذه القاعدة أن الله لا يمكن أن يكون جسماً؛ لأنه لو كان كذلك لزم أن يكون متماثلاً لباقي الأجسام، والآية تمنع ذلك. ووجه الاعتراض هو في الاستدلال بالآية على المثلية، وكأنهم جزموا بمراد الله في المثلية المذكورة في الآية أنها توافق مصطلح المثلية الذي أرادوه.

وهذه القاعدة الكلامية المغلوطة التي تزعم تماثل كافة الجواهر قاعدة لم يعرفها العرب ولا خطرت على عقولهم. ومعاني الألفاظ في وضع اللغات إنما مبناها الحس، لذلك يشترك في استعمال اللغة كافة البشر؛ العالم منهم والجاهل، والحاذق والبليد، والمتخصص والعامي؛ لأن إدراك معاني الألفاظ لا يحتاج إلى علوم المنطق والفلسفة والنظر والاستدلال. ولو كانت المثلية تعني ما عناه المتكلمون في تماثل الماهية، لما استطاع عربي إطلاق المثلية على شيئين ما لم يدرك ماهيتهما.

وتلك القاعدة التي تقول بتماثل الأجسام قاعدة كلامية محضة لا حظ لها من اللغة ولا تلزم العرب في شيء؛ لأنهم أطلقوا على المثلية معاني أخرى بوضع اللغة لا باصطلاحات العلوم والمعارف. لذلك فإن العرب إذا قالت أن شيئين غير متماثلين؛ فإنما عنوا بها المثلية في وضع اللغة لا في اصطلاح العلوم.

**الوجه الثالث:** أن السبيل إلى فهم الآية هو فهم مراد العرب من اللفظ. وقد سبق وقرر أهل التفسير أن القرآن يفسر بعضه بعضاً؛ لذا فإن خير ما يفسر مراد الله من كلامه هو القرآن الكريم.

وقد قال الله ﷻ في جزاء الصيد في الحرم: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَفْلُوهُمُ الْصَيْدُ وَآَنَّهُمْ حَرَمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُنْعِمًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]. وقد ورد عن عمر بن الخطاب وابن عباس رضي الله عنهما أنها قضايا في الضبع بكبش، وقضى عمر في حمار الوحش ببقرة، وقضى عثمان وعلي وابن عباس النعامة ببدنة، واعتبروا الحمام مما لا مثل له، فأوجبوا إخراج القيمة. فهذا فهم الصحابة للمثلية، مما يدل على أنهم اعتبروا في المثلية المشابهة في الصورة والحجم بالجملة، ولم يعتبروا الحمام مثل البدنة أو حمار الوحش، بالرغم من أنها كلها حيوانات.

ولو كانت الأجسام كلها متماثلة عندهم لجاز عندهم فداء الحمامة بالنعامة، والضبع بالبقرة. وهذا هو فهم الصحابة للمعنى القرآني للمثلية، لا على ما وصفه المتكلمون.

وكذلك قال تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِإِفَاءِ الْآخِرَةِ وَأُتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ [المؤمنون: ٣٣]. فقد استند أولئك في كونه مثلهم إلى حقيقة أنه يأكل مما يأكلون ويشرب مما يشربون. وهذه الآية تدل بمفهومها على أنه لو كان يأكل من غير جنس ما يأكلون، ويشرب من غير جنس ما يشربون، لما اعتبروه مثلهم؛ كأن يكون يأكل الزجاج والصخر والحجر على سبيل العادة والاستمرار، لا على سبيل المرة والمرتين من باب التحدي. فعند ذلك لا يكون مثل البشر؛ لأن البشر في أحوالهم العادية لا يأكلون مثل تلك الأشياء. فمجرد اشتراكهم وتشابههم في فعل الأكل لا يستوجب القول بالمثلية ما لم يتمثل الفعل عند الطرفين. لذلك نقول أننا لسنا كالحيوانات لأنها لا تأكل كأكلنا، فمجرد اشتراك الإنسان والحيوان في فعل الأكل لا يستوجب أن الحيوان مثل الإنسان.

وذلك ما نقوله في حق الله ﷻ، فإن اشتراك الله والإنسان في فعل الاستواء منهما لا يوجب المثلية إلا أن يكون استواء الله كاستواء البشر. وكذلك الاشتراك في الصفات كالسمع والبصر وغيرها لا يوجب التماثل، والاشتراك في اسم العين واليد وغيرها لا يوجب المثلية.

**الرابع:** أن المتكلمة تحتج بتلك الآية، أنه لو كان تعالى جوهراً لكان مثلاً لجميع الجواهر؛ لأن الجواهر متماثلة. وكان الأولى بهم أن يعرفوا مراد الله من الآية بدلاً من أن يجروا الآية إلى مصطلحاتهم وبينوا فهمهم لها من خلالها. ولو كان مجرد الاشتراك في الصفة يقتضي المماثلة، لكان مجرد كون الله سميماً بصيراً يوجب المثلية؛ لأن الإنسان يرى ويسمع كما أن الله يسمع ويرى. وكذلك نحن نحس المحسنين،

والله يحب المحسنين، ونحن نفرح لتوبة أحدنا وكذلك الله، ونحن نغضب لقتل النفس بغير حق وكذلك الله، والملوك لها عروش وجنود وخدم وكذلك الله.

**الوجه الخامس:** لو كان مجرد الاشتراك في الوصف عند مشركي مكة يقتضي المثلية لادعوا التناقض على رسول الله، ولأخبروه أنه يزعم أن الله ليس كمثله شيء ثم يخبر أنه سميع وبصير، وأن له عرشاً ويستوي عليه.

وعلى قدر حرص مشركي مكة في إظهار التناقض في القرآن، إلا أنهم لم يستفيدوا من تلك الآية شيئاً مما قيل في القرآن مما قد يستلزم التناقض والظن فيه؛ لأنهم علموا أن مجرد اشتراك الله والمخلوقات في الصفات كالسمع والبصر والاستواء وغيرها، لا يستوجب المثلية في لغتهم، وإلا لكانوا ادعوا على القرآن الاختلاف.

ومن المعلوم أن ليس كل شجاع يمكن تشبيهه بالأسد، فإن ذلك لا يكون إلا لمن بلغ النهاية في الشجاعة والإقدام، فيقال عنه حينئذ أنه كالأسد في شجاعته. ومجرد تحليّ إنسان ما بالشجاعة لا يوجب تشبيهه بالأسد، وهذا يدلّ على أن مجرد اشتراك الشيين في الوصف المعين لا يوجب المثلية.

وكذلك من المعلوم أن مجرد كون الرجل كريماً جواداً لا يستوجب أن يشبّه بحاتم الطائي في كرمه، أو أن يقال عنه أنه كحاتم الطائي، فإن هذا لا يكون إلا لمن كان على غاية الكرم والسخاء، فليس كل كريم يتم تشبيهه بحاتم الطائي. لذلك يصح قولنا: لا مثيل لحاتم الطائي مثلاً في كرمه، ولا مثيل لعنترة في فروسيته، ولا مثيل للأسد في شجاعته، أو أن نقول: ليس كالأسد شيء، ولا أحد كحاتم الطائي.

وكذلك إذا ذكر الناس ترجمة بعض الأجلاء من أئمة أهل العلم،

قالوا عنه: «لا يوجد من هو مثله»، وقالوا: «لم أر مثله قط»، و«لم ير هو مثل نفسه»، وغيرها من الصيغ، ويعنون بها أنه لم يكن هناك من برع في العلم قدر هذا الرجل، مع أن أهل العلم كثر، إلا أن القدر بين الوصفين متفاوت فوجب نفي المثلية. وكذلك القدر بين شجاعة الأسد وشجاعة الناس العاديين، والقدر بين كرم الكريم وكرم حاتم الطائي متفاوت.

وبعد الذي ذكرناه يتبين لنا فساد ما قاله الرازي في تفسيره، حيث قال عن الآية: «يتناول نفي المساواة من جميع الوجوه بدليل صحة الاستثناء، فإنه يحسن أن يقال: ليس كمثلته شيء إلا في الجلوس وإلا في المقدار وإلا في اللون، وصحة الاستثناء تقتضي دخول جميع هذه الأمور تحته؛ فلو كان جالسًا لحصل من يماثله في الجلوس، فحينئذ يبطل معنى الآية».

فقد بينا أن مجرد اشتراك الحيوان والإنسان في الجلوس لا يستوجب التماثل بينهما في الجلوس؛ إلا أن يكون الجلوس على نفس الهيئة والكيفية. ومجرد اشتراك الإنسان والحيوان في الأكل، لا يدل على المثلية ما لم يتم التماثل في كيفية الأكل وهيئته ونوع المأكول وماهيته.

وتمسكه بصحة الاستثناء بحجة أن ذلك يقتضي دخول جميع الأمور تحته أمر عجيب منه؛ فإن عدم الاستثناء لا يدل على دخول كل شيء تحته. وهذا بمنزلة القول أن العام لا يقبل التخصيص، ومن المعلوم بطلان ذلك. وقد قال الله تعالى عن الملائكة: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥]، ولم يستثن أحدًا من الاستغفار، والمعلوم أنهم لا يستغفرون للكافر، ولا ينبغي لهم ذلك. وكان يصح منه الاستثناء فيقول: «ويستغفرون لمن في الأرض إلا من كفر»، إلا أن ذلك لا يعني أن الكفار مشمولون في الاستغفار. ومصدق

ذلك قوله تعالى في سورة غافر: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴿٧﴾﴾ .  
فقصر الاستغفار هنا على الذين آمنوا .

ثم إن نفي الكل لا يستلزم نفي الجزء كما هو معلوم . والمثلية بحسب اصطلاحهم تتحقق بمماثلة الشئيين في جميع الصفات ، فنفيتها يقتضي بطلان المساواة في صفة من الصفات ، ولا يلزم منه بطلان المساواة في كافة الصفات .

فللمنازع عند ذلك أن يقول أن الله أردف قوله ذاك بوصف نفسه بالسميع والبصير ، وهما صفتان للأحياء من البشر والحيوانات ، وهذا يدل على أنه أراد من الآية أن يقول أنني وإن كنت سميعاً بصيراً ، إلا أن سمعي ليس كسمعكم وبصري ليس كبصركم . وعلى ذلك ، فيمكننا القول أنه عليم ولكن علمه ليس كعلمنا ، وهو قوي ولكن قوته ليست كقوتنا ، وكذلك هو موجود ولكن وجوده ليس كوجودنا ، وهكذا في سائر الصفات .

ولقائل آخر أن يقول: إن الله ثبت أنه لم يلد ولم يولد ، ففارق الأحياء من هذا الوجه ولا يُعدّ مثلاً لهم ؛ لأن كافة الأحياء تلد وتولد . كما أنه حي عاقل فاعل مختار ، ففارق كافة الجمادات والأجسام من هذا الوجه ؛ لأنها لا تفعل مختارة ولا تعقل ولا تسمع وتبصر . ونحن لا نرى شيئاً في الكون إلا أن يكون من الأحياء أو الجمادات ، فتعيّن القول أنه ليس كمثله شيء ، بمعنى أنه ليس له شيء من جنسه . فمجرد مفارقة الله للأجسام بصفات الحياة والفعل والاختيار والسمع والبصر مع عدم الولادة والتولد ، يقتضي مخالفته لكافة الأجسام . فحتى لو صحّ كونه جسماً فهذا لا يجعله مثلاً لباقي الأجسام ؛ لأن الأحياء والجمادات أجسام ، ولا أحد قال أن البشر مثل الجماد .

ونحن بالطبع لا نبتغي إثبات دعوى الجسمية ولا غيرها، وليس هذا مرادنا ولا عقيدتنا، ولكن نبين فساد الاستدلال بهذه الآية على نفي التحيز والجسمية، وأن الآية في أحسن أحوالها وعلى فرض صحة استدلالهم تحمل دلالة ظنية ضعيفة على ما يشيرون إليه لا دلالة قطعية. وفي ما ذكرناه كفاية في دفع الشبهة الثانية التي احتج بها.

وهكذا نجد أن المتكلمين قد حملوا السورة أكثر مما تحتمل، وألحقوا بها تعريفات ومفاهيم ومعاني لم يقل بها الله ورسوله، ولا أشار إليها من قريب أو من بعيد، وعولوا على تلك السورة وبنوا على كلمة «أحد» كافة ما أرادوا إثباته في أصولهم الكلامية.

واعلم أنهم لا يفعلون ذلك إلا من باب صد التشنيع؛ فإن من أكثر ما عابه أصحاب الحديث على المتكلمين أن أصولهم وآراءهم لا نجد لها ذكراً في كتاب الله ولا في سنة نبيه الكريم، فقام أولئك بالعبث في كتاب الله ومحاولة تحريف الكلم عن مواضعه ليوهموا المسلمين أن أصولهم وآراءهم مأخوذة من الكتاب العزيز.

وهم كاذبون في ذلك ويفترون على الله الكذب؛ فإن الرازي وأضرابه من المتكلمة من قبله لم يستدلوا بتلك الآية على معنى التوحيد وعلى أنها تشمل معنى البساطة ونفي التركيب؛ بل هي أصول قديمة ومعروفة لمدرسة أرسطو، وتابعهم عليها كافة فلاسفة اليونان، ثم آباء الكنيسة من النصارى، ثم فلاسفة ومتكلمة الإسلام. وهذا الذي قاله الرازي في معنى التوحيد ونفي التركيب والجسمية ومعنى البساطة والمثلية هو عين ما حكاه أولئك، ولكنه لا يجهر بذلك لكي لا يشنع الناس على مذهبه.

**الحجة الثالثة:** قال الرازي: «قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُ الْمُفْرَأُ﴾ [محمد: ٣٨]. دلت هذه الآية على كونه تعالى غنياً. ولو كان

جسماً لما كان غنياً؛ لأن كل جسم مركب وكل مركب محتاج إلى كل واحد من أجزائه».

قلت: لا جديد في تلك الحجّة، وهي من جنس الحجّة الأولى التي ذكرها في تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّكْمُ﴾، وهنا يعيد تكرار الشبهة وإعادة صياغتها. وهذه هي عادة الرازي في كل كتبه.

والرازي يوهم القارئ بأن لنفي الجسمية أصلاً في كتاب الله العزيز، وأنه ينفي الجسمية لوجود ذلك الأصل، إلا أن الرازي في حقيقة حاله ينفي الجسمية لأن أصول مذهبه الفلسفية والكلامية تقتضي ذلك، لا لوجود تلك الآيات في كتاب الله.

ونقول في الآية ما قلناه في سابقتها، أن افتقار الشيء إلى أجزائه لا يعني أنه افتقر إلى غيره ما لم يصحّ وجود ذلك الجزء على انفراده، ومستقلاً عن ذلك المركب، وأن يصح استحالة المركب إلى أجزائه بحيث يعدم المركب وتبقى أجزاؤه موجودة. ولا أحد من أهل السنّة والجماعة ذكر أن الله جسم أو أنه أثبت الجسمية له، إلا أننا نبين فساد حججهم باعتبار المنطق الفلسفي الذي التزموه في أصولهم.

الحجة الرابعة: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾

[البقرة: ٢٥٥]. قال الرازي: «القيوم مبالغة في كونه غنياً عن كل ما سواه. وكونه مقوماً لغيره عبارة عن احتياج كل ما سواه إليه. فلو كان جسماً، لكان هو مفتقراً إلى غيره وهو جزؤه، ولكان غيره غنياً عنه وهو جزؤه، وحينئذٍ لا يكون قيوماً. وأيضاً، لو وجب حصوله في شيء من الأحياء لكان مفتقراً محتاجاً إلى ذلك الحيز، فلم يكن قيوماً على الإطلاق».

قلت: لا جديد تحمله تلك الحجّة، وهي إعادة صياغة لما ذكره في الحجّة الأولى والحجّة الثالثة، مما يؤكد ما ذكرناه عن تكراره للكلام وتكثيره.



وهذا التشديد على أمر الافتقار والاحتياج من المتكلمين إنما هو هوس فلسفي ترجع آثاره إلى أتباع أرسطو من الفلاسفة وآباء الكنيسة الذين أرجعوا معنى التوحيد إلى البساطة.

أما كلامه على الأحياز، فغير مستقيم ويدل على اضطراب شديد. فنحن لا نسلّم أنه حصل في الحيز، ولا نسلّم أن خارج العالم حيز وجودي حتى نقول أنه حصل فيه، وأنه افتقر إلى غيره. فقد بنى هذه الدعوى على سلسلة من الافتراضات الخاطئة، وبنى الحجة عليها. وقد أشبعنا الكلام عن الأحياز والحصول فيها في كتابنا «التهافت»، فلينظره من أراد هناك.

**الحجة الخامسة:** قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. قال الرازي: «قال ابن عباس رضي الله عنهما: «هل تعلم له مثلاً»، ولو كان متحيزاً، لكان كل واحد من الجواهر مثلاً».

قلت: هذه إعادة صياغة للحجة الثانية ولا جديد فيها؛ فقد بناه على لفظ المثلية ومعناه، ثم أعاد ذكر التحيز، ودعوى أن الجواهر متماثلة. أما ما ذكره عن ابن عباس رضي الله عنهما، فقد ورد قولان له في ذلك. القول الأول، وهو المشهور عنه وعن قتادة: «هل تعلم أن أحداً يقال له: «الله» غيره». والقول الآخر عن ابن عباس، وهو المشهور عن مجاهد: «هل تعلم له مثلاً».

وقد اختلف المفسرون في القول الصحيح فيها، ولكننا نعجب من الرازي أن يكون قد نصر القول الثاني، بالرغم من أنه في بعض مواضع في تفسيره نصر القول الأول. فقد ذكر في تفسير سورة إبراهيم الخلاف بين كون لفظ الله اسم علم أو لفظ مشتق، فنصر القول الأول، واستند في ذلك إلى وجوه، وذكر الوجه الرابع منها، فقال: «والرابع قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾. والمراد: هل تعلم من اسمه «الله»

غير الله؟ وذلك يدلّ على أن قولنا «الله» اسم لذاته المخصوصة<sup>(١)</sup>.

فقد نصر القول الأول في هذا الموضوع من «تفسيره»، ولكنه ينصر القول الثاني في «تأسيسه». ولا يضير نصرة أي القولين، إلا أن التردد بينهما واستعمال كل واحد منهما بحسب المطلوب ليس من الإنصاف والعلمية في شيء.

**الحجة السادسة:** قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤]. قال الرازي: «وجه الاستدلال به، أنا بيّنا في سائر كتبنا أن الخالق في اللغة هو المقدر. ولو كان تعالى جسمًا لكان متناهيًا، ولو كان متناهيًا لكان مخصوصًا بمقدار معين. ولما وصف نفسه بكونه خالقًا وجب أن يكون تعالى هو المقدر لجميع المقدرات بمقاديرها المخصوصة، وإذا كان هو مقدرًا في ذاته بمقدار مخصوص لزم كونه مقدرًا لنفسه، وذلك محال.

وأيضًا: لو كان جسمًا لكان متناهيًا، وكل متناه فإنه محيط به حدّ واحد أو حدود مختلفة، وما كان كذلك فهو مشكل، وكل مشكل فله صورة. فلو كان جسمًا لكان له صورة. ثم إنه تعالى وصف نفسه بكونه مصورًا، فيلزم كونه مصورًا لنفسه، وذلك محال. فيلزم أن يكون منزّهًا عن الصورة وعن الجسمية».

قلت: والرد عليها من وجوه:

**الوجه الأول:** أما عن قوله أن الخلق هو التقدير، فهذا هو أحد المعنيين للكلمة، والمعنى الآخر هو الصنع والإنشاء. وإذا كان الخلق على غير مثال سابق قيل عنه إبداع.

وقد ورد في كتاب الله ما يمنع أن يكون معنى الخلق التقدير، وهو قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ مَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]، وقوله:

(١) مفاتيح الغيب ٦٠/١٩.

﴿مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (١٨) مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ ﴿﴾ [عبس: ١٨، ١٩]. والتقدير بحسب الآية حصل بعد الخلق، ولا يحسن فيه أن يكون هو نفسه. وكذلك قوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ﴾ [النور: ٤٥]، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ زُرُّكَ قَدِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٤]، وقوله: ﴿وَبَدَأَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ﴾ (٧) [السجدة: ٧]، وقوله: ﴿وَقَدْ خَلَقْتَنَا مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُنْ شَيْئًا﴾ (٦) [مریم: ٩]. فهذه الآيات تدل على أن الخلق يكون من شيء ما. كما أن الله مقدر لكل شيء، ولكنه خلق وجعل تبعًا للأشياء، فقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، مما يعني أن الجعل غير الخلق، وكلاهما فيه تقدير.

وهذا يفيد أن الخلق من الله غير التقدير بل هو الصنع. وهو موافق لما قاله صاحب «العين» أن الخالق هو الصانع<sup>(١)</sup>. وقال الأزهري: «والخلق في كلام العرب: ابتداء الشيء على مثال لم يسبق إليه. وقال أبو بكر ابن الأنباري: الخلق في كلام العرب على ضربين: أحدهما: الإنشاء على مثال أبدعه.

والآخر: التقدير. وقال في قول الله جل وعز: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (١٤) [المؤمنون: ١٤] معناه: أحسن المقدرين، وكذلك قوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَاءً﴾ [العنكبوت: ١٧]؛ أي: تقدرون كذبًا. قلت: والعرب تقول: «خلقت الأديم» إذا قدرته وقسته، لتقطع منه مزادة، أو قربة، أو خفًا<sup>(٢)</sup>.

فيتضح المعنى بذلك أن الخلق إذا نُسب إلى الله كان الإبداع ويكون الصنع والإنشاء، وإذا نُسب إلى البشر كان هو التقدير، ويكون كذلك الصنع، ولكن لا يكون الإبداع؛ لأن الإنسان لا ينبغي له أن يبدع الأشياء.

وقد ورد في الحديث ما يدل على أن الخلق إذا نسب إلى البشر هو الصنع والإنشاء، وهو قوله ﷺ: «إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم: أحيوا ما خلقتم»<sup>(١)</sup>. فالخلق هنا هو الإنشاء والصنع.

**الوجه الثاني:** كون الله هو المقدر لجميع المقدرات بمقاديرها لا يلزم أن يكون مقدرًا لنفسه. فهو بمنزلة القول أن الله خالق الموجودات كلها، والله موجود، فالله خالق نفسه.

فإن قيل: إن وجود الله لا كوجود باقي الموجودات، فهو وجود واجب بذاته. قيل له: فكذلك اعتبروا أن مقداره ليس كمقادير باقي الموجودات، فهو مقدار واجب بذاته. وقد قال الله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَفَنُكُونُ لَهُ وُلْدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠١]، والله شيء؛ إذ لو لم يكن شيئًا لكان عدماً لقوله: ﴿وَقَدْ خَلَقْتَكُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُنْ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩]. فوصف نفسه بالشيء، فيكون الله خالقًا لنفسه.

**الوجه الثالث:** قوله: «لو كان جسمًا لكان صورة، والله وصف نفسه بكونه مصورًا، فيلزم كونه مصورًا لنفسه» غير سديد؛ فإن الله يريد أنه يصور المخلوقات والأشياء، كما أراد من قوله الخالق أنه خالق الأشياء والمخلوقات.

وإلا؛ فللمنازع أن يقول أن الله وصف نفسه بكونه خالقًا بارئًا، فيلزم أن يكون قد خلق نفسه وبرأها. والرازي نفسه وكافة الأشاعرة يقرّون أن الله يرى، فللمنازع أن يقول أن كل ما يرى له صورة، فيلزم كونه مصورًا لنفسه.

(١) صحيح البخاري حديث رقم (٥٩٥١).

الحجة السابعة: قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]. قال الرازي: «وصف نفسه بكونه ظاهرًا وباطنًا. ولو كان جسمًا، لكان ظاهره غير باطنه. فلم يكن الشيء الواحد موصوفًا بأنه ظاهر وبأنه باطن؛ لأن على تقدير كونه جسمًا يكون الظاهر منه سطحه، والباطن منه عمقه. فلم يكن الشيء الواحد ظاهرًا وباطنًا».

قلت: هذه الحجة سقيمة للغاية، فإن ذلك يصح لو كان المراد بالظاهر السطح الخارجي والباطن الجوف، ولا أحد قال بذلك من أهل العلم. وقد ورد فيها حديث رواه مسلم وجاء فيه: «اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ، اقْضِ عَنَّا الدَّيْنَ، وَأَغْنِنَا مِنَ الْفَقْرِ»<sup>(١)</sup>.

وقال الإمام الطبري في تفسيرها: «وهو الظاهر على كل شيء دونه، وهو العالي فوق كل شيء، فلا شيء أعلى منه. وهو الباطن جميع الأشياء، فلا شيء أقرب إلى شيء منه، كما قال: ﴿وَمَنْ أَرْبُّ إِلَيْهِ مِنْ جَبَلٍ أَلْوَيْدٍ﴾ [ق: ١٦]. وبنحو الذي قلنا في ذلك جاء الخبر عن رسول الله ﷺ، وقال به أهل التأويل»<sup>(٢)</sup>.

وقال البغوي: «والظاهر: الغالب العالي على كل شيء، والباطن: العالم بكل شيء، هذا معنى قول ابن عباس»<sup>(٣)</sup>.

وقال أبو جعفر النحاس في معناها: «فالمعنى: الظاهر على كل شيء العالي فوقه، فالأشياء دونه. الباطن جميع الأشياء، فلا شيء أقرب إلى شيء منه»<sup>(٤)</sup>.

أما الرازي، فقد ذكر هو نفسه في تفسير الآية في «تفسيره» ما يلي:

(١) صحيح مسلم حديث رقم (٢٧١٣). (٢) تفسير الطبري ٢٢/٣٨٥.

(٣) تفسير البغوي ٥/٢٦. (٤) إعراب القرآن ٤/٢٣٣.

«أكثر المفسرين قالوا: إنه أول؛ لأنه قبل كل شيء، وإنه آخر؛ لأنه بعد كل شيء، وإنه ظاهر بحسب الدلائل، وإنه باطن عن الحواس، محتجب عن الأبصار. وأن جماعة لما عجزوا عن جواب جهم، قالوا: معنى هذه الألفاظ مثل قول القائل: «فلان هو أول هذا الأمر وآخره وظاهره وباطنه»؛ أي: عليه يدور وبه يتم».

ثم قال: «واعلم أنه لما أمكن حمل الآية على الوجوه التي ذكرناها، مع أنه يسقط بها استدلال جهم، لم يكن بنا إلى حمل الآية على هذا المجاز حاجة. وذكروا في الظاهر والباطن أن الظاهر هو الغالب العالي على كل شيء، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾ [صف: ١٤]؛ أي: غالبيين عالين، من قولك: ظهرت على فلان؛ أي: علوته، ومنه قوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا يَطَّهَّرُونَ﴾ [الزخرف: ٣٣]. وهذا معنى ما روي في الحديث: «وأنت الظاهر فليس فوقك شيء». وأما الباطن، فقال الزجاج: إنه العالم بما بطن، كما يقول القائل: فلان بطن أمر فلان؛ أي: يعلم أحواله الباطنة. قال الليث: يقال: أنت أبطن بهذا الأمر من فلان؛ أي: أخبر بباطنه. فمعنى كونه باطنًا: كونه عالمًا ببواطن الأمور. وهذا التفسير عندي فيه نظر؛ لأن قوله بعد ذلك: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ يكون تكرارًا. أما على التفسير الأول، فإنه يحسن موقعه؛ لأنه يصير التقدير كأنه قيل: إن أحدًا لا يحيط به، ولا يصل إلى أسراره، وإنه لا يخفى عليه شيء من أحوال غيره»<sup>(١)</sup>.

فأين هذا التفسير مما قاله الرازي في تلك الحجة؟ ومن الواضح أنه قد استعمل معاني أخرى للاسمين لتناسب الحجة التي أراد صياغتها، ولم يذكر تلك المعاني في تفسيره.

الحجة الثامنة: قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ﴾ [طه: ١١٠]، وقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. قال الرازي:

(١) مفاتيح الغيب ٢٩/١٦٨.

«وذلك يدل على كونه تعالى منزهاً عن المقدار، والشكل والصورة، وإلا لكان الإدراك والعلم محيطين به».

قلت: لا دليل على أن كل ما فيه مقدار وشكل وصورة فالعلم والإدراك محيطان به حتى يصح نفيه. والإنسان لا يحيط علماً بالسموات السبع ولا بالعرش ولا يدركها ببصره، وكذلك كثير من الميكروبات والجراثيم. وهي كلها مخلوقات وأجسام على حسب مصطلحهم في الجسمية. وكذلك الملائكة والجان مخلوقات ولها صور ومقادير مخصوصة ولا أحد يحيط بها علماً ولا يدركها ببصره.

وقد تعقبه الرازي بسؤال ثم أجاب عنه، فقال: «فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه وإن كان جسمًا، لكنه جسم كبير، فهذا المعنى لا يحيط به الإدراك والعلم؟ قلنا: لو كان الأمر كذلك، لصح أن يقال بأن علوم الخلق وأبصارهم لا تحيط بالسموات ولا بالجبال ولا بالبحار ولا بالمفاوز. فإن هذه الأشياء أجسام كبيرة والأبصار لا تحيط بها، والعلوم لا تصل إلى تمام أجزائها. ولو كان الأمر كذلك لما كان في تخصيص ذات الله تعالى بهذا الوصف فائدة».

قلت: الآية تصف الله أنه لا يحيط به أحد علماً، ولا تخصص ذات الله بهذا الوصف، حتى يقال أن وجود ذلك الوصف في غيره يفقد الآية معناها وفائدتها. وإلا، فإن هناك العديد من النجوم والكواكب مما لم يحيط بها الإنسان علماً ولا خبراً، وهي كلها أجسام. وكذلك المادة المظلمة التي تشكل أكثر من ثلث الكون أو أكثر لا يحيط الإنسان بها علماً.

والقصد أن نبين أن وصف الله لنفسه بأن الأبصار لا تدركه والعلوم لا تحيط به، ليس بدليل في نفسه على أنه منزه من الشكل والصورة؛ لأنه ثبت أن هناك من المخلوقات ما لا تدركها الأبصار ولا تحيط بها العلوم كذلك.

الحجة التاسعة: قال الرازي: «قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦]. وسئل النبي ﷺ: «أقرب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه؟» فأنزل الله تعالى الآية. ولو كان تعالى في السماء أو في العرش لما صحَّ القول بأنه تعالى قريب من عباده».

قلت: الرازي أعرض عن عشرات الأحاديث الصحيحة التي اتفقت الأمة على قبولها، والصريحة بخلاف ما يذهب إليه، وتجاهلها تمامًا دون الإشارة إليها، ويكتفي بالقول أنها من أخبار الآحاد. ثم نراه يذكر هذا الحديث ليستدل به. وذلك إنما يدل على مبلغ الهوى الذي يعتري قلوب هؤلاء القوم، وإعراضهم عما لا يعجبهم من الأدلة والتمسك بما يعجبهم.

وبلغ ببعضهم أن تمسك بأحاديث واهية وضعيفة لا تخلو من مقال، بينما يعرض عن الأحاديث الصحيحة التي قبلتها الأمة كلها لمجرد أنها تصطدم بمذهبه، وقد فعلها هؤلاء من أمثال الرازي وأصحابه. ومن هذا حاله لا يهديه الله إلى طريق الحق والرشاد؛ بل هو ممن قال فيهم: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧]. والحديث الذي ذكره الرازي على أي حال دليل عليه أكثر من أن يكون لصالحه. فالأشاعرة يقولون أن الله لا خارج العالم ولا داخله؛ أي: أنه غير متحيّز ولا حالّ في حيز، وإذا كان الأمر كذلك؛ فالقرب والبعد لا ينطبقان عليه عندهم.

وبحسب أصول المتكلمة، فإن القرب والبعد من صفات الأجسام والمتحيّزات؛ فالمراد بالقرب والبعد هو المسافة بين الشيئين، وهذا لا يتأتى إلا أن يكون كلا الشيئين متحيّزين؛ فالصحابة الذين سألوا الرسول ﷺ عن قرب الله وبعده، فإن سؤالهم هذا مشعراً بالتجسيم بحسب مباني المتكلمين ومذهبهم؛ فكان لا بد من الرسول ﷺ أن ينبههم إلى ذلك.



وقد وردت عشرات الآيات المشعرة بتحيز الله وعلوه، ولو صح قول الرازي، فإن سؤال الصحابة يدل على أنهم سلموا بذلك، أو أنهم فهموا الآيات على خلاف معناها، فسأله عن قربه وبعده، وكان ينبغي على الرسول ﷺ عندئذ وقد رأى صحابته يظنون في الله التحيز والقرب والبعد وهي من صفات المتحيزات، أن ينبههم وينهاهم عن مثل هذا التفكير المفضي إلى الشرك ويوضح لهم العقيدة الحقة التي غفل عنها الصحابة وأدركها أولئك المتكلمة المتفلسفة.

ونزول الآية بالجواب أنه قريب يجيب دعوة الداعي، يدل على أنه لا محذور من الاعتقاد بالتحيز والعلو؛ إذ سبق ونبه القرآن الصحابة على أمور أهون من ذلك بكثير. ولطالما نزل القرآن بسبب سؤال أو زلة وقع بها أحد المسلمين؛ فينزل في ذلك قرآن ينبه عموم المسلمين له، وهذه من أشد الزلات التي قد يقع فيها المسلم لو صحت عقيدة المتكلمين.

ويبقى القول في القرب، فنقول: كيف يقال أنه قريب، إذا كان هو على عرشه، فوق السماء السابعة؟

والجواب: أن السماء السابعة لا شك أنها بعيدة عنا، ولكن القرب الوارد في الآية هو لله لا للبشر؛ فالآية لا تشير إلى أننا قريبون من الله، ونحن لا نقول أننا قريبون من الله، ولكن الله هو القريب منا؛ لأن تلك المسافة التي نراها بيننا والسماء ليست شيئاً بالنسبة إلى الله. فهو لا تبعده المسافات عن خلقه، وهو قريب منا يجيب دعوتنا إذا دعونا. وقوله يصح لو قلنا أن الإنسان قريب من الله.

ومثله ما أخرجه البيهقي عن أبي موسى رضي الله عنه، قال: «كنا مع النبي ﷺ في مسير، فكنا إذا علونا كبرنا، وإذا هبطنا سبחנו. فقال رسول الله ﷺ: «أيها الناس؛ أربعوا على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصم

ولا غائبًا، ولكنكم تدعون سميعًا قريبًا»<sup>(١)</sup>. فوصفه بالقرب المكاني، وبذلك يكون الله قريبًا منا وإن كنا نظنه بعيدًا عنا لكونه في السماء.

وقول الله في الآية أنه قريب من الدلائل على صحة مذهب أهل السنّة والجماعة في علو الله، وبطلان مذهب المتكلمين القائل أن الله لا داخل العالم ولا خارجه. وذلك، لأن مثل ذلك لا يقال في حقه بعيد أو قريب. فالرازي في الحقيقة أورد دليلًا في غاية القوة ضد مذهبه، ولا يحسن به رفعه إلا بالإعراض عن ذلك الحديث بحجة خبر الواحد، تمامًا كما أعرض عن عشرات الأحاديث التي رواها كافة أهل العالم وأخرجها الشيخان في «الصحيحين» وقبلتها الأمة. ولكن، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠].

والأعجب من كل ذلك؛ أن الرازي قد استشهد بالحديث بما يفيد أن القرب قرب مكاني؛ لأنه يقول: «ولو كان تعالى في السماء أو في العرش، لما صحّ القول بأنه تعالى قريب من عباده»، وهذا يدل على أن قوله بالقرب هو إنما يريد منه القرب الحسي المكاني، وأن هذا هو المراد من الآية، وإلا فلا وجه للاحتجاج مطلقًا بالآية أو بالحديث. إلا أنه في «تفسيره» يصرّح أن القرب المراد به في الآية هو قرب معنوي، لا مكاني. فقد قال فيه: «أما قوله تعالى فإني قريبٌ، ففيه مسائل: المسألة الأولى: اعلم أنه ليس المراد من هذا القريب بالجهة والمكان؛ بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ»<sup>(٢)</sup>.

ثم استدل على صحة ذلك بذكر الحجج العقلية الواهية التي يكثر من تكرارها في كافة كتبه. فعجبًا من الرازي كيف يدّعي في تفسيره أن القرب المراد به قرب علم لا قرب مكان، ثم يحتج بذلك الحديث على القرب المكاني بحجة أن الله لو كان في السماء لما صحّ أن يكون قريبًا

منا؟ إلا أن يكون مراده ليس إلا التشغيب على العقيدة الحقة.

الحجة العاشرة: قال الرازي في «تأسيه»: «لو كان تعالى في جهة فوق لكان سماء، ولو كان سماء لكان مخلوقاً لنفسه، وذلك محال. فكونه في جهة فوق محال. وإنما قلنا أنه تعالى لو كان في جهة فوق لكان سماء لوجهين:

الأول: إن السماء مشتق من السمو، فكل شيء سماك فهو سماء. فهذا هو الاشتقاق الأصلي اللغوي. وعرف القرآن أيضاً متقرر عليه، بدليل أنهم ذكروا في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِثْرًا مِثْرًا فِيهَا مِنْ بَرِّهَا﴾ [النور: ٤٣]: إنه السحاب. وقالوا: وتسمية السحاب بالسماء جائز. لأنه حصل فيه معنى السمو. وذكروا أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ [الفرقان: ٤٨] أنه من السحاب. فثبت أن الاشتقاق اللغوي والعرف القرآني متطابقان على تسمية كل ما كان موصوفاً بالسمو والعلو أنه سماء.

الثاني: إنه تعالى لو كان فوق العرش، لكان من جلس في العرش ونظر إلى فوق لم ير إلا نهاية ذات الله تعالى. فكانت نسبة نهاية السطح الأخير من ذات الله تعالى إلى سكان العرش، كنسبة السطح الأخير من السموات إلى سكان الأرض. وذلك يقتضي القطع بأنه لو كان فوق العرش، لكان ذاته كالسماء لسكان العرش، فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق لكان ذاته سماء. ولو كان ذاته سماء لكان ذاته مخلوقاً، لقوله تعالى: ﴿تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى﴾ [طه: ٤]. ولفظة «السموات» لفظة جمع مقرونة بالألف واللام، وهذا يقتضي كون كل السماوات مخلوقة لله. فلو كان هو تعالى سماء لزم كونه خالقاً لنفسه.

قلت: هذا الذي ذكره الرازي فيه العجيب من الهديان والكثير من الطوام. والرد عليه من وجوه.

الوجه الأول: لا ينتهي الرازي من التلاعب بالألفاظ حتى يصل

إلى بغيته في تحريف الكلم عن موضعه؛ فقد بنى حجته على مقدمتين باطلتين: الأولى: أن كل ما سماك فهو سماء؛ فطالما أن الله سمانا فهو سماء. ثم يفترض وجود ناس على عرشه بحيث يكون الله فوقهم، فيكون سماء لهم، عملاً بمقولة أن كل ما سماك فهو سماء.

والمقدمة الثانية: أن الله سماء. فإذا ثبت أنه خالق للسّموات، فهو خالق لنفسه. ونحن لا نسمي الشيء الذي سمانا بالسماء ما لم يكن ذلك من وضع اللغة أو من العرف. ولا يجوز تسمية الله سماء؛ لأنه لم يسم نفسه بذلك، ولا أحد أطلق عليه هذا الاسم. وكذلك الشمس والقمر وسائر الكواكب في السماء، وهي تسمونا، ومع ذلك لا أحد سماها سماء لا بوضع اللغة ولا بالعرف، ولا باللغة العربية ولا بأي لغة من لغات الأعاجم. أما السحاب، فإن العرب قد قالت عنها سماء، ولكن إذا اجتمعت الكلمتان في العبارة تعين التمييز بينهما.

الوجه الثاني: قوله: «لو كان فوق العرش لكان من جلس في العرش ونظر إلى فوق لم ير إلا نهاية ذات الله تعالى» فيه خلط عجيب. فقد تخيل الرازي مشهد استواء الله على عرشه أنه كاستواء أحدنا على كرسي له، فمن قال له أنه يصلح لأحدنا أن يكون فوق العرش، حتى يفترض عقله هذا الافتراض؟ ومن قال أن فوق العرش يكون هناك أماكن وجهات تصلح للإنسان؟ فإن العرش هو فوق السماوات وأعلى العالم، ولا شيء فوقه إلا الله. فكيف يظن أن يجلس جالس على العرش وينظر إلى جهة فوق إلى نهاية ذات الله؟

فقد بنى الرازي هذا الفرض الخيالي المستند إلى العديد من الافتراضات الوهمية بلا دليل على صحتها ليثبت أن الله ينطبق عليه اسم سماء، فتخيل وجود أناس في العرش حتى يتوصل إلى تلك النتيجة، وأن ذات الله وسطحه سماء لسكان العرش، ثم خلص إلى أن الله خالق نفسه لكونه خالق كل السماوات، فأى شيء أشد سفاهة من هذا الكلام؟

**الوجه الثالث:** لو جاز لنا افتراض ما يحلو لنا كما فعل الرازي في ذلك المثال، لجاز لنا أن نقول أنه لو افترضنا وجود أناس يعيشون في الأرض السفلية الثانية من تحتنا، لكانت الأرض التي نعيش عليها بالنسبة لهم سماء، فيصح تسميتها سماء؛ بل لو افترضنا وجود أحد تحتنا لصح كوننا سماء له، فجاز تسميتنا بالسماء، فلنا أن نسمي كل شيء موجود في العالم باسم سماء بناء على تلك السفطة الظاهرة.

**الوجه الرابع:** استدلال الرازي بكون الله مخلوقاً إذا كان سماء بقوله تعالى: ﴿تَزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى﴾ [طه: ٤] استدلال باطل وعلى غاية من السقم؛ فإن هذه الآية أراد الله منها السماوات السبعة التي خلقها، لا أنه أراد كل ما قد يطلق عليه لفظ سماء.

أما قوله: «وهذا يقتضي كون كل السموات مخلوقة لله؛ فلو كان تعالى سماء لزم أن يكون خالقاً لنفسه» فهذا تخبط آخر؛ إذ أن الله يريد تلك السماوات السبعة التي تعلقو الأرض، فكيف يقول ذلك ويريد نفسه؟ وكذلك قال الله أنه خالق كل شيء، وقد ذكر الله عن نفسه أنه شيء، وذكر في آية الكرسي أن علمه شيء، فيكون خالقاً لنفسه ولعلمه بحسب طريقة الرازي السقيمة في الاستدلال.

**الحجة الحادية عشرة:** قال الرازي: «قوله تعالى: ﴿قُلْ لِمَن مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ١٢] مشعرٌ بأن المكان وكل ما فيه هو ملك لله. وقوله: ﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي آيَاتِ وَالنَّهَارِ﴾ [الأنعام: ١٣] يدل على أن الزمان وكل ما فيه ملك لله تعالى. ومجموع الآيتين يدلان على أن المكان والمكانيات، والزمان والزمانيات كلها ملك لله تعالى. وذلك يدل على تنزيهه عن المكان والزمان».

قلت: لم تدع الحاجة إلى التمسك بالآيتين على مراده. فمجموع المسلمين متفقة على أن الله ما في السموات والأرض، وأن لا شيء

خارج عن ملكه. ولا أحد من أهل الحديث قال أن الله في مكان؛ بل هو من قول الرازي وأصحابه المتكلمين ودعواهم عليهم بالبهتان. فإنهم يقررون أن المكان هو ما كان داخل العالم، وأن العالم كله ما سوى الله، وأن الله على عرشه فوق العالم. فلا مكان هناك بالمعنى الذي يفهمه الرازي حتى يحلّ الله فيه.

أما كلامه عن الزمانيات فلا معنى له، وكان الأولى به أن يفصح عن معنى كلامه في تنزيه الله عن الزمان. فإن كان مراده أنه لم يوجد في زمن دون زمن فهو حق، وإن كان مراده أنه لا يتعلّق بالزمان، ولا يختار زماناً دون آخر، ولا يخصّص بين الأزمان؛ فلا نسلم له بذلك؛ بل لا يسلم الفلاسفة له بذلك؛ لأنهم يعتقدون بقدوم العالم لضرورة أن يستوى كل الزمان بالنسبة إليه. وتخصيصه لزمان معين دون سائر الأزمان واختياره له في الخلق يدل على تعلّقه بالزمان.

والأشاعرة وسائر المتكلمين لم يكن لهم رد حاسم على ذلك، والرازي نفسه اضطرب كثيراً في الرد على شبهة الفلاسفة، وعجز عن الترجيح بين القولين في «المطالب العالية» آخر كتبه الكلامية الفاسدة.

والحاصل أنه إن كان أقرّ أن الله اختار زماناً دون زمانٍ للخلق؛ فلا شيء يمنع أن يكون اختار شيئاً دون شيء للاستواء عليه وسمّاه بالعرش.

**الحجة الثانية عشرة:** قال الرازي: «قوله تعالى: ﴿وَيَجْلُ عَرْشَ رَبِّكَ

فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ مَّمْنِيَّةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]. ولو كان الخالق في العرش، لكان حامل العرش حاملاً لمن في العرش، فيلزم احتياج الخالق للمخلوق».

قلت: الرد عليه من وجهين:

**الأول:** أن الآية تصرّح أن الملائكة تحمل العرش، لا أنها

تحمل الله نفسه. والرازي بنى حجته بتخيّل صورة أن الله جالسٌ على العرش كما يجلس أحدنا عليه. ولا ينفك المتكلمون عن تخيّل تلك

الصور عند الحديث عن هذه الأحوال الغيبية، ويبنون كافة حججهم الكلامية على تلك الصورة البشرية الخالصة التي افترضوها في أذهانهم.

**الوجه الثاني:** قوله: «يلزم احتياج الخالق للمخلوق» ليس بسديد؛ بل العرش يحتاج بإرادة الله وقدره إلى من يحمله، وليس أن الله احتاج إلى غيره.

وقد ورد في الحديث أن الله يلقن حملة عرشه قول: «لا حول ولا قوة إلا بالله» حتى يطيقوا حمل العرش. فإن صح ذلك الحديث كان دليلاً على عدم حاجته لحملة العرش؛ بل هو من باب التعظيم لا من باب الحاجة. وكذلك خلق الله الملائكة، وخزنة النار، ولا يعني حاجته لهم. وإنما تُعرف الحاجة إذا كان المحتاج عاجزاً عن إتمام ما يريد فعله بدون وساطة شيء آخر. فيكون محتاجاً لذلك الشيء لفعل ما يريد.

**الحجة الثالثة عشرة:** قال الرازي: «لو كان تعالى مستقراً على العرش، لكان الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق السموات. لأن على تقدير القول أنه مستقر على العرش، يكون العرش مكاناً له والسموات مكان عبده. والأقرب إلى العقول أن يكون تهيئة مكان نفسه مقدماً على تخليق العرش، لكن من المعلوم أن تخليق السموات والأرض مقدم على تخليق العرش، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] وكلمة «ثم» للتراخي».

قلت: هذه الحجة لا تجدي النفع في شيء. وذلك لأن الله تعالى قال: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧]. وهو صريح في أن العرش مخلوق قبل السموات والأرض.

والتراخي حصل للاستواء على العرش كما هو ظاهر الآية، لا لخلق العرش كما توهم الرازي. ولا شيء يمنع أن يكون الله قد خلق

العرش، ثم خلق السماوات والأرض، ثم استوى على العرش. وتخليق العرش قبل السماوات والأرض لا يعني بحال أن استواءه عليه سيكون قبل تخليق السماوات والأرض.

أما قوله: «يكون العرش مكاناً له، والسّموات مكان عبّيده» فغير سليم؛ فقد استعمل كلمة المكان للعرش والسّموات، والفرق بينهما ظاهر؛ فإنّ السماوات مكان للعبيد وتحيط بهم، بينما لم يقل أحد أن العرش يحيط بالله كإحاطة العالم بالمخلوقات وإحاطة البيت بسكانه وإحاطة السرير بالجالس عليه.

وتفاوت الاثنين في أمر الإحاطة بالمتمكن يمنع تسميتهما بنفس الاسم؛ لكي لا يجرّ إلى الإيهام أن لهما نفس القدر والأوصاف. الحجة الرابعة عشرة: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]. قال الرازي: «ظاهر الآية يقتضي فناء العرش، وفناء الأحياء والجهات، وحينئذٍ يبقى الحق ﷻ منزهاً عن الحيز والجهة. وإذا ثبت ذلك امتنع أن يكون الآن في جهة وحيز. وإلا لزم وقوع التغير في ذاته». والرد عليه من وجوه:

الأول: لا نسلم أن الآية الكريمة تفيد هلاك العرش؛ فإن المراد منها هو هلاك من هو قابل للهلاك، ومن كتب الله عليه الهلاك، ولم يرد في شريعتنا أن العرش والكرسي، والجنة والنار ستفنى كلّها، ثم يعاد خلقها من جديد، ولا أحد قال بذلك من السلف الصالح. وقد ورد في الأحاديث أوصافٌ للجنة وللنار، واتفقت الأمة وسائر الأمم على وجودها الآن، فلا معنى لهلاكها وخلقها من جديد. ويؤيد ذلك ما رواه الطبراني أن رسول الله ﷺ قال: «أرواح المؤمنين في طير معلق في الجنة حتى يردّها الله إلى أجسادها يوم القيامة»<sup>(١)</sup>.

(١) المعجم الكبير حديث (١٢٠).



وما رواه كذلك أن رسول الله ﷺ قال: «روح المؤمن طائر تعلق في شجر الجنة حتى يبعث يوم القيامة»<sup>(١)</sup>.

وكذلك ما أخرجه ابن حبان في «صحيحه» أن النبي ﷺ قال: «نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة حتى يردّها الله إلى جسده يوم القيامة»<sup>(٢)</sup>.

وقد تواترت الأحاديث المخبرة عن أرواح المؤمنين والشهداء ووجودها في الجنة الآن. وقوله: «حتى يبعث يوم القيامة» و«حتى يردّها الله إلى أجسادها» صريح أنها ستبقى موجودة حتى تعاد إلى الأجساد ولن تهلك. وهذا يدل بالضرورة على بقاء الجنة وعدم فنائها بالصعقة. فتبين أن قوله أن كل شيء هالك، لا يعني كل شيء إلا ما كان مكتوباً عليه الهلاك.

ومثل هذا في القرآن كثير؛ كقوله تعالى عن ريح عاد: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥]. والمساكن شيء، كما أن الأرض نفسها شيء، ولم تدمرها الريح. وقد قال عنها في موضع آخر: ﴿مَا نَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَنْتَ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتَهُ كَالرِّمِيمِ﴾ [الذاريات: ٤٢]. وقد أتت على الأرض وعلى المساكن، فلم تجعلها كالريميم.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٤٥]. ومن المعلوم أنه لم يكتب فيها سائر ما حدث ويحدث في العالم إلى قيام الساعة، ولا كتب فيها سائر النظريات والعلوم التجريبية الحديثة، ولا كتب فيها القرآن، ولا أي كتاب آخر.

وكذلك قوله تعالى فيما يحكيه عن سيدنا سليمان: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ١٦]،

(١) المصدر السابق حديث (١٢٣).

(٢) صحيح ابن حبان حديث رقم (٤٦٥٧).

وقوله: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣]. ومن المعلوم أن سليمان عليه السلام وبلقيس لم يؤتتهما الله كل شيء مما في الحضارة والمدنية الحديثة من سيارات وطائرات وكهرباء.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ مَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢٢]، وقد وصف الله علمه أنه شيء، بقوله عليه السلام: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. والله لم يخلق علمه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]. ومن المعلوم أن الكافر شيء، وهو لا يسبح بحمد الله.

والحاصل أن كلمة «كل» وسائر الألفاظ المفضية إلى العموم لا تشمل إلا ما شمله سياق الكلام، وتدل عليه القرائن أنه مقصود بالكلام فيدخل حينئذ بالكلام، لا أن العموم يشمل كل شيء على إطلاقه، وإلا لما كان العام يقبل التخصص.

**الوجه الثاني:** قوله: «فناء الأحياء والجهات» غير سليم، وهو مبني على فكرة أن الأحياء والجهات أمور موجودة.

ثم إن الجهات أمور إضافية، وأن فناء الجهة إنما كان بسبب فناء المخلوق الذي في الجهة. وهي من باب الإضافات، والرازي يرى في مذهبه أن الإضافات أمور عدمية، وأن التغيير في تلك الأمور العدمية مما لا يمكن تجنبه.

وقد ذكر الرازي في كتابه «الأربعين» أقسام الصفات، وذكر أن منها ما هو حقيقي عارٍ عن الإضافات كالسواد والبياض، وأن منها ما هو حقيقي يلزمه إضافات؛ كالعلم والقدرة. وأن منها ما هو إضافي محض ونسبة، وقال في ذلك الصنف: «مثل أن كون الشيء قبل غيره أو بعد غيره. ومثل كون الشيء يميناً لغيره أو يساراً له. فإنك إذا جلست على يمين إنسان، فقام ذلك الإنسان وجلس في الجانب الآخر منك، فقد كنت

يمينًا له، ثم صرت الآن يسارًا له. فهنا لم يقع التغيير في ذاتك، ولا في صفة حقيقية من صفاتك. بل في محض الإضافات. إذا عرفت هذا فنقول: أما وقوع التغيير في الإضافات، فلا خلاص عنه. وأما وقوع التغيير في الصفات الحقيقية فالكرامية، وسائر الطوائف ينكرونه<sup>(١)</sup>.

هذا ما كتبه الرازي بلفظه وحروفه في كتابه «الأربعين»، وهو أحد أبرز مراجع المتكلمين. وكلامه يبطل ما ذكره في تلك الحجة.

الوجه الثالث: قوله: «وإذا ثبت ذلك، امتنع أن يكون الآن في جهة وحيز» لا يجدي النفع؛ لأننا سبق وقلنا أن الله كان ولا شيء معه، ثم خلق العرش والسّموات والأرض. فهو لم يكن في الجهة والحيز كما يحلو لهم تسميته به، فنساء العرش والحيز والجهة - على تقدير صحة فنائهم - لن يغير في شيء.

أما قوله: «وإلا لزم وقوع التغيير في ذاته»، فلا نسلّم به. فإن استواء الله على عرشه لا يعني وقوع التغيير في ذاته؛ فإنه فعّل الفعل في العرش ولم يفعل في نفسه حتى يقال أن ذاته تغيرت. وهو يريد أن يقول أن الله حلّ فيه حادث، وكل ما يحلّ به الحوادث فهو حادث، وتلك القضية تمسك بها المتكلمون في إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع، وقد اقتبسوها من فلاسفة اليونان واليهود.

الحجة الخامسة عشرة: قال الرازي: «قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣]، فهو يقتضي أن يكون ذاته متقدمًا في الوجود على كل ما سواه، وأن يكون متأخرًا في الوجود عن كل ما سواه. وذلك يقتضي أنه كان موجودًا قبل الحيز والجهة، ويكون موجودًا بعد الحيز والجهة».

قلت: هذه من جنس الحجة التي قبلها، والجواب من وجهين:

الأول: إنما يصحّ توجه الدليل لو كان الحيز والجهة أمورًا موجودة، وهذا ما يدعيه المتكلمون ولا يسلم غيرهم به.

الثاني: إنما يصح الإلزام لو كان الله مفتقرًا للحيز والجهة ولا يكون بدونه، ولكن لا أحد زعم ذلك؛ بل ورد في الحديث الصحيح أنه كان ولا شيء معه، ولم يكن على عرش ولا في حيز ولا في جهة، ثم خلق العرش والسموات والأرض، ثم استوى على العرش، لا حاجة وافتقارًا إليه؛ لأنه لو كان مفتقرًا إليه لم يكن ليكون بدونه.

الحجة السادسة عشرة: قال الرازي: «قوله تعالى: ﴿وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق: ١٩]. ولو كان في جهة الفوق، لكانت السجدة تفيد البعد عن الله، لا القرب منه».

قلت: كلام الرازي يفيد أنه يرى في القرب المذكور بالآية قربًا مكانيًا، وهو يتمسك بالآية على نفي أن يكون الله فوق العالم؛ لأنه لو كان كذلك لكان بعيدًا عنا أثناء سجودنا، ولكنه أخبر في الآية أننا نقرب منه في السجود. هذا حاصل كلام الرازي والمفهوم من حجته. والرد عليه من وجوه:

الأول: أن الرازي ذكر الآية في «تفسيره»، فقال: «واقترِبْ؛ والمراد: وابتغ بسجودك قرب المنزلة من ربك. وفي الحديث: «أقرب ما يكون العبد من ربه إذا سجد»<sup>(١)</sup>.

فهذا تصريح منه أن المراد بالقرب في الآية هو القرب المعنوي لا القرب الحسي، ولكنه يستشهد بها في هذا المقام على كونه قربًا حسيًا، مع أنه لا أحد قد استشهد بتلك الآية على أن الله في السماء. وهذا من جنس المغالطة التي ذكرناها عنه في الحجة التاسعة، في قوله تعالى: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦].

الثاني: أن من مذهب الرازي أن الله لا خارج العالم ولا داخله،

(١) تفسير الرازي ٢٦/٣٢.

ولو كان القرب المذكور في الآية قرباً حسياً لعارض مذهبه أيضاً. فكيف يستشهد به على تناقض مذهب غيره دون أن يزيل اللبس عن مذهبه؟

**الثالث:** أن حجة الرازي تصحّ لو أن خصومه من أصحاب الحديث فسّروا الآية بالقرب الحسي، فيكون لحجته وجه حسن. إلا أنهم لم يفسروها بذلك، فسقطت الحجة.

ولقائل أن يقول: فلماذا تمسكتم بظواهر الآيات في مواضع، وصرفتم الظاهر في مواضع؟ فالجواب: إن التمسك بالظاهر أو صرف المعنى عن الظاهر يعتمد على القرائن والأدلة الأخرى، والقرآن يفسر بعضه بعضاً، والحديث يفسر القرآن. لذلك كان يحسن صرف المعنى فيما دلّت عليه القرائن الوضعية اللغوية لا العقلية النسبية، وذلك من خلال النصوص الأخرى.

ثم إن توارد أكثر من احتمال في المعنى للفظ من الألفاظ وترجيح أحد تلك الاحتمالات على غيرها لا يعتبر صرفاً للكلام عن ظاهره. والقرب في اللغة يراد منه القرب المعنوي ويراد منه الحسي، وليس أحدهما أولى من الآخر إلا لمن تدعو القرائن إلى ترجيحه.

ومن أقوى القرائن على كون القرب المذكور قرب منزلة لا قرب مكان، أن الرجل لو أنه وضع جبهته على الأرض دون أن يكون مصلياً ساجداً لما كان مقترباً من الله؛ فإن الله علّق القرب على السجود في الصلاة لا على مجرد وضع الجبهة على الأرض. والمعنى: أن من وضع جبهته على الأرض دون أن يكون مصلياً لا تصح فيه الآية أنه اقترب من ربه. وهو مما يدلّك على أن القرب هنا معنوي لا حسي، وأنه قرب منزلة ومكانة لا قرب حس ومكان. ومثله قوله ﷺ: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد، فأكثروا الدعاء»<sup>(١)</sup>.

(١) صحيح مسلم حديث رقم (٤٨٢).

ونظائر ذلك كثيرة في اللغة، منه قوله تعالى: ﴿تَكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا﴾ [البقرة: ١٨٧]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾ [الأنعام: ١٥١]. والحدود والفواحش ليست أشياء محسوسة حتى تقترب منها، فتعين حمل القرب على المعنوي، وأن المراد منه أن لا نفعل من الأعمال ما يفضي إليها؛ كالخلوة والاختلاط فإنهما يفتحان باب الزنا، وقرب الخلوة والاختلاط من الزنا ليس بقرب حسي.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُوفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٧]. والتقوى لا يمكن التقرب إليه بالمكان لأنه معنى وصفة. وقوله تعالى: ﴿هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمِيذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ [آل عمران: ١٦٧]. وقربهم من الكفر يؤكد أن القرب معنوي لا حسي. وكذلك قال الكفار عن آلهتهم أنهم لا يعبدونها إلا لتقربهم إلى الله، ولم يكن مبتغاهم الاقتراب إليه بالمكان.

وأشده الثعالبي:

إذا تشاكلت الأخلاق واقتربت أدنت مسافةً بين العجم والعربِ

ومن المعلوم أن الأخلاق لا تقترب ولا تبتعد، إلا أن يكون المراد هو القرب المعنوي.

وفي الحديث الصحيح، يقول النبي ﷺ: «وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه»<sup>(١)</sup>.

والتقرب إلى الله بالفرائض دليل على أن التقرب هو التقرب المعنوي وقرب المنزلة لا القرب الحسي. وما جاء في الآية إنما هو قرب المنزلة، وقد ورد في الحديث: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد»، فهو من جنس قرب المنزلة.

(١) صحيح البخاري حديث رقم (٦٥٠٢).

والاقتراب قد يكون بالمكان، وقد يكون بالزمان كقوله تعالى: ﴿أَقْرَبَ السَّاعَةُ وَأَسْقَى الْقَمْرُ﴾ [القمر: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشورى: ١٧]. وورد في الأثر: «ويل للعرب من شر قد اقترب».

وقد يكون المراد من الاقتراب اقتراب المنزلة. وعلى ذلك يدور معنى القرب، وكلها صحيحة في وضع اللغة، ولا صرف لشيء عن ظاهره.

الحجة السابعة عشرة: قال الرازي: «قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]. والند: المثل، ولو كان تعالى جسمًا، لكان مثلًا لكل واحد من الأجسام، لما سنيين إن شاء الله تعالى أن الأجسام كلها متماثلة، وحينئذ يكون الند موجودًا على هذا التقرير».

قلت: هذه من جنس الحجة الثانية ولا جديد فيها؛ لأن الإلزام قائم على مسألة واحدة هي مسألة تماثل الأجسام، وقد سبق وذكرها في الحجة الثانية. وإنما كان حق هذه الحجة أن تكون شاهدًا للحجة الثانية، لا أن تكون حجة مستقلة، فكان ينبغي أن يذكرها من ضمن الحجة الثانية ليؤكد على المثلية. لكن مراد الرازي معروف، وهو أن يكثر من حججه ثم يزعم أن كثرة تلك الحجج تقوي بعضها البعض وتعضد بعضها بعضًا.

الحجة الثامنة عشرة: قال الرازي: «الحديث المشهور: وهو ما روي أن عمران بن الحصين قال: «يا رسول الله؛ أخبرنا عن أول هذا الأمر. فقال: كان الله ولم يكن معه شيء». وقد دللنا مرارًا كثيرة على أنه تعالى لو كان مختصًا بالحيز والجهة، لكان ذلك الحيز شيئًا موجودًا معه. وذلك على نقيض هذا النص».

قلت: هذا تأكيد لما قلناه أن الرازي وأمثاله يعرضون عن الحديث إذا اصطدم بمذهبهم ويتمسكون به إذا أيد حججهم؛ فقد تجاهل عشرات الأحاديث الصحيحة التي قبلتها كافة الأمة، والصريحة بفساد مذهبه بما

لا يحتمل الشك، ثم تمسك بهذا الحديث الصحيح لمجرد توهمه أنه يؤيد مذهبه.

وقد سبق وقلنا غير مرة أن دعوى كون الجهة والحيز أمورًا موجودة لا نسلّم بها. وكذلك الاختصاص بالحيز والجهة غير مسلّم به؛ فإن كان يعتبر أن مجرد كونه مستويًا على عرشه فوق العالم تخصيصٌ له لجهة الفوق عن باقي الجهات والعرش عن باقي الموجودات، فالحديث يثبت أن التخصيص بالحيز والجهة جائز في حقه مع استغنائه.

والرازي يقيس الله على باقي الأجسام والمخلوقات التي تفتقر إلى الحيز والمكان، كونه من صفاتها اللازمة، والتحيّز في حقه واجب، فخلص إلى أن الله يفتقر إلى الحيز كما تفتقر الأجسام إليه؛ فإن كان استواء الله على عرشه من باب التحيز، فنقول أن التحيز في حق الله جائز وعند باقي الأجسام المخلوقة واجب، كما يقولون أن الله واجب الوجود لذاته وباقي الموجودات ممكنة الوجود. وعندئذ يبطل قياس القوم.

الحجة التاسعة عشرة: قال الرازي: «روي أن النبي قيل له: أين كان ربنا؟ قال: «كان في عمام ليس تحته ماء، ولا فوقه هواء». قيل: العمام: الغيم الرقيق، وأما العمى - بالقصر - فهو عبارة عن الحالة المضادة للبصر. وقال بعض العلماء: يجب أن تكون الرواية الصحيحة هي الرواية بالقصر، وحينئذ تدل على نفي الجهة؛ لأن الجهة إذا لم تكن موجودة لم تكن مرئية. فأمكن جعل العمى عبارة عن عدم الجهة».

قلت: هذه الحجة من جنس الحجة التي قبلها والتي تتمسك بنفي الجهة ابتداء. وكان حق الحديث أن يورده هناك كشاهد مؤيد للدعوى دون أن يفرد بحجة مستقلة إذا كانتا تستدلان على نفس الدعوى. فالرد عليها هو عين الرد في الحجة السابقة.

إلا أنه يجدر بنا ذكر أمر سبق وذكرناه كثيرًا، وإنما نبتغي منه



التأكيد على صحته، وهو أن المتكلمين يتلاعبون بالنصوص وينتقون منها ما يعجبهم منها. فالرازي أعرض عن كثير من الأحاديث الصحيحة التي صححها كل أهل العلم وتقبلتها الأمة كافة لمجرد اصطدامها لمذهبه، وذلك بحجة أنها أخبار آحاد. ولكنه الآن يستشهد بهذا الحديث الضعيف؛ فعدا عن كونه خبر واحد، فيه وكيع بن حدس، وهو مجهول لم يوثقه أحد إلا ابن حبان. فكيف يجرؤ الرازي أن يستشهد بالحديث الضعيف، ثم يتجاهل عشرات الأحاديث الصحيحة المروية في «الصحيحين» وقبلتها كافة الأمة؟ فهذا يدل على أمرين: إما أن الرازي لا يعرف أن الحديث ضعيف، وإما أنه ينتقي من الأحاديث ما يعجبه ويعرض عما لا يعجبه. ولقد ظهر لي أنه الأمر الثاني، والله المستعان. فالرازي على دراية تامة بضعف تلك الرواية، فقد ذكرها في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧] فقال: «السؤال الثاني: هل يصح ما يروى أنه قيل: يا رسول الله، أين كان ربنا قبل خلق السموات والأرض؟ فقال «كان في عماء فوقه هواء وتحت هواء»؟ والجواب: أن هذه الرواية ضعيفة، والأولى أن يكون الخبر المشهور أولى بالقبول، وهو قوله ﷺ: «كان الله وما كان معه شيء ثم كان عرشه على الماء»<sup>(١)</sup>.

فقد صرح الرازي بضعف الخبر، ولم يذكر العمى بالقصر إنما بالمد. والعماء هو السحاب كما روي عن الأصمعي ونقله عنه ابن بطة وأبو الشيخ الأصبهاني. فلو كان يريد أن الخبر بالقصر لا بالمد لنبه عليه، إلا أنه ضعف الخبر مطلقاً. فإن كان ضعيفاً لا تقوم به دلالة، فلماذا يستشهد به هنا ويعتمد عليه في الحجة؟

ثم قال الرازي في ختام حججه: «واعلم أن هذه الوجوه التي ذكرناها بعضها قوي وبعضها ضعيف، وكيفما كان الأمر فقد ثبت أن في

القرآن والأخبار دلائل كثيرة تدل على تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة».

قلت: بل كل تلك الوجوه ضعيفة كما بيناها، وتبين فسادها وعوار مذهب المحتج بها. ثم إن المتأمل فيها يجد أن الرازي تعمّد أن يكثّر من حججه كما هي عادته في سائر كتبه، فيعيد صياغة كثير منها.

ولا ينبغي تمييز حجة عن حجة إلا إذا استندا إلى أصليين مختلفين في الدعوى، ولكن الرازي يستند في كثير من حججه التي ذكرناها إلى نفس الأصل، وإلا فإن حججه في الحقيقة لا تربو على سبع أو ثمانى حجج.

ونحن إنما نقلنا تلك الحجج عن الرازي لأن أكثر من جاء بعده نقلها عنه وأعاد ذكرها، لذلك ارتأيت أن أذكر تمام تلك الحجج وأرد عليها حتى تستبين طريق المؤمنين.

وقد ذكر غير الرازي حججاً أخرى لا تقل ضعفاً عن حجج الرازي، وتمسكوا ببعض الآيات والأحاديث الموهمة أن الله ليس في جهة فوق، منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]. وقالوا أن هذا تصريح أن الله معنا أينما كنا.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ط مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدَنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧]. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٨٤]. وقالوا أن كونه إلهاً في السماء والأرض معناه أن السماء ليست مخصوصة به؛ فلا يمكن أن يكون في السماء.

وكذلك استشهدوا بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجَّهُ اللَّهُ إِنَّكَ اللَّهُ وَسِعَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١١٥]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَهُ مَا تَوَسَّسُ بِهِ نَفْسُهُ وَحَنُّ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

وكذلك استشهدوا بما ورد في الحديث عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «رأى النبي ﷺ نخامة في قبلة المسجد، وهو يصلي بين يدي الناس، فحتها، ثم قال حين انصرف: «إن أحدكم إذا كان في الصلاة فإن الله قبل وجهه، فلا يتنخم أحد قبل وجهه في الصلاة»<sup>(١)</sup>.

وأخرج البيهقي عن أبي موسى رضي الله عنه قال: «كنا مع النبي ﷺ في مسير، فكنا إذا علونا كبرنا وإذا هبطنا سبحنا، فقال رسول الله ﷺ: «أيها الناس أربعوا على أنفسكم؛ فإنكم لا تدعون أصم ولا غائبًا، ولكنكم تدعون سميعًا قريبًا»<sup>(٢)</sup>.

فزعموا أن كل تلك النصوص تناقض عقيدة علو الله على خلقه، وأنه لا ينبغي أن يكون في السماء في جهة فوق منا.

فالجواب على كل ذلك ما يلي:

**الأول:** لو صحّ كون الله معنا في كل مكان بذاته، وأنه قبل وجهنا حيث يصلي أحدنا، لوقعنا في جنس المفاسد التي زعم المتكلمون وقوع المثبتين للعلو فيها من تنقيص شأن الله.

**الثاني:** لو كان الله في كل مكان معنا، للزم القول بالحلول والاتحاد؛ لأن المكان بحسب أصولهم لا يتسع إلا لشيء واحد، ولو كان الله موجودًا في كل مكان لكان موجودًا وحالًا في القاذورات وسائر أماكن النجاسات.

**الثالث:** لو كان الله في كل مكان بذاته للزم القول أنه محدود. لأن مجموع الأماكن محدودة، وكون الله في كل مكان لزم كونه محدودًا.

**الرابع:** لو كان الله في كل مكان بذاته للزم كونه في السماء والأرض. وهذا تحييز، فيكون الله متحييزًا.

(١) صحيح البخاري حديث رقم (٧٥٣). (٢) الأسماء والصفات ١/٤٥٥.

الخامس: لو كان الله في كل مكان بذاته للزم كونه مركباً ومنقسماً بحسب مبانيهم؛ لأننا إذا أشرنا إلى ثلاثة من الناس علمنا أن الله رابعهم، وإذا أشرنا إلى أربعة من الناس غير أولئك، فيكون الله خامسهم، فإذا أشرنا إلى الفريقين في نفس الوقت كان الله هنا وهناك في نفس الوقت. وبحسب أصول المتكلمين ومذهبهم فإن هذا يُعدّ تركيباً عندهم.

لذلك، فإن اللجوء إلى تلك النصوص لأجل الفرار من ظاهر النصوص الدالة على العلو لا تنفع المتكلمين في شيء؛ لأن المفسد التي فرّوا منها هناك ستلاقيهم هنا.

السادس: أما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤]؛ فإنما جاء في ثنايا آية كبيرة، هي قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤].

وسياق الآية يتحدث عن علم الله، وأنه وإن كان مستوياً على عرشه إلا أنه يعلم ما في الأرض والسماء، ثم ذكر أنه معنا أينما كنا. وهذا لا ينفي الاستواء على عرشه؛ بل هو يؤكد على حضوره لا غيابه عن خلقه، وأنه يعلم كل شيء عنهم.

وقال سفيان الثوري في تفسيرها: «علمه»<sup>(١)</sup>. ونقل البيهقي عن مقاتل أنه قال فيها: «قدرته وسلطانه وعلمه معكم أينما كنتم»<sup>(٢)</sup>.

وقال الطبري في تفسير الآية: «يقول: وهو شاهد لكم أيها الناس أينما كنتم يعلمكم، ويعلم أعمالكم، ومتقلبكم ومثواكم، وهو على عرشه

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة حديث رقم (٦٧٢).

(٢) الأسماء والصفات ٣٤٢/٢.

فوق سماواته السبع»<sup>(١)</sup>.

وقال ابن عطية في «تفسيره»: «وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤] معناه: بقدرته وعلمه وإحاطته. وهذه آية أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها، وأنها مخرجة عن معنى لفظها المعهود»<sup>(٢)</sup>. وقال البيهقي في تفسيرها: «إنما أراد به بعلمه لا بذاته»<sup>(٣)</sup>.

والرازي نفسه قال فيها: «قال المتكلمون: هذه المعية إما بالعلم وإما بالحفظ والحراسة. وعلى التقديرين، فقد انعقد الإجماع على أنه سبحانه ليس معنا بالمكان والجهة والحيز»<sup>(٤)</sup>.

فالإجماع انعقد على أن المراد بالآية العلم، لا أن ذاته معنا في كل مكان. وكذلك القول في آية النجوى. وهذا موافق للغة والشرع.

وأخرج البخاري في «صحيحه» عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه أنه قال: «مرّ النبي ﷺ على نفر من أسلم ينتضلون، فقال النبي ﷺ: «ارموا بني إسماعيل، فإن أباكم كان رامياً. ارموا، وأنا مع بني فلان». قال: فأمسك أحد الفريقين بأيديهم، فقال رسول الله ﷺ: «ما لكم لا ترمون؟»، قالوا: كيف نرمي وأنت معهم؟ قال النبي ﷺ: «ارموا فأنا معكم كلكم»<sup>(٥)</sup>.

وفيه أن الرسول ﷺ اعتبر نفسه معهم دون أن يرمي معهم. ولم يكن يريد القول أنه معهم ببدنه، وإلا لما قال: «أنا معكم كلكم»، وإنما مراده أنه يؤيدهم ويناصرهم.

وأشدد أبو منصور الثعالبي<sup>(٦)</sup>:

صوم وصفراء تجرّعني الردى وصبابة وصدود من قلبي معه  
وأشدد ابن حمدان المعروف بالخباز البلدي<sup>(٧)</sup>:

(١) تفسير الطبري ٣٨٧/٢٢.  
(٢) المحرر الوجيز ٥/٢٥٧.  
(٣) الاعتقاد ص ١١٤.  
(٤) مفاتيح الغيب ٢٩/١٨٧.  
(٥) صحيح البخاري حديث رقم (٢٨٩٩).  
(٦) اللطائف والظرائف ص ٣١٠.  
(٧) المتحلل ص ٢٤١.

علموا أنني مقيمٌ وقلبي معهم سائرٌ أمام الجمالِ  
فعلم أن المعية في لغة العرب لا تنحصر بمعية الذات، وأنها قد  
تتعداها إلى ما سواها من العلم أو الحضور أو الرعاية والتأييد.

أما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ وَهُوَ الْحَكِيمُ  
الْعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٨٤]، فليس فيها دلالة على شيء؛ إذ أن المراد منها  
أنه معبود في السماء، ومعبود في الأرض. فهناك الملائكة تعبده وتسجد له  
في السماء، والمسلمون من الإنس والجن يعبدونه ويسجدون له في  
الأرض، فكان إلهًا في السماء، وفي الأرض، لا أنه أراد أنه موجود في  
السماء والأرض. وهو بمنزلة قولنا أن فلانًا ملكٌ على الشام وملكٌ على  
مصر، بمعنى: أنه يحكم الشام ومصر، لا أنه موجود هنا وهناك.

قال الآجري في تفسير الآية: «فمعناه: أنه جل ذكره إلهٌ من في  
السموات، وإلهٌ من في الأرض. إلهٌ يعبد في السموات، وإلهٌ يعبد في  
الأرض. هكذا فسره العلماء»<sup>(١)</sup>.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَوْقُبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، فلا  
يمكن حمله على ظاهر الآية؛ لأن معناه سيفضي إلى حلول الله ووجوده  
في كل إنسان؛ بل المراد هو العلم أيضًا، فإنه ذكر العلم، ثم ذكر القرب  
من حبل الوريد، وأعقبه بالقول: ﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِينَ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ  
﴿١٧﴾ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٧، ١٨]. وقوله: ﴿إِذْ  
يَتَلَقَّى﴾ خرجت مخرج البدل من قوله: ﴿وَمَنْ أَوْقُبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ  
﴿١٦﴾﴾، فتكون شارحة لمعناها.

أما ما ورد في الحديث عن ابن عمر: أنه قال: «رأى النبي ﷺ  
نخامة في قبلة المسجد وهو يصلي بين يدي الناس، فحتها، ثم قال حين  
انصرف: «إن أحدكم إذا كان في الصلاة فإن الله قبل وجهه، فلا يتنخمن

أحد قبل وجهه في الصلاة»، فالقول فيه كقولنا في آية: ﴿وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق: ١٩]، فإن الله قبل وجه الإنسان إذا صلى فقط لا في جميع الأوقات والأحوال. وقد علّق الرسول ﷺ القبلة على الصلاة، فقال: «إن أحدكم إذا كان في الصلاة فإن الله قبل وجهه»، فدلّ على أن الأمر مقيد بالصلاة، ولو كان القرب مكانياً حسيّاً لما كان في دخولنا في الصلاة أو عدمه أي تأثير في ذلك، ولكان حاصله أن ينهى عن التنخم دائماً وأبداً في جميع الأحوال والأوقات.

ومثل ذلك في قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]. وقد ورد في «صحيح مسلم» عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «كان رسول الله ﷺ يصلي، وهو مقبل من مكة إلى المدينة على راحلته، حيث كان وجهه. قال: وفيه نزلت: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾<sup>(١)</sup> فالآية نزلت في قبلة الصلاة؛ فمن كان في غير صلاة فلا نقول أن وجه الله قبله حيث حلّ. ولو أنه تعالى قال: «والله في المشرق والمغرب، فأينما تولوا فثم وجه الله» لكان يحسن إيراد الشبهة، إلا أن الآية تقول أن الله ما في المشرق والمغرب، فأضافت إليه إضافة ملكية، ولم تخبر أنه سيكون هنا وهناك.

ونختم بذكر ما احتج به بعض المتكلمين بقول ورد عن سيدنا علي بن أبي طالب، ذكره الأصبهاني فقال: «حدثنا أبو بكر بن أحمد بن محمد بن الحارث، ثنا الفضل بن الحباب الجمحي، ثنا مسدد، ثنا عبد الوارث بن سعيد، عن محمد بن إسحاق، عن النعمان بن سعد، قال: كنت بالكوفة في دار الإمارة، دار علي بن أبي طالب، إذ دخل علينا نوف بن عبد الله فقال: يا أمير المؤمنين بالباب أربعون رجلاً من اليهود، فقال عليّ: علي بهم، فلما وقفوا بين يديه قالوا له: يا علي صف لنا

(١) صحيح مسلم حديث رقم (٧٠٠).

ربك هذا الذي في السماء، كيف هو، وكيف كان، ومتى كان، وعلى أي شيء هو؟ فاستوى علي جالساً وقال: معشر اليهود اسمعوا مني، ولا تبالوا أن لا تسألوا أحداً غيري، إن ربي ﷻ هو الأول لم يبد مما، ولا ممازج معما، ولا حال وهما، ولا شبح يتقصى، ولا محجوب فيحوى، ولا كان بعد أن لم يكن فيقال: حادث؛ بل جل أن يكيف المكيف للأشياء كيف كان؛ بل لم يزل ولا يزول لاختلاف الأزمان، ولا لتقلب شان بعد شان، وكيف يوصف بالأشباح، وكيف ينعت بالألسن الفصاح، من لم يكن في الأشياء فيقال: بائن، ولم يبين عنها فيقال: كائن؛ بل هو بلا كيفية، وهو أقرب من جبل الوريد، وأبعد في الشبه من كل بعيد، لا يخفى عليه من عباده شخوص لحظة، ولا كرور لفظة، ولا ازدلاف ربوة، ولا انبساط خطوة، في غسق ليل داج، ولا إدلاج لا يتغشى عليه القمر المنير، ولا انبساط الشمس ذات النور، بضوئها في الكرور، ولا إقبال ليل مقبل، ولا إدبار نهار مدبر، إلا وهو محيط بما يريد من تكوينه؛ فهو العالم بكل مكان، وكل حين وأوان، وكل نهاية ومدة، والأمد إلى الخلق مضروب، والحد إلى غيره منسوب، لم يخلق الأشياء من أصول أولية، ولا بأوائل كانت قبله بديه؛ بل خلق ما خلق فأقام خلقه، وصور ما صور فأحسن صورته، توحد في علوه، فليس لشيء منه امتناع، ولا له بطاعة شيء من خلقه انتفاع، إجابته للداعين سريعة، والملائكة في السموات والأرضين له مطيعة، علمه بالأموات البائدين كعلمه بالأحياء المتقلبين، وعلمه بما في السموات العلى كعلمه بما في الأرض السفلى، وعلمه بكل شيء، لا تحيره الأصوات، ولا تشغله اللغات، سميع للأصوات المختلفة؛ بلا جوارح له مؤتلفة، مدبر بصير عالم بالأمور، حي قيوم. سبحانه كلم موسى تكليماً بلا جوارح ولا أدوات، ولا شفة ولا لهوات، سبحانه وتعالى عن تكيف الصفات، من زعم أن إلهاً محدوداً، فقد جهل الخالق المعبود، ومن ذكر أن الأماكن به تحيط، لزمته الحيرة والتخليط؛ بل هو المحيط



بكل مكان؛ فإن كنت صادقاً أيها المتكلف لوصف الرحمن، بخلاف التنزيل والبرهان، فصف لي جبريل وميكائيل وإسرافيل، هيهات، أتعجز عن صفة مخلوق مثلك، وتصف الخالق المعبود؟ وأنت تدرك صفة رب الهيئة والأدوات، فكيف من لم تأخذه سنة ولا نوم؟ له ما في الأرضين والسموات وما بينهما وهو رب العرش العظيم<sup>(١)</sup>.

وهذا الحديث ضعيف، رواه ابن إسحاق مرسلًا عن النعمان، وهو مدلس؛ فلا يحتج فيما انفرد به. كما أن فيه أبا بكر بن محمد بن الحارث، وهو غير موثق. وعلى ذلك فلا يجوز الاحتجاج بالحديث. والمتأمل في الكلام المروي يجد أنه يزخر بالسجع والمصطلحات والمحسنات التي لم تكن رائجة زمن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

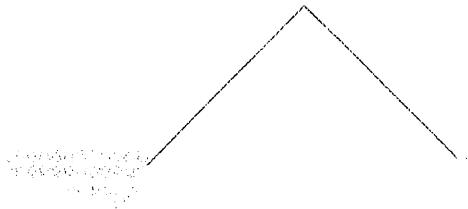
وبذلك نكون قد أنهينا الكلام على ما ذكره المتكلمون من شبهات وحجج. وما ذكرناه كان أشهر ما عوّل عليه المتكلمون. وقد أعرضنا عن كثير مما لا يستحق ذكره مما ورد من أراذل المتكلمة، وهم كثير. وفرق كبير بين من يحقق النصوص ابتغاء الحق، وبين من يتصيد الثغرات ويخلق الفجوات، ويبرر بسقام المبررات لردّ الروايات، وكل ذلك لينصر مذهبه الوضيع، فإن مثل هذا لا ينفع معه علم ولا نصيحة. وهذا من قلة العلم والدراية، ومن قلة الإنصاف في القلب، ومن قلة الورع والخوف من الله. فكل أمرهم قلة في قلة، فنعوذ بالله من الخذلان.



(١) حلية الاولياء وطبقات الأصفياء، للأصبهاني ١/٧٢.

## الباب السادس

### فرية تأويل الاستواء بالاستيلاء





## الفصل الأول

### الاستواء عند أئمة اللغة

فإن فحول العربية وأئمة اللغة ممن لهم الجلال والمآل في علوم اللسان قد فسّروا الاستواء بمقتضاه اللغوي دون ذكر الاستيلاء كمعنى من معانيه .

وأول هؤلاء: هو أبو عبيدة معمر بن مثنى التيمي . فلعلّ أقدم ما ورد إلينا عن معنى الاستواء من أقوال أئمة العربية ما نقله أبو عبيدة عن أبي عمرو بن العلاء إمام العربية في زمانه المتوفى سنة أربع وخمسين ومائة، حيث فسّر الاستواء بالعلو فقال: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾» [طه: ٥]؛ أي: علا. يقال: استويت فوق الدابة، وعلى البعير، وعلى الجبل، وفوق البيت؛ أي: علوت عليه<sup>(١)</sup>.

ولعل هذه أقدم وثيقة مكتوبة وصلت إلينا عن الاستواء ومعناه في اللغة، ولم يُذكر فيها الاستيلاء.

وأبو عبيدة كان إماماً في اللغة والشعر والغريب، وهو أول من صنّف في غريب القرآن، وأخذ اللغة عن أبي عمرو بن العلاء، ويونس بن حبيب وحدث عنهما، كما أخذ عنه أبو عبيد وأبو حاتم والمازني .

قال عنه أبو الطيب اللغوي: «وكان في هذا العصر ثلاثة؛ هم أئمة الناس في اللغة والشعر وعلوم العرب، لم يُر مثلهم قبلهم ولا بعدهم، عنهم أخذ جلّ ما في أيدي الناس من هذا العلم؛ بل كلّهم: وهم: أبو

(١) مجاز القرآن ٢/١٥.

زيد، وأبو عبيدة، والأصمعي، وكلهم أخذوا عن أبي عمرو اللغة والنحو والشعر، ورووا عنه القراءة»<sup>(١)</sup>.

وهذا القول من أبي الطيب فيه من التزكية لأبي عبيدة الشيء الكثير. ثم لما أسهب في ذكر ترجمة أبي عبيدة، قال: «وأما أبو عبيدة؛ وهو معمر بن المثنى التيمي، من تيم قريش، مولى لهم؛ فإنه كان أعلم الثلاثة بأيام العرب وأخبارهم وأجمعهم لعلومهم. وكان أكمل القوم، ومع ذلك فإنه كان ربما أنشد البيت فلم يقم وزنه حتى يكسره، ويخطئ إذا قرأ القرآن نظرًا»<sup>(٢)</sup>.

وقال عنه الذهبي: «قال الجاحظ: لم يكن في الأرض جماعيًا ولا خارجيًا أعلم بجميع العلوم من أبي عبيدة. وقال يعقوب بن شيبه: سمعت علي بن المديني ذكر أبا عبيدة، فأحسن ذكره، وصحح روايته، وقال: كان لا يحكي عن العرب إلا الشيء الصحيح. وقال يحيى بن معين: ليس به بأس. وقال المبرد: كان هو والأصمعي متقاربين في النحو، وكان أبو عبيدة أكمل القوم»<sup>(٣)</sup>.

ونقل ابن أبي حاتم عن يحيى بن معين أنه سئل عنه، فقال: «ليس به بأس»<sup>(٤)</sup>.

وقال عنه ياقوت الحموي: «كان من أعلم الناس باللغة وأنساب العرب وأخبارها، وهو أوّل من صنف غريب الحديث. أخذ عن يونس بن حبيب وأبي عمرو بن العلاء، وأسند الحديث إلى هشام بن عروة الإمام الحجة. وقال يعقوب بن شيبه: سمعت ابن المديني يصحح رواية أبي عبيدة. وقال الدارقطني: لا بأس به، إلا أنه يتهم بشيء من رأي الخوارج ويتهم بالأحداث»<sup>(٥)</sup>.

(٢) المصدر السابق ص ٤٤.

(٤) الجرح والتعديل ٢٥٩/٨.

(١) مراتب النحويين ص ٣٩.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٥٢/٨.

(٥) معجم الأدباء ٢٧٠٤/٦.

ولقد ورد عنه ما يفيد كونه من الخوارج الإباضية، ولكنّ الحديث إنما هو عن علم الرجل وبراعته في اللغة لا مذهبه وصلاحه، والظاهر صدقه. وقد أنصفه الذهبي عندما قال: «قد كان هذا المرء من بحور العلم، ومع ذلك فلم يكن بالماهر بكتاب الله، ولا العارف بسُنَّة رسول الله ﷺ ولا البصير بالفقه، واختلاف أئمة الاجتهاد بلى، وكان معافى من معرفة حكمة الأوائل، والمنطق وأقسام الفلسفة وله نظر في المعقول»<sup>(١)</sup>.

أما ما ورد عن الأصمعي أنه كان يعيب عليه كتابه فليس بعجيب، وذلك لما كان بينهما من خصومة معروفة. نقل السيرافي عن المبرّد قوله: «كان أبو عبيدة عالمًا بالشعر والغريب والأخبار والنسب، وكان الأصمعي يشركه في الغريب والشعر والمعاني، وكان الأصمعي أعلم بالنحو منه. وكان أبو عبيدة والأصمعي يتقارضان كثيرًا، ويقع كل واحد منهما في صاحبه»<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكر الخطيب البغدادي قصة وقعت بينهما، يقول فيها: «بلغ أبا عبيدة أنّ الأصمعي يعيب عليه تأليف «المجاز في القرآن» وأنه قال: يفسّر ذلك برأيه، فسأل عن مجلس الأصمعي في أي يوم هو، فركب حماره في ذلك اليوم، ومّرّ بحلقة الأصمعي فنزل عن حماره وسلّم عليه وجلس عنده وحادثه، ثم قال له: يا أبا سعيد ما تقول في الخبز؟ قال: هو الذي تخبزه وتأكله، فقال له أبو عبيدة: فسرت كتاب الله برأيك، قال الله تعالى: ﴿إِنِّي أَرْسَلْتُ أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا﴾ [يوسف: ٣٦]. قال الأصمعي: هذا شيء بان لي فقلته ولم أفسره برأيي، فقال له أبو عبيدة: وهذا الذي تعيبه علينا، كلّ شيء بان لنا فقلناه ولم نفسره برأينا، ثم قام فركب حماره وانصرف»<sup>(٣)</sup>.

(٢) أخبار النحويين البصريين ص ٥٣.

(١) سير أعلام النبلاء ٨/١٥٢.

(٣) تاريخ بغداد ١٣/٢٥٥.

ولا يقلل ذلك من شأن الكتاب الذي أقرّ أكثر علماء اللغة بإفادتهم منه. فالحاصل: أن الرجل صادق واعتد أهل اللغة برأيه في علوم اللسان، وهو إمامٌ في اللغة لا غبار على رأيه ونقله لا سيما إن كان ينقل عن أستاذه أبي عمرو.

وما ذكره من معاني في كتابه يمثل إلى حدّ بعيد آراء أساتذته أبي عمرو بن العلاء، ويونس بن حبيب الذي كان تلميذًا لأبي عمرو بن العلاء كذلك، وقد نقل عنهما كثيرًا وأخذ عنهما من العلم ما لم يأخذه غيره. وتأثير أبي عمرو يبدو واضحًا في كتابه كما أشار إليه المحقق نفسه<sup>(١)</sup>.

أما يونس، فقد ورد عن أبي عبيدة أنه قال: «اختلفت إلى يونس أربعين سنة، أملاً كل يوم ألواحي من حفظه»<sup>(٢)</sup>. فلا عجب أن يكون استوعب جُلّ - إن لم يكن كلّ - آرائه وأقواله في اللغة، أو على الأقل في ما يتعلّق بغريب القرآن وهو موضوع كتابه. وكان يصرّح بذكر أحدهما في كتابه إذا كان ينقل عنه أو كان ذلك الرأي مما انفرد فيه شيخه، ولكن إذا اتفقت الآراء يكفي بذكر الرأي بدون عزوه لأحد. والراجح في معنى الاستواء الذي ذكره أنه كان مما اتفق عليه، فذكره دون نسبته لأحد. ولو كان عند أحد الإمامين رأي آخر لعلم به أبو عبيدة حتمًا، ولذكره كما فعل في كثير من مواضع في كتابه.

أما أبو عمرو بن العلاء، فهو إمام العربية في زمانه، وتزعم المدرسة البصرية. وهو أحد الأعلام في القرآن<sup>(٣)</sup>، كما أنه أحد القراء السبعة<sup>(٤)</sup>، وقرأ القرآن على مجاهد وسعيد بن جبير<sup>(٥)</sup>.

قال عنه أبو الطيب اللغوي: «كان سيّد الناس وأعلمهم بالعربية

(٢) المزهري في علوم اللغة ٢/٣٤٢.

(٤) تهذيب التهذيب ١٢/١٧٨.

(١) مجاز القرآن، مقدمة المحقق.

(٣) أخبار النحويين البصريين ص ٢٣.

(٥) الوافي بالوفيات ١٤/١١٦.

والشعر ومذاهب العرب»<sup>(١)</sup>. وقال عنه أيضًا: «لم يوجد على أبي عمرو خطأ في شيء من اللغة، إلا في حرف قصر عن معرفته علمٌ من خطئه فيه وروايته»<sup>(٢)</sup>.

وقال عنه إبراهيم الحربي: «كان أهل العربية كلهم أصحاب أهواء إلا أربعة، فإنهم كانوا أصحاب سنة: أبو عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب البصري، والأصمعي»<sup>(٣)</sup>.

وقال عنه ابن خلكان: «كان أعلم الناس بالقرآن الكريم والعربية والشعر، وهو في النحو في الطبقة الرابعة من علي بن أبي طالب رضي الله عنه. قال الأصمعي: قال أبو عمرو بن العلاء: لقد علمت من النحو ما لم يعلمه الأعمش، وما لو كتب لما استطاع أن يحمله. وقال أيضًا: سألت أبا عمرو عن ألف مسألة، فأجابني فيها بألف حجة. وكان أبو عمرو رأسًا في حياة الحسن البصري مقدمًا في عصره. وقال أبو عبيدة: كان أبو عمرو أعلم الناس بالأدب والعربية والقرآن والشعر»<sup>(٤)</sup>.

والإمام الثالث: هو الخليل بن أحمد، فقد ذكر أبو الفرج الجريزي النهرواني في كتابه الممتع «الجلس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي» بسند متصل عن النضر بن شميل، أنه قال: «حدثني الخليل بن أحمد، قال: أتيت أبا ربيعة الأعرابي وكان من أعلم ما رأيت، وكان على سطح أو سطح، فلما رأيناه أشرنا إليه بالسلام، فقال: استوا، فلما ندر ما قال، فقال لنا شيخ عنده: يقول لكم: ارتفعوا، فقال الخليل بن أحمد: هذا من قول الله وَعَلَىٰ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، ثم ارتفع»<sup>(٥)</sup>. وذكر القصة الحافظ ابن عساكر في «تاريخه»<sup>(٦)</sup>.

(٢) المصدر السابق ص ١٩.

(٤) وفيات الأعيان ٣/٤٦٦.

(٦) تاريخ ابن عساكر ٣٣/٢٩٧.

(١) مراتب النحويين ص ١٥.

(٣) نزاهة الألباء ص ١٧.

(٥) المجلس الصالح ص ٣٨٥.



والخليل بن أحمد إمام الأئمة في اللغة وغني عن التعريف، وتعجز هذه الصفحات عن استيفاء حقه من الجلال والتشريف. وقد اشتهرت هذه القصة عن النضر بن شميل، وهو ثقة جليل في اللغة.

والإمام اللغوي الرابع الذي ذكر معنى الاستواء ولم يذكر تأويله بالاستيلاء: هو أبو زكريا الفراء إمام الكوفيين في زمانه، وذلك في «معاني القرآن»، إذ قال: «الاستواء في كلام العرب على جهتين: إحداهما أن يستوي الرجل وينتهي شبابه، أو يستوي عن اعوجاج، فهذان وجهان. ووجه ثالث أن تقول: كان مقبلاً على فلان ثم استوى عليّ يُشاتمني وإلي سواء، على معنى أقبل إليّ وعليّ، فهذا معنى قوله: ثم استوى إلى السماء والله أعلم. وقال ابن عباس: ثم استوى إلى السماء: صعد، وهذا كقولك للرجل: كان قائماً فاستوى قاعداً، وكان قاعداً فاستوى قائماً. وكل في كلام العرب جائز»<sup>(١)</sup>.

وقد صرح عبر قوله ذاك عن رأيه في معنى الاستواء بالإقبال، وتجاهل تماماً ذكر الاستيلاء، مما يفيد بطلان ذلك التأويل فضلاً عن مرجوحيته.

وأبو زكريا الفراء إمام الكوفيين في زمانه، قال عنه المفضل التنوخي: «أوسع الكوفيين علماً»<sup>(٢)</sup>. وقال عنه الخطيب البغدادي: «كان ثقة إماماً»، ونقل عن ثعلب قوله: «لولا الفراء لما كانت عربية؛ لأنه خلصها وضبطها، ولولا الفراء لسقطت العربية؛ لأنها كانت تتنازع ويدعيها كل من أراد، ويتكلم الناس فيها على مقادير عقولهم وقرائحهم فتذهب»<sup>(٣)</sup>.

وقال أبو بكر الأنباري: «لو لم يكن لأهل بغداد والكوفة من علماء

(٢) تاريخ العلماء النحويين ص ١٨٧.

(١) معاني القرآن ص ٢٥.

(٣) تاريخ بغداد ١٦/٢٢٤.

العربية إلا الكسائي والفراء لكان لهم بهما الافتخار على جميع الناس؛ إذ انتهت العلوم إليهما»<sup>(١)</sup>.

ونقل القفطي عن ثعلب أنه قال: «وقال ثعلب: كان السبب في إملاء الفراء كتاب «معاني القرآن» أن عمر بن بسكير - وكان من أصحابه، كان مع الحسن بن سهل - فكتب إليه: إن الأمير الحسن لا يزال يسألني عن أشياء من القرآن لا يحضرني عنها جواب، فإن رأيت أن تجمع لي أصولاً، وتجعل في ذلك كتاباً يرجع إليه فعلت. فلما قرأ الكتاب، قال لأصحابه: اجتمعوا حتى أمل عليكم كتاباً في القرآن، وجعل لهم يوماً، فلما حضروا خرج إليهم، وكان في المسجد رجل يؤذّن فيه، وكان من القراء، فقال له: اقرأ، فقرأ فاتحة الكتاب، ففسرها، ثم مرّ في القرآن كلّ على ذلك؛ يقرأ الرجل والفراء يفسر. وكتابه هذا نحو ألف ورقة، وهو كتاب لم يعمل مثله، ولا يمكن أحد أن يزيد عليه»<sup>(٢)</sup>.

والفراء كما هو معروف عنه كان لديه ميل للمعتزلة ومتأثر بهم، والمعتزلة ينسبونه إليهم. نقل القفطي عن ثعلب قوله: «وكان الفراء يتفلسف في تأليفاته وتصنيفاته، حتى يسلك في ألفاظه كلام الفلاسفة»<sup>(٣)</sup>.

وقال عنه ياقوت الحموي: «وكان الفراء فقيهاً عالمًا بالخلاف، وبأيام العرب وأخبارها وأشعارها، عارفاً بالطب والنجوم، متكلمًا يميل إلى الاعتزال»<sup>(٤)</sup>.

والمعتزلة يقرّون بميله للاعتزال؛ بل ينسبونه إليهم. والناظر في كتابه يجد التأثير بالاعتزال واضحاً، كأن يفسر على سبيل المثال اليد في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] بالوفاء والعهد<sup>(٥)</sup>، والفوقية

(١) نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص ٨٣.

(٢) إنباه الرواة ٩/٤ - ١٠.

(٣) المصدر السابق ١٣/٤.

(٥) معاني القرآن ٥٦/٣.

(٤) معجم الأدباء ٦/٢٨١٣.

في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَلْفَاهُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨] بقوله: «كل شيء قهر شيئاً فهو مستعل عليه»<sup>(١)</sup>، وغيرها من تأويلات المعتزلة.

وقد حاول الفراء تأويل الاستواء إلى الإقبال كما تقدم. ولعله لا يخفى ضعف تأويله الفوقية بالقهر، إذ أن القهر لشيء يختلف عن القهر فوق شيء. وقد ذكر مثلاً على القاهر للشيء، بينما الآية تذكر الله أنه قاهرٌ فوق العباد.

وإنما أردنا أن نذكر ذلك ليعلم القارئ أنه كان يحاول جاهداً نصرته المذهب القائم على نفي الصفات، ومع ذلك لم يتأول الاستواء بالاستيلاء بل بالإقبال، مما يدل على جهله بتأويل الاستيلاء.

والإمام اللغوي الخامس؛ هو الأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة البلخي، أحد أئمة الكوفة وأعلام واللغة والنحو. إذ قال في «معاني القرآن» بعد ذكره للفظ «الرحمن»: «وقال: ﴿عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، يقول: «علا»، ومعنى «علا»: قدر. ولم يزل قادراً، ولكن أخبر بقدرته»<sup>(٢)</sup>.

والأخفش هو إمام النحو واللغة، قال عنه المفضل التنوخي: «كان أحذق أصحاب سيبويه، وليس لكتابه طريق إلا من جهته»<sup>(٣)</sup>. وقال عنه ثعلب: «هو أوسع الناس رواية». وحكى ثعلب أن الفراء دخل على سعيد بن سلم فقال: «قد جاءكم سيد أهل اللغة وسيد أهل العربية»، فقال الفراء: «أما ما دام الأخفش يعيش، فلا». وقال عنه الأنباري: «من أكابر أئمة النحويين البصريين، وكان أعلم من أخذ عن سيبويه»<sup>(٤)</sup>.

والأخفش معتزلي معروف، وقد نصر في كتابه مذهبهم بتأويله لليد

(٢) المصدر السابق ٤٤٣/٢.

(١) معاني القرآن ٣٢٩/١.

(٣) تاريخ العلماء النحويين ص ٨٥.

(٤) نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص ١٠٧.

بالنعمة<sup>(١)</sup>، وتأول اليمين بالقدرة<sup>(٢)</sup>.

وكذلك حاول جاهداً تحريف القراءة بقلب حرف «على» إلى فعل «علا» كما رأينا بغية تأويل الاستواء، فجاء تأويله ركيكاً للغاية ولا يناسب سياق الآية ولا مقام الأخفش في اللغة. ولو كان يعرف تأويل الاستيلاء لكان أهون عليه وأيسر، ولما احتاج إلى قلب حرفٍ إلى فعلٍ، بينما أجمعت القراءات على كونه حرفاً.

أما الإمام السادس، فهو الكسائي. فإنه لم يذكر الاستواء مطلقاً في كتابه «معاني القرآن». وقد يقول قائل أن تجاهل الكسائي للتأويل لا يدلّ على شيء، وليس الأخذ بأحد الاحتمالين أولى من الآخر. فنقول: لو أنه صحّ عنه القول بذلك التأويل لذكره لا محالة، فإن الكسائي التزم في كتابه إيضاح مجمل ما ذكر في القرآن من ألفاظ. ولو كان معنى الاستواء هو الاستيلاء لكان حريّاً به ذكر ذلك، فقد ذكر ما هو أظهر بياناً منه، فكيف بما دقّ وخفي كهذا؟

ثم إن الكسائي قد اطلع على كتابي الفراء والأخفش في معاني القرآن. وقد نقل المفضل التنوخي عن الأخفش الأوسط قوله: «سألني أن أوّلف كتاباً في القرآن، فعملت كتابي وجعلته إماماً، وعمل هو بعد ذلك كتابه في القرآن، وعمل أيضاً عليه الفراء كتاباً في معاني القرآن»<sup>(٣)</sup>.

ولو كان يعتقد صحة تأويل الاستواء بالاستيلاء ورأى تجاهل الفراء والأخفش عن ذكره، لذكره حتماً في كتابه حتى ينوّه لأمر عظيم فات العوام والخواص وزلّت فيه أقدامهم. ولم يكن للكسائي أن يدع مثل تلك الفرصة لتضيع من يديه، ففيها التنبيه على غلطٍ ووهمٍ كبير، فضلاً عن كونه يُعَلِّي من شأن كتابه.

(٢) المصدر السابق ٢/٤٩٦.

(١) معاني القرآن للأخفش ١/٢٨٤.

(٣) تاريخ العلماء النحويين ص ٨٧.

وهؤلاء الذين ذكرنا هم أئمة العربية في القرن الثاني الهجري، وإليهم المرجع في اللغة والنحو، والقول الفصل في زمانهم. فهل بقي من حجة يصار بها على صحة مثل ذلك التأويل بعد إعراض أئمة العربية في ذلك القرن عن تناوله وإصرارهم على تجاهله؟

وأما القرن الثالث الهجري، فمن أئمة اللغة وأعلام العربية فيه: ابن الأعرابي المتوفى سنة إحدى وثلاثين ومائتين. فقد روى الخطيب البغدادي في «تاريخه»، ما يلي: «أخبرنا أبو بكر أحمد بن سليمان بن علي المقرئ، أخبرنا أحمد بن محمد بن موسى القرشي، حدثنا أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، حدثنا محمد بن أحمد بن النضر - وهو ابن بنت معاوية بن عمرو - قال: كان أبو عبد الله بن الأعرابي جارنا، وكان ليله أحسن ليل. وذكر لنا أن ابن أبي دؤاد سأله: أتعرف في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: لا أعرفه».

وقال الخطيب<sup>(١)</sup>: «أخبرني الأزهرى، أخبرنا محمد بن العباس، أخبرنا إبراهيم بن محمد بن عرفة الأزدي، حدثنا داود بن علي، قال: كنا عند ابن الأعرابي، فأتاه رجل فقال: يا أبا عبد الله، ما معنى قول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]؟ قال: هو على عرشه كما أخبر. قال الرجل: ليس كذلك هو يا أبا عبد الله، إنما معنى قوله: استوى، استولى: فقال ابن الأعرابي: اسكت ما يدريك ما هذا؟ العرب لا تقول لرجل استولى على الشيء حتى يكون له فيه مضاد، فأيهما غلب قيل: استولى عليه، والله لا مضاد له، وهو على عرشه كما أخبر، والاستيلاء بعد المغالبة. قال النابغة:

ألا لمثلك أو من أنت سابقه سبق الجواد إذا استولى على الأمد.  
وابن الأعرابي هو محمد بن زياد الأعرابي. قال عنه أبو الطيب

(١) تاريخ بغداد ٢/٣٥٦.

اللغوي: أحفظ الكوفيين للغة»<sup>(١)</sup>.

وهو متفق على وثاقته، ونقل البغدادي عن أبي جعفر الأصبهاني قوله: «فكانت طرائقه طرائق الفقهاء والعلماء ومذاهب جلة شيوخ المحدثين، وأحفظ الناس للغات والأيام والأنساب، ونقل عن ثعلب قوله: «انتهى علم اللغة والحفظ إلى ابن الأعرابي»<sup>(٢)</sup>.

وقال عنه الأنباري: «وكان من أكابر أئمة اللغة المشار إليهم في معرفتها، ويقال: لم يمكن للكوفيين أشبه برواية البصريين من ابن الأعرابي. وكان عالمًا ثقة»<sup>(٣)</sup>.

والإمام الثاني: هو أحمد بن يحيى ثعلب المتوفى سنة إحدى وتسعين ومائتين، إمام الكوفيين في زمانه. وقد ذكر الأزهري في «تهذيب اللغة» قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، ثم ذكر كلام الفراء فيها، ثم قال: «وأخبرني المنذري عن أحمد بن يحيى، أنه قال في قول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ ﴿٥﴾ [طه: ٥]، قال: الاستواء: الإقبال على الشيء»<sup>(٤)</sup>.

قال أبو الطيب: «انتهى علم الكوفيين إلى ابن السكيت وإلى العباس أحمد بن يحيى ثعلب مولى بني شيبان، وكانا ثقتين أمينين»<sup>(٥)</sup>. ونقل الأنباري عن المبرد قوله: «أعلم الكوفيين ثعلب. فذكر له الفراء، فقال: لا يعشره»<sup>(٦)</sup>. وقال عنه ياقوت الحموي في ترجمته: «إمام الكوفيين في النحو واللغة والثقة والديانة»<sup>(٧)</sup>.

(٢) تاريخ بغداد ٣/٢٠١.

(١) مراتب النحويين ص ٩٢.

(٣) نزهة الألباء ص ١٢٠.

(٥) مراتب النحويين ص ٩٥.

(٤) تهذيب اللغة ١٣/٨٥.

(٧) معجم الأدباء ٢/٥٣٦.

(٦) نزهة الألباء ص ١٧٤.

وقال عنه الخطيب البغدادي: «وكان ثقة حجة، دينًا صالحًا، مشهورًا بالحفظ وصدق اللهجة، والمعرفة بالغريب، ورواية الشعر القديم، مقدمًا عند الشيوخ مذ هو حدث. ويقال: إن أبا عبد الله ابن الأعرابي كان يشك في الشيء فيقول له: ما عندك يا أبا العباس في هذا؟ ثقة بغزارة حفظه. وولد في سنة مائتين، وكان يقول: طلبت العربية واللغة في سنة ست عشرة ومائتين، وابتدأت بالنظر في «حدود» الفراء وسني ثمان عشرة سنة، وبلغت خمسًا وعشرين سنة، وما بقي عليّ مسألة للفراء إلا وأنا أحفظها وأحفظ موضعها من الكتاب، ولم يبق شيء من كتب الفراء في هذا الوقت إلا قد حفظته»<sup>(١)</sup>.

والإمام الثالث: هو أبو إسحاق إبراهيم بن السرى الزجاج، حيث ذكر معنى الاستواء وذكر معناه الصحيح، ثم ذكر تأويله بالاستيلاء دون تبيينه له، حيث قال في كتابه: «وقالوا: معنى استوى استولى، والله أعلم. والذي يدلُّ عليه استوى في اللغة على ما فعله من معنى الاستواء»<sup>(٢)</sup>. فقد نقل المعنى كعادة المتقدمين في نقل مختلف الأخبار والآراء، ثم تعقّب بما يفيد ضعف القول وترجيحه للقول الآخر.

ويجدر الذكر أنه في كتابه الآخر «تفسير أسماء الله» تأوّل الزجاج بعض الأسماء كتأويله لاسم العليّ بقوله: «لا يجب أن يذهب بالعلم ارتفاع مكان، إذ قد بيّنا أن ذلك لا يجوز في صفاته تقدست، ولا يجوز أن يكون على أن يتصوّر بذهن، أو يتجلّى لطرف. تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا»<sup>(٣)</sup>.

وهذا النصّ يشير إلى أن الزجاج لم يكن يلتزم عقيدة السلف الصالح بحذافيرها وأنه اضطرب في المنهج. وهذا يدلّ على أنه لم يكن

(٢) معاني القرآن ٣/٣٥٠.

(١) تاريخ بغداد ٦/٤٤٨.

(٣) تفسير أسماء الله الحسنى ص ٤٨.

يتجاهل المعنى الآخر حتى ينصر مذهبه، كما قد يدعيه أصحاب التأويل. فالرجل قد تأوّل صفة العلوّ، فلا يمنعه مانع أن يتأوّل الاستواء لو أن التأويل سمع به أو صحّ عنده.

وقد ردّ أبو علي الفارسي على الزجاج في كتابه «الإغفال» في أكثر من مائة مسألة من المسائل التي ذكرها في الزجاج في «معاني القرآن وإعرابه». وأبو علي الفارسي من أئمة العربية، ومعتزلي معروف من شيوخ الاعتزال. ومن بين ما ذكره أبو علي، تعليقه على كلام الزجاج في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ عَلَتْ أَيْدِيَهُمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، فقد قال فيها الزجاج: «قال بعضهم: معنى: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ﴾: نعمته مقبوضة عنا، وهذا القول خطأ ينقضه: بل يدها مبسوطتان»<sup>(١)</sup>.

فتعقبه أبو عليّ وردّ عليه واستدل على كلامه بشواهد شعرية، وأطنب في الكلام. إلا أنه لم يتطرق إلى ذكر الاستواء والاستيلاء، فقد رجّح الزجاج أيضاً معنى الاستواء ولم يرجّح الاستيلاء. ولو كان سمع بيت الشعر المنسوب للأخطل لذكره كشاهد على قوة المعنى.

وفي الجانب المقابل، ذكر عبد الله بن يحيى المبارك اليزيدي المتوفى سنة سبع وثلاثين ومائتين في كتابه «غريب القرآن وتفسيره» التأويل، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]: «استوى: استولى»<sup>(٢)</sup>.

فالحاصل مما ذكرناه في هذا الفصل: أن تأويل الاستواء بالاستيلاء لم يكن معروفاً عند أئمة العربية في القرنين الثاني والثالث، ولم يشتهر أمره في تلك الأعصار.

(٢) غريب القرآن وتفسيره ص ٢٤٣.

(١) معاني القرآن وإعرابه ١٨٩/٢.



وقول ابن الأعرابي في الرواية التي رواها الخطيب البغدادي يوحى أن ابن أبي دؤاد طلب منه صنع بيتٍ في ذلك. وقد توفي ابن أبي دؤاد سنة أربعين ومائتين، وسؤاله لابن الأعرابي يشير إلى أن البيت المنسوب للأخطل لم يكن معروفًا في ذلك الزمان، ويجهله كلُّ من ابن الأعرابي وابن أبي دؤاد، وإلا لاحتج به حتى وإن لم يُعرف قائله.

وكان ابن أبي دؤاد أديبًا معروفًا، وقال عنه أبو العيناء: «كان ابن أبي دؤاد شاعرًا مجيدًا فصيحًا بليغًا».

وقد اعترض البعض على رواية البغدادي لأجل أحمد بن محمد بن موسى بن الصلت، حيث قال عنه الذهبي: «ضعفه البرقاني وقواه غيره»<sup>(١)</sup>.

وقد استدرك المدعو السقاف على هذا الكلام وتعقبه بقوله: «وقول الذهبي في «الميزان» موهّمٌ وغير صحيح. أما تضعيف البرقاني له فصحيح، أما قوله: وقواه غيره، فغير صحيح البتة!! وذلك أنه أخذ من قول حمزة الدقاق أنه كان شيخًا صالحًا دينًا. وهذا ليس بتوثيق، لا سيما أن قائله حكاه في قصة بين فيها أنه عنى أنه كان من الصالحين ولم يكن ثقة؛ لأنه أنكر عليه أن يحدث بشيء لقّنه إياه بعض المحدثين، وهو لا يدري ببطلانه».

قلت: أصل تلك الحكاية ما رواه الخطيب البغدادي قائلًا: «سألت أبا طاهر حمزة بن محمد بن طاهر الدقاق عن ابن الصلت، فقال: كان شيخًا صالحًا دينًا، سمعنا منه كتاب «أحكام القرآن» لإسماعيل بن إسحاق القاضي، وكان يرويه عن إسماعيل الصفار. ثم بلغنا أنه قد ابتدأ يحدث بكتاب «الأمثال» لأبي عبيد عن دعلج عن علي بن عبد العزيز عن أبي

(١) ميزان الاعتدال ١/١٣٢.

عبيد، فمضيت إليه وأنكرت عليه الرواية والكتاب، وكان قوم من أصحاب الحديث لقنوه، وذكروا له أن دعلج سمع الكتاب من علي بن عبد العزيز، فأعلمته أن ذلك القول باطل، فامتنع من روايته»<sup>(١)</sup>.

ولا شك أن توهم ابن الصلت بأمر رواية الكتاب لا يجعله عرضة للتهمة، لا سيما أن قوله: «كان شيخًا صالحًا دينًا» إن لم يشر إلى توثيقه ليشير إلى سلامته من التهمة في دينه، فلا وجه لترك روايته إذا عضدها طريق آخر.

وقوله الآخر: «فامتنع من روايته» تدل على رجوعه للحق عندما تبين له الأمر دون أن يعاند ويصرّ. والكلام عليه في تثبته، فإذا اعتضدت روايته برواية آخرين انجبر ضعفه، وقد روى عنه حمزة الدقاق<sup>(٢)</sup>.

لهذا علّق الحافظ الهروي على قول البرقاني في ابني الصلت: «لا بأس بهما إذا حدثنا من أصولهما»<sup>(٣)</sup>. وهو يريد ابن الصلت المجبر القرشي وابن الصلت الأهوازي. وما ذكره الحافظ الهروي أنصف لهما وأقرب للحق، إذ أنه لم يرد عليهما ما يتهمهما في دينهما ويوجب ترك روايتهما. وهو ما يرجح رأي الإمام الذهبي، لا كما قرره المخالفون.

وقد تابع أبو القاسم اللالكائي أحمد بن سليمان بن علي المقرئ في روايته عن ابن الصلت، فقال: «أخبرنا أحمد بن محمد بن موسى بن القاسم، حدثنا أبو بكر الأنباري، قال: ثنا أبو بكر محمد بن أحمد بن النضر - وهو ابن بنت معاوية بن عمرو - قال: كان أبو عبد الله بن الأعرابي جارنا، وكان ليله أحسن ليل، وذكر لنا أن ابن أبي داود سأله: أتعرف في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: لا أعرف»<sup>(٤)</sup>.

(١) تاريخ بغداد ٦/٢٧٠.

(٢) لسان الميزان ١/٢٥٥.

(٣) المصدر السابق ١/٥٩٢، ترجمة: أحمد بن محمد الأهوازي.

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/٤٤٣.

وذكر الخطيب القصة من طريق آخر، عن أبي القاسم الأزهري، عن محمد بن العباس، عن نبطويه، عن داود بن علي. واعترض عليها المخالفون بحجة أن مولد محمد بن العباس بن الفرات كان سنة تسع عشرة وثلاثمائة، بينما وفاة نبطويه كان سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، مما لا يمكن معه حمل الرواية على الاتصال.

قلت: هذا من وهمهم، وسوء اطلاعهم، وكثرة شغبهم في المسائل، وتعجلهم في الدفاع عن مذاهبهم دون تعقل، ودون أدنى حظ من نظر أو تأمل. فإن محمد بن العباس ليس هو ابن الفرات الحافظ، ولكن هو محمد بن العباس الخزاز المعروف بأبي حيويه. وقد التزم الخطيب ذكر أبي حيويه باسم «محمد بن العباس»، أو «محمد بن العباس الخزاز»، بينما التزم ذكر ابن الفرات باسم «محمد بن العباس بن الفرات». وكلما ذكر اسم «محمد بن العباس» مجرداً فإنما يريد منه ابن الخزاز، على اعتبار أنه الأقدم والأشهر.

وقد ولد سنة خمس وتسعين ومائتين، وحدث عنه الأزهري كما ذكر الخطيب البغدادي في ترجمته<sup>(١)</sup>، وذكر في ترجمة نبطويه أن أبا عمر بن حيويه كان من الرواة عنه<sup>(٢)</sup>. وقال: «وكان ثقة، سمع الكثير وكتب طول عمره، وروى المصنفات الكبار مثل: طبقات محمد بن سعد، ومغازي الواقدي، ومصنفات ابن الأنباري، ومغازي سعيد الأموي، وتاريخ ابن أبي خيثمة وغير ذلك».

ثم نقل عن العتيقي قوله: «بالليل حدثني الأزهري قال: كان أبو عمر بن حيويه أكثرًا وكان فيه تسامح، ربما أراد أن يقرأ شيئاً ولا يقرب أصله منه فيقرأه من كتاب أبي الحسن بن الرزاز لثقته بذلك الكتاب وإن

(١) تاريخ بغداد ٢٠٦/٤، ترجمة ١٤٠٥.

(٢) المصدر السابق ٩٣/٧، ترجمة ٣١٥٨.

لم يكن فيه سماعه، وكان مع ذلك ثقة. سمعت العتيقي ذكر ابن حيويه فأثنى عليه ثناء حسناً، وذكره ذكرًا جميلاً، وبالغ في ذلك وقال: كان ثقة، صالحاً، ديناً، ذا مروءة، وقال: سمعت ابن حيويه، يقول: كنت أحضر مجلس بن صاعد في مدينة المنصور، فربما أخذني البول فانصرف من المجلس وأرجع إلى منزلنا بقطيعة الربيع، حتى أبول وأتوضأ ثم أعود إلى المجلس ولا أحلّ سروايلي في غير منزلنا».

ثم قال البغدادي: «سألت البرقاني عن ابن حيويه، فقال: ثقة، ثبت، حجة»، وقال عنه الحسن محمد بن الخلال: «كان ثقة متيقظاً»<sup>(١)</sup>.

والذي قاله الأزهري بشأن تسامحه، تابعه عليه ابن أبي الفوارس بقوله: «وكان فيه تساهل»<sup>(٢)</sup>. إلا أنه لا وجه لرأيهما، فإنهما رأيا أن في ثقته في الكتاب الآخر دون الأصل نوع من التسامح، فلعل ثقته فيه كانت كبيرة. ووصفه بالتيقّظ والثبات تبطل ما قيل عن التساهل.

وعلى أي حال؛ فإن هذا التساهل المزعوم كان خاصاً بقراءته من الأصول لا تساهلاً وتسامحاً في عمومه، وإلا لوصفوه باللين. فلا مناسبة لذكر ذلك في هذا الموضوع، إذ أنه في الرواية يقول: «أخبرنا» ولم يقرأ من كتاب. فعلى فرض التسليم بتساهله، إلا أن التصريح بالإخبار على عدم صحته يحتمل إما الكذب أو التدليس، وقد برّاه أهل الجرح والتعديل من الاثنين، فلا بد أن يكون صادقاً في إخباره. وقول الأزهري بعد ذكر تسامحه: «وكان مع ذلك ثقة» تدفع عن الرجل كل ارتياب، فلو أن الأزهري اعتبر تسامحه مخلاً، لتوقف عن توثيقه. قال عنه ابن ماكولا: «وكان ثقة مأموناً، وانتقى عليه الدارقطني»<sup>(٣)</sup>. وقال عنه الذهبي في ترجمته: «الإمام المحدث الثقة المسند، أبو عمر، محمد بن

(٢) لسان الميزان ٥/٢١٥.

(١) تاريخ بغداد ٤/٢٠٥.

(٣) الإكمال في رفع الارتياب ٢/٣٦٢.

العباس بن محمد بن زكريا بن يحيى البغدادي الخزاز، ابن حيويه، من علماء المحدثين»<sup>(١)</sup>.

أما عن محمد بن العباس بن فرات، فقد ضعف بعضهم السند لكون محمد بن العباس توفي سنة ٣٨٤ هجرية وعاش بضعة وستين سنة بينما توفي نفظويه سنة ٣٢٣ هجرية، فبين وفاتهما ٦١ سنة، مما يمنع الاتصال في السند وبالتالي يضعف الرواية.

قلت: لو صحَّ كونه ابن الفرات كما قيل، فالرجل ثقة مأمون غير متَّهم بالكذب. أما بالنسبة لعلمه وثاقته، فقد قال الخطيب البغدادي فيه: «كتب الكثير، وجمع ما لم يجمعه أحد في وقته، وبلغني أنه كان عنده عن علي بن محمد المصري وحده ألف جزء، وأنه كتب مائة تفسير، ومائة تاريخ، ولم يخرج عنه إلا شيء يسير».

ونقل عن الأزهرى قوله: «خلف ابن الفرات ثمانية عشر صندوقاً مملوءة كتباً أكثرها بخطه سوى ما سُرِق من كتبه. وكانت له أيضاً سماعات كثيرة مع غيره لم ينسخها، قال: وكتابه هو الحجة في صحة النقل، وجودة الضبط»<sup>(٢)</sup>.

وهذا يدلّ على علم غزير وذكاء ثاقب، فلا يبعد أن يكون قد تميّز ونبغ صغيراً. وقال عنه: «ثقة مأمون، وما رأيت ولا سمعت أحسن قراءة منه للحديث، حدث بشيء يسير، وكان يسمع معنا الحديث إلى أن توفي»<sup>(٣)</sup>.

وقال ابن نقطة في ضبط بعض الأبيات: «نقلته من جزء من حديث أبي عمر محمد بن العباس بن حيويه، بخط بن الفرات مضبوطاً».

(٢) تاريخ بغداد ٤/٢٠٧.

(١) سير أعلام النبلاء ١٢/٣٨٨.

(٣) المصدر السابق ٤/٢٠٧.

ومحمد بن العباس بن الفرات من المعتمد على ضبطهم، رَضِيَ اللهُ عَنْهُ (١).

وقال الذهبي في «التذكرة»: «قرأت بخط السلفي عام أربعة وثلاثين، سمعت جعفر بن أحمد السراج يقول: سمعت أبا بكر أحمد بن علي بن ثابت الحافظ يقول: أبو الحسن بن الفرات غاية في ضبطه، حجة في نقله» (٢). وقال الذهبي في «السير»: «قال جعفر السراج: سمعت أبا بكر الخطيب يقول: أبو الحسن بن الفرات غاية في ضبطه، حجة في نقله» (٣).

أما بالنسبة لعمره، فقد قال فيه الخطيب البغدادي: «وكان مولده في سنة بضع عشرة وثلاث مائة. ومكث يكتب الحديث من قبل سنة ثلاثين وثلاث مائة إلى أن مات» (٤). فيبعد أن يكون ميلاده سنة تسع عشرة وثلاثمائة كما قدره الصفدي في «الوافي بالوفيات».

وقال الذهبي في ترجمته: «مات ابن الفرات في شوال سنة أربع وثمانين وثلاث مائة، وقد قارب السبعين» (٥). وقوله: «قارب السبعين» يفيد أنه كان في آخر الستين يوم مات، فإن كان ولد سنة خمس عشرة وثلاثمائة، فلا يبعد أن يكون سمع من نبطويه وعقل منه وهو ابن ثمانين سنين إن كان مميزاً ذكياً، ولا يخرج ذلك عن نطاق العادة بين البشر وإن كان من النادر. والأحوال التي قيلت عنه تدل على أن الله رزقه رجاحة في العقل وخذقاً في الفهم ومزيداً من الذكاء عن سائر الناس، ومثله لا يبعد أن يميّز في صغره القصص ويستوعبها ويحفظها. فالأرجح صحة الرواية، لا سيما أنها عن اللغة لا نقل حديثٍ لرسول الله رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. والحاصل: أنه لا مبرر للطعن باتصال الرواية؛ لأنها تطعن في صدق الحافظ ابن الفرات.

(٢) تذكرة الحفاظ ٣/١٤٧.

(٤) تاريخ بغداد ٤/٢٠٧.

(١) إكمال الإكمال ٤/٧٥.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٢/٤٤٣.

(٥) سير أعلام النبلاء ١٢/٤٤٣.

وقد بينا أن الراوي هو الخزاز لا ابن الفرات، وقبول الرواية وحملها على الاتصال لا مشاحة فيه، والحكم عليها بالصحة لا مناص منه إلا عند من عميت بصيرته، وشحت قريحته، وذهبت في غمط الحق مروءته.

وقد أورد أبو القاسم اللالكائي القصة من طريق محمد بن جعفر النحوي إجازة قال: «أخبرنا محمد بن جعفر النحوي إجازة، حدثنا نبطويه قال: حدثني داود بن علي قال: ...» وذكر القصة بتمامها<sup>(١)</sup>.

وحاول المغالط السقاف التعرّض لكل من محمد بن جعفر، ونبطويه، فقال عن ابن جعفر: «والنحوي هذا هو ابن النجار المقرئ، وهو معمر مسند لم أر من وثقه في الرواية». وأما عن نبطويه فقال: «ونبطويه، قال الذهبي عنه كما في «لسان الميزان»: «قال الدارقطني ليس بقوي، ومرة لا بأس به، وقال الخطيب: كان صدوقاً».

قلت: أما محمد بن جعفر المعروف بابن النجار، فقد وثّقه العتيقي<sup>(٢)</sup>. وقال عنه الإمام ابن الجزري في ترجمته: «مقرئ نحوي معمر مسند ثقة». ثم قال: «قال أبو علي البغدادي: كان من جلة أهل العربية ومن أهل الحديث، متقناً، فاضلاً. وقال أبو عبد الله الحافظ: عمّر دهرًا طويلاً، وانتهى إليه علو الإسناد»<sup>(٣)</sup>.

وقال عنه الذهبي في ترجمته: «الإمام المقرئ، المعمر المسند، أبو الحسن، محمد بن جعفر بن محمد بن هارون بن فروة، التميمي النحوي الكوفي، ابن النجار»<sup>(٤)</sup>.

وهنا نذكر بما قاله الذهبي عن أبي القاسم الزجاجي بقوله عنه: «شيخ العربية»، حيث طار بها أهل التأويل فرحاً وتمسكوا بها أيما

(١) أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٤٤٢/٣.

(٢) تاريخ بغداد ٥٤٣/٢.

(٣) غاية النهاية في طبقات القراء ١١١/٢. (٤) سير أعلام النبلاء ٥٣٧/١٢.

تمسك على إمامة أبي القاسم والاحتجاج برأيه . وهنا نقل من الذهبي نفسه هذا المديح لمن اعتبروه غير موثوق، لكي يعلم القارئ تناقض هؤلاء مع أنفسهم وتخطيهم في الأحكام، واتباعهم الهوى في مسائل الدين .

أما نفطويه، فهو إبراهيم بن محمد بن عرفة الأزدي الواسطي، وقد قال عنه الخطيب البغدادي: «كان صدوقاً»<sup>(١)</sup>. وقال عنه الذهبي: «صدوق مصنف. قال السهمي عن الدارقطني: لم يكن بالقوي في الحديث»<sup>(٢)</sup>. وقال في «تاريخه»: «وكان ديناً ذا سنة ومروءة، وفتوة وكيس، وحسن خلق»<sup>(٣)</sup>. وفي «السير»، قال: «الإمام الحافظ النحوي العلامة الأخباري»<sup>(٤)</sup>. وفي «معرفة القراء الكبار» قال عنه: «وكان من أذكيا العالم»<sup>(٥)</sup>. ونقل ابن حجر عن المرزباني قوله: «وكان مسنداً في الحديث، ثقة، صدوقاً»<sup>(٦)</sup>. وذكره ابن قطلوبغا الجمالي الحنفي من جملة الثقات<sup>(٧)</sup>.

فهذا ما قاله أهل الجرح والتعديل عنه. ولعل معرفة أخباره عند النحاة واللغويين أثبت، لا سيما أن الرواية المذكورة في اللغة، واعتبار قبولها من عدمه يرجع إلى أئمة العربية كما ذكرنا في الباب الأول.

قال عنه أبو البركات الأنباري: «كان عالماً بالحديث والعربية، وأخذ عن أبي العباس ثعلب وأبي العباس محمد بن يزيد المبرد». ثم قال: «وصنف كتباً كثيرة؛ منها: غريب القرآن، وكتاب الرد على الجهمية، وكتاب النحل، وكتاب التاريخ، ومسألة سبحان، وغير ذلك. وكان ثقة»<sup>(٨)</sup>.

(٢) المغني في الضعفاء ٢/٧٠١.

(٤) سير أعلام النبلاء ١١/٣٨٦.

(٥) معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار ص ١٥٥.

(٦) لسان الميزان ١/١٠٩.

(٧) الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة ١/١٧٦.

(٨) نزهة الألباء ١/١٩٤.



وقال عنه ياقوت الحموي: «كان عالمًا بالعربية واللغة والحديث، أخذ عن ثعلب والمبرد وغيرهما. روى عنه أبو عبيد الله المرزباني، وأبو الفرج الأصفهاني، وابن حيويه، وغيرهم». ثم قال: «وكان يقول: جلست إلى هذه الأسطوانة مذ خمسون - يعني: محلته بجامع المدينة -، وكان حسن الحفظ للقرآن، أول ما يتدبَّر به في مجلسه بمسجد الأنباريين بالغدوات، إلى أن يقرئ القرآن على قراءة عاصم، ثم الكتب بعده. وكان فقيهاً عالمًا بمذهب داود الأصبهاني، رأساً فيه، يسلم له ذلك جميع أصحابه. وكان مسنداً في الحديث، من أهل طبقة، ثقة صدوقاً لا يتعلَّق عليه بشيء من سائر ما رووه. وكان حسن المجالسة للخلفاء والوزراء، متقن الحفظ للسير، وأيام الناس، وتواريخ الزمان، ووفاة العلماء. وكانت له مروءة، وفتوة وظرف»<sup>(١)</sup>.

وقال فيه أبو الحسن القفطي: «كان صدوقاً، وله مصنّفات كثيرة، وله شعر». وقال أيضاً: «كان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ متقناً في العلوم، وكان ينكر الاشتقاق في كلام العرب ويحيله، وله في ذلك مصنّف».

وقال القفطي: «وكان طاهر الأخلاق، حسن المجالسة، وخلط نحو الكوفيين بنحو البصريين، وكان مجلسه في مسجد الأنباريين بالغدوات، وتفقه على مذهب داود». وقال كذلك: «وكان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يخضب بالوسمة، وكان من طهارة الأخلاق وحسن المجالسة والصدق فيما يرويه على حال ما شاهدت عليها أحداً ممّن لقيناه. وكان يقول: جلست إلى هذه الأسطوانة منذ خمسين سنة هي مجلسه بجامع المدينة. وكان حسن الحفظ للقرآن أول ما يتدبَّر به في مجلسه بمسجد الأنباريين بالغدوات إلى أن يقرئ القرآن على قراءة عاصم، ثم الكتب بعدها، وكان فقيهاً عالمًا بمذهب داود الأصفهاني، رأساً فيه، سلم له ذلك جميع أصحابه،

(١) إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ١١٤/١ - ١١٥.

وكان مسنداً في الحديث، ثقة صدوقاً؛ لا يتعلق عليه بشيء من سائر ما روه. وكان حسن المجالسة للخلفاء والوزراء، متقن انحفظ للسير وأيام الناس وتواريخ الزمان، ووفاة العلماء، وكانت له مروءة وفتوة وظرف»<sup>(١)</sup>.

وقال الفيروزآبادي في «التراجم»: «فقيه، صدوق، ظاهري»<sup>(٢)</sup>.  
وقال فيه ابن الجزري: «صاحب التصانيف، صدوق»<sup>(٣)</sup>.

أما الإمام الدارقطني، فقد روي عن السلمى أنه سأله عن نفظويه، فقال: «لم يكن بالقوي في الحديث»، بينما سأله السلمى عنه، فأجاب: «شيخ إخباري لا بأس به»<sup>(٤)</sup>.

وقد ذكر الألباني في «النصيحة» في قوله: «ليس بالقوي» أن معناه: وسط حسن الحديث. قلت: يؤيد ما ذهب إليه الألباني أن الحاكم سأل الدارقطني عن سعيد بن يحيى الحميري، فقال: «هذا متوسط الحال ليس بالقوي»<sup>(٥)</sup>.

وعلى أي حال؛ فالمصير إلى رواية السلمى أولى بالنظر إلى ما قاله باقي الرجال عنه لا سيما أهل العربية منهم، والتي تدل على أنه كان من الرواة الثقات في النقول اللغوية، ونقله معتبر ومقبول عندهم.

وكذلك وردت القصة أيضاً من طريق الإمام ابن بطة العكبري، حيث قال: «بلغني عن محمد بن أحمد بن النضر ابن بنت معاوية بن عمرو، قال: سمعت ابن الأعرابي صاحب اللغة يقول: أرادني ابن أبي دؤاد أن أطلب في بعض لغات العرب ومعانيها: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] بمعنى: استولى. فقلت: «والله ما يكون هذا ولا

(١) إنباه الرواة على أبناء النحاة ٢١١/١ - ٢١٤.

(٢) البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة ص ٦١.

(٣) غاية النهاية في طبقات القراء ٢٥/١.

(٤) موسوعة أقوال أبي الحسن الدارقطني ص ٤٦.

(٥) سؤالات الحاكم ص ٢١٦.

أصبيه». أثر ابن الأعرابي صحّ معناه عنه<sup>(١)</sup>.

أما ابن بطة العكبري، ففقيه حنبلي، قال فيه الخطيب البغدادي في ترجمته: «حدثني عبد الواحد بن علي العكبري، قال: لم أر في شيوخ أصحاب الحديث ولا في غيرهم أحسن هيئة من ابن بطة. حدثني القاضي أبو حامد أحمد بن محمد اللدوي، قال: لما رجع أبو عبد الله بن بطة من الرحلة لازم بيته أربعين سنة، فلم ير يوماً منها في سوق، ولا رؤي مفطراً إلا في يوم الأضحى والفطر. وكان أماراً بالمعروف، ولم يبلغه خبر منكر إلا غيره».

وقال أيضاً: «أخبرنا العتيقي، قال: سنة سبع وثمانين وثلاث مائة فيها، توفي بعكبرا أبو عبد الله بن بطة في المحرم، وكان شيخاً صالحاً مستجاب الدعوة»<sup>(٢)</sup>.

وقال عنه الذهبي في «تاريخه»: «وهو ضعيف من جهة حفظه»<sup>(٣)</sup>. وفي «الميزان» قال: «وقال أبو القاسم الأزهري: ابن بطة ضعيف ضعيف. قلت: ومع قلة إتقان ابن بطة في الرواية فكان إماماً في السُّنة، إماماً في الفقه، صاحب أحوال وإجابة دعوة، عليه السلام»<sup>(٤)</sup>. فيتّضح من ذلك حسن حال الرجل، وأن الضعف اتجه إلى سوء حفظه لا لتهمة طالته في دينه أو أمانته.

وولد ابن بطة سنة أربع وثلاثمائة، بينما توفي محمد بن أحمد بن النضر سنة إحدى وتسعين ومائتين، فالرواية منقطعة. وقول ابن بطة: «بلغني عن محمد بن أحمد بن النضر» يقتضي أنه سمع منه بواسطة.

وحاصل الأمر؛ فقد وردت من طريقين عن ابن النضر، ومن

(١) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ١٦٧/٣.

(٢) تاريخ بغداد ١٠٠/١٢.

(٣) تاريخ الإسلام ٦١٢/٨.

(٤) ميزان الاعتدال ١٥/٣.

طريقين صحيحين عن داود بن علي بسندين متصلين عنه، وهذا مما يؤكد صحتها ويقطع دابر التشكيك فيها، وكل احتمال لردّها.

هذا وقد روى البيهقي رواية أخرى عن ابن الأعرابي والقاضي ابن أبي دؤاد، تثبت توافر سوء النية عند القاضي في تقرير أمر المسألة. فقد روى البيهقي عن أبي عبد الله الحافظ، قال: «سمعت أبا نصر أحمد بن سهل الفقيه وأبا صالح خلف بن محمد يقولان: سمعنا صالح بن محمد، يقول: سمعت أبا عبد الله محمد بن زياد الأعرابي صاحب النحو يقول: قال لي أحمد بن أبي دؤاد: يا أبا عبد الله، يصح هذا في اللغة، ومخرج الكلام الرحمن علا من العلو، والعرش استوى؟ قال: قلت: يجوز على معنى، ولا يجوز على معنى، إذا قلت: الرحمن علا من العلو، فقد تم الكلام، ثم قلت: العرش استوى. يجوز إن رفعت العرش، لأنه فاعل، ولكن إذا قلت: له ما في السماوات وما في الأرض، فهو العرش. وهذا كفر»<sup>(١)</sup>.

والمعنى؛ أن القاضي سأل ابن الأعرابي عن جواز قراءة الآية: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] بلفظ: «الرحمن علا، العرش استوى». فيكون بذلك قد أبدل الحرف بفعل. فأجاب ابن الأعرابي أنه يجوز إذا رفع العرش ليكون الفاعل للاستواء، ولكن لأن الآية يعقبها قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ﴾ فيكون الضمير عائداً على العرش؛ أي: هو من له السموات والأرض، وهو كفر.

وتفيدنا هذه القصة بأمرين:

الأول: مدى جهالة القاضي ابن أبي دؤاد في العلوم الشرعية. فإن هذا الذي اقترحه يخالف إجماع علماء القراءات، ولم يكن لأحد أن يقبله، لا من المقرئين ولا من المفسرين، لعدم وروده في الإسلام من قبل.

والثاني: مدى جنوح الرجل إلى الهوى، وتهالكة في سبيل ردّ الآية أو تأويلها بأي طريقة ممكنة حتى لزمه تحريف قراءتها، لينصر مذهبه. فتارة يريد تحريف لفظها، وتارة يطلب بيت شعر في معنى من المعاني. ومثل هذا لا يُرجى منه حق ولا خير، ولولا أن الله حفظ كتابه من التحريف لما أمن المسلمون على مثل هذا من تحريف الكتاب والزيادة والنقصان حتى يوافق هواه وينصر مذهبه، فنعوذ بالله من الضلال.

أما بخصوص ما ورد عن ثعلب، فقد نقله الأزهري عن المنذري عن ثعلب. وهو سند متصل صحيح أوضح من شمس النهار، فإن ثلاثهم من الثقات، وكل واحد منهم سمع من الآخر وأكثر من الرواية عنه.

والمنذري: هو أبو الفضل المنذري الهروي محمد بن أبي جعفر. أخذ العربية عن ثعلب والمبرد<sup>(١)</sup>. وقد ملأ الأزهري «تهذيبه» بالرواية عنه. وقال فيه الأزهري: «أخبرني المنذري أنه اختلف إلى ثعلب سنة في سماع «كتاب النوادر» لابن الأعرابي؛ لأنه كان في أذنه وقر، وكان يتولّى قراءة ما يسمع منه»<sup>(٢)</sup>.

وقال فيه القفطي: «طلب علم العربية، ورحل في إدراكها، وحصل منها خيراً كثيراً. وكان ثقة فيما يرويه، ثبتاً فيما يؤخذ عنه. روى عنه أبو منصور الأزهري في كتاب التهذيب كثيراً»<sup>(٣)</sup>.

أما أبو منصور الأزهري: فهو محمد بن أحمد بن الأزهر، فهو إمام ثقة، قال عنه الذهبي: «كان رأساً في اللغة والفقه، ثقة ثبتاً ديناً»<sup>(٤)</sup>. وقال عنه السبكي: «وكان إماماً في اللغة، بصيراً بالفقه، عارفاً بالمذهب، عالي الإسناد، ثخين الورع، كثير العبادة والمراقبة، شديد الانتصار لألفاظ

(٢) معجم الأدباء ٦/٢٤٧٢.

(١) تاريخ الإسلام ٥/٧٨٠.

(٣) إنباه الرواه على أنباه النحاة ٣/٧٠.

(٤) سير أعلام النبلاء ١٢/٣٢٨.

الشافعي، متحريراً في دينه»<sup>(١)</sup>. وقال الفيروزآبادي: «إمام جليل، جمع فنون الأدب وحشرها، ورفع راية العربية ونشرها». وقال فيه أيضاً: «وهو حجة فيما يقوله وينقله، وكتابه «التهذيب» برهان على كونه أكمل أديب»<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكر أبو المظفر في كتابه «الإفصاح» حادثة عن الخليل، فقال: «سئل الخليل: هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: هذا ما لا تعرفه العرب ولا هو جائز في لغتها». وذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نقلاً عن أبي المظفر<sup>(٣)</sup>.

وفي صحة تلك الرواية نظر؛ بل الراجح عدم صحتها لأسباب عديدة، منها: أن هذا التأويل لم يكن معروفاً عند العرب في ذلك الوقت، ولم يرد في كلامهم وأشعارهم حتى يُسأل عنه الخليل.

ثم إن القصة وردت مُرسلة بدون إسناد، وبين ابن هبيرة الوزير والخليل قروناً عديدة. ولو صحّت لأشيعت، وذلك لعظيم حرص اللغويين على ذكر كل أخبار ومجالس الخليل بن أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. ولم يذكر هذه القصة إلا الوزير أبي المظفر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فلعلّه وهم فيها وخلط بين الخليل وابن الأعرابي.

وينبغي لنا أن ننبه لأمر هام، وهو أنه لا يجوز التسوية بين روايات الحديث الشريف والأخبار التاريخية في منهاج النقد. فقد جرت العادة عند أهل العلم أن يميّزوا بينهما في معايير النقد فتسامحوا في التاريخيات، وكان مجرد شهرة القصة وتعدّد طرقها يقيم لها الاعتبار.

لذلك تجد كثيراً من الروايات التاريخية مذكورة بأسانيد مرسلة أو منقطعة، ولم يكن هذا يعيب عليها شيئاً طالما تعدّدت طرقها، إذ كان

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٣/٦٤.

(٢) البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة ص ٢٥٢.

(٣) مجموع الفتاوى ٥/١٤٦.

هذا هو الغالب الذي تُحمَل عليه الأخبار. ولولا اعتماد تلك الروايات لضاع منا تراث هائل من الأخبار والحوادث مما لا ينبغي تجاهله بحال من الأحوال. لذلك اعتبر المؤرخون شهرة الأحداث وتعدد طرقها كافية في اعتبارها ومغنية عن شرط الاتصال. كما تجدهم يعتدّون بخبر المجهول وممن ليس به بأس، وليس هكذا الحال عند أهل الحديث أو عند أهل اللغة.

ثم إننا نجد الحافظ الذهبي يذكر في «تاريخه» أخباراً مروية عن رواة لم يكن ليرضى برواياتهم في الحديث الشريف، فنجد «ميزانه» يصرّح بتجريحهم، بينما «تاريخه» يستفيض بذكر أخبارهم. وكذلك نجد أهل الحديث قبلوا أخبار محمد بن إسحاق ورواياته المرسلة في السير والمغازي ولم يقبلوها في الحديث الشريف، وذلك لخضوع الأحاديث الشريفة إلى معايير أشد صرامة وأكثر حزمًا من معايير المؤرخين.

والقصة المروية عن ابن الأعرابي ليست من الدين ولا من لسان اللغة؛ بل هي خبر عن أحد أعلام العربية، ولا شأن له بالأحاديث الشريفة. وهي للتاريخ والسير أقرب منها إلى العربية. فإن هذا ليس بنقل من النقول التي تفيد الاحتجاج حتى نطبّق عليها معايير القبول عند اللغويين؛ بل هي حادثة جرت بين أحد أعلام العربية وأحد قضاة بغداد. وهي من السير وأخبار المجالس وإن كان يترتب عليها أمرٌ جليل.

وبالرغم من كل ذلك؛ فقد أخضعنا الروايات التي نقلت عن ثعلب وعن ابن الأعرابي لمعايير منهج أهل الحديث في النقد، وهي أعلى تلك المعايير وأشرفها وأحكمها، ليعلم القارئ والحائر والمعاند أن تلك الأخبار صحيحة بمعايير المحدثين، فضلاً عن معايير اللغويين والمؤرخين.

## الفصل الثاني

### الاستواء عند المعتزلة

نقول وبالله التوفيق، إن أقدم ما وصل إلينا - حتى الآن - عن تأويل الاستواء بالاستيلاء، هو ما ذكره عبد الله بن يحيى بن المبارك اليزيدي المتوفى سنة سبع وثلاثين ومائتين، في كتابه «غريب القرآن وتفسيره»، حيث صرح أن تأويل قوله: استوى هو: استولى. وقد ذكرنا قوله في الفصل السابق.

وكذلك ما ذكره إمام الزيدية القاسم بن إبراهيم الرسي المتوفى سنة ست وأربعين ومائتين في «مجموع الرسائل»، حيث قال القاسم في رسالة «تأويل الكرسي والعرش» جواباً عن الاستواء وتأويله ومعناه: «تأويله ملكه للأشياء وارتفاعه عليها واعتلاه، كما يقول القائل: استوى فلان على ملك فلان فاستوى، يريد ملك ما كان يملك فلان كله سواء. وكذلك يقول إذا ملك ملكه قعد على عرش فلان وجلس».

وهذه الرسالة إنما هي سماع علي بن محمد بن عبد الله عن الحسن بن القاسم عن أبيه. وقد ابتدأت بقوله: «قال علي بن محمد: حدثني الحسن بن قاسم عن الحسين بن القاسم رضوان الله عليه، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام وأرضاه عن تأويل ما ذكر سبحانه من كرسيه وعرشه؟».

فلعل تلك النصوص عن ابن اليزيدي والقاسم الرسي هي أقدم ما كتبت من نصوص مكتوبة عن تأويل الاستواء بالاستيلاء. ولم يذكر أيٌّ منهم بيت الرجز المزعوم المنسوب للأخطل.

أما القاسم بن إبراهيم الرسي، فهو من الأئمة الزيدية، وهو ممن



تأثر بالمعتزلة وتابعهم على أصولهم. ورسائله في العدل والتوحيد توافق أصول المعتزلة في التوحيد والعدل، وهما أعظم أصولهم، إلا أنه أنكر المنزلة بين المنزلتين، كما أنه خالفهم في مسألة الإمامة. أما في الصفات فترجع إلى أصل التوحيد، وهو موافق لهم فيه. فيمكننا اعتباره معتزلياً في هذا الباب. وقد تأثر بواصل بن عطاء، وكل ما هو مذكور في رسائله ينضح بأفكار الاعتزال.

أما عبد الله بن يحيى اليزيدي، فأبوه هو أبو محمد يحيى بن المبارك المعروف باليزيدي، والمتوفى سنة اثنتين ومائتين. وهو عالم قراءات جليل، والكل أجمع على ثقته وعلمه، ولكنه كان دون مقام غيره من أئمة العربية. قال عنه السيرافي: «وليس هو في النحو من طبقة الخليل ولا من طبقة سيبويه والأخفش»<sup>(١)</sup>. وذكره كذلك كمال الدين الأنباري<sup>(٢)</sup> والقفطي<sup>(٣)</sup>.

وكان معتزلياً، أو كان مائلاً إليهم ومتأثراً بهم على أقل تقدير. أخبر عنه بذلك الحموي، فقال: «وكان يتهم بالميل إلى الاعتزال»<sup>(٤)</sup>. وقال كمال الدين الأنباري: «والمعتزلة يزعمون أنه كان من أهل العدل، معتزلياً، والله أعلم بصفة ذلك»<sup>(٥)</sup>.

وقال جمال الدين القفطي: «وكان بصريّ المذهب والبلد، متعصباً للبصريين، وله قصيدة في مدح البصرة وأهلها، وذمّ الكسائيّ وأتباعه؛ وعلمه باللغة أكثر من النحو، وكان مذهبه العدل والتوحيد»<sup>(٦)</sup>.

وقوله عنه أنه بصري المذهب، بمعنى: أنه كان من معتزلة البصرة، والعدل والتوحيد هما أهم أصول المعتزلة. وكذلك عُرف عنه حظوته عند

(١) أخبار النحويين البصريين ص ٣٣.

(٢) نزهة الألباء ص ٦٩.

(٣) إنباه الرواة ٣٦/٤.

(٤) معجم الأدباء ٢٨٢٨/٦.

(٥) نزهة الألباء ص ٢٧.

(٦) إنباه الرواة ٣٦/٤.

الخليفة المأمون وتقريبه إليه، وقد جرت عادة المأمون أن يقرب إليه المعتزلة.

وعندما ذكر الإمام ابن الجزري ترجمة أبي جعفر الأنماطي المقرئ، قال فيه: «ولم يقرأ على أبي محمد اليزيدي مع قرب منزله منه، وقيل له: ما منعك من القراءة على اليزيدي؟ فقال: المذهب لا غير. قلت: يشير إلى أن اليزيدي كان يرمى بالاعتزال»<sup>(١)</sup>.

أما ابنه عبد الله مصنف الكتاب، فقد تلقى العلم عن أبيه وأخذ عنه وتأثر به إلى حد كبير، فلا ريب أن يكون متأثرًا بالمنهج المعتزلي وأصوله.

ثم ذكر التأويل من بعد ذلك الإمام ابن قتيبة الدينوري في كتاب «الاختلاف في اللفظ»، فقال: «وقالوا في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْمَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]: أنه استولى. وليس يُعرف في اللغة استويت على الدار؛ أي: استوليت عليها، وإنما استوى في هذا المكان: استقر»<sup>(٢)</sup>. فلم يذكر البيت المزعوم، ولو عرفه لذكره ليرد شبهته. فإنه قبل ذلك ذكر الكرسي، فقال: «وطلبوا للكرسي غير ما نعلم، وجاءوا بشرط بيت لا يُعرف ما هو ولا يدري من قائله: «ولا يكرسيء علم الله مخلوق»، والكرسي غير مهموز بإجماع الناس جميعًا ويكرسيء مهموز»<sup>(٣)</sup>.

وكذلك ذكر التأويل الإمام الزيدي يحيى بن الحسين الملقب بالهادي، حفيد القاسم الرسي والمتوفى سنة ثمان وتسعين ومائتين، في كتابه «المحكم والمتشابه»، وفسر الاستواء بالملك والقهر<sup>(٤)</sup>.

وكذلك ذكر الطبري التأويل في تفسيره<sup>(٥)</sup> باعتباره وجهًا من

(١) غاية النهاية في طبقات القراء ٢/٢٢٦ - ٢٢٧.

(٢) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص ٥٠.

(٣) المصدر السابق ص ٤٨.

(٤) مجموعة كتب ورسائل الإمام الهادي. (٥) تفسير الطبري ١/٤٥٧.

الوجوه. كما أنه لم يذكر البيت. وكان قبل ذلك قد ذكر من معاني الاستواء الاستقامة، فاستشهد ببيت شعر للطرماح بن حكيم في ذلك، ولو سمع بهذا البيت المنسوب للأخطل لذكره.

وذكر التأويل كذلك أبو إسحاق الزجاج المتوفى سنة إحدى عشرة وثلاثمائة<sup>(١)</sup>، ولكنه لم يتبناه بالقول. وعلى أي حال، فذلك يشير إلى أن الرأي القائل بتفسير الاستواء بالاستيلاء كان حاضرًا في زمانه.

وكذلك ذكر التأويل أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني المعتزلي المتوفى سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة، وذلك في «تفسيره»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك ذكر التأويل دون البيت أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة أربع وعشرين وثلاثمائة في «الإبانة»، حيث قال في «الإبانة»: «وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية: إن معنى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] أنه استوى وملك وقهر»<sup>(٣)</sup>.

وكذلك ذكر الماتريدي المتوفى سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة التأويل دون البيت<sup>(٤)</sup>.

ثم ذكره أبو القاسم عبد الرحمن الزجاجي المتوفى سنة أربعين وثلاثمائة في كتاب «اشتقاق أسماء الله»، وقال في شرح اسم العلي: «والعلي والعالي أيضًا القاهر الغالب للأشياء. تقول العرب: علا فلان فلانًا؛ أي: غلبه وقهره، كما قال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر.

يعني: غلبناهم وقهرناهم واستولينا عليهم. وكذلك قيل في قوله ﷻ: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾، قالوا معناه: قهر أهلها وغلبهم

(١) معاني القرآن ٣/٣٥٠.

(٢) جامع التأويل لمحكم التنزيل ص ١٤٥. (٣) الإبانة عن أصول الديانة ص ١٠٨.

(٤) تأويلات أهل السنة ١/٤١٠.

واستولى عليهم»<sup>(١)</sup>.

فلم يذكر البيت المنحول للأخطل؛ بل ذكر بيتاً آخر مجهول النسبة كذلك. ولو كان يعرف البيت لذكره أيضاً.

وقد نقله عنه ابن بابويه القمي شيخ الإمامية، في كتابه «التوحيد»، حيث قال: «وقوله **عَلَيْكَ**: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [القصص: ٤]؛ أي: غلبهم واستولى عليهم، وقال الشاعر في هذا المعنى..». ثم ذكر نفس بيت أبي القاسم<sup>(٢)</sup>. ودلائل النقل ظاهرة لا ارتياب فيها في هذا الموضوع، وفي مواضع أخرى كثيرة من كتابه.

وأظن الزجاجي هو أوّل من ذكر ذلك البيت الذي نقله كثير من المعتزلة بعد ذلك. ويقال في حقّ هذا البيت كما قيل في البيت المنحول للأخطل؛ بل هو أسوأ، فإنه بغير سند ولا نسبة ولا شهرة تشفع له، فضلاً عن كونه نقل إلينا من خارج عصور الاحتجاج.

وأبو القاسم الزجاجي؛ قد قيل عنه أنه أخرج من دمشق لتشيّعه<sup>(٣)</sup>. وقال فيه الخطيب البغدادي: «ويقال: إنه كان متشيّعاً، فكان إذا قام من مجلسه بجامع دمشق، غسلوا موضعه لأجل تشيّعه»<sup>(٤)</sup>.

قلت: ما ذكره البغدادي والذهبي لا يبعد عن الحقيقة. فإن ما يقوّي دعواهما، سماع الزجاجي من أبي جعفر محمد بن رستم الطبري كما ذكره أهل التراجم. وقد روى الزجاجي عن أبي جعفر محمد بن رستم الطبري في غير موضع من كتابيه «الاشتقاق» و«الأمالي»، وكان يقول: «وأشدني» وتارة: «أخبرني» يريد أبا جعفر بن رستم الطبري، مما يشير إلى علاقة وطيدة تجمعهما. فلا يبعد أن يكون ذلك البيت من تأثير ابن رستم، وأخذه أبو القاسم عنه.

(٢) التوحيد ص ١٩٩.

(١) اشتقاق أسماء الله ص ١٠٩.

(٣) سير أعلام النبلاء ٦٨/١٢.

(٤) تاريخ بغداد ١١٦/٢١.

فإن كان كذلك فلا عبرة به مطلقًا؛ بل عدمه خير من وجوده؛ لأن الطبري هذا رافضيٌّ معروف، غال محترق، وفاجر كذاب، لا يرتدع عن شيء لينصر رأيه. والأهم من ذلك أنه معتزلي، وممن غاصوا في علم الكلام من الرافضة.

وقد ذكره ابن بابويه القمي في «تاريخ الري»، وقال في ترجمته: «وكان من جلة المتكلمين على مذهب المعتزلة»<sup>(١)</sup>.

وقد رأيت في «أمالي الزجاجي» ترضيًا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولكن وقفت على كلام له على معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه لم يعجبني. فقد يكون عنده تشييع، وأرجو أنه لم يصل إلى حدّ الرفض، فإن الرفض هو البوار.

ثم ذكر التأويل كذلك أبو إبراهيم إسحاق الفارابي المعتزلي المتوفى سنة خمسين وثلاثمائة، في معجمه «ديوان الأدب»، وقال: «واستوى على بلد كذا؛ أي: استولى»<sup>(٢)</sup>.

وذكر التأويل كذلك أبو هلال العسكري المعتزلي المتوفى سنة خمس وتسعين وثلاثمائة، وذكر أن الاستواء في القرآن على أربعة أوجه: القصد والاستيلاء الاستقرار والتماثل. ثم ذكر في معنى الاستيلاء نفس الشاهد الشعري الذي ذكره القاسم الزجاجي. ولم يذكر البيت المعروف المنحول للأخطل<sup>(٣)</sup>. وأغلب الظن أنه نقله منه، فأبو هلال أخذ كثيرًا من كتب السابقين له. وهذا غير معيب في نفسه، وإنما رأيت اعتدى على كتاب «البديع في البديع» لابن المعتز اعتداءً شنيعًا بما قد يُتَّهم في أمانته. فقد كان ينسخ في بعض المواضع نسخًا من كتابه.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، قال ابن المعتز في «البديع»<sup>(٤)</sup>:

(٢) معجم ديوان الأدب ٤/١٢٦.

(٤) البديع في البديع ص ١٣٨.

(١) لسان الميزان ٧/٢٩.

(٣) الوجوه والنظائر ص ١١٧.

«ومن المعيب من المطابقة في الكلام والشعر، قول الأخطل من الكامل:  
 قلت المقام وناعب قال النوى فعصيت أمري والمطاع غراب  
 وهذا من غث الكلام وبارده. وقال أيضًا من الكامل:

كم جحفل طارت قدامي خيله خلفته يوم الردى منتوفا  
 أعلمت بابك وهو رأس أنه سيكون بعدك حافرًا ووظيفًا».

فسخ أبو هلال ذلك في الصناعتين<sup>(١)</sup>، وقال: «ومن عيوب التطبيق  
 قول الأخطل:

قلت المقام وناعب قال التوى فعصيت قولي والمطاع غراب  
 وهذا من غث الكلام وبارده. وقال:

كم جحفل طارت قدامي خيله خلفته يوم الوغى منتوفا  
 أعلمت بابك وهو رأس أنه سيكون بعدك حافرًا ووظيفًا».

والأمثلة كثيرة، لو شئنا الإطالة لأكثرنا منها، ولكننا أردنا أن نؤيد  
 دعوى نقله من كتاب أبي القاسم دون سماعه له من نفسه.

وذكر أبو نصر الجوهري البيت المنحول للأخطل في «صحاحه»،  
 فقال: «واستوى إلى السماء؛ أي: قصد. واستوى؛ أي: استولى وظهر».  
 ثم ذكر البيت المزعوم دون أن ينسبه إلى أحد<sup>(٢)</sup>.

والجوهري عدّه كل من الحاكم الجشمي في «شرح العيون»، وابن  
 المرتضى في «الطبقات» من المعتزلة، ووضعاه في الطبقة الحادية عشرة  
 من المعتزلة<sup>(٣)</sup>.

ويؤيد ذلك ما عُرِف عنه أنه أخذ اللغة من السيرافي، وأبي علي  
 الفارسي، وخاله الفارابي<sup>(٤)</sup>. والسيرافي ذكره ابن المرتضى في الطبقة

(١) الصناعتين ص ٣١٩.

(٢) شرح العيون ص ٣٨١، طبقات المعتزلة ص ١١٥.

(٤) الوافي بالوفيات ٦٩/٩، سير أعلام النبلاء ٥٢٦/١٢.

العاشرة من المعتزلة<sup>(١)</sup>، وأبو علي والفارابي معتزليان معروفان.

وكذلك ذكر التأويل القاضي عبد الجبار المعتزلي في «شرح الأصول الخمسة»، فقال: «الاستواء ههنا بمعنى: الاستيلاء والغلبة، وذلك مشهور في اللغة. قال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر  
وقال آخر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهران  
فالحمد للمهيمن الخلاق<sup>(٢)</sup>.

وذكره كذلك في كتابه «مختصر أصول الدين»، فقال: «ثم استوى على العرش؛ أي: استولى واقتدر وملك، ولم يرد تعالى بذلك أنه تمكن على العرش جالساً، وهذا كما يقال في اللغة: استوى البلد للأمير، واستوت هذه المملكة لفلان. قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهران  
ولم يرد جلوسه وإنما أراد استيلاءه، واستعلاءه<sup>(٣)</sup>.

وكذلك ذكر التأويل الشريف الرضى المعتزلي المتوفى سنة ست وأربعمائة، حيث قال: «وقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ وهذه استعارة؛ لأن حقيقة الاستواء إنما يوصف بها الأجسام التي تعلقو البساط وتميل وتعتدل. والمراد بالاستواء ها هنا: الاستيلاء بالقدرة والسلطان، لا بحلول القرار والمكان. كما يقال: استوى فلان الملك على سرير ملكه، بمعنى: استولى على تدبير الملك، وملك مقعد الأمر والنهي. وحسن صفته بذلك وإن لم يكن له في الحقيقة سرير يقعد عليه، ولا مكان عال

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦.

(١) طبقات المعتزلة ص ١٠٧.

(٣) المختصر في أصول الدين ص ٢٣٣.

يشار إليه. وإنما المراد نفاذ أمره في مملكته، واستيلاء سلطانه على رعيّته»<sup>(١)</sup>.

وقد اكتفينا بذكر هؤلاء كونهم من أعلام القرن الرابع الهجري. وبذلك يتبين لنا أن التأويل معتزلي المنشأ، أوجده المعتزلة وأشاعوه في كتبهم، ثم بعد ذلك انتقل إلى متأخري الأشاعرة الذين تأثروا بمنهج المعتزلة. فإننا رأينا أن كل من تطرّق إلى ذكر التأويل ونصره كان من المعتزلة، أو ممن له ميل شديد لهم أو تأثر كبير بهم، أو بأصولهم.

أما المعتزلة الذين ذكروا هذا التأويل، فهم: القاضي ابن أبي دؤاد، والإمام الرّسّي، وحفيده يحيى بن الحسين، وأبو مسلم الأصفهاني، وأبو إسحاق الفارابي، وأبو هلال العسكري، والقاضي عبد الجبّار الهمداني، والشريف الرضى. ومن أعلام القرن الخامس الهجري: ابن فضال المجاشعي، والحاكم الجشمي. وكلُّ هؤلاء من المعتزلة.

أما الباقيون؛ فقد تأثروا بهم أو بأصولهم ومالوا إليهم، ولعلمهم كانوا منهم دون أن ينظروا لهم، وذلك كاليزيدي المتأثر بالمعتزلة، وأبي القاسم الزجاجي المتأثر بالمعتزلي ابن رستم الطبري، والجوهري المتأثر بخاله المعتزلي.

وهؤلاء هم أوّل من أظهروا هذا القول في كتبهم، وعنهم انتشر التأويل وشاع. وقد أكّد غير واحد من أهل العلم نسبة هذا التأويل إلى المعتزلة.

قال الأشعري في «الإبانة»: «وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية: إن معنى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]:

(١) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص ١٥٣ - ١٥٤.



أنه استولى وملك وقهر»<sup>(١)</sup>. وفي كتابه الآخر «مقالات الإسلاميين»، قال الأشعري: «قالت المعتزلة: استوى يعني: استولى»<sup>(٢)</sup>.

وإن كان إهماله ذكر البيت لا يدل بالضرورة على عدم سماعه به، إلا أن قوله في ذينك الموضوعين يفيدان أن هذا القول اشتهر عن المعتزلة. وكذلك ذكره الباقلاني في نقاشه مع المعتزلة، وقال في كتاب «تمهيد الأوائل»: «فإن قالوا: فهل تقولون إنه في كل مكان؟ قيل: معاذ الله؛ بل هو مستو على العرش، كما خبر في كتابه، فقال: ﴿الرَّحْنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وقال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال: ﴿ءَأَمِنُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضُ﴾ [الملك: ١٦]». ثم قال: «ولو كان في كل مكان، لكان في جوف الإنسان وفمه وفي الحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها تعالى عن ذلك. ولوجب أن يزيد بزيادة الأماكن إذا خلق منها ما لم يكن خلقه، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان، ولصح أن يرغب إليه إلى نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا. وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله»<sup>(٣)</sup>.

والباقلاني قد نفى أن يكون الله في كل مكان، وعندما ذكر الاستيلاء، قال: «ولا يجوز أن يكون معنى استواؤه على العرش هو استيلاؤه عليه، كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهوراق  
لأن الاستيلاء هو القدرة والقهر، والله تعالى لم يزل قادرًا قاهرًا  
عزيرًا مقتدرًا. وقوله: يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن. فبطل ما قالوه»<sup>(٤)</sup>.

(١) الإبانة عن أصول الديانة ص ١٠٨. (٢) مقالات الإسلاميين ص ١٥٧.

(٣) تمهيد الأوائل ص ٢٦٠. (٤) المصدر السابق ص ٢٦٢.

وقول الأشعري والباقلاني يشير إلى أن تأويل الاستواء بالاستيلاء لم يكن معروفاً عند متقدمي الأشاعرة، ولا تبنيه رأياً لهم. وإنما كان الجويني أول من تبناه ودافع عنه من الأشاعرة، وتابعه عليه سائر متأخري الأشاعرة. والحق أنهم أول من ذكر هذا التأويل، ليصدّوا به التفسير الوارد عن السلف بإثبات صفة الاستواء على ما هي عليه دون التطرّق إلى كفيّتها، وذلك من باب نفي الصفات الذاتية والفعلية لله العليّ الكبير التي اعتمدها المعتزلة في مسلكهم في العقيدة. وهذا التأويل أضحى معروفاً بنسبته للمعتزلة وأشيع عنهم، ودافعوا عنه بكل ضراوة وحماس.

وقد سئل إمام اللغة ثعلب عن معنى «استوى» في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، فقال: «يقال فيه ضروب: يقال: أقبل، ويقال: استوى عليه من الاستواء، والمعتزلة يقولون: استولى»<sup>(١)</sup>.

فتأمّل كيف ذكر ضروب المعنى، أنه إقبال، وأنه استواء. ثم كيف نسب الاستيلاء للمعتزلة. ولو كان للقول أصل في اللغة لما نسبته إلى المعتزلة، فكأنه يريد القول أن هذا التأويل ليس من العربية، وأنه على عهدة المعتزلة. وهذا الكتاب «مجالس ثعلب» كتبه تلاميذ ثعلب ممن حضروا مجالسه، وكل ما فيه يُحمل على الاتصال.

ومنذ أن ذكر القاضي عبد الجبّار الهمداني البيت المعروف عن استواء بشر، وذكره الجوهرى في «الصحاح»، انتشر البيت وأشيع ذكره بين الديار، وتناقلته أيدي المعتزلة والأشاعرة وسائر النفاة للصفات متابعة للقاضي عبد الجبّار، بينما تناقله اللغويون متابعة للجوهرى.

وقال عبد القاهر البغدادي الأشعري المتوفى سنة تسع وعشرين وأربعمائة: «زعمت المعتزلة أنه بمعنى: استولى؛ كقول الشاعر: قد استوى بشر على العراق؛ أي: استولى. وهذا تأويل باطل؛ لأنه يوجب

(١) مجالس ثعلب ص ٢٦٩.

أنه لم يكن مستولياً عليه قبل استوائه عليه»<sup>(١)</sup>.

وقال ابن حزم المتوفى سنة ست وخمسين وأربعمائة في «الفصل بين الملل والنحل»: «وقد تأوّل المسلمون في هذه الآية تأويلات أربعة: أحدها قول المجسمة، وقد أبنا بحول الله فساد. والآخر قالته المعتزلة؛ وهو أن معناه: استولى، وأنشدوا: قد استوى بشر على العراق»<sup>(٢)</sup>.

وقال الحافظ ابن عبد البر بعد ذكره لحديث النزول: «وفيه دليل على أن الله ﷻ في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة، وهو من حجتهم على المعتزلة والجهمية في قولهم: إن الله ﷻ في كل مكان وليس على العرش»<sup>(٣)</sup>.

وقال الحافظ ابن عساكر: «وقالت المعتزلة: له يد قدرة ونعمة ووجهه وجه وجود، وقالت الحشوية: يده يد جارحة ووجهه وجه صورة، فسلك ﷻ طريقة بينهما، فقال: يده يد صفة ووجهه وجه صفة كالسمع والبصر. وكذلك قالت المعتزلة النزول نزول بعض آياته وملائكته والاستواء بمعنى: الاستيلاء»<sup>(٤)</sup>.

وقال الإمام البغوي في «تفسيره»: «وأولت المعتزلة الاستواء بالاستيلاء»<sup>(٥)</sup>.

فقد ظل هذا الرأي معروفاً بنسبته للمعتزلة ما بين الأشعري والبغوي وما بعد ذلك، ولم يُنسب إلا إليهم. حتى أتى بعض متأخري الأشاعرة وأشاعوه وأضلوا العباد به، وإلا فالقول هو قول المعتزلة.

(١) أصول الدين ص ١١٢.

(٢) الفصل بين الملل والأهواء والنحل ٩٦/٢ - ٩٧.

(٣) التمهيد ١٢٩/٧.

(٤) تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري ص ١٥٠.

(٥) معالم التنزيل ١٩٧/٢.

قال البيهقي: «وفيما كتب إليّ الأستاذ أبو منصور بن أبي أيوب أنّ كثيراً من متأخري أصحابنا ذهبوا إلى أن الاستواء هو الغلبة والقهر»<sup>(١)</sup>.

وقد ذكرنا قول البغدادي المخالف للقول بالاستيلاء، وهو من الأشاعرة. وبعد ذلك شاع التأويل بين الديار وأضحى معروفاً في مجالسهم، وامتدوا أولاً في كتبهم. فقد ذكره أبو المعالي الجويني إمام الأشاعرة المتوفى سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، فقال: «فإن سئلتنا عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، قلنا: المراد بالاستواء القهر والغلبة والعلو، ومنه قول العرب: استوى فلان على المملكة؛ أي: استعلى عليها واطردت له، ومنه قول الشاعر..»<sup>(٢)</sup>، ثم ذكر البيت. وكذلك ذكره في كتابه «الشامل» وكتابه الآخر «الإرشاد». والجويني هو أول من تأول الاستواء بالاستيلاء من الأشاعرة، ومنه انتشر القول عند الأشاعرة من بعده.

وقال أبو حامد الغزالي: «العلم بأنه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء، وهو الذي لا ينافي وصف الكبرياء، ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء، كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهران  
واضطر أهل الحق إلى هذا التأويل كما اضطر أهل الباطل إلى  
تأويل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، إذ حمل ذلك  
بالاتفاق على الإحاطة والعلم، وحمل قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين  
أصبعين من أصابع الرحمن»، على القدرة والقهر، وحمل قوله ﷺ:

(١) الأسماء والصفات ٣٠٧/٢.

(٢) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ص ١٠٨.

«الحجر الأسود يمين الله في أرضه» على التشرية والإكرام؛ لأنه لو ترك على ظاهره، للزم منه المحال. فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن، لزم منه كون المتمكن جسمًا مماسًا للعرض، إما مثله، أو أكبر منه، أو أصغر، وذلك محال وما يؤدي إلى المحال فهو محال»<sup>(١)</sup>.

وقال فخر الدين الرازي في «تفسيره»<sup>(٢)</sup>: «استوى جاء بمعنى استولى على العرش، واستوى جاء بمعنى استولى، نقلًا واستعمالًا. أما النقل، فكثيرٌ مذكورٌ في كتب اللغة، منها «ديوان الأدب» وغيره، مما يعتبر النقل عنه. وأما الاستعمال، فقول القائل:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهران.

وهؤلاء ثلة من كبار أئمة الأشاعرة وأساطينهم، وكل من أتى بعدهم من الأشاعرة تابعهم في تأويلهم ونسج على منوالهم.

على أنه ينبغي التنبيه على أن متأخري الأشاعرة هم من سلك مسلك المعتزلة. أما من تقدم منهم فقد سلكوا مسلك التفويض فيه. قال البيهقي: «فأما الاستواء؛ فالمتقدمون من أصحابنا عليهم السلام كانوا لا يفسرونه ولا يتكلمون فيه كنحو مذهبهم في أمثال ذلك»<sup>(٣)</sup>.

وعلى المتأمل اللبيب أن يدرك أن ظهور هذا التأويل في كتب المعتزلة أنفسهم دون أن نجد له أثرًا عند باقي أهل العلم واللغة من غيرهم يحمل في طياته شكوكًا كبيرة، ويرفع رايات عالية من الارتباب تجاه المعتزلة أنفسهم في صناعة مثل هذا البيت المزعوم المنسوب إلى الأخطل.

وفي أقل الأحوال، لا يمكن أن يُقبل بالخصم حكمًا وفاضلاً لمسألة تخاصم فيها فريقان على مدار السنين. وقد رأينا ما كان من فساد

(١) قواعد العقائد ص ١٦٥.

(٢) مفاتيح الغيب ١٤٨/٢٥.

(٣) الأسماء والصفات ٣٠٤/٢، حديث رقم ٨٦٤.

نية ابن أبي دؤاد وخبث طويته في تحريف لفظ القرآن تارة وفي استحضار شاهد لغوي على تأويله. ولا شيء أظهر من ذلك على بطلان ذلك التأويل، وأنه تأويلٌ مستحدث ودخيل على العربية أدخله من تعصب لرأيه تعصباً محمومًا، فينقذ به إفلاسه وينصر مذهباً مذمومًا.

وبعد كل الذي ذكرناه من أقوال أئمة العربية في القرنين الثاني والثالث الهجري، ليس لأحد أن يخرج عنهم ويفسر معنى للفظ لم يسمع به من هم قبله ولا ذكره. فلا مبرر لابن اليزيدي والقاسم الزجاجي للشذوذ عن مسلك أئمة العربية المتقدمين؛ لأن علوم اللسان تعتمد على السماع لا على العقول التي تبرر للأفراد انفرادهم بالأقوال بدعوى الاجتهاد والحظ من النظر.

والجدير بالذكر أن كلاً من ابن اليزيدي وأبي القاسم الزجاجي كانا من البغداديين. والمدرسة البغدادية في ذلك الحين لم تكن لها القوة والحضور بين المدارس اللغوية، ولا كان لعلمائها الحظوة والاعتبار كعلماء الكوفة والبصرة. فقد قال أبو الطيب اللغوي في خاتمة «مراتب النحويين» بعد أن ذكر علماء العربية المشهود لهم من العراقيين: «العلم انتهى إلى من ذكرنا من العراقيين على الترتيب الذي ذكرناه، وما أخللنا بذكر اسم أحدٍ إلا لسبب: إما لأنه ليس بإمام ولا يعول عليه، وإما أنه لم يخرج من تلامذته أحد يحيي ذكره ولا من تأليفه شيء يلزم الناس نشره، كما مسكنا عن ذكر اليزيديين، وهم بيت علم، وكلهم يرجعون إلى جدهم أبي محمد يحيى بن المبارك اليزيدي. وهو في طبقة أبي زيد والأصمعي والكسائي، وعلمه عن أبي عمرو وعيسى بن عمر ويونس، وأبي الخطاب. وقد روى عن أبي عمرو القراءة المشهورة في أيدي الناس، إلا أن علمه قليل في أيدي الرواة إلا في أهل بيته وذريته. وهو ثقة أمين مقدم مكين»<sup>(١)</sup>.

(١) مراتب النحويين ص ٩٨.

فانظر كيف أقر بإمساكه عن قول اليزيديين . وبعد أن ذكر الكوفة والبصرة، قال: «ولا علم للعرب إلا في هاتين المدينتين، فأما مدينة الرسول فلا نعلم بها إماماً في العربية»<sup>(١)</sup>.

وأبو القاسم الزجاجي وإن كان من علماء العربية المعروفين، إلا أن ذلك لا يجعله حجة بالطبع، فأسماء من ذكرنا من أئمة اللغة هم أرفع منه شأنًا وأعلى مقامًا عند أهل العلم، وإليهم المرجع والفصل.

أما ما قاله الذهبي عنه أنه: «شيخ العربية»، فلا يشفع للزجاجي؛ لأنه قد درجت عادة الذهبي في كتاب «السير» على مدح الرجال الذين ذكرهم في الكتاب بمثل تلك الألقاب النبيلة، ولعله بالغ في الثناء على كثير ممن اقتصد الأئمة الأوائل في مديحهم، وأنا أعتبر ذلك مما يُعاب على كتابه، مع عظيم نفعه.

ثم إن العبرة لأهل اللغة والعربية في الحكم على من هو في فنهم وليس لغيرهم، والذهبي مؤرخ وإمام في الحديث، وليس له الحكم على أئمة العربية؛ لأن اللغة ليست فنه. ولم أجد من علماء العربية العارفين بأحوال الرجال من يعتبر ابن اليزيدي أو الزجاجي من الأئمة الذين يُعتدُّ بأقوالهم عدا عن اعتبارهم من أهل العلم، شأنهما شأن غيرهما من أهل العلم.

وأياً كان حالهما ومقامهما، فقد اتفق أئمة العربية في الكوفة والبصرة على السكوت عن مثل ذلك التأويل، وغيابه عن أمهات معاجمهم وكتبهم ومجالسهم، فلا عبرة بمن يشذ عنهم.



## الفصل الثالث

## الاستواء عند الشيعة الإمامية

وينبغي أن ننبّه على أمر متفق عليه عند طوائف الإسلام، أننا لا نقرّ بصحة ما جاء عند الرافضة الإمامية من أخبار وروايات عن أئمتهم، وذلك لأنهم أفحش الطوائف غلطًا وأبعدهم عن الحق مقصدًا. إلا أن ذلك لا يمنع من التطرّق إلى ما ذكروه في كتبهم حول هذا التأويل من باب دراسة تاريخه ومنشئه.

ونجد في كتاب «تفسير العياشي» الرواية التالية عن أبي جعفر الصادق: «عن الحسن بن خرزاد قال: كتبت إلى الصادق أسأل عن معنى «الله»، فقال: استولى على ما دقّ وجلّ»<sup>(١)</sup>.

ثم رواه البرقي في «المحاسن» بصيغة مختلفة، فقال: «عن القاسم بن يحيى، عن جده الحسن بن راشد، عن أبي الحسن موسى (ع) وسئل عن معنى قول الله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾»، فقال: استولى على ما دقّ وجلّ»<sup>(٢)</sup>.

ورواه الكليني في «الكافي» بصيغة: «عن أحمد بن محمد البرقي، عن القاسم بن يحيى، عن جده الحسن بن راشد، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: سئل عن معنى «الله»، فقال: استولى على ما دقّ وجلّ»<sup>(٣)</sup>. وكذلك ذكره ابن بابويه القمي فقال: «حدثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن القاسم بن يحيى، عن جده الحسن بن

(٢) المحاسن ١/٢٣٨.

(١) تفسير العياشي ١/٢١.

(٣) الكافي ١/١١٥.



راشد، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سئل عن معنى «الله» وَعَلَى، فقال: استولى على ما دقَّ وجلَّ»<sup>(١)</sup>.

واللافت للنظر أن الرواية في أصلها كانت تتكلم عن معنى الله، وذكرها الكليني وابن بابويه في كتابيهما، إلا أننا رأينا كيف تحرفت الرواية إلى معنى آخر ليصبح السؤال عن معنى الآية بدلاً من معنى الله وَعَلَى. وكأن المحرف راقه لفظ الاستيلاء في الرواية، فأراد إقرانه بالآية ليكون دليلاً على تأويل الاستواء بالاستيلاء.

وما يؤكد ذلك أن العياشي ذكرها في تفسير البسمة، فلا يمكن لنا إثارة احتمال السهو من الكاتب أو الناسخ لينسى به ذكر الآية. وكذلك فهمها ابن بابويه على هذا النحو وذكرها في باب معنى الله وَعَلَى، وهذا يؤكد التحريف الذي تعرضت له الآية في كتاب «المحاسن». وقد أعاد الكليني ذكر رواية البرقي بنفسها في الكافي<sup>(٢)</sup>.

وهذا مما يكشف عن عبثية ظاهرة في سرد الروايات دون إخضاعها للتحقيق العلمي. وهذه العبثية هي السمة الغالبة على هذا السفر الكبير المسمى بالكافي، والذي يجلّه الشيعة الإمامية أيما تجليل، ويتدارسونه بينهم.

وكتاب «المحاسن» أثار لغطاً كثيراً من حوله، ولم يزل رجال الإمامية أنفسهم مرتابين منه ولا يجزمون بنسبته إلى أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي<sup>(٣)</sup>. وقد توفي سنة أربع وسبعين أو ثمانين بعد المائتين في قولين. وهو وإن كان له أصل عند البرقي، إلا أنه تعرّض للدرس والتحريف والزيادة.

أما القاسم بن يحيى، فهو أحد رواة الرواية عند البرقي. وقد ضعّفه الحلّي في «رجال»<sup>(٤)</sup>، وابن الغضائري في «مجمع الرجال»<sup>(٥)</sup>.

(١) معاني الأخبار ص ٤. (٢) الكافي ١/ ١١٤ - ١١٥.

(٣) للاستزادة: راجع كتاب «الرسالة الخفية» للمؤلف.

(٤) رجال ابن الحلّي ص ٢٦٧. (٥) مجمع الرجال ٥/ ٥٣.

كما ذكره النجاشي والطوسي ولم يوثقه أيّ منهما، فالرواية ضعيفة عندهم.

أما تفسير العياشي، فهو لمحمد بن مسعود بن عياش السمرقندي المعروف بالعياشي، وتوفي آخر القرن الثالث الهجري، فهو بالتالي يسبق كتابي الكليني وابن بابويه.

وقد روى الرواية عن أبي جعفر الصادق، بينما نجدها قد رويت عن موسى الكاظم، وبنفس اللفظ الذي ذكره الصادق. ولا يخفى ما فيه من غرابة، فإن هذا المعنى الغريب الذي روي عن الصادق في معنى الله والذي يشابه كلام الصوفية الباطنية، لو أنه واضح ومتفق عليه لأمكن تكراره دون الحاجة إلى ذكر قائله. أما أن يكون بهذه الغرابة والشذوذ والتفرد، فكان من الأولى أن يرجع موسى الكاظم هذا القول إلى الصادق كونه هو الذي قاله. وعلى أي حال، لا يفيدنا هذا الأمر في مبحثنا كون الرواية لا تمت إلى معنى الاستواء بصلة.

وورد في «تفسير القمي» رواية طويلة جداً عن الحسن بن علي بن أبي طالب، ومما جاء فيها أن ملك الروم سأله عن أرواح المؤمنين أين تكون إذا ماتوا؟ فقال الحسن: «تجتمع عند صخرة بيت المقدس في كل ليلة جمعة، وهو عرش الله الأدنى، منها بسط الله الأرض، وإليها يطويها، ومنها المحشر، ومنها استوى ربنا إلى السماء؛ أي: استولى على السماء والملائكة»<sup>(١)</sup>.

والرواية لمن يقرأها يجد فيها خزعبلات وتفاهات أقرب أن تكون إلى الهندوسية منها إلى الإسلام. كما أن أصل الرواية أن ملك الروم التقى يزيد بن معاوية والحسن بن علي ليحكم بينهم، وأن ملك الروم سأل يزيد عن أرواح المؤمنين وأرواح الكافرين وأرزاق الخلائق. فلم

(١) تفسير القمي ٢/٢٧٢.

يعرف يزيد ولم يجب عن أسئلته، ثم دعا الحسن فقال له: «إنما بدأت بيزيد بن معاوية كي يعلم أنك تعلم ما لا يعلم، ويعلم أبوك ما لا يعلم أبوه، فقد وصف لي أبوك وأبوه ونظرت في الإنجيل فرأيت فيه محمداً رسول الله ﷺ والوزير علياً ؑ، فنظرت في الاوصياء فرأيت فيها أباك وصي محمد رسول الله ﷺ».

فتأمل ما قاله ملك الروم للحسن يكشف لك عن خبل القوم وتلوث عقولهم، فنسأل الله العافية. على أن الرواية ذكرها ابن شعبة الحراني في «تحف العقول»، فلم يذكر فيه الاستواء؛ بل جاء فيها: «ثم سأله عن أرواح المؤمنين أين تجتمع؟ قال: تجتمع تحت صخرة بيت المقدس ليلة الجمعة، وهو عرش الله الأدنى، منها بسط الأرض، وإليها يطويها، ومنها استوى إلى السماء»<sup>(١)</sup>. وهذا يشير إلى أن قوله: «أي: استولى على السماء والملائكة» ليست من صميم الرواية؛ بل هو من الناقل أو الراوي للتفسير أو الناسخ.

وكتاب تفسير القمي من بين الكتب التي لم تجزم الإمامية بنسبتها إلى علي بن إبراهيم القمي؛ بل بعضهم جزم بعدم نسبة كل ما جاء فيه إلى علي القمي، وأن التفسير من جميع تلميذه أبي الفضل. كما أن بعضاً منه من إماء زياد بن المنذر أبي الجارود. قال السبحاني: «وقد ذهب بعض أهل التحقيق إلى أن النسخة المطبوعة تختلف عما نقل عن ذلك التفسير في بعض الكتب، وعند ذلك لا يبقى اعتماد على هذا التوثيق الضمني أيضاً، فلا يبقى اعتماد لا على السند ولا على المتن»<sup>(٢)</sup>.

وقد روى الإمامية عن أبي جعفر الصادق رواية لا تقل غرابة وشذوذاً عن هذه. فقد ذكروا في كتبهم أن الصادق سئل عن قوله تعالى:

(١) تحف العقول ص ٢٤٢.

(٢) كليات في علم الرجال ص ٣١٧.

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾<sup>(٥)</sup>، فقال: «استوى من كل شيء فليس شيء أقرب إليه من شيء». وقد ذكرت هذه الرواية في مختلف كتبهم ومجاميعهم الحديثية، وذكرها ابن بابويه في باب: «معنى قول الله ﷻ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]»<sup>(١)</sup>. ولا يخفى غرابة التفسير وشذوذه. على أن ما يهمنّا هو التأويل بالاستيلاء، وذلك غائب عن كلام الصادق، ولو كان يعلم التأويل بالاستيلاء لقاله بدلاً من تلك الجملة المبهمة التي لا تفيد في شيء.

وقد ذكر ابن بابويه في كتاب «التوحيد» معنى آخر للاستواء رواه عن علي بن أبي طالب، وهو: «وهو اللطيف الخبير، وأجلّ وأكبر أن ينزل به شيء مما ينزل بخلقه. وهو على العرش استوى علمه، شاهد لكل نجوى، وهو الوكيل على كل شيء، والميسر لكل شيء»<sup>(٢)</sup>.

فالاستواء عند علي بن أبي طالب على قول الإمامية هو استواء علم، إلا أن ابن بابويه القمي بعد ذكره لتفسير علي بن أبي طالب، وبعد ذكره لتفسير الصادق يفاجئ القارئ بقوله: «إن المشبهة تتعلق بقوله ﷻ: ﴿إِن رَّبِّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُعْشَى إِلَيْهِ النَّهَارُ يَطْلُبُهُ حَيْثُ شَاءَ﴾. ولا حجة لها في ذلك؛ لأنه ﷻ عنى بقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]؛ أي: ثم نقل إلى فوق السماوات، وهو مستول عليه ومالك له»<sup>(٣)</sup>.

ثم ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ رواية عن إمامهم علي بن موسى الرضا، ومما جاء فيها أن الله: رفع العرش بقدرته ونقله فجعله فوق السموات السبع وخلق السموات والارض في ستة أيام، وهو مستول على عرشه»<sup>(٤)</sup>.

(١) التوحيد ص ٣١٥.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦٥.

(٣) المصدر السابق ص ٣١٧.

(٤) المصدر السابق ص ٣٢٠.

ثم ذكر رواية أخرى عن الصادق أيضاً في تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (٥)، جاء فيها: «على الملك احتوى، وهذا ملك الكيفوية الأشياء»<sup>(١)</sup>.

وبذلك يتحصل للشيعة تفسير للعرش بمعنى العلم، وآخر بمعنى كل الخلق، كما يتحصّل لهم تفسير للاستواء بمعنى الاحتواء، وآخر بمعنى الاستيلاء، فضلاً عن معناه الظاهري. وهذا يشير إلى تخطيط الإمامية واضطرابهم في رواياتهم وتفسيرها لعقائدهم. ورواية الإمام الرضا فيها تميم بن عبد الله القرشي وأبو الصلت الهروي.

أما تميم، فقد ضعفه الحلّي في «رجاله»<sup>(٢)</sup>، وابن الغضائري في «مجمع الرجال»، ومصطفى الحسيني في «نقد الرجال»<sup>(٣)</sup>. فهو ضعيف على قواعدهم؛ على التنزل بوجود قواعد للرجال لديهم.

أما أبو الصلت الهروي، فإنه وإن كان وثقه الشيعة إلا أن أهل الجرح والتعديل من أهل السنة طعنوا عليه. قال عنه السعدي: «كان زائغاً عن الحق، مائلاً عن القصد. سمعت من حدثني عن بعض الأئمة أنه قال فيه: هو أكذب من روث حمار الدجال. وكان قديماً متلوئاً في الأقدار»<sup>(٤)</sup>. وقال عنه ابن حبان: «الهروي يروي عن حماد بن زيد وأهل العراق العجائب في فضائل علي وأهل بيته. لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد»<sup>(٥)</sup>. وقال عنه ابن عدي: «ولعبد السلام هذا عن عبد الرزاق أحاديث مناكير في فضائل علي وفاطمة والحسن، والحسين. وهو متهم في هذه الأحاديث، ويروي عن علي بن موسى الرضا حديث الإيمان معرفة بالقلب، وهو متهم في هذه الأحاديث»<sup>(٦)</sup>. فلا يمكن الاعتداد بروايته، لا

(١) التوحيد ص ٣٢١.

(٢) رجال الحلّي ص ٢٣٤.

(٣) نقد الرجال ص ٣٠٧.

(٥) المجروحين ١٥١/٢.

(٤) أحوال الرجال ص ٣٤٨.

(٦) الكامل في ضعفاء الرجال ٢٥/٧.

سيما أنه انفرد في هذه الرواية عن علي بن موسى . ولا تجد لهذه الرواية أثراً في كتب الفريقين بغير رواية أبي الصلت .

ورواية أخرى ذكرها ابن بابويه القمي ، وهي عن هشام بن الحكم عن الصادق ، في رواية طويلة جداً ، نذكر منها ما يهمنا ، وهو قول الصادق فيه عندما سأله سائل عن تفسير قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ ، فقال : «بذلك وصف نفسه ، وكذلك هو مستول على العرش ، بائن من خلقه من غير أن يكون العرش حاملاً له ، ولا أن يكون العرش حاوياً له ، ولا أن العرش محتاز له ، ولكننا نقول : هو حامل العرش وممسك العرش»<sup>(١)</sup> . ولنا اعتراضات كثيرة على هذه الرواية . منها :

**أولها :** أن في سند الرواية هشام بن الحكم لعنه الله ، وهو كذاب فاجر ؛ بل كافر . كما أن فيها إبراهيم بن هاشم القمي ، وهو مجهول الحال بالرغم من روايته للمئات من روايات الإمامية ، إلا أن أحدًا لم يوثقه أو يبيّن حاله .

**الثاني :** أن الرواية فيها مصطلحات فلسفية وكلامية لم تنشأ في عصر الصادق المتوفى سنة ثمان وأربعين ومائة ؛ وذلك كالوجود والعدم ، والتركيب والاحتواء ، والاحتياز والمباينة ، والآنية ، وقوله أن الشيء لا يثبت إلا بانية أو مائية ، وأن الله شيء لا كالأشياء . فهذه مصطلحات وقواعد كلامية أنشأها المعتزلة بعده بأكثر من قرن ، مما نقطع من خلاله أن الرواية مكذوبة عن الصادق .

**الثالث :** أن تفسير الصادق يخالف تفسيره في الرواية الأخرى التي ذكرها الشيعة من أكثر من طريق .

**الرابع :** أن هذه الرواية لا نجد لها أثراً في المراجع الحديثية المتقدمة عند الإمامية ، وانفرد ابن بابويه القمي في ذكرها .

وابن بابويه من أكذب خلق الله، وقد افترى على رسول الله ﷺ بأحاديث، وحرّف كثيراً من روايات الإمامية. وقد تابع الشيخ المفيد آراء شيخه ابن بابويه القمي ومذهبه في تأويل الصفات، فقال في كتاب «تصحيح اعتقاد الإمامية»: «عرش الله تعالى هو ملكه، واستواؤه على العرش هو استيلاؤه على الملك، والعرب تصف الاستيلاء بالاستواء، قال الشاعر

استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهران  
يريد به: قد استولى على العراق»<sup>(١)</sup>.

والناظر في كتابات ابن بابويه القمي وتلميذه المفيد، يجد النفس الاعتزالي واضحاً فيه. بل نجد كثيراً مما ذكره ابن بابويه في «التوحيد» يختلف عما ذكره في كتابه «الاعتقاد» الذي ألفه في وقت سابق عنه. وكذلك شيخه المفيد سلك في القضايا الكلامية الاعتزالية أبعد مما سلك شيخه. وقال فيهم ابن تيمية: «إن جميع ما يذكره هؤلاء الإمامية المتأخرون في مسائل التوحيد والعدل؛ كابن النعمان، والموسوي الملقب بالمرتضى، وأبي جعفر الطوسي وغيرهم، هو مأخوذ من كتب المعتزلة؛ بل كثير منه منقول نقل المسطرة وبعضه قد تصرفوا فيه. وكذلك ما يذكرونه من تفسير القرآن في آيات الصفات والقدر ونحو ذلك، هو منقول من تفاسير المعتزلة كالأصم والجبائي وعبد الجبار بن أحمد الهمداني والرماني وأبي مسلم الأصبهاني وغيرهم»<sup>(٢)</sup>.

ومما يدلّك على ذلك ذكرهم للعديد من الأدلة التي ذكرها المعتزلة في كتبهم ولم يذكروها أحد قبلهم؛ كدليل الحدوث، ودليل التمانع، ومبدأ الجوهر الفرد الذي تكلم به أبو الهذيل العلاف، ومبدأ العلاف

(١) تصحيح اعتقاد الإمامية ص ٧٦.

(٢) منهاج السنة ٣/ ٥ - ٦.

والجبائي أن الصفات هي عين الذات وأن علم الله هو عين ذات الله، وغيرها الكثير من القضايا الكلامية التي لم يسبق المعتزلة أحد إليها، مما يدل على تأثر الشيعة الإمامية بهم والاقتراب منهم.

ونذكر مثلاً على ذلك، ما ذكره الطوسي في «الاقتصاد»، جاء فيه: «وجوده تعالى وتقدس، برهانه أنا نقول كل حادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث فيلزم منه إن له سبباً، ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى. ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها».

ثم قال: «وشرح ذلك بالتفصيل أنا لا نشك في أصل الوجود، ثم نعلم أن كل موجود إما متحيزاً أو غير متحيز، وأن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهرًا فردًا، وإن ائتلف إلى غيره سَميناه جسمًا، وإن غير المتحيز إما أن يستدعي وجوده جسمًا يقوم به ونسميه الأعراض، أو لا يستدعيه وهو الله ﷻ»<sup>(١)</sup>. وهذا الكلام مأخوذ بحذفه من كتب المعتزلة، إلا قوله في الائتلاف فقد اقتبسه من الأشاعرة.

وقد صرح الكثير من أهل العلم أن مذهب متقدمي الشيعة الإمامية يباين مذهب متأخريهم، فقد ذكر الحسن الأشعري في «المقالات»: «واختلفت الروافض أصحاب الإمامة في التجسيم، وهم ست فرق».

ثم ذكر الفرقة الأولى، فقال: «الفرقة الأولى الهشامية أصحاب هشام بن الحكم الرافضي يزعمون أن معبودهم جسم وله نهاية وحد طويل عريض عميق».

ثم ذكر الفرقة الثانية، فقال: «والفرقة الثانية من الرافضة يزعمون أن ربهم ليس بصورة ولا كالأجسام وإنما يذهبون في قولهم أنه جسم إلى أنه موجود ولا يثبتون البارئ ذا أجزاء مؤتلفة وأبعض متلاصقة ويزعمون أن الله ﷻ على العرش مستو بلا مماسة ولا كيف».

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٨.



ثم ذكر الفرقة الثالثة، فقال: «والفرقة الثالثة من الراضة الهشامية أصحاب هشام بن سالم الجواليقي يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان وينكرون أن يكون لحمًا ودمًا ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضًا وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان: له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم وأنه يسمع بغير ما يبصر به».

ثم ذكر الفرقة الخامسة، فقال: «والفرقة الخامسة من الراضة يزعمون أن ربَّ العالمين ضياء خالص ونور بحت وهو كالمصباح الذي من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد وليس بذى صورة ولا أعضاء ولا اختلاف في الأجزاء واحد».

ثم ذكر الفرقة السادسة فقال: «والفرقة السادسة من الراضة يزعمون أن ربهم ليس بجسم ولا بصورة ولا يشبه الأشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس، وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج، وهؤلاء قوم من متأخريهم فأما أوائلهم فإنهم كانوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه»<sup>(١)</sup>.

وقال ابن الحكم: «أن الله جسم محدود، عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع، له قدر من الأقدار، بمعنى: أن له مقدارًا في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه في مكان دون مكان؛ كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة، لونه هو طعمه وهو رائحته، وهو مجسته. وهو نفسه لون، ولم يثبت لونا غيره، وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد»<sup>(٢)</sup>.

وقال هشام بن سالم الجواليقي: «أن الله على صورة الإنسان، وأنكر أن يكون لحمًا ودمًا، وأنه نور ساطع يتلألأ بياضًا، وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان، سمعه غير بصره، وكذلك سائر حواسه. له يد

(٢) المصدر السابق ص ١٦٥.

(١) مقالات الإسلاميين ص ٣١ - ٣٥.

ورجل وأذن، وعين، وأنف، وفم، وأن له وفرة سوداء»<sup>(١)</sup>.

وقد أيد ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «فقدماؤهم يقولون بالتجسيم الذي هو قول غلاة المجسمة، ومتأخروهم يقولون بتعطيل الصفات موافقة لغلاة المعتزلة من المعتزلة ونحوهم»<sup>(٢)</sup>.

وقد اتهم الجاحظ الراضية بالتجسيم في كتابه «فضيلة المعتزلة»، ولما نفاه ابن الراوندي الملحد عنهم، اعترض عليه الخياط المعتزلي، وقال أن الراضية يقولون أن الله جسم لا كأجسام»<sup>(٣)</sup>.

وهذا يفيد أن الغالب على متقدمي الإمامية التشبيه والتجسيم، مما يعني أن القول بتأويل الاستواء بالاستيلاء لم يكن معروفاً عند المتقدمين منهم؛ بل لا يحتاجونه في شيء، ولا يضطرون إلى ذكره، خلافاً لمن أتى بعدهم من الإمامية المتأثرين بالاعتزال. وروايات الإمامية تشهد بذلك، فكثير منها يشير إلى صحة ذلك، فمن ذلك ما ذكر في «المحاسن»، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إن عن يمين العرش قومًا وجوههم من نور على منابر من نور، يغطهم النبيون. ليسوا بأنبياء ولا شهداء»<sup>(٤)</sup>.

وكذلك ما روي عن الباقر أنه قال: «تكلّموا فيما دون العرش ولا تكلّموا فيما فوق العرش، فإن قومًا تكلّموا في الله فتاهوا، حتى كان الرجل ينادي من بين يديه فيجيب من خلفه»<sup>(٥)</sup>. وكذلك ما روي عن الصادق قوله: «إن حملة العرش لما ذهبوا ينهضون بالعرش لم يستقلوه فألهمهم الله لا حول ولا قوة الا بالله، فنهضوا به»<sup>(٦)</sup>.

وروى الفرات بن إبراهيم<sup>(٧)</sup> في «تفسيره» حديثاً طويلاً عن أبي ذر

(١) مقالات الإسلاميين ص ١٦٧. (٢) منهاج أهل السنة ٢/٢٤٣.

(٣) الانتصار ص ١٠٧.

(٤) المحاسن ١/١٨١. (٥) المصدر السابق ١/٢٣٨.

(٦) المصدر السابق ١/٤١.

(٧) إمامي كوفي، توفي سنة ٣٥٢ هجرية.

الغفاري عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه ليلة أسري به إلى السماء، قالت له الملائكة: «يا نبي الله، وكيف لا نعرفكم وأنتم أول خلق الله، خلقكم أشباح نور من نور في نور، من سناء عزه ومن سناء ملكه ومن نور وجهه الكريم، وجعل لكم مقاعد في ملكوت سلطانه، وعرشه على الماء قبل أن تكون السماء مبنية والارض مدحية، وهو في الموضع الذي يتوفاه، ثم خلق السماوات والأرضين في ستة أيام، ثم رفع العرش السابعة فاستوى على عرشه، وأنتم أمام عرشه»<sup>(١)</sup>.

وفي حديث آخر، أن الله يقول للنبي صلى الله عليه وآله: «يا محمد إني خلقتك وخلقت علياً، وفاطمة، والحسن، والحسين، والأئمة من ولده أشباح نور من نوري، وعرضت ولايتكم على السماوات وأهلها، وعلى الأرضين ومن فيهن، من قبل ولايتكم كان عندي من المقربين. ومن جحدها كان عندي من الكفار الضالين. يا محمد لو أن عبدًا عبدني حتى ينقطع أو يصير كالشن البالي، ثم أتاني جاحدًا لولايتكم ما غفرت له حتى يقر بولايتكم. يا محمد تحب أن تراهم؟ قلت: نعم يا رب، قال: التفت عن يمين العرش، فالتفت فإذا أنا بأشباح علي وفاطمة والحسن والحسين والأئمة كلهم، حتى بلغ المهدي صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين في ضحضاح من نور»<sup>(٢)</sup>. وفي الروايتين الأخيرتين القول بالاستواء بمعنى الجلوس، والقول بيمين العرش، وهذا يخالف ما عليه الإمامية كما ذكره الأشعري.

وورد كذلك في «تفسير القمي» عن الباقر في قوله: «هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم»، قال: «إذا كان يوم القيامة وحشر الناس للحساب فيمرون بأهوال يوم القيامة، فلا ينتهون إلى العرصة حتى يجهدوا جهداً شديداً، قال: فيقفون بفناء العرصة ويشرف الجبار عليهم وهو على عرشه»<sup>(٣)</sup>.

(١) تفسير فرات ص ٣٧٢.

(٢) المصدر السابق ص ٧٤.

(٣) تفسير القمي ١/ ١٩١.

وهذه الروايات لمن يتأملها تؤكد صواب ما قاله الأشعري، وأنهم كانوا يقولون بالتجسيم والتشبيه، وتؤيد دعوى أنهم كانوا يقولون بإثبات الرؤية لله.

وهشام بن الحكم هو أول من قال بالتجسيم، وهذا أمر متفق عليه لا خلاف فيه؛ بل تواتر القول بذلك عنه. وكذلك هشام الجواليقي الذي قال أن الله صورة. والنزاع بين الهشامين معروف، وآراؤهما معروفة ومذكورة في كتب كافة الفرق فضلاً عن كتب الإمامية أنفسهم، ولا يقدرون على إنكاره.

والتقارب بين الرافضة الإمامية والمعتزلة حصل والتقارب بين الرافضة الإمامية والمعتزلة حصل من طرف الرافضة الإمامية حيث سلك الشيعي الحسن النوبختي مسلك المعتزلة، لدرجة أن عبد القاضي وضعه من ضمن الطبقة الثامنة من المعتزلة. وحصل تقارب آخر من طرف المعتزلة، عندما قال إبراهيم النظام أن الحجة فقط في قول الإمام المعصوم، ولا حجة لإجماع المسلمين. كما روي عنه الطعن في خلافة الخلفاء الثلاثة عليهم السلام، فحدث تقارب بينهم من جهة الإمامة.

وأمر آخر، أن الشيعة الإمامية كانوا بحاجة إلى ما يدعم أصولهم بالحجج العقلية، وذلك بسبب إفلاسهم وافتقارهم إلى الحجج النقلية والنصوص. فلم يكن في وسعهم تسويق أصولهم ومبادئهم في الإمامة والعصمة والمهدي الغائب، فاستعاضوا عن ذلك بإثباتها بالمنطق والحجج العقلية. كما أنهم رأوا في بعض مبادئ المعتزلة نجاة لهم من العديد من الأزمات، وذلك كمبدأ عدم قبول خبر الواحد في العقائد وغيره. وكل هذه عوامل ساعدت في حدوث ذلك التقارب.

وابتدأ التقارب بسلوك الشيعة الإمامية مسلك المعتزلة في التوحيد والعدل، وهما أعظم أصليين من أصول الاعتزال. والمسألة المركزية التي

ينبني عليها الأصل الثاني هي مسألة أفعال العباد، ومذهب المعتزلة هو القول بالقدر، وأن العبد يخلق أفعاله بنفسه لا دخل لله به، وأن الله لا يخلق الشر والقبح لأن خلقه له يعني إرادته له، والله لا يريد القبيح ولا يقع منه قبح. وتابعت الإمامية المعتزلة عليه.

ولم يخف المعتزلة فرحهم بهذا التقارب بل شجّعوا عليه، وذلك كأبي علي الجبائي وهو أحد كبار المعتزلة ومن المتأثرين بالتشيع والمائلين إليه. قال عنه عبد الجبار: «وبلغني أن أبا علي همّ بأن يجمع بين المعتزلة والشيعة بالعسكر، وقال: قد وافقونا في التوحيد والعدل، وإنما خالفونا في الإمامة، فاجتمعوا حتى تكونوا يداً واحدة»<sup>(١)</sup>.

ولا يخفى أن مراد أبي علي الجبائي هو أهل الحديث الذين طالما كانوا شوكة في حلق هؤلاء وأولئك. وكان أبو علي زعيم المعتزلة البصريين، وشكل تشييعه وموقفه ذاك منعطفًا فاصلاً في التقارب الشيعي المعتزلي، بعد أن كان معتزلة البصرة متّهمين بالنصب.

ثم حدث تقارب آخر في عهد الدولة البويهية، حيث مال البويهيون للاعتزال. وكان الوزير هو الصاحب بن عباد المعتزلي الشيعي المعروف، وكان قاضي القضاة في عهده عبد الجبار المعتزلي، وكان المعتزلة في عهدهم في قوة ومنعة.

وحظي أئمة المعتزلة وعلماء الإمامية كابن بابويه القمي والمفيد والطوسي برعاية وميزة خاصة في الدولة البويهية، ويقرّ بذلك الإمامية أنفسهم. وكثير منهم جمع بين الاعتزال والتشيع، كالنوبختي والصاحب بن عباد وآخرين. ومن لم يتشيع من المعتزلة كان مائلاً للتشيع مناصراً لهم في كثير من المسائل؛ كالقاضي المعتزلي والنظام والجبائي وغيرهم، وكانوا يقدّمون علي بن أبي طالب على أبي بكر وعمر رضي الله عنهم جميعاً.

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٩١.

قال هبة الله الشهرستاني في مقدمة كتاب «تصحيح اعتقادات الإمامية»: «اتصل الشيخ المفيد بالدولة البويهية في عاصمتها بغداد في مبدأ أمرها اتصالاً وثيق العرى، فقدروا مكانته حق قدرها، وأجروا الرواتب له ولتلاميذه، وخصّصوا له جامع «براثا» في منطقة الكرخ لوعظه وإقامة الصلاة الجمعة وجماعة»<sup>(١)</sup>.

وحظي ابن بابويه القمي بما لم يحظ به أحد في عهد البويهيين. وأما المفيد، فقد درس عند الشيخ المعتزلي أبي عبد الله البصري، وهو شيخ القاضي عبد الجبار، ودرس كذلك عند علي بن عيسى الرماني، كما أنه تتلمذ على يديه الشريف المرتضى المعتزلي. فلا بد أن يكون درس من كتبهم وتأثر بمنهجهم وإن لم يكن منهم، فإنه بالرغم من توافق المعتزلة والشيعة الإمامية على أصلي التوحيد والعدل، إلا أن الخلاف بينهم على الإمامية كان خلافاً محورياً، فإن المعتزلة لم يردّوا خلافة أبي بكر وعمر ولم يتبرؤوا منهما كما فعل الإمامية الراضية.

ولا يخفى أن الخصم المشترك الذي كان يتوجّس منه كلاهما هو مذهب أصحاب الحديث القائم على التمسك بالآيات والأحاديث، والذي اكتسب قوته من خلال تواتره عن الصحابة والتابعين، وكان كل منهما يرى فيه العدو الأول والخطر الأكبر.

وهذا الذي ذكرناه قد أيده علماء سابقون ولم نبتدعه من عندنا؛ كالذهبي إذ قال في ترجمة الرماني شيخ المفيد: «معتزلي رافضي. ومن حدود سبعين وثلاثمائة إلى زماننا هذا تصادق الرفض والاعتزال وتواخيا»<sup>(٢)</sup>. وتعقبه ابن حجر بالقول: «وقول المصنف أن الرفض والإعتزال تواخيا من حدود سبعين وثلاث مائة ليس كما قال؛ بل لم يزالا

(١) تصحيح اعتقادات الإمامية المقدمة ص ٢٢.

(٢) ميزان الاعتدال ١٤٩/٣.

متواخين من زمن المأمون»<sup>(١)</sup>.

قلت: وقد أصاب ابن حجر في ذلك، فإن المأمون قد تقرّب للاثنين؛ بل إنه اتهم باعتناقه للمذهبين، وكان من أكبر العوامل التي ساهمت في التآخي والتآلف بين المعتزلة والإمامية. فدولة العباسيين بخلافة المأمون، ودولة البويهيين شكلتا الدعامة والأساس للتحالف الشيعي المعتزلي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن الرافضة القدماء لم يكونوا جهمية؛ بل كانوا مثبتة للصفات. وغالبهم يصرّح بلفظ الجسم وغير ذلك، كما قد ذكر الناس مقالاتهم، كما ذكره أبو الحسن الأشعري وغيره في كتاب المقالات. والجهمية لم يكونوا رافضة، بل كان الاعتزال فاشياً فيهم، والمعتزلة كانوا ضد الرافضة وهم إلى النصب أقرب، فإن الاعتزال حدث من البصرة والرفض حدث من الكوفيين، والتشيع كثر في الكوفة، وأهل البصرة كانوا بالضد. فلما كان بعد زمن البخاري من عهد بني بويه الديلم فشا في الرافضة التجهم وأكثر أصول المعتزلة»<sup>(٢)</sup>.

وقد ظهرت ملامح ذلك جليّة في كتب هؤلاء، فمن يقف على كتابات ابن بابويه والمفيد والطوسي يجدها تحاكي أفكار المعتزلة ومنهجهم في العقليات، خاصة فيما يتعلق بالتوحيد.

ولا نريد الإطالة في ذلك فإنه خارج عن موضوعنا<sup>(٣)</sup>، والغرض من ذلك أن يعلم القارئ أن تلك النصوص التي نجدها من علمائهم إنما هي مقتبسة من المعتزلة.

(٢) الفتاوى الكبرى ٦/٣٦٩.

(١) لسان الميزان ٤/٢٤٨.

(٣) ولمن أراد الاستزادة فيمكنه قراءة كتاب: «تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة» للدكتور عبد اللطيف الحفظي، وكتاب: «الصلة بين التشيع والاعتزال» للدكتور محمد الجدعاني.

وقد ذكر ابن بابويه القمي البيت الذي ذكره أبو القاسم الزجاجي، كما ذكر المفيد البيت الذي ذكره القاضي عبد الجبار، فلا يرتاب قلبك من الاقتباس والنقل. وقد رأينا في الفصل السابق كيف نسخ من كلام الزجاجي. وكذلك فعل المفيد، فعلاقته مع عبد الجبار معروفة، جمعتهما مجالس كثيرة، ومناظرات وهمية كثيرة اختلقها الشيعة الإمامية كذبًا، كما جمعها شيخ واحد.

وأفة الشيعة الإمامية أنهم التزموا نسبة كل ما يريدون إلى أئمتهم؛ لأن مذهبهم قائم على الانغلاق التام وتفويض كل شيء للإمام المعصوم، وأن قول المعصوم يغني عن قول غيره حتى لو كان هذا الغير هو رسول الله نفسه. فكانوا يلتزمون نسبة الروايات إلى أئمتهم في كل شيء، ونسبوا بعضًا منها إلى أئمتهم، وبعضها روه عن إمامهم السجّاد في صحيفته المزعومة، حتى أنهم لو أرادوا إلقاء نكتة عابرة لنسبوها إلى الإمام ليكون وقعها أكبر، فهذه حالهم منذ نشأتهم حتى يومنا هذا.

والملاحظ أن تلك الأخبار التي ذكروها ونسبوها إلى أئمتهم كانت من رواة غير ثقات، وأكثرهم مجاهيل أو متهمون بالكذب. وهذه هي السمة الغالبة على رجال أسانيد الإمامية والزيدية، وهم أنفسهم من روى أحاديث المثالب التي تُزري بالصحابة الأخيار وتقضي برذّتهم وكفرهم. فمن رام تصديق تلك الأخبار فقد أزرى بالمهاجرين والأنصار، فنعود بالله من الضلال والبوار.







## الفصل الرابع

### الكلام على بيت:

### «قد استوى بشر على العراق»

إن محور هذا الفصل يتعلق بدراسة بيت الشعر المشهور:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهراق  
حيث زعم العديد أن قائل هذا البيت هو الشاعر الأخطل التغلبي،  
وهذا الفصل إنما تخصصه لدراسة هذا البيت ونسبته إلى الأخطل وتاريخ  
ظهوره. فنشير في هذا المقام إلى الأمور التالية:

**الأول:** أن الأخطل التغلبي هو أحد كبار الشعراء في العصر  
الإسلامي وأشعرهم وأشهرهم. وقد جرت العادة في تلك الأزمان أن  
تُحفظ أبيات أمثال هؤلاء الفحول جرياً على عادة العرب في حفظ الشعر  
وروايته والتغني به، لا سيما أن أخبار الشعراء في ذلك الزمان كانت  
تحظى بجانب كبير من الرعاية والاهتمام عند أكثر الناس، بدءاً من  
السلطان والوالي، مروراً بأهل العلم والأدب حتى أقلهم شأنًا وأفقرهم  
باعاً إلى العلم، حيث كانت القصيدة تحتل في وجدان الناس ومجالسهم  
مكاناً هاماً، وتطرب لها أسماع الناس كما تطرب أسماعهم للأغنية الآن  
في زماننا.

ويبعد على شاعرٍ مثل الأخطل أن تختفي أبيات له قالها أو تُنسب  
إلى غيره. فقد أوضحنا سابقاً أن من عادة رواة السوء إلحاق أبيات الشعر  
إلى من هو أشهر وأشعر من قائلها، وذلك حتى تلقى رواجاً وقبولاً عند  
الناس. فالشعر الذي ينشده الأخطل، أو جرير، أو الفرزدق في ذلك

الزمان يحظى بالاهتمام والقبول في المجالس أكثر مما ينشده غيرهم ممن هم دونهم في الشهرة.

وكذلك البيت الذي يرجزه امرؤ القيس أو لبيد أو الأعشى يشيع بين الناس أكثر مما يرجزه غيرهم ممن هو دونهم في الشهرة والفحولة الشعرية. لذلك فأن يُنسب للشاعر المشهور ما ليس له من الشعر هو أكثر شيوعاً وأقرب حصولاً من أن يُنسب شعره إلى غيره.

فالحاصل: أن شعر فحول الشعراء محفوظ، ومن النادر أن يُطمس فيغلفه النسيان أو يضمّه الضياع. والأخطل أحد أولئك الشعراء الذين تتبع الرواة أشعارهم وحفظوها ورووها للناس ونقلوها لهم، وكانوا يحرصون على سماع رجزه وقصائده حتى يتسنى لهم ذكرها، فتكون لهم الحظوة في المجالس.

**الأمر الثاني:** أن من المعروف أن شعر الأخطل قد جمعه أهل اللغة. وممن جمعه أبو سعيد السكري كما هو معروف عنه. وقد ذكر ابن النديم في «الفهرست» من عمل شعره من الشعراء، فذكر الأخطل وقال: «الأخطل عمله السكري فجوده. الفرزدق عمله السكري فجوده، ولم يعمل السكري شعر جرير»<sup>(١)</sup>.

وأبو سعيد السكري ثقة ديّن كما ذكره الخطيب في «تاريخه»، وقد جمع شعر الشعراء من الرواة. ومن المعروف أنه كان للأخطل راوية يلازمه ويحفظ أشعاره ويرويها للناس، شأنه في ذلك شأن كافة فحول الشعراء الذين حرص الناس على سماع أشعارهم.

ومن أشهر رواة شعر الأخطل اثنان من أئمة العربية: ابن الأعرابي، وأبو عمرو الشيباني مصنف معجم «الجيم». وقد روى السكري شعر الأخطل عن محمد بن حبيب عن ابن الأعرابي. وكلّ

(١) الفهرست ص ١٩٣.

هؤلاء الرواة اجتهدوا في تحصيل وجمع شعر الأخطل، قصيدة كان أو جزءاً. وهذا البيت المذكور لم يروه أحد منهم عنه، ولم ينتشر بين الناس في المجالس كما انتشر غيره من شعره. كما أنه لم يُعرف عن الأخطل أبداً ولا سمعه أحد منه، ولا أحد صرّح بسماعه منه. وعدم نقل ما يفيد سماعه من الأخطل يردّ إمكان نسبة البيت له.

وقد وقفت على مخطوطة جُمع فيها شعر الأخطل من رواية أبي عبد الله محمد بن العباس اليزيدي عن أبي سعيد السكري عن محمد بن حبيب عن ابن الأعرابي، وكذلك من رواية الشيباني. ولا يوجد أثر لذلك البيت في التجميع، مما يعني اتفاق الشيباني وابن الأعرابي على عدم سماعهم لهذا البيت من جملة ما سمعوه مما روي عن الأخطل.

وهذه النسخة يرجع تاريخها إلى سنة خمس وسبعين وسبعمائة، وكُتبت بخط يد الناسخ عبد الرحمن بن محمد بن جعفر كما ذكر. وقد حقق الأب أنطون اليسوعي المخطوطة، وجمع في نهاية التحقيق الأشعار التي عُزيت إلى الأخطل وما تناثر في الكتب ولا وجود لها في رواية السكري. ثم ذكر من بينها هذا البيت المذكور في «الصحاح»<sup>(١)</sup>. فغياب ذلك البيت عن رواية السكري وعن رواية الشيباني وابن الأعرابي يدل على عدم صحة نسبته إلى الأخطل. فالقيود والضوابط التي أشرنا إليها في الباب الأول تفيد ضرورة عدم نسبة مثل هذا البيت إلى الأخطل لعدم ورود الدليل عليه، ولعدم وجود الراوي السامع لهذا البيت من الأخطل، أو ممن سمعه منه.

**الأمر الثالث:** إن البيت يتحدّث عن الاستيلاء على عرش من العروش في حدث عظيم. والأليق بهذا الحدث أن يكون قصيدة لا جزءاً، فإن الشعراء - لا سيما الفحول منهم - يأبون نظم البيت والبيتين

(١) طبع الكتاب في مطبعة الآباء اليسوعيين ببيروت سنة ١٩٠٥ إفرنجية.

في ذكر حدثٍ عظيم كهذا، فإن هذا يقدر في شاعريتهم التي من المفترض أن تفيض بهم لإلقاء القصائد الطوال. ومن اكتفى بالبيت والبيتين في هكذا مناسبة جليلة مع عظيم فرحه لها، فكأنما يعلن عن إفلاسه ويقرّ بفقر شاعريته.

ثم إن البيت في حكايته يتحدّث عن استيلاء بشرٍ لعرش العراق. وبِشْر هذا هو بشر بن مروان، شقيق عبد الملك بن مروان. ومن المعلوم أن محمد بن سلام الجمحي نقل كافة شعر الأخطل مع بشر بن مروان، دون أن يذكر هذا البيت، فمن المستبعد أن يكتفي بهذا البيت في الاحتفاء باستيلاء الأمويين على العراق. ولا نعلم قصيدة له في هذا الشأن وتحمل نفس عجز البيت حتى نقول أن البيت سقط منها.

الأمر الرابع: إن الأخطل من بني تغلب. وقبيلة بني تغلب متاخمة للروم واختلطت بهم، وهي خارج منطقة الاستشهاد التي حدّدها أهل اللغة واتفقوا عليها، إذ لم يعتبروا لسان بني تغلب حجة في اللغة. كما أنه لا يُعرف عن التغالبة أنهم يقولون «استوى» بمعنى «استولى» مطلقاً، وليس ذلك من لغتهم. ولو كان معروفاً لأشيع عنهم ولكثر ذكره في أشعارهم، ولنقله أرباب اللغة والأدب عنهم. ولا ريب أن ذكر الراجز للفظ ما في شعره على خلاف ما هو معروف عن لغة قبيلته يثير شكوكاً حول نسبة ذلك البيت إلى الراجز، أو أن يكون الراجز قد عاش دهرًا من الوقت عند أناس آخرين فتأثر بهم. والأخطل عاش بين ظهرانهم ولم يفقد لغة بني تغلب، وبقيت حيّة في أشعاره.

فإن قيل: إن الأخطل هو أحد أشعر الشعراء باتفاق أهل اللغة والأدب، ومن فحول الشعراء وأساطينهم. قيل له: هذا صحيح، إلا أن شاعرية الشاعر شيء وفصاحته شيء آخر. ففحولة الشاعر كما عرفها

العرب هي قدرة الشاعر على تحمّل مقامات الشعر الأربعة؛ وهي: المدح، والهجاء، والفخر، والوصف.

أما شاعريته؛ فهي قدرته على التمثيل بالصور الشعرية المتدفقة من وجدانه، فيسكب بها أحلى الكلم وأبهى الصور. أما فصاحة الشاعر، فيرجع إلى نقاء سليقته وصفاء قريحته في العربية، واختيار أفصح الألفاظ. والنزاع ليس في شاعريته ولا فحولته، وإنما هو في فصاحة لسانه وحجيته في اللغة.

**الأمر الخامس:** إن البيت لو صحّ كونه للأخطل لشاع أمره واشتهر عنه، ولما طوته غياهب النسيان. وقد ذكر البيت عدد كبير من أعلام اللغة، والأدب، والتفسير، والفقه، والكلام. وغاب عن جميعهم اسم الأخطل؛ بل اكتفوا بقول: «الشاعر»، مما يفيد جهلهم بحاله.

ولو علموا أن القائل هو الأخطل لكانوا ذكروا اسمه كما كانت عادتهم في ذكر أسماء الشعراء المشهورين؛ لأن ذكرهم للأبيات إنما يرد في العادة من قبيل الاستدلال، والاستدلال بالبيت المنسوب لشاعر من الشعراء المعروفين يضيف عليه وثاقة وقوة وحظاً من الرأي. لذلك لم يكن ليصرفوا النظر عن ذكر اسم الأخطل لو كانوا يعلمون أنه الراجز للبيت، لا سيما أن البيت مذكور لغايات الاحتجاج والاستشهاد.

ومن بين هؤلاء الأعلام نذكر على سبيل المثال لا الحصر: القاضي عبد الجبار المعتزلي<sup>(١)</sup>، والجوهري<sup>(٢)</sup>، والبيهقي<sup>(٣)</sup>، والماوردي<sup>(٤)</sup>، وابن حزم<sup>(٥)</sup>، والجويني<sup>(٦)</sup>، والمجاشعي

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦.

(٢) معجم الصحاح، مادة «سوا».

(٣) الأسماء والصفات ٣٠٧/٢.

(٤) النكت والعيون ٢٢٩/٢.

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٩٧/٢.

(٦) لمع الأدلة ص ١٠٨.

القيرواني<sup>(١)</sup>، والواحدي<sup>(٢)</sup>، والقرطبي<sup>(٣)</sup>، والبيضاوي<sup>(٤)</sup>، والخازن<sup>(٥)</sup>،  
والنيسابوري<sup>(٦)</sup>، والمرزوقي<sup>(٧)</sup>، والثعالبي<sup>(٨)</sup>، والأصبهاني<sup>(٩)</sup>، وأبو  
حيان<sup>(١٠)</sup>، وابن الجوزي<sup>(١١)</sup>، وابن منظور<sup>(١٢)</sup>، والياضي<sup>(١٣)</sup>، وفخر الدين  
الرازي<sup>(١٤)</sup>، وابن العماد الحنبلي<sup>(١٥)</sup>.

وهؤلاء الأعلام الذين ذكرناهم منهم أئمة في اللغة والأدب، ومنهم  
جهاذة التفسير، ومنهم أساطين المعتزلة والأشاعرة وعلم الكلام. وكلهم  
ذكروا البيت دون نسبته إلى الأخطل. ويبعد كل البعد أن يجهل كل  
هؤلاء بنسبة ذلك البيت إلى شاعر مشهور كالأخطل، لو أن تلك النسبة  
صحيحة ومعلومة لديهم.

وكذلك تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية عن البيت وتلميذه العلامة ابن  
قيم الجوزية، وبسطا القول فيه دون أن يذكر اسم الأخطل. ولو علما  
أن الأخطل قائله لذكراه حتمًا، حيث أنهما علّقا على بيت آخر منسوب  
للأخطل، وقال ابن تيمية فيه: «ولهذا كان مما يشنع به على هؤلاء أنهم  
احتجوا في أصل دينهم ومعرفة حقيقة الكلام - كلام الله وكلام جميع  
الخلق - بقول شاعر نصراني، يقال له الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

- 
- (١) النكت في القرآن الكريم ص ١٧٤.  
(٢) الوسيط في تفسير القرآن المجيد ٣٧٦/٢.  
(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢٥٥/١.  
(٤) تفسير البيضاوي ٢٧٤/١.  
(٥) لباب التأويل في معاني التنزيل ٢٠٨/٢.  
(٦) غرائب القرآن ورجائب الفرقان ٢٥١/٣.  
(٧) شرح ديوان الحماسة ٤٧١/١.  
(٨) يتيمة الدهر ٢٧٦/٥.  
(٩) إعراب القرآن ص ٧٣.  
(١٠) زاد المسير ٢١٣/٣.  
(١١) مرآة الجنان وعبرة اليقظان ص ١١٩.  
(١٢) لسان العرب ٤١٤/١٤.  
(١٣) مفاتيح الغيب ٧/٢٢.  
(١٤) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٣٠٥/١.

وقد قال طائفة: إن هذا ليس من شعره. وبتقدير أن يكون من شعره، فالحقائق العقلية أو مسمى لفظ الكلام الذي يتكلم به جميع بني آدم لا يرجع فيه إلى قول ألف شاعر فاضل، دع أن يكون شاعرًا نصرانيًا اسمه الأخطل. والنصارى قد عرف أنهم يتكلمون في كلمة الله بما هو باطل، والأخطل في اللغة، هو الخطأ في الكلام»<sup>(١)</sup>.

فانظر كيف سفه أهل البدع لمجرد احتجاجهم بكلام الأخطل.

وذكر شيخ الإسلام الأخطل في موضع آخر، فقال: «ثم هو من المولدين؛ وليس من الشعراء القدماء، وهو نصراني كافر مثلث، واسمه الأخطل، والأخطل فساد في الكلام، وهو نصراني»<sup>(٢)</sup>. فانظر كيف تكلم في الأخطل وحظ منه. ولو علم أنه قائل البيت الآخر لتكلم فيه أيضًا، إلا أنه لم يذكر الأخطل في البيت المنسوب إليه؛ بل قال في البيت ما نصه: «ولم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروه، وقالوا: إنه بيتٌ مصنوعٌ لا يُعرف في اللغة، وقد علم أنه لو احتج بحديث رسول الله ﷺ لاحتاج إلى صحته، فكيف بيت من الشعر لا يُعرف إسناده»<sup>(٣)</sup>.

وكذلك ابن قيم الجوزية ذكر البيت، ولم ينسبه إلى أحد<sup>(٤)</sup>. وفي موضع آخر، قال ابن القيم: «وكذلك لفظ الاستواء حقيقة في العلو، ثم حدث له معنى الاستيلاء في قول الشاعر، إن كان قاله: قد استوى بشر على العراق. فهذا شعر مولد حدث بعد كتاب الله، ولم يكن معروفًا قبل نزول القرآن، ولا في عصر من أنزل عليه القرآن، فحملوا لفظ القرآن على الشعر المولد الحادث بعد نزوله، ولم يكن من لغة من نزل القرآن عليه»<sup>(٥)</sup>.

(١) مجموع الفتاوى ٦/٢٩٦ - ٢٩٧.

(٢) المصدر السابق ٧/١٣٩ - ١٤٠.

(٣) المصدر السابق ٥/١٤٦.

(٤) اجتماع الجيوش الإسلامية ٢/١٨١، ٢/٣٠٠.

(٥) الصواعق المرسله ٢/٦٧٤ - ٦٧٥.

وهذا يدلّ على أن شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم لم يعلما أن الأخطل هو قائل هذا البيت، ولم يكن ذلك لديهما ثابتاً، وإلا لكانا ذكراه وشتّعا على المحتجّ بالبيت كما شتّعا على من احتج على البيت الآخر للأخطل.

على أنه من باب الأمانة العلمية يحضرنى التعليق على ما ذكره شيخ الإسلام. فإن القدح بدلالة البيت لأجل نصرانيته ولأجل اسمه لا يستقيم ولا يكفي في إبطال الاحتجاج. وذلك أن الاحتجاج هنا في مقام اللغة لا مقام الدين، ونحن إنما نحتج بمن غلب على ظننا فصاحة لسانه وعربية ألفاظه وإن كان نصرانياً أو مشركاً وثنياً كما هو حال شعراء الجاهلية.

أما عن الخطل، فكلام شيخ الإسلام وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه لا يدلّ على خلط لسان كل من سمّي بالأخطل؛ لأن الإنسان ليس بالضرورة أن يحمل صفات اسمه. وقد تقدم أنه لا مجال للتشكيك بشاعرية الأخطل وقوة لسانه، وإنما جرى الخلاف إن كان ممن يُحتج بهم في اللسان أم لا.

على أن الشاهد مما ذكرناه من قول شيخ الإسلام أن نبيّن أنه بالرغم من سعة اطلاعه وتبحّره في المعارف وتأخر عصره لم يعلم أن قائل ذاك البيت هو الأخطل. ومن العجيب أن يمتد الزمان بالبيت إلى أواخر القرن السابع الهجري دون أن يُعرف له راجز. وأغلب الظن أن أوّل من ذكر نسبة البيت إلى الأخطل ودوّنه في كتابه هو الحافظ ابن كثير في «تاريخه»<sup>(١)</sup>، ومن ثم أشيع البيت ونسبته إلى الأخطل. فهذا هو الراجح عندي حسبما تنهأى إليه علمي، إذ أنه لم ينقل لنا من نسب البيت إلى الأخطل أحد قبل الحافظ ابن كثير، إلا أن أكون قد دُهلت عنه.

والجدير بالذكر أن الحافظ ابن كثير هو تلميذ شيخ الإسلام ابن

(١) البداية والنهاية ١٠/٩.



تيمية. وجهل ابن تيمية وابن قيم الجوزية بنسبة البيت إلى الأخطل وعلم ابن كثير بها، مع النظر إلى تواريخ وفياتهم، يشير إلى أن نسبة البيت إلى الأخطل قد ظهرت في بداية النصف الثاني من القرن الثامن الهجري.

ثم إنني قد وجدت في إحدى طبعات كتاب «المحرر الوجيز» في تفسير القرآن لابن عطية ما نصه: «واختصار القول في قوله: «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»: إما أن يكون اسْتَوَى بقرهه وغلته، وإما أن يكون اسْتَوَى بمعنى استولى إن صحت اللفظة في اللسان. فقد قيل في قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهوراق

إنه بيت مصنوع. وإما أن يكون فعل فعلاً في العرش سماه اسْتَوَى»<sup>(١)</sup>.

ولكنه في موضع آخر من نفس الكتاب، ذُكر اسم الشاعر صريحاً، بقوله: «كما قال الشاعر الأخطل»<sup>(٢)</sup>. فرايني الأمر؛ لأن العادة جرت أن يقال في فحول الشعراء المشهورين: «كما قال الأخطل»، لا أن يقول: «الشاعر الأخطل»؛ لأن اسمه أشهر من أن يُنوّه إلى شاعريته.

وهذه الطبعة لدار الكتب العلمية بتحقيق عبد السلام عبد الشافي، وهي من نسخة استنبول. فراجعت نسخة دار ابن حزم بتحقيق مجد مكي، وهي ترجع إلى عدة نسخ من خزانة القرويين، والخزانة الناصرية، ومن مراكش، ومن سوس، فوجدتها من غير ذكر اسم «الأخطل» في ذلك الموضوع، حيث قال فيها: «كما قال الشاعر»<sup>(٣)</sup>.

وكذلك الطبعة الثانية لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية القطرية بتحقيق الأساتذة الفاروق، وعبد الله الأنصاري، وعبد العال السيد إبراهيم، ومحمد العناني، خلت من ذكر اسم الأخطل. فيظهر أن الزيادة من تصرف المحقق عبد السلام عبد الشافي نفسه.

(٢) المصدر السابق ١/١١٥.

(١) المحرر الوجيز ٣/١٠٤.

(٣) المصدر السابق ص ٧٠.

ومن جانب آخر، فقد نسب البعض هذا البيت إلى غير الأخطل؛ كأبي علي المرزوقي الأصفهاني في كتابه «الأزمنة والأمكنة»، حيث نسب البيت إلى الشاعر بعيث<sup>(١)</sup>. وكذلك ذكره الحاكم الجشمي المعتزلي في «تفسيره»، ونسبه إلى بعيث<sup>(٢)</sup>.

والمرزوقي توفي سنة إحدى وعشرين وأربعمائة، والحاكم الجشمي توفي سنة أربع وتسعين وأربعمائة. فهذان عالمان باللغة والأدب في القرن الخامس الهجري، وقد نسبا البيت إلى بعيث قبل نسبه إلى الأخطل بقرون، فالأجدر نسبة البيت إليه.

وكنية الشاعر بعيث هي: أبو مالك، تمامًا ككنية الأخطل. كما أنهما عاشا في نفس العصر وتلاقيا، وكلاهما كان محبًا ومادحًا للأمويين، وكلاهما هجاه جرير. فيُحتمل أن يكون قد حدث خلط بينهما لأجل كل القواسم المشتركة بينهما.

والبعيث المجاشعي اسمه: خدّاش بن بشار بن مجاشع، وكنيته: أبو مالك<sup>(٣)</sup>، وتوفي سنة أربع وثلاثين ومائة. أما أمه فهي سجستانية، واسمها وردة أو بردة. وهي من سبي أصفهان. وكان جرير يعيّره بأمه، فيسميه ابن فرتنا، وهو اسمها بالسجستانية، وسميت به بعد السبي. وقد اتهمه الفرزدق وجرير أنه منسوب إلى مجاشع، وليس منهم<sup>(٤)</sup>.

وقد جمع شعره وحققه الدكتور ناصر رشيد، وذكر هذا البيت من جملة ما تناثر من شعر بعيث في الكتب. وأقرّ المحقق في أول مقدمته له

(١) الأزمنة والأمكنة ص ٣٦.

(٢) الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير ص ٢٩٥.

(٣) بغية الطلب في تاريخ حلب ٧/٣٢٢١.

(٤) المصدر السابق ص ٦.

أنه ليس في شعر البعيث ما يجعله ظاهرة بارزة في الأدب الأموي، وأن قيمة شعره تاريخية أكثر منها أدبية لغوية، وذلك بسبب دوره في معركة النقائض التي احتدمت بين الفرزدق وجرير والأخطل. وقد رجح المحقق أنه لم يكن للبعيث شعرٌ قبل ذلك، وأن الروايات تواترت أنه نظم الشعر بعدما أسن<sup>(١)</sup>.

ويقول المحقق أن بعيثاً لُقّب بهذا الاسم بعد بيت أنشده، قال فيه:

تبعث مني ما تبعث بعد ما أمرت حبال كل مرتها شزرا

وقال المحقق: «ويبدو أن دوره في معركة النقائض كان قصيراً، فبعد أن التحم الهجاء بين جرير والفرزدق، أخمل البعيث»<sup>(٢)</sup>.

وقد ورد في «معجم الأدباء» أن البعيث مكث يهجو جريراً لأكثر من أربعين سنة، إلا أن المحقق يشكك في تلك المقولة، فقال: «ونحن لا نجد ذكراً للبعيث بعد النقيضة الثامنة والثلاثين. ولهذا فنحن نشك فيما قيل أن البعيث هاجى جريراً أربعين سنة وأن أهاجيهما كثيرة، إذ ليس بين أيدينا ما يؤيد هذه الرواية، فلا الشعر موجود ولا النصوص التاريخية تثبت ذلك. ولو كان البعيث قد هاجى حقاً الشاعرين لبقى شعره كما بقي شعرهما، وكما بقي شعره هو في الفترة الأولى. ثم إن الروايات تشير صراحة إلى أن هذين الشاعرين أخملاه، وبقياً يتهايجان حتى هلك الفرزدق»<sup>(٣)</sup>.

وقد رحل بعيث إلى الشام، وجاور بني القعقاع أحوال الوليد بن عبد الملك، ومدحهم<sup>(٤)</sup>. والناظر إلى شعره يلحظ شاعرية لا ترقى إلى شاعرية جرير والفرزدق والأخطل، بل هي دونها بمراتب. ولكن الجاحظ ذكر عنه أنه كان خطيباً جيداً. وقال عنه ابن سلام: «وكان قد قاوم جريراً

(١) النقائض ٣٨/١.

(٢) شعر البعيث المجاشعي، مقدمة المحقق ص ٢.

(٣) المصدر السابق.

(٤) تاريخ ابن عساکر ٣٢٦/١٦.

في قصائده، ثم ضجَّ إلى الفرزدق واستغاثه<sup>(١)</sup>.

وكل تلك الشواهد تؤكد أنه كان من المقلّين في الشعر، وأنه نظّم النزر اليسير من الشعر وفي وقت متأخر من حياته، وأكثر شعره من نوع الرجز ولم يكثر من القصائد. بل إن المحقق ذكر في مقدمته أن المتأمل في شعره يجد بعض الشبه للشعر الجاهلي، مما يعرّضه لتهمة السرقة الشعرية وفق مقاييس القدماء<sup>(٢)</sup>.

أما عن كونه مذكورًا في كتاب «طبقات فحول الشعراء»، فلا يدلّ على شاعريته بأي حال من الأحوال. فإن ما استقر عليه عرف الشعراء والأدباء في ذلك الزمان، أن الشعر مبناه على أربعة أركان: المدح والهجاء، والفخر، والوصف. فمن جمعها عدّ شاعرًا فحلاً. ولهذا لم يعتبروا ذا الرمة من فحول الشعراء بالرغم من شاعريته وقوة وصفه التي تفوق بعضًا بمراتب، لمجرد أنه تجنّب المدح والهجاء.

وقد سئل البطين: «أكان ذو الرمة شاعرًا متقدمًا؟»، فقال البطين: «أجمع العلماء بالشعر على أنّ الشعر وُضع على أربعة أركان: مدح رافع، أو هجاء واضع، أو تشبيه مصيب، أو فخر سامق؛ وهذا كله مجموع في جرير والفرزدق والأخطل. فأما ذو الرمة فما أحسن قط أن يمدح، ولا أحسن أن يهجو، ولا أحسن أن يفخر؛ يقع في هذا كله دونًا؛ وإنما يحسن التشبيه، فهو ربيع شاعر»<sup>(٣)</sup>.

وقد نقل المرزباني عن ذي الرمة، أنه سأل الفرزدق: «ما لي لا ألحق بكم معاشر الفحول؟»، فقال له الفرزدق: «لتجافيك عن المدح والهجاء، واقتصارك على الرسوم والديار»<sup>(٤)</sup>.

وبالرغم من ذلك، فقد ذكره ابن سلام في «طبقاته»، وذكر بعضًا

(١) طبقات فحول الشعراء ٥٣٥/٢.

(٢) شعر البعيت، مقدمة المحقق ص ٤.

(٣) الموشح ص ٢٥٥.

(٤) المصدر السابق ص ٢٢٦.

كذلك وجعلهما في نفس الطبقة دون طبقة جرير والفرزدق والأخطل . وكذلك ذكر ابن سلام عددًا ممن لم يعدّوا من الشعراء فضلًا عن أن يعدّوا من فحولهم ، ولا يكاد يُحفظ عنهم إلا أقلّ القليل من أشعارهم . فنقول أن هذا البيت إن صحّ كونه بيتًا غير مصنوع ، وصحّ كونه من ذلك الزمان ، فالأولى أن يتم نسبه إلى بعث لا إلى الأخطل .

### تاريخ تدوين البيت

فإننا قد بيّنا سابقًا بطلان الاحتجاج بهذا البيت واستوفينا حقه من الكلام ، إلا أننا لم نتكلم عن تاريخ نشوء ذلك البيت بعد . وبعد أن نقلنا أقوال أئمة اللغة المتقدمين في معنى الاستواء ، وأقوال أساطين المعتزلة عن اللفظ وتأويله وأوجه تأويله عندهم ، رأينا أن لا أحد منهم ذكر ذلك البيت ليستشهد به .

فنقول: إن كل هؤلاء الأعلام من المعتزلة أو ممن تأثروا بالمعتزلة ، ونعيد ذكرهم هنا: ابن اليزيدي ، والقاسم الرّسي ، ويحيى بن الحسين ، وأبو مسلم الأصفهاني ، وأبو علي الفارسي ، وأبو إبراهيم الفارابي ، وأبو هلال العسكري ، فضلًا عن غيرهم من الأعلام ؛ كابن قتيبة ، والطبري ، وأبي الحسن الأشعري ، والماتريدي ، والزجاجي قد ذكروا تأويل الاستواء بالاستيلاء ، دون ذكر ذلك الشاهد الشعري ولا حتى الإشارة إليه ، مع عظيم حاجتهم إلى ذكره لو أنهم سمعوا به ، وذلك من أجل نصره مذهبهم ، مما يفيد أنه لم يكن مشاعًا ومعروفًا عندهم .

ورأينا كذلك عدم ذكر الفراء والأخفش الأوسط للبيت بالرغم من عظيم حاجتهما له لتصحيح مذهب الاعتزال القائم على نفي الصفات لله العلي الخبير . ثم رأينا عدم ذكر ابن قتيبة له في «الاختلاف في اللفظ» مع حماسه في رد كافة شبهاتهم ، وعدم ذكر أبي علي الفارسي له في «الإغفال» ليردّ على الزجاجي الذي لم يعجبه تأويل الاستواء .

وذلك أمرٌ عسير على الفهم ويوقع المتأمل في حيرة، فقد تولّى بشر بن مروان حكم العراق سنة اثنتين وسبعين، وكانت أشعار العرب وأبياتهم محفوظة عند الناس، لا سيما أئمة اللغة والأدب منهم. فلو صحَّ وجود البيت منذ زمن الأخطل وبعيث، لحفظه الناس وشاع بينهم منذ زمنه ذلك. فكيف يجهله أمثال هؤلاء الأعلام، وكيف يغيب عن أئمة المعتزلة الذين ذكرناهم مع شديد حماسهم للدفاع عن رأيهم، وعظيم حرصهم على الاحتجاج له بأي شاهد من شعر أو نثر؟

وكيف يغفل عن ذكره أئمة اللغة مع سعة اطلاعهم وتبحرهم في ما ورد في الشعر والنثر من كلام العرب؟

فغياب البيت المزعوم عن تصانيف هؤلاء يؤكد حقيقة عدم وجوده في الأدبيات المعروفة، وأن وجوده لم يكن إلا صناعة، فلا يصحَّ اعتباره حُجّة بأي وجه من الوجوه لعدم معرفة أئمة اللغة به.

وحال هذا البيت كحال حديثٍ شريفٍ منسوبٍ للنبي ﷺ دون إسناده له، ودون أن يكون مروياً في كتب الحديث ولا سمع به الصحابة والتابعون وأهل الحديث. أفمثل هذا الحديث يصح نسبه إلى الشريعة؟

فكذلك الحال في هذا البيت، ولا مناص من القول أن ظهوره كان صناعة أملت ظروف التعصب للمذاهب والآراء، والاحتجاج بما أمكن من الشواهد لنصرتها حتى لو كان احتجاجاً باطلاً وشاهداً زائفاً. وقد مرَّ معنا في موضعه أمثلة تشير إلى اتجاه العادة إلى وقوع ذلك في الشعر.

والحق أن أقدم من دوّن البيت في كتابه اثنان: إسماعيل بن حماد الجوهري في «الصحاح»، والقاضي عبد الجبار المعتزلي في «مختصر أصول الدين» و«شرح الأصول الخمسة».

وقد ذكر القاضي في «الشرح» الاستواء، فقال: «الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والغلبة، وذلك مشهور في اللغة. قال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وقال آخر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق  
فالحمد للميمن الخلاق»<sup>(١)</sup>.

وتأمل كيف قدّم البيت الأول الذي ذكره أبو هلال العسكري ونقله عن الزجاجي على البيت المنسوب للأخطل. ولا يبدأ المصنف في العادة إلا بأهم الاستدلالات والشواهد لديه وأشهرها وأعلها مقاماً ورتبة، ثم ينتقل إلى أدناها. ولو كان يعلم نسبة البيت للأخطل لقدّمه على البيت الآخر يقيناً، وذلك لقدّم زمان البيت، ولشاعرية راجزه. ولا يمكن تبرير ذلك إلا لكون البيت جديد الطلة وحديث العهد على القاضي، فيكون دون البيت الأول في الرتبة.

أما البيت الأول الذي ذكره القاضي، فعلى الأغلب أنه نقله من أبي هلال العسكري، الذي نقله بدوره من أبي القاسم الزجاجي. وأغلب الظن عندي أن أبا القاسم قد نقله من أحد اثنين:

الأول: ابن رستم الطبري الرافضي - وهو ما أرجّحه وأميل إليه -، فابن رستم كان أديباً، وأنشد الزجاجي عنه الكثير من الرجز والشعر والنثر، واستشهد بكلامه كثيراً في هذا الكتاب وغيره.

الثاني: محمد بن العباس اليزيدي، وقد سمع منه وروى عنه وأخذ عنه العلم. ومحمد هو حفيد اليزيدي.

والبعض يخلط بين الطبري المؤرخ والمفسر العظيم وهذا الرافضي

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦.

الهالك، وقد نبّه أهل التراجم لذلك. فابن رستم شيعي رافضي معروف لديهم. قال الطوسي إمام الشيعة في كتاب «الرجال»: «محمد بن جرير بن رستم الطبري، وليس بصاحب «التاريخ»». وقال: «أما ابن جرير السّني صاحب التاريخ، فهو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، المولود بآمل سنة ٢٢٤، والمتوفى سنة ٣١٠ هجرية، وله سبع وثمانون سنة»<sup>(١)</sup>.

ولقد كان ابن رستم كذاباً فاجراً، وكان مع ذلك أديباً شاعراً. وكان شيعياً ومعتزلياً متعصباً لمذهبه، فلا يبعد أن يصنع شاهداً من الشعر لينصر مذهبه القائم على نفي الصفات، لا سيما إذا علمنا أن ذلك البيت لم يذكره أحد قبل أبي القاسم الزجاجي.

وعودة إلى البيت المنسوب للأخطل والذي تبين لنا فساد تلك النسبة فساداً لا ينفع معها إصلاح. فبالنظر إلى تاريخ وفاة القاضي عبد الجبار والجهري، وذهول الزجاجي والفارابي والعسكري وغيرهم عن البيت بالرغم من سعة اطلاعهم في اللغة، يرجح فكرة أن البيت ظهر إلى الوجود أول ما ظهر في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري.

ثم انتشر البيت بعد ذلك انتشار النار في الهشيم، فلا يكاد يخلو منه كتاب من الكتب التي تحدثت في العقيدة. ولا عجب في ذلك، فكتاب «الصحاح» ملأت شهرته الآفاق، وأشيع ذكره في الديار. أما القاضي المعتزلي، فكان متأخرو الأشاعرة عالية عليه في تأويل كافة النصوص المتعلقة بالصفات، فلا جرم أن يكونوا استفادوا من تأويلاته التي ذكرها في كتبه، ونقلوا عنه ذلك البيت.

ولمعرفة أيهما ذكر البيت أولاً، كان لزاماً علينا أن ننسب من نسبة



الكتب لأصحابها أولاً. ولا خلاف في نسبة «الصحاح» للجوهري، ولكن يبقى الشك محيطاً بكتابي القاضي عبد الجبار.

أما الكتاب الأول، وهو «شرح الأصول الخمسة»، فقد ذكره الحاكم الجشمي في «طبقاته» نقلاً عن ابن إسحاق النجار<sup>(١)</sup>.

كما ذكره القاضي نفسه في كتاب «المغني»، فقال: «فمن ذلك، ما أملناه من الكتب من خلاله، كشرح المقالات...»، ثم ذكر كتب عديدة من بينها كتابنا. ويتضح مما ذكر أنه كان يُملي كتبه على تلامذته، ومنهم تلميذه ماكنديم، واسمه أحمد بن أبي هشام الحسين<sup>(٢)</sup>.

لذلك علّق ماكنديم على النسخة من خلال كتابته للكتاب. ويذهب محقق النسخة الدكتور عبد الكريم عثمان أن الكتاب من تكملة المشايخ، ويقصد به تكملة شرح الأصول الذي بدأ به شيخ عبد الجبار أبو علي بن خلاد ومات قبل أن ينهيه، وذكره ابن المرتضى في «طبقاته».

والقارئ للكتاب يشعر بتداخل قلبي القاضي وتلميذه ماكنديم تداخلاً يصعب عليه التمييز بينهما في بعض الأحيان، ويستطيع القارئ أن يستنتج بسهولة أن المصنف هو خلاف القاضي، إذ نجده يذكر القاضي نفسه في متن الكتاب، ويقول: «على ما ذكره ﷺ في المغني»<sup>(٣)</sup>، وتكرر ذلك في مواضع كثيرة. وكتاب «طبقات المعتزلة» أحد أشهر تصانيف القاضي.

بل نجده يعارض في كثير من الأحيان مذهب القاضي نفسه؛ كقوله في الإمامة: «اعلم أن مذهبنا أن الإمام بعد النبي صلى الله عليه: علي بن أبي طالب، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم زيد بن علي، ثم من سار بسيرتهم، وعند المعتزلة أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه: أبو

(١) شرح العيون ص ٣٦٨.

(٢) توفي سنة ٤٢٥ هـ.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٢.

بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليّ عليه السلام، ثم من اختارته الأمة وعقدت له ممن تخلق بأخلاقهم وسار بسيرتهم. وعند الإمامية أن الإمام بعد الرسول صلى الله عليه: عليّ، ثم الحسن، ثم الحسين، إلى تمام اثني عشر، فهذه طريقة القول في تعيين الإمام<sup>(١)</sup>. وهذا هو مذهب الزيدية يعبر عنه المصنف بوضوح، فالذي يظهر أنه منهم.

أما تاريخ كتابة هذا الكتاب، فقد أملاه القاضي بعد شروعه في كتابة «المغني»، وقد ذكر ذلك بوضوح فيه وصرّح أنه بدأ كتابة «المغني» سنة ستين وثلاثمائة وفرغ منه سنة ثمانين وثلاثمائة، وأملى كتابه «شرح الأصول» أثناء ذلك.

فإن كان هذا الشاهد الشعري كُتِبَ عن إملاء القاضي، فيكون تاريخه بين تلك السنين. وإن كان من تعليق تلميذه ماكنديم، فيكون بين خمس عشرة وخمس وعشرين بعد الأربعمائة. والأول هو تاريخ وفاة القاضي، بينما الثاني هو تاريخ وفاة ماكنديم، والتلميذ ترحم على القاضي كثيراً في الكتاب.

أما الكتاب الثاني للقاضي، وهو: «مختصر أصول الدين»، فقد سمّاه محققه الدكتور محمد عمارة بهذا الاسم نظراً لأن المصنف بدأ كتابه بقوله: «هذا مختصر في أصول الدين»، وختل النسخة من أية إشارة إلى اسم الكتاب أو مصنفه.

وبعض الباحثين المعاصرين قد شككوا في نسبة الكتاب للقاضي، إلا أن المحقق جزم بصحة النسبة وقدم مبررات علمية ومعقولة، منها أن كل ما هو مذكور في «المختصر» تجده مذكوراً بنفس الترتيب، وبنفس الأمثلة والشواهد في «المغني». ولكن قد يُعترض عليه بأن يقال أن المصنف قد سرق مادة القاضي في كتابه.

(١) المصدر السابق ص ٧٥٧ - ٧٥٨.

أما عن عدم شيوع ذكر الكتاب وخلو الفهارس والمعاجم منه، فإن ذلك وإن كان يثير تساؤلات بشأن نسبة الكتاب، إلا أنه لا يقطع بنفيه. والحاكم الجسمي ذكر في ترجمته بعضاً من كتبه؛ ككتاب «العمد» و«المقدمات» و«المنع والتمانع»، وغيرها مما هو غير مذكور في قائمة كتب القاضي.

واللافت للنظر هو وصف المصنف للكتاب أنه مختصر، فإن ذلك يوحي بوجود متن كبير ومفصل في أصول الدين، وأن كتابه إنما هو اختصار له؛ لأن الاختصار لا ينبغي أن يعود إلى أصول الدين، بل إلى متنٍ من المتون ذكر الأصول. إلا أن هذا كله لا يعني الجزم بنسبة الكتاب للقاضي، فالكثير من المؤلفين ينسخون من سابقهم. وإلى ذلك ذهب عدد من المحققين المعاصرين، وأنكروا نسبة الكتاب إلى القاضي.

إلا أن هناك عبارة كتبها المصنف في كتابه ترجح دعوى المحقق بنسبة الكتاب للقاضي ترجيحاً لا يبقى معها ريباً. فقد وصف المصنف في المقدمة كتابه بقوله: «عملناه للشريف النجيب، المؤمل لعمارة الدين وإحياء معالم آباءه الطاهرين صلوات الله على النبي وعليهم أجمعين، تقدم بجمعه الصاحب الجليل إمام العالمين في العلم والدين والفضل، أدام الله علاه لأهله من حيث أحل محل الولد، وشاهد منه آثار الفضل، وعلامات النجاة والتقدم»<sup>(١)</sup>.

فهذه العبارة عنه تؤكد أنه هو القاضي نفسه، فقد كتب نحو تلك العبارة في كتابه الآخر «المغني»، فقال هناك: «ابتدأنا بإملائه في مسجد شيخنا أبي محمد عبد الله بن العباس بن أمهرمز، عند قصد حضرة الصاحب الجليل، كافي الكفاة، أدام الله عمارة الدين والدنيا ببقائه»<sup>(٢)</sup>.

(١) مختصر أصول الدين، مقدمة المصنف.

(٢) المغني ٢٠/٢٥٨.

والصاحب الجليل الذي عناه هو الصحاب إسماعيل بن العباد، الوزير الشيعي المعتزلي في بلاط الدولة البويهية. أما كافي الكفاة، فهو لقب معروف للصحاب بن عباد<sup>(١)</sup>.

وعلاقة القاضي عبد الجبار بالصحاب وطيدة قوية ذكرها كثير من أهل التراجم، ولا يكاد يدع مناسبة إلا ويذكر فيها الصحاب ويثني عليه بالمديح، وقد اتصل به سنة ستين وثلاثمائة كما هو معروف. والصحاب أيضًا معتزلي معروف، وألف كتابًا في أحكام القرآن، ونصر فيه مذهب المعتزلة<sup>(٢)</sup>.

قال صلاح الدين الصفدي في الصحاب بن عباد: «كتب إلى أبي عبد الله البصري: أريد أن تبعث لي رجلًا يدعو الناس بعقله أكثر مما يدعوهم بعلمه وعمله. فأنفذ إليه عبد الجبار، فرأى منه جبل علم، وأخلاقًا مهذبة، فنفق عليه»<sup>(٣)</sup>.

وقال ابن حجر: «واتصل بابن عباد، فراج عليه لحسن سمته ولزوم ناموسه، وولي القضاء، وحصل المال، حتى ضاهى قارون في سعة المال»<sup>(٤)</sup>.

وسياق كلام القاضي في مقدمة الكتاب يفيد أن الصحاب لم يزل حيًا آنذاك، وقد توفي الصحاب سنة خمس وثمانين وثلاثمائة. وقد ذكرنا أن طريقة «المختصر» توحى أنه كتبه اختصارًا لكتاب «المغني» الكبير الواقع في عشرين جزءًا، فيكون قد كتب بعده.

وبالتالي نقدر كتابة هذا الكتاب، بين ثمانين وخمس وثمانين بعد الثلاثمائة. والتاريخ الأول تاريخ إتمام «المغني»، والآخر تاريخ وفاة

(١) أنظر: «تاريخ الإسلام» ٥٦٩/٨.

(٢) الوافي بالوفيات ٧٧/٩، لسان الميزان ٤١٣/١.

(٣) الوافي بالوفيات ٢١/١٨. (٤) لسان الميزان ٣٨٦/٣.

الصاحب بن عباد. ولعل هذا أقدم تاريخ في تدوين هذا البيت المنسوب للأخطل. وقد رأينا كيف جاء ذكر القاضي له باهتًا، ومقدمًا عليه غيره مما لا يقل عنه جهالة وانقطاعًا في السند.

أما الجوهري، فقد قال ياقوت الحموي فيه: «وذكر محمود بن أبي المعالي الحواري في «كتاب ضالة الأديب من الصحاح والتهذيب» بعد أن ذكر قصة الجوهري كما ذكرها المجاشعي سواء، من تصنيفه الكتاب للبيشكي، وقراءة الناس عليه إلى باب الضاد، وشده مصراعي الباب وطيرانه، ثم قال: وسألت الإمام سعيد ابن الامام أحمد بن محمد الميداني عن الخلل الواقع في هذا الكتاب فقال مثل ما ذكرناه: إن هذا الكتاب قرئ عليه إلى باب الضاد فحسب، وبقي أكثر الكتاب على سواده، ولم يقدر له تنقيحه ولا تهذيبه. فلهذا يقول في باب السين: قيس أبو قبيلة من مضر، واسمه الياس بنقطين تحتها، ثم يقول في فصل النون من هذا الباب: الناس بالنون اسم قيس عيلان، فالأول سهو والثاني صحيح. ثم قال: ومن زعم أنه سمع عن الجوهري شيئًا من الكتاب زيادة على أول الكتاب إلى باب الضاد، فهو مكذوب عليه»<sup>(١)</sup>.

وقال ياقوت: «وقفت على نسخة «الصحاح» بخط الجوهري بدمشق عند الملك المعظم بن العادل بن أيوب صاحب دمشق، وقد كتبها في سنة ست وتسعين وثلاثمائة»<sup>(٢)</sup>. وهذا يؤكد أنه توفي بعد سنة ست وتسعين وثلاثمائة، بالرغم من أن كثيرًا من الباحثين رجّحوا تاريخ وفاته أنها سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة. وقد رجّح ابن أبي الفوارس أن تكون وفاته سنة ثمان وتسعين وثلاثمائة»<sup>(٣)</sup>.

(٢) المصدر السابق ٢/٦٥٩.

(١) معجم الأدباء ٢/٦٦٠.

(٣) تاريخ ابن الوردي ١/٣١٠.

وعلى أي حال، فسواء كان هذا أو ذاك، فإنه لا بد أن يكون كتبه بعد القاضي، وبذلك يكون القاضي عبد الجبار المعتزلي هو أول من ثبت عنه أنه دوّن هذا البيت في كتاب.

ويجدد بنا التنبيه إلى أن البيت المذكور كذلك في نسخة لكتاب «غريب القرآن» للسجستاني المتوفى سنة ثلاثين وثلاثمائة<sup>(١)</sup>. والكتاب مطبوع بتحقيق الدكتور محمد أديب جمران، ووردت فيه الفقرة التالية التي وضعها المحقق بين معقوفين:

«استوى إلى السماء؛ أي: قصد لها؛ لأنه جلّ ذكره خلق الأرض ثم خلق السماء، وذلك قوله: ﴿قُلْ أَيْنَكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ ٩١ ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رُؤُوسًا مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيَوْمٍ﴾ ١١١ ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ٩ - ١١]؛ أي: قصد لها ليخلقها. وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] قيل معناه: استوى عليه، وقهره بعزته، وظفر به. وقيل معناه: علا عليه. ومعنى العلوّ والاستيلاء في صفة الله تعالى متشابهان؛ لأنه يعلو قاهرًا ومدبرًا لأمر، ومستوليًا عليها. والاستواء على ستة أوجه: انتصاب، وضد الإعوجاج، والاعتدال، ومنه سمي «استوى الليل والنهار»، وتمام الشباب، وانتهاءه. قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾ [القصص: ١٤]، والقصد في الشيء، والإقبال عليه. حكى الفراء: «كان مقبلًا على فلان، ثم استوى إليّ يشاتمني، والاستيلاء على الأمر، والتفرد به، ومنه قولهم: «استوى فلان على الملك»، وفي عمله؛ أي: استولى عليه، وتفرد به. قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهران

أي: استولى عليها: وحكى أبو عبيدة: استوى فلان على الجبل؛

أي: علا عليه، وفي ذلك قد قال الشعراء<sup>(١)</sup>. انتهت الفقرة.

وقد أشار الدكتور جمران إلى تلك الفقرة بأنها مما انفردت به نسخة باريس دون سائر النسخ المعتمدة.

وقد بين في مقدمة كتابه أنه اعتمد على أربع نسخ؛ أولها وهي النسخة الأصل: نسخة (شستريتي) الموجودة في إيرلندا، ومكتوبة بتاريخ تسع وتسعين وأربعمائة، مما يجعلها أقدم النسخ. كما أنها معارضة بنسخة توزون الطبري المعاصر للسجستاني، مما يجعلها عالية التوثيق. لذلك اعتمدها المحقق.

وكذلك اعتمد نسخة موجودة في عنيزة بالمملكة العربية السعودية، ونسخة باريس الموجودة في المكتبة الوطنية بفرنسا، ومكتوبة في القرن السابع الهجري، ونسخة النعساني المطبوعة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هجرية.

وانفراد نسخة باريس عن سائر النسخ بإيراد تلك الفقرة يلقي شكوكًا كبيرة عليها. ولو تمعّن الناظر في حال تلك الفقرة، لوجدها تختلف سمًا ونظمًا عن سياق الكتاب، فالسجستاني ذكر كافة تفاسير الألفاظ بشكل مقتضب وإشارات قصيرة موجزة، ولم يبسط القول فيها كما في تلك الفقرة.

ثم إننا لم نعرثر على تلك الفقرة في نسخة بولاق، وهي من رواية ابن حسنون البغدادي المقرئ، المتوفى سنة ست وثمانين وثلاثمائة.

ثم وجدت مخطوطة للكتاب بخط الشيخ المختار بن محمد المحبوبي الشنقيطي المتوفى سنة ١٣٩١ هجرية، وخلت من تلك الفقرة. وكذلك طبعة دار المعرفة بتحقيق المرعشلي، وطبعة دار طلاس بتحقيق الدكتور أحمد صلاحية كلها خلت من تلك الفقرة. وبالتالي لا يمكن اعتماد نسخة باريس على صحة تلك الفقرة.

(١) غريب القرآن ص ١١٣، طبعة دار قتيبة.

وللكتاب أكثر من مائة نسخة كما هو معروف عنه، والاختلافات بين هذه النسخ واقعة كما أقرّ بذلك محققو النسخ، وأغلب الظن أنه وقع تحريف وأغلاط في النسخ من خلال النساخين والرواة. وبذلك يثبت ما ذكرناه من أن القاضي عبد الجبار المعتزلي هو أول من ذكر هذا البيت ودوّنه في كتاب، والله أعلم بحقائق الأحوال.







## الفصل الخامس

### أصول الاحتجاج في اللغة

فإن الشاهد كما عرفه اللغويون هو كلام عربي يُستشهد به على صحة نسبة لفظٍ أو صيغةٍ إلى اللغة. وقد اشترط أهل اللغة شرطين لقبول اللفظ؛ هما: ثبوت اللفظ، وفصاحة المتكلم به. قال ابن الأنباري: «النقل هو الكلام العربي الفصيح، المنقول بالنقل الصحيح، الخارج عن حد القلة إلى حد الكثرة. فخرج عنه إذا ما جاء في كلام غير العرب من المولدين، وما شذ في كلامهم»<sup>(١)</sup>.

ويتبين من خلال التعريف أن النقل لا يُعتبر عند أهل اللغة إلا إذا توقّرت فيه الشروط التالية: الأول: أن يكون فصيحًا لا شاذًا. والثاني: أن يكون منقولًا نقلًا صحيحًا. والثالث: أن يكون شائعًا عند العرب ودارجًا على ألسنتهم.

وعن شروط صحة النقل، يقول ابن الأنباري: «اعلم أنه يشترط أن يكون ناقل اللغة عدلاً، رجلاً كان أو امرأة، حرًا كان أو عبدًا، كما يشترط في نقل الحديث، لأن بها معرفة تفسيره وتأويله، فاشترط في نقلها ما اشترط في نقله وإن لم تكن الفضلة من شكله. فإن كان ناقل اللغة فاسقًا لم يُقبل نقله. ويُقبل نقل العدل الواحد، ولا يُشترط أن يوافقه في النقل غيره. وزعم بعضهم أنه لا بد من نقل اثنين عن اثنين حتى يتصل بالمنقول عنه، لأن النقل يتنزل منزلة الشهادة، والشهادة يشترط فيها

(١) لمع الأدلة في أصول النحو ص ٨٢.

الموافقة، وكذلك النقل»<sup>(١)</sup>.

فشروط قبول النقل اللغوي كشروط قبول الحديث النبوي عن الرسول ﷺ، ويشترط في ناقله ما يشترط في ناقل الحديث، من الوثاقة والأمانة، وانتفاء الجرح، والاتهام بالكذب أو الفسوق، أو نحوه. وهذا التشديد في شروط قبول اللغة ألجأ عددًا كبيرًا من أهل اللغة إلى عدم قبول الاستشهاد بالحديث الشريف، فإنهم لما ذكروا شرط الثبوت أرادوا ثبوت ذات اللفظ لا ما يماثله ويرادفه. لذلك اتفق كثير من أئمة اللغة على عدم الاحتجاج بلفظ الحديث النبوي، وذلك لعدم ثبوت نفس اللفظ عن رسول الله ﷺ.

وفي مسألة قبول المرسل والمجهول، قال ابن الأنباري: «اعلم أن المرسل هو الذي انقطع سنده، نحو أن يروي ابن دريد عن أبي زيد. والمجهول هو الذي لم يعرف ناقله، نحو أن يقول ابن الأنباري: حدثني رجل عن ابن الأعرابي»<sup>(٢)</sup>. ومن المعلوم أن ابن دريد لم يدرك أبا زيد، فبينهما راوٍ أو أكثر، وهذا هو الانقطاع.

ثم قال ابن الأنباري: «وكلُّ واحدٍ من المرسل والمجهول غير مقبول، لأن العدالة شرطٌ في قبول النقل، والجهل بالناقل وانقطاع سند الناقل يوجبان الجهل بالعدالة. فإن من لم يُذكر اسمه، أو ذكر اسمه ولم يُعرف، لم تُعرف عدالته»<sup>(٣)</sup>. وقد ردّ ابن الأنباري في كتابه «الإنصاف» آبياتًا عديدة من الشعر لجهالة القائل»<sup>(٤)</sup>.

وقال الزركشي في «البحر المحيط»: «وقال أبو الفضل بن عبدان في «شرائط الأحكام»، وتبعه الجيلي في «الإعجاز»: ولا يلزم اللغة إلا

(١) لمع الأدلة ص ٨٥.

(٢) المصدر السابق ص ٩٠.

(٣) المصدر السابق ص ٩١.

(٤) أنظر: «الإنصاف في مسائل الخلاف» ٣٥٥/٢، ٣٧٣/٢، ٦١٧/٢.

بخمس شرائط: أحدها: ثبوت ذلك عن العرب بنقل صحيح بوجوب العمل. والثاني عدالة الناقلين كما تعتبر عدالتهم في الشرعيات. والثالث: أن يكون النقل عن قوله حجة في أصل اللغة كالعرب العاربة مثل قحطان ومعد وعدنان. فأما إذا نقلوا عن بعدهم بعد فساد لسانهم واختلاف المولدين، فلا<sup>(١)</sup>.

وقال البغدادي: «وعلم مما ذكرنا من تبين الطبقات التي يصح الاحتجاج بكلامها، أنه لا يجوز الاحتجاج بشعرٍ أو نثرٍ لا يُعرف قائله. وصرح بذلك ابن الأنباري في كتابه «الإنصاف في مسائل الخلاف»، وعله ذلك مخافة أن يكون ذلك الكلام مصنوعاً، أو لمولّد، أو لمن لا يُوثق بكلامه. ولهذا اجتهدنا في تخريج أبيات الشرح، وفحصنا عن قائلها، حتى عزونا كل بيت إلى قائله إن أمكننا ذلك، ونسبناه إلى قبيلته أو فصيلته»<sup>(٢)</sup>.

وعنّون السيوطي في «المزهر» باب «معرفة ما جاء في اللغة ولم يصح ولم يثبت»، قال فيه: «هذا النوع يقابل النوع الأول الذي هو الصحيح الثابت. والسبب في عدم ثبوت هذا النوع؛ عدم اتصال سنده لسقوط راوٍ منه، أو جهالته، أو عدم الوثوق براويته، لفقد شرط القبول فيه»<sup>(٣)</sup>.

ومن أمثلة ما وقع في قبول وردّ المجهول، ما ورد في بيت الشعر:  
 أكثرت في العذل ملحاً دائماً لا تكثرن إني عسيت صائماً  
 فقد قال فيه أبو حيان: «هو بيت مجهول لم ينسبه الشراح إلى أحد، فسقط الاحتجاج به». وتعقبه ابن هشام قائلاً: «ولو صح ما قاله، لسقط الاحتجاج بخمسين بيتاً من كتاب سيبويه، فإن فيه ألف بيت قد

(١) البحر المحيط في أصول الفقه ٤٠٥/١.

(٢) المزهر ٧٨/١.

(٣) خزانة الأدب ١٥/١.

عرف قائلوها، وخمسين مجهولة القائلين». وردّ البغدادي على تعليق ابن هشام بقوله: «أقول: الشاهد الذي جهل قائله، إن أنشده ثقة كسيبويه وابن السراج والمبرد ونحوهم، فهو مقبول يُعتمد عليه، ولا يضرّ جهل قائله. فإن الثقة لو لم يعلم أنه من شعر من يصحّ الاستدلال بكلامه لما أنشده. ومراد عبد الواحد أنه لم ينسبه الشراح إلى أحد ممن أنشده من الثقات، أو إلى قائل معين يُحتجّ بكلامه»<sup>(١)</sup>.

قلت: هذا كلام جيد من البغدادي. فإن قبول أهل اللغة لشواهد سيبويه إنما مردّه إلى اختلاط سيبويه بالأعراب وسماعه منهم، وكونه لحق عصر الاحتجاج. ثم إن وثاقة سيبويه وأمانته ومراعاته لضوابط القبول والرد لما ورد في لسان العرب، فضلاً عن علمه الرفيع في هذا الشأن مما يمكنه أن يميّز بين الغث والسمين، كل ذلك يجعله في محل ثقة وقبول عند أهل اللغة، ولا يجري ذلك بالضرورة على غيره. ولعلنا لا نجد في أئمة العربية - عدا الخليل بن أحمد - من حظي بما حظي به سيبويه في هذا الأمر.

فإن قيل: فمن له القول الفصل في اعتبار تلکم الشواهد؟ قيل له: كما أن أئمة الحديث لهم القول الفصل في اعتبار صحة الحديث سنداً ومتمناً، فأهل اللغة لهم القول في اعتبار الشواهد الشعرية. فإن اتفقوا على اعتبار شاهد من الشواهد فلهم القول، إذ أن اتفاقهم عليه يلمح إلى وجود دليل أجمعوا عليه وركنوا إليه.

ومن ذلك؛ ما اتفق عليه أئمة اللغة على قبول الشواهد الشعرية المذكورة في كتاب سيبويه - إلا ما ندر -، بالرغم من أن العديد منها لم يذكر له سند، ولا يُعرف راجزه. والسبب في ذلك أن أئمة اللغة علموا شروط سيبويه في اعتبار تلك الشواهد، وأنه ارتحل إلى البادية وخالط

الأعراب، وجالسهم وسمع منهم، وأنه لم يذكر الشاهد إلا بعد سماعه مشافهة، ووثوقه من فصاحة الراجز وأصالة قريحته ونقاوة سليقته، فضلاً عن براعة سيويه في اللغة وإتقانه لها إتقاناً يمكّنه من التمييز بين الشاذ والفصيح، والشائع والغريب والغث والسمين.

ثم إن الإسناد بين الرواة الأوائل للشعر وراجزي الشعر كان كالإسناد بين الصحابة والرسول ﷺ، فهو متصل لأن الرواة الأوائل للشعر سمعوا من الأعراب الفصحاء، ونقلوا اللغة والأشعار عنهم إلى الناس. وهذا مما امتاز به سيويه عن أتى بعده من أئمة اللغة.

وقبول شواهد سيويه إنما جاء باتفاق أئمة العربية على قبوله، لا بمجرد وروده عن سيويه. لذلك لا أحد يملك التصرف بتلك الوثيقة ويتعدّها إلى غير سيويه ما لم يرد فيه اتفاق بين أئمة هذا الشأن. وما لا نملك له السند المتصل الصحيح إلى قائله ولم يتبيّن وثيقة ناقله، لا يمكن لنا قبوله واعتباره شاهداً إلا أن يكون جرى الاتفاق من أئمة العربية على قبوله واعتباره، وما دون ذلك خرط القتاد.

ولا يجوز التعويل على ما بدر من بعض اللغويين الذين ذكروا شواهد في كتبهم دون أسانيدھا، إذ أن أغلب من فعل ذلك كان قد سمع من الأعراب شفاهاً؛ كسيويه والشيباني والأزهري وغيرهم، وإما أنه قد نوّه في مقدمة كتابه إلى حذف الأسانيد حرصاً على عدم الإطالة، كما فعل أبو العباس المبرد، والصولي، وغيرهما. والتنويه إلى حذف السند يدل على وجوده، بخلاف ذكر شاهدٍ لا سند له. بل إن تنويههم على حذف السند يدل على أهميته واعتباره عند الباحثين، وأنه لا مناص من وجوده، ولا اعتبار للشاهد بغيابه.

ومن المعلوم عند أهل هذه الصنعة أن العرب لم يقبلوا اللغة من كل عربي، بل تحرّوا الفصاحة وسلامة اللسان والسليقة عند القائل، وذلك لضمان عدم فساد اللغة بإضافة الغث والسمين إليها.

قال البغدادي : «الكلام الذي يُستشهد 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؛ كجرير والفرزدق. الرابعة المولّدون. ويقال لهم المحدثون، وهم من بعدهم إلى زماننا، كبشار ابن برد وأبي نواس. فالطبقتان الأوليان يستشهد بشعرهما إجمالاً. وأما الثالثة، فالصحيح صحة الاستشهاد بكلامها. وقد كان أبو عمرو بن العلاء، وعبد الله بن أبي إسحاق، والحسن البصري، وعبد الله بن شبرمة، يلحنون الفرزدق والكميت وذا الرمة وأضرابهم، كما سيأتي النقل عنهم في هذا الشرح إن شاء الله في عدة أبيات أخذت عليهم ظاهراً. وكانوا يعدّونهم من المولّدين، لأنهم كانوا في عصرهم، والمعاصرة حجاب. قال ابن رشيق في «العمدة»: «كل قديم من الشعراء، فهو محدث في زمانه، بالإضافة إلى من كان قبله»<sup>(١)</sup>.

والحكمة من هذا التقسيم الذي أورده البغدادي ونقله عن سابقيه نفهمها من كلام ابن جنّي النحوي، إذ عنون في «الخصائص» باباً أسماه: «ترك الأخذ عن أهل المدر كما أخذ عن أهل الوبر»، قال فيه: «علة امتناع ذلك، ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخطل، ولو علم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم ولم يعترض شيء من الفساد للغتهم، لوجب الأخذ عنهم كما يؤخذ عن أهل الوبر. وكذلك لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها وانتقاض عادة الفصاحة وانتشارها لوجب رفض لغتها، وترك تلقّي ما يرد عنها. وعلى ذلك العمل في وقتنا هذا؛ لأننا لا نكاد نرى بدويّاً

فصيحًا. وإن نحن أنسنا منه فصاحة في كلامه، لم نكد نعدم ما يفسد ذلك ويقدر فيه، وينال ويغض منه»<sup>(١)</sup>.

ثم قال: «فينبغي أن يُستوحش من الأخذ عن كل أحد، إلا أن تقوى لغته، وتشيع فصاحته. وقد قال الفراء في بعض كلامه: إلا أن تسمع شيئًا من بدوي فصيح، فتقوله»<sup>(٢)</sup>.

وقال الفارابي: «وأنت تتبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء، فإن فيهم سكان البراري وفيهم سكان الأمصار. وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين إلى سنة مائتين. وكان الذي تولى ذلك من بين أمصارهم، أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق، فتعلموا لغتهم والفصح منها من سكان البراري منهم، دون أهل الحضرة، ثم سكان البراري من كان في أوسط بلادهم ومن أشدهم توحشًا وجفاءً، وأبعدهم إذعانًا وانقيادًا، وهم قيس وتميم وأسد وطيباء ثم هذيل، فإن هؤلاء هم معظم من نقل عنهم لسان العرب. والباقون فلم يؤخذ عنهم شيء؛ لأنهم كانوا في أطراف بلادهم، مخالطين لغيرهم من الأمم، مطبوعين على سرعة انقياد ألسنتهم لألفاظ سائر الأمم المطيفة بهم، من الحبشة والهند والفرس والسريانيين وأهل الشام، ومصر»<sup>(٣)</sup>.

وقال ابن سنان الخفاجي: «فأما الاستشهاد بأشعار هؤلاء المتقدمين، فقد بينا فيما مضى من هذا الكتاب سببه، وقلنا أن تقدم الزمان غير موجب لذلك، وإنما موجه أن العرب الذين يتكلمون باللغة العربية ولا يخالطون أحدًا ممن يتكلم بغير لغتهم هم الذين أقوالهم حجة في اللغة، والعرب الذين خالطوا غيرهم من العجم وفسدت لغاتهم بالمخالطة لا يستدل بكلامهم. فلما كان العرب المتقدمون قبل الإسلام وفي الصدر

(٢) الخصائص ١١/٢.

(١) الخصائص ٧/٢.

(٣) المصدر السابق ص ١٤٧.

الأول منه لا يخالطون في الأكثر غيرهم كانت أقوالهم في اللغة حجة، ولما صاروا بالملك والدولة يخالطون غيرهم ويحضرون ويسكنون المدن لم يستدل بلغتهم. ولهذا السبب كان أبو عمرو بن العلاء يعيب جريراً والفرزدق بطول مقامهما في الحضرة، وأبطل الرواة الاحتجاج بشعر الكميت بن زيد والطرماح لأنهما كانا حضريين. وعلى هذا فلو فرضنا اليوم أن في بعض القفار النائبة عن العمارة قومًا من العرب لا يخالطون غيرهم وكانوا قد أخذوا اللغة عن مثلهم وكذلك إلى حين ابتداء الوضع، لوجب أن يكون قولهم حجة كأقوال المتقدمين، وإن كانوا محدثين»<sup>(١)</sup>.

وقال الجرجاني: «فإن قلت: فما بال المتقدمين خصّوا بمتانة الكلام وجزالة المنطق وفخامة الشعر، حتى إن أعلنا باللغة وأكثرنا رواية للغريب لو حفظ كل ما ضمت الدواوين المروية، والكتب المصنفة من شعر فحل وخبر فصيح ولفظ رائع رائع - ونحن نعلم أن معظم هذه اللغة مضبوط مروى، وجل الغريب محفوظ منقول - ثم أعانه الله بأصحّ طبع وأثقب ذهن وأنفذ قريحة، ثم حاول أن يقول قصيدة أو يقرض بيتًا يقارب شعر امرئ القيس وزهير في فخامته وقوة أسره وصلابة معجمه، لوجده أبعد من العيوق متناولاً، وأصعب من الكبريت الأحمر مطلبًا؟ قلت: أحلتك على ما قالت العلماء في حمّاد، وخلف، وابن دأب، وأضرابهم، ممن نحل القدماء شعره فاندمج في أثناء شعرهم، وغلب في أضعافه، وصعب على أهل العناية إفراده وتعسر، مع شدة الصعوبة حتى تكلف فلي الدواوين واستقراء القصائد، فنفي منها ما لعله أمتن وأفخم، وأجمع لوجوه الجودة وأسباب الاختيار مما أثبت وقبل. وهؤلاء محدثون حضريون، وفي العصر الذي فسد فيه اللسان، واختلطت اللغة وحظر الاحتجاج بالشعر، وانقضى من جعله الرواة ساقية الشعراء»<sup>(٢)</sup>.

(١) سر الفصاحة ص ٢٨٣.

(٢) الوساطة بين المتنبّي وخصومه ص ١٦، ١٧.



وقال ابن خلدون: «ولهذا كانت لغة قريش أفصح اللغات وأصرحها، لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم، ثم من اكتنفهم من ثقيف، وهذيل، وخزاعة، وبني كنانة، وغطفان، وبني أسد وبني تميم. وأما من بعد عنهم من ربيعة ولخم، وجزام، وغسان وإياد، وقضاعة، وعرب اليمن المجاورين لأمم الفرس والروم والحبشة، فلم تكن لغتهم تامة الملكة بمخالطتهم الأعاجم. وعلى نسبة بعدهم عن قريش، كان الاحتجاج بلغاتهم في الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية»<sup>(١)</sup>.

وقال السيوطي: «كانت قريش أجود العرب انتقاداً للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إبانة عما في النفس. والذين عنهم نقلت اللغة العربية وبهم اقتدي، وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب، هم: قيس وتميم وأسد. فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اتكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف. ثم هذيل، وبعض كنانة، وبعض الطائيين. ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم».

ثم قال: «وبالجملة فإنه لم يؤخذ عن حضري قط، ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم المجاورة لسائر الأمم الذين حولهم، فإنه لم يؤخذ لا من لخم ولا من جزام لمجاورتهم أهل مصر والقبط، ولا من قضاعة وغسان وإياد لمجاورتهم أهل الشام، وأكثرهم نصارى يقرؤون بالعبرانية، ولا من تغلب واليمن فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان، ولا من بكر لمجاورتهم للقبط والفرس، ولا من عبد القيس وأزد عمان لأنهم كانوا بالبحرين مخالطين للهند والفرس، ولا من أهل اليمن لمخالطتهم للهند والحبشة، ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة، ولا من ثقيف وأهل الطائف لمخالطتهم تجار اليمن المقيمين عندهم، ولا

(١) مقدمة ابن خلدون الفصل ٤٦.

من حاضرة الحجاز. لأن الذين نقلوا اللغة صادفهم حين ابتدؤوا ينقلون لغة العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم، وفسدت ألسنتهم. والذي نقل اللغة واللسان العربي عن هؤلاء، وأثبتها في كتاب فصيرها علماً وصناعة، هم أهل البصرة والكوفة فقط من بين أمصار العرب»<sup>(١)</sup>.

فالحاصل من تلك الأقوال التي أوردناها أن حرصهم على سلامة عربية الناقل بصفاء سليقته ونقاء قريحته ألجأهم إلى ذلك التشديد في قبول ما يُنقل من الأقوال والأشعار، حتى لا تفسد اللغة بفساد ألسنة أهلها.

وقال ابن جنبي: «إن الأعرابي إذا قويت فصاحته وسمت طبيعته، تصرف وارتجل»<sup>(٢)</sup>. وما قاله ابن الجنبي هو ما تطلّع إليه أهل اللغة وتشوّقوا إلى إدراكه، وبذلوا الجهد النفيس في تحصيله وإقراره. وكل مواضع الخلاف بينهم يدور مدارها على عربية لسان القائل بالسجّية لا بالصناعة، فإنه متى تعلّم الرجل العربية تعلّمًا لم يصحّ أن يكون مرجعًا وحجّة لها، إذ أن تعلّمه لها يُفيد أن سليقته على خلافها، وإلا لكان قول أئمة اللغة أنفسهم حجّة في اللغة، إلا أن أحدًا لم يعتبرهم كذلك، فإنهم كانوا يجتهدون في البحث والتنقيب عما يصحّ ويفصح في لغة العرب ليميزوه عما هو فاسد وشاذ منها، وما هم أكثر من نقلة للكلام العربي السليم، تمامًا كأهل الحديث الذين دارت صناعتهم حول حديث رسول الله ﷺ، والتحقيق في ثبوت نسبه للنبي الكريم. أما ما يقوله أحدهم في معرض اجتهاده، فليس بحجة على الناس، وكذلك الحال هنا سواء بسواء.

ومن بين الأمثلة على ذلك، ما ذكره ابن قتيبة عن الأخطل وجريز

(١) المزهري في علوم اللغة ١/١٦٨.

(٢) الخصائص ٢/٣٥.

والفرزدق أنهم محدثون<sup>(١)</sup>. وورد عن أبي عمرو أنه كان يقول: «لقد أحسن هذا المولّد، حتى لقد هممت أن أمر صبياننا برواية شعره». يعني بذلك شعر جرير والفرزدق، فجعله مولّدًا بالإضافة إلى شعر الجاهلية والمخضرمين. وكان لا يعتدّ بالشعر إلا ما كان للمتقدمين. وذكر الأصمعي أبا عمرو فقال: «جلست إليه عشر حجج، فما سمعته يحتجّ بيت إسلامي»<sup>(٢)</sup>. وقد احتج سيبويه ببعض شعر بشار بن برد تقريبًا إليه، لأنه كان هجاه لتركه الاحتجاج بشعره. ذكر ذلك المرزباني وغيره<sup>(٣)</sup>.

وقد ذكر المرزباني في «موشحه» بعض ما أخطأ فيه الشعراء من أمثال الأخطل، والفرزدق، وجرير، وذي الرمة، والكميت، وغيرهم من شعراء الطبقة الإسلامية<sup>(٤)</sup>. ونقل المرزباني عن عبد الله بن محمد التوزي أنه قال: «سمعت الأصمعي يقول: ما أقلّ ما تقول العرب الفصحاء: فلانة زوجة فلان؛ إنما يقولون زوج فلان. فقال له السّدرى: أليس قد قال ذو الرّمة:

أذا زوجة بالمصر أم ذا خصومة أراك لها بالبصرة العام ثاويًا  
فقال الأصمعي: إن ذا الرّمة قد أكل البقل والمملوح في حوانيت  
البقالين حتى بشم»<sup>(٥)</sup>. ومراد الأصمعي من كلامه ذاك أن ذا الرمة طالت إقامته في الحضر، حتى أصبح منهم واختلط لسانه بألسنتهم.

ونقل المرزباني كذلك عن الأصمعي أنه قال: «ليس الكميت بن زيد بحجّة، لأنّ الكميت كان من أهل الكوفة فتعلّم الغريب وروى الشعر وكان معلّمًا، فلا يكون مثل أهل البدو». ونقل عنه قوله أيضًا: «الكميت

(١) الشعر والشعراء ٦٤/١.

(٢) العمدة ص ٥٧، خزنة الأدب ٦/١.

(٣) الخزنة ٨/١.

(٤) الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء ٢٦٦/١.

(٥) المصدر السابق ٢٣٤/١.

تعلم النحو وليس بحجة، وكذلك الطرمّاح، وكانا يقولان ما قد سمعاه ولا يفهمانه»<sup>(١)</sup>.

وذكر الفارابي في «ديوان الأدب» أن بعضهم احتج على الأصمعي ببيتٍ للكُميت، فقال الأصمعي: «ليس بيت الكُميت بحجة، إنما هو مولّد»<sup>(٢)</sup>. وقد استشهد ابن مالك في بعض الأحيان بلغات لخم وجرّام، واعترض عليه أبو حيان في «شرح التسهيل»، وقال: «ليس ذلك من عادة أئمة هذا الشأن»<sup>(٣)</sup>. وقال أبو عمرو بن العلاء: «لم أر بدويًا أقام في الحضر إلا فسد لسانه، غير رؤبة، والفرزدق»<sup>(٤)</sup>. ونقل عنه كذلك أنه قال: «لا أقول: قالت العرب، إلا ما سمعت من عالية السافلة وسافلة العالية»، يريد ما بين نجد ورجال الحجاز، حيث قبائل أسد وتميم وبعض قبائل قيس»<sup>(٥)</sup>. وقد نقل السيوطي إجماع العلماء على أنه لا يُحتجّ بكلام المولدين والمحدثين في اللغة العربية<sup>(٦)</sup>.

ثم إننا لم نعهد أحدًا منهم عدّ الآخر حجة في اللغة لكونه إمامًا فيها، ولو جاز ذلك لما استحق أحد ذلك المقام أكثر من الخليل بن أحمد، وقد تتلمذ سيبويه على يديه وعرف قدره وجلال علمه، إلا أنه لم يعدّه حجة يومًا في اللغة ولم يحتجّ برأيه. وبالجملة، فاللغوي كالمحدّث، والعبرة بما رواه لا بما رآه. قال محمد الخضر حسين: «ويؤكد لك عدم صحة الاحتجاج بما ينطق به علماء العربية أن صاحب القاموس صرّح بأن كلمة «بعض» لا تدخلها اللام، وهو يعلم - كما نقل بعد هذا الحكم - أن سيبويه والأخفش قد استعملاهما في كتابيهما. فالحق

(١) الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء ٢٤٨/١.

(٢) ديوان الأدب ٣١٦/٢.

(٣) من تاريخ النحو العربي ص ٢٣، البحث اللغوي عند العرب ٥٣.

(٤) خزنة الادب ٢٢٠/١.

(٥) من تاريخ النحو العربي ص ٢٣. (٦) الاقتراح ص ٧٠.

أن لا حجة فيما يلفظ به رواية الشعر أو علماء العربية، إلا أن تذكره على وجه الاستئناس وأنت مالى يدك بما هو حجة، أو منتظر لأن تظفر بالحجة»<sup>(١)</sup>.

أما عن الطبقة الإسلامية، فقد اختلف فيها أهل اللغة كما تقدم ذكره. وعندي، أن قبول أشعار هذه الطبقة يجب أن يكون بتحفظ، ومشوباً بحذرٍ وتأنٍ شديدين. والأولى أن يُردّ الشاهد إذا انفرد ولم نجد ما يعضده من أشعار الطبقتين السابقتين. والسبب في ذلك أن القرآن إنما نزل بلغة العرب، وإعجازه اللغوي يكمن في كونه أعجز العرب فصاحة وبياناً بالرغم من كونه نزل على وفق لغتهم.

فالذي يشهد لمعنى له هو ما جاء عند العرب قبل نزول القرآن لا من بعده. أما أشعار الطبقة الإسلامية، فهي على وفق ما جاء به القرآن. فلعلّ أحد المفسرين قد أوّل في آيات الله باجتهاده ما يظنه اللغوي والشاعر صحيحاً كون المفسر أخذه ونقله من أصحاب رسول الله ﷺ والسلف الصالح، فلن يجرؤ على رده. فربما سار على منوال ذلك التأويل واقتفى أثره، وقال به في شعره.

ومن المعلوم أن القرآن عندما نزل على النبي ﷺ أصبح مرجع العرب الأول في اللغة الذي لا يمكن رده أو تخطئته، بينما اقتصرت مرجعية الناس قبل نزول القرآن على أشعار الجاهليين. فإذا نزل القرآن بلغة العرب متحدّياً لهم بالبيان والبلاغة، علم أنه لن يخالف لغتهم أو يتعدّى الفصيح منها إلا لما هو أفصح منه، وإلا لعدّ مبتدعاً في اللغة ما لم يكن فيها. وهذا الشاذ الجديد ليس بفصيح عند العرب، كما لا يمكن للعرب في أول عهد الإسلام الإيمان بالكتاب أنه من عند الله إن كان فيه ما يظنونه شاذاً وغريباً عن لغتهم.

(١) القياس في اللغة ص ٣٨.

إلا أنه بعد نزول القرآن أصبح هو مرجع الناس الأول في اللغة بدلاً من أشعار الجاهلية. فما اتفق على أنه من القرآن بالرواية فلا حرج منه. أما ما نسبه البعض إلى القرآن من طريق الرأي والاجتهاد، كأن يقول قائل أن الله أراد بلفظ كذا معنى كذا وصدّقه البعض في ذلك، فيظنه من صميم اللغة وفصاحتها فيسلم به، ولعله يقول فيه شعراً، فيعتبر الناس شعره أنه مؤكد لصحة التأويل وشاهد له، والحال أن شعره ما جاء إلا متابعةً للتأويل نفسه.

لذلك لا ينبغي فتح الباب للاستشهاد بأشعار طبقة الإسلاميين، وأن يتم ذلك بحذرٍ شديد كما أسلفنا، وأن يُتَحَقَّقَ عنه إذا لم يعضده شيء من الأشعار السابقة. يؤيد ذلك أن القرآن نزل على أفصح ما كان عليه العرب في زمانه، والعرب تتغير فصاحتهم باختلاف الزمان والمكان، والعبرة إنما تكون في ما كان فصيحاً ومشاعراً زمن التنزيل.

واتفق أئمة اللغة على انتهاء عصر الاحتجاج بزوال النصف الأول من القرن الثاني الهجري، حيث زاد بعده الاختلاط بين العرب والعجم، وهجر كثير من الأعراب مواطن البادية وعاشوا بين الحضمر، فتأثرت لغتهم، فلم تعد السليقة كالسليقة ولا اللسان كاللسان، واللغة مكتسبة لا مطبوعة، والشعر نتاج الذهن لا الوجدان، فاندثر الاحتجاج وانحصر فيما وصلهم من القدامى.

وقد أيّد ابن جنّي ذلك، ودافع عنه بإيراد حادثة وقعت معه، أقل ما نصفها أنها مثيرة للاهتمام والتدبر، وتستحق منا عناية التأمل والتفكير، حيث قال: «كذلك أيضاً لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاض عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها، وترك تلقّي ما يرد عنها. وعلى ذلك العمل في وقتنا هذا؛ لأننا لا نكاد نرى بدوياً فصيحاً. وإن نحن آنسنا منه فصاحة في كلامه، لم نكد نعدم ما يفسد ذلك ويقدم فيه، وينال ويغضّ منه».

ثم قال: «وقد كان طراً علينا أحد من يدعي الفصاحة البدوية، ويتباعد عن الضعفة الحضرية، فتلقينا أكثر كلامه بالقبول له، وميّرناه تمييزاً حسن في النفوس موقعه، إلى أن أنشدني يوماً شعراً لنفسه يقول في بعض قوافيه: أشئوها وادأوها بوزن أشعها وأدعها، فجمع بين الهمزتين كما ترى، واستأنف من ذلك ما لا أصل له ولا قياس يسوغه. نعم، وأبدل إلى الهمز حرفاً لا حظ في الهمز له بضد ما يجب؛ لأنه لو التقت همزتان عن وجوب صنعة للزم تغيير إحداهما، فكيف أن يقلب إلى الهمز قلباً ساذجاً عن غير صنعة ما لا حظ له في الهمز، ثم يحقق الهمزتين جميعاً. هذا ما لا يتيحه قياس، ولا ورد بمثله سماع»<sup>(١)</sup>.

وما أخبر به ابن جني يكشف عن الضعف الذي طراً على اللسان البدوي في زمانه، فابتعد به عن الفصاحة إلى حدّ أن مكّن ذلك النحوي العجمي من انتقاد ما سمعه من البدوي العربي والتشنيع عليه في لغته. ولم يكن مثل ذلك واردًا في زمان الأوائل، بل لم يكن مثل ابن جني مع علو كعبه في اللغة يجرؤ على قول ذلك في حق أحد الأعراب إبان عصور الاحتجاج.

هذا وينبغي التنبيه على أن اتفاق أئمة اللغة على عصور الاحتجاج لا يعني بالضرورة الاتفاق على قبول شعر كل من عاش في تلك العصور، فقد ذكروا أسماء شعراء ممن لم يكن شعرهم محتجاً به؛ وذلك كعدي بن زيد وأبي دؤاد في عصر الجاهلية، وأمّية بن أبي الصلت، والحطيئة، وابن قيس الرقيات، وذلك في القرن الأول الهجري.

قال ابن جني: «وكان الأصمعي يعيب الحطيئة ويتعقبه، فقليل له في ذلك، فقال: وجدت شعره كله جيداً، فدلّني على أنه كان يصنعه. وليس هكذا الشاعر المطبوع: إنما الشاعر المطبوع الذي يرمي بالكلام على

عواهنه: جيده على رديئه»<sup>(١)</sup>.

وبالجملة، فقد كان المعيار التاريخي المعتمد في الاحتجاج هو عصور ما قبل القرن الثاني الهجري، والمعيار الجغرافي المعتمد هو البداوة. وكان التحضر مانعاً من الاحتجاج إلا أن يكون على سبيل الاستثناس أو العضد.

على أنه ينبغي التنويه إلى أن بعض أئمة اللغة استشهد ببعض الشعراء على سبيل التمثيل لا الاحتجاج، بمعنى أن يكون اللفظ مشهوراً احتيج فيه إلى ذكر مثالٍ لتوضيحه، لا لذكر شاهدٍ ودليلٍ على صحته. أو أن يُستشهد به للعضد والاستثناس بعد أن يكون قد سبقه شواهد من فحول الشعراء في الطبقة الجاهلية.

وقد وقع هذا عند ابن سيويه، وأبي منصور الهروي، وابن قتيبة وغيرهم، فقد ذكروا أبياتاً لشعراء لا يعتبرونهم حجّة في العربية، وإنما أرادوا منه التمثيل والإيضاح، أو أرادوا منه العضد والتأييد بأن يورد قبله بيتاً لشاعر فصيح يُحتجّ به في اللفظ، ثم يأتي بأشعار أمثال هؤلاء ليعضد به الرأي ويؤيده، لا أن يستقلّ البيت وينفرد بالاحتجاج والدلالة.

فالاستشهاد بالشعر قد يكون بالتمثيل، أو التأييد، أو الاحتجاج. وكلّ ما أورده اللغويون من أبياتٍ شعرٍ للمتنبّي وأبي نواس والبحري إنما هو من باب التمثيل أو التأييد، لا من باب الاحتجاج.

أما عن الشيوع، فإنهم لم يحتجوا بما غرب وتوحّش من الألفاظ. وكلما كان اللفظ أوحش وأغرب، كلما عظمت الحاجة إلى تقرير عروبتة من أكثر من وجه، والاحتجاج بأكثر من نقل حتى يطمئن إليه القلب.

ونقل ابن جني عن إمام اللغة ثعلب الشيباني أنه قال: «حدثني بعض أصحابي عن الأصمعي، أنه ذكر حروفاً من الغريب، فقال: لا أعلم



أحدًا أتى بها إلا ابن أحمـر الباهلي<sup>(١)</sup>. فانظر كيف أنه لم يعتبر قول ابن أحمـر لأجل تفرده بما قاله، بالرغم من فصاحته واعتداد العرب بها. وكان من ضمن ما جاء به ابن أحمـر قوله عن البقر: «الحيرم»، ولم يقله غيره، لذلك لم يعتبروا اللفظ فصيحًا.

وقال ابن جنـي في موضع آخر: «فإن ورد عن بعضهم شيء يدفعه كلام العرب ويأباه القياس على كلامها، فإنه لا يقنع في قبوله أن تسمعه من الواحد ولا من العدة القليلة، إلا أن يكثر من ينطق به منهم»<sup>(٢)</sup>.

فليس مجرد نقل الكلام عن العربي الفصيح يوجب صحته إذا أباه القياس ودفعه كلام العرب. وذلك كقول الحارث بن المنذر الجرمي:

في أي يوميّ من الموت آخر يوم لم يقدرْ أم يوم قدر  
فقد نصب الفعل «يقدر» بحرف لم الجازم. وكذلك ما أنشده كعب بن سعد، إذ قال:

فقلت ادع أخرى وارفع الصوت جهرة لعل أبي المغوار منك قريب  
وقد جرّ اسم «أب» بحرف «لعل» الناصب. وغيره الكثير في اللغة ووقع فيها، ولا ينبغي الالتفات إليه وإن صدر من عرب أقحاح.

ونقل أبو بكر الزبيدي في «طبقات النحويين» عن ابن نوفل أنه قال: «سمعتُ أبي يقول لأبي عمرو بن العلاء: أخبرني عما وضعت مما سميت عربية؛ أيدخلُ فيه كلامُ العرب كلُّه فقال: لا. فقلت كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب وهم حجة؟ فقال: أحملُ على الأكثر، وأسمّي ما خالفتني لغات».

فتأمل كيف جعل العمدة عند الخلاف على الشيوع والكثرة، وأن ما سواه لغة، ولذلك اعتبر السيوطي أن المفهوم من هذا الكلام أن مدار

(٢) المصدر السابق ٢/٢٧.

(١) المصدر السابق ٢/٢٣.

الفصاحة في الكلمة يدور على كثرة استعمال العرب لها، واستشهد بكلام إمام اللغة ثعلب في أوّل «فصيحه»: «هذا كتاب اختيار الفصيح مما يجري في كلام الناس وكتبهم، فمنه ما فيه لغة واحدة والناس على خلافها، فأخبرنا بصواب ذلك. ومنه ما فيه لغتان وثلاث، وأكثر من ذلك، فاخترنا أفصحهن»<sup>(١)</sup>

والجدير بالذكر أن البصريين كانوا أكثر صرامة وتشددًا في الأخذ بتلك الضوابط من الكوفيين، كما كانوا يهتمونهم بأنهم يأخذون اللغة عن غير الفصحاء. ولهذا كانوا يفتخرون عليهم ويغمزونهم بذلك. ونقل ابن النديم عن أبي الفضل الرياشي أنه قال: «إنما أخذنا اللغة من حرشة الضباب وأكلة اليرابيع، وهؤلاء أخذوا اللغة من أهل السواد، أكلة الكواميخ والشواريز»<sup>(٢)</sup>.

ومن أميز الفروقات بين منهج البصريين والكوفيين، أن البصريين اشترطوا الكثرة والتداول على السنة العرب حتى يتم اعتبار فصاحة اللفظ. بينما لم يعتدّ الكوفيون بالكثرة، وأجازوا الاعتداد بالقول وإن كان شاذًا، ولم يعتبروه أفصح ما عند العرب، ولكن اعتدوه بصحّته وأجازوا للناس استعماله. لذلك أجاز الكوفيون القياس على الشاذ، بينما منعه البصريون، ويقولون فيه أن صاحبه نحا به خلاف الأصل المعوّل عليه.

والناظر إلى ما سردناه وذكرناه يلحظ كيف عظّموا من أمر الشاهد اللغوي، فلم يقبلوا النقل من أحد حتى يتحرّوا من عدالته، ولم يتساهلوا في قبول النقل كما يعتقد البعض أو يريد أن يعتدّه. بل وضعوا شروطًا صارمة تكاد تعدل شروط أهل الحديث في قبول الحديث. فكما أن أهل الحديث أرادوا صيانة حديث رسول الله ﷺ من التحريف، كذلك أراد أهل اللغة صيانة العربية من التبديل.

وإن مما أرق اللغويين وأرهق أكبادهم، هو ضمان كون البيت المحتج به بيتًا حقيقيًا لا منحولًا. فقد حرصوا أشد الحرص أن يكون ناقل البيت ثقة، وأن لا يكون هو نفسه واضع البيت. ووضع البيت معناه صناعته. قال ابن سلام: «وفي الشعر مصنوع مفتعل، موضوع كثير، لا خير فيه ولا حجة في عربية، ولا أدب يستفاد، ولا معنى يستخرج، ولا مثل يضرب، ولا مديح رائع، ولا هجاء مقذع، ولا فخر معجب، ولا نسيب مستطرف»<sup>(١)</sup>.

وقد حذر العلماء من الأبيات المنحولة والمصنوعة. والشعر المنحول هو الشعر المنسوب إلى غير صاحبه، والشعر المصنوع هو الذي يصنعه صاحبه مغبة إثبات لفظ أو لغة. وذكر أهل اللغة أمثلة عديدة على الضربين، ولو أردنا استقصاءها وحصرها لطلال بنا البيان ولسودنا الصفحات الطوال مما يعجز هذا الكتاب عن احتوائها كلها. ولكن سنذكر بعض الأمثلة التي نبه إليها أهل اللغة، ليعلم القارئ ثبوت ذلك الأمر، وأنه ما وقع ندرة بل اطرده كثرة.

نقل السيوطي<sup>(٢)</sup> عن أبي العباس التميمي في «شرح شواهد الجمل» ما أورده عن المازني بإسناده، أنه سمع أبا يحيى اللاحيقي يقول: «سألني سيبويه: هل تحفظ للعرب شاهدًا على إعمال فعل؟ قال: فوضعت له هذا البيت. وهو:

حذرًا أمورًا لا تخاف وآمن ما ليس منجية من الأقدار.  
والشاهد فيه أن أهل اللغة لم يترددوا في رد البيت وإن كان ذكره سيبويه في كتابه، لأن النعت إذا جاء على فعل لا يتعدى إلى مفعول، ووقوع ذلك في البيت نادرًا وشاذ، فلم يعتبره أهل اللغة.

وقال ابن فارس اللغوي: «حدّثنا علي بن إبراهيم عن المعداني عن

(٢) المزهري ١/١٤٢، ١٤٣.

(١) طبقات فحول الشعراء ٤/١.

أبيه عن معروف بن حسان عن الليث عن الخليل، قال: إن النحارير رُبّما أدخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب، إرادة اللبس والتّعنت. قلنا: فليتحرّ أخذ اللغة وغيرها من العلوم، أهل الأمانة والثقة والصدق والعدالة. <sup>(١)</sup>.

قال أبو الطيب: «جاء أعرابي إلى حمّاد الراوية، فأنشده قصيدة لا يعرف من صاحبها. فقال حمّاد: اكتبوها. فلما كتبوها وقام الأعرابي، قال: لمن ترون أن نجعلها؟ فقالوا أقوالاً، فقال حماد: اجعلوها لطرفة» <sup>(٢)</sup>.

فانظر كيف جعل القصيدة لطرفة حتى يتمكن من إذاعتها بين الناس الذين كانوا وقتئذ يعتنون باسم الشاعر الذي أنشد القصيدة أيما اعتناء. ولو قال ذلك أن صاحب القصيدة أعرابي مجهول لما تاق إلى سماعها أحد، ولا شاع ذكرها في البلد.

وقال أبو الطيب: «قال الأصمعي: أقمت بالمدينة زماناً، ما رأيت بها قصيدة واحدة صحيحة، إلا مصحّفة أو مصنوعة». وقال: «وكان بها ابن دأب، يضع الشعر وأحاديث السمر، وكلاماً ينسبه إلى العرب، فسقط، وذهب علمه، وخفيت روايته» <sup>(٣)</sup>.

وذكر ابن قتيبة في «عيون الأخبار» أحياناً لنصر بن حجاج، ثم قال: «وأنا أحسب هذا الشعر مصنوعاً» <sup>(٤)</sup>. وذكر ابن قتيبة شعراً للأعشى، ثم قال: «وهذا الشعر منحول» <sup>(٥)</sup>.

وقال محمد بن سلام: «حدثني أبو عبيدة قال: كان قراد بن حنش من شعراء غطفان، وكان قليل الشعر جيدة، وكانت شعراء غطفان تغير على شعره، فتدّعيه. منهم زهير بن أبي سلمى» <sup>(٦)</sup>.

(١) الصاحبي في فقه اللغة ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق ص ٧٢.

(٣) المصدر السابق ص ٩٩.

(٤) عيون الأخبار ٢٥/٤.

(٥) الشعر والشعراء ٧٠/١.

(٦) طبقات فحول الشعراء ٧٣٣/٢.

وقال المرزباني: «أخبرنا محمد بن الحسن بن دريد، قال: أخبرنا أبو حاتم، قال: حدّثني الأصمعي، قال: طفيل الغنويّ في بعض شعره أشعر من امرئ القيس. قال: ويقال: إن كثيرًا من شعر امرئ القيس لصعاليك كانوا معه»<sup>(١)</sup>. وقال: «وحدّثني بعض أصحابنا عن أحمد بن محمد الأسدي، عن الرّياشي، قال: يقال: إن كثيرًا من شعر امرئ القيس ليس له؛ وإنما هو لفتيانٍ كانوا يكونون معه مثل عمرو بن قميئة وغيره»<sup>(٢)</sup>.

ونقل الجاحظ عن أبي عبيدة في أبياتٍ أنه قال فيها: «أنشدنيها أبو عمرو، وليست إلا هذه الأبيات. والباقي مصنوع»<sup>(٣)</sup>.

وقد أنشد أبو حاتم السجستاني بيتًا في عجزه: «والسيف مغمود»، فقال الأصمعي: «هذا الشعر مصنوع، وقد رأيت صانعه»<sup>(٤)</sup>. وذكر أبو حاتم السجستاني ثلاثة أبيات إلى عمرو بن ثعلبة، ثم قال: «زعم عطاء بن مصعب الملط أن خلقًا الأحمر وضع هذا البيت الأخير». وأورد أبو حاتم سبعة أبيات لمرداس بن صبيح، آخرها:

فلا يغركم كبرى فإنني كريم ليس في أمري شتات  
ثم قال: «وأظن البيت الأخير ليس منها»<sup>(٥)</sup>.

وقال ابن سلام: «وكان ممن أفسد الشعر وهجنه وحمل كل غثاء منه: محمد بن إسحاق بن يسار، مولى آل مخرمة بن المطلب بن عبد مناف، وكان من علماء الناس بالسير. قال الزهري: «لا يزال في الناس علم ما بقى مولى آل مخرمة». وكان أكثر علمه بالمغازي والسير وغير ذلك، فقبل الناس عنه الأشعار، وكان يعتذر منها، ويقول لا علم لي

(٢) المصدر السابق ص ٣١.

(٤) مراتب النحويين.

(١) الموشح ص ٣١.

(٣) البيان والتبيين ٢٠٢/٣.

(٥) مصادر الشعر الجاهلي ص ٣٣١.

بالشعر، أتينا به فأحمله. ولم يكن ذلك له عذراً، فكتب في السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط، وأشعار النساء فضلاً عن الرجال. ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود، فكتب لهم أشعاراً كثيرة، وليس بشعر إنما هو كلام مؤلف معقود بقواف<sup>(١)</sup>.

ونقل السيوطي في «المزهر» عن المرزوقي، أن الأصمعي سأل أبا عمرو بن العلاء عن قول الشاعر: «أمهتي خندف والياس أبي». فقال له: «هذا مصنوع، وليس بحجة»<sup>(٢)</sup>.

وكذلك نقل عن أبي عبيدة قوله في أبيات أنشدتها، منسوبة لهند ابنة النعمان: «وهي مصنوعة، لم يعرفها أبو بردة، ولا أبو الزعراء، ولا أبو فراس، ولا أبو سريرة، ولا الأغطش. وسألتهم عنها قبل مخرج إبراهيم بن عبد الله بسنتين، فلم يعرفوا منها شيئاً»<sup>(٣)</sup>. وأنشد لجريز:

وخور مجاشع تركوا لقيطا وقالوا: حنو عينك والغرابا  
ثم قال: «وهذا البيت مصنوع ليس لجريز»<sup>(٤)</sup>.

وأنشد ابن سيدة المرسي بيتاً لامرئ القيس:

ترى القنة الحقباء منها كأنها كमित يباري رعلة الخيل فارد  
ثم قال: «وهذا البيت منحول»<sup>(٥)</sup>.

وممن اشتهر بوضع الرواية خلف الأحمر. ذكر البغدادي أبياتاً من الشعر، ثم قال: «ودلائل الوضع في هذه الأبيات ظاهرة وكان خلف الأحمر متهماً بالوضع»<sup>(٦)</sup>.

وقال عنه أبو الطيب في «مراتب النحويين»: «وضع على شعراء عبد القيس شعراً موضوعاً كثيراً، وعلى غيرهم عبثاً به، فأخذ ذلك عنه أهل

(١) المصدر السابق ٨/١.

(٢) المزهر ١/١٤٢.

(٣) المزهر ١/١٤٢.

(٤) المصدر السابق ١/١٤٢.

(٥) المحكم والمحيط الأعظم ٣/٢١.

(٦) خزنة الأدب ١/١٧١.

البصرة وأهل الكوفة»<sup>(١)</sup>. ثم قال: «كان خلف الأحمر يُضرب به المثل في عمل الشعر، وكان يعمل على ألسنة الناس، فيشبه كل شعر يقوله بشعر الذي يضعه عليه. ثم نسك، فكان يختم القرآن في كل يوم وليلة. فلما نسك خرج إلى أهل الكوفة، فعرفهم الأشعار التي قد أدخلها في أشعار الناس. فقالوا له: أنت كنت عندنا في ذلك الوقت أوثق منك الساعة. فبقي ذلك في دواوينهم إلى اليوم»<sup>(٢)</sup>.

ونقل السيوطي عن أبي حاتم، أنه قال: «سمعت الأصمعي يقول: سمعت خلفاً الأحمر يقول: أنا وضعت على النابغة هذه القصيدة التي فيها:

خيل صيام وخيل غير صائمة    تحت العجاج وأخرى تعلقك اللجما»  
ونقل كذلك عن أبي حاتم أنه قال: «كان خلف الأحمر شاعراً، وكان وضع على عبد القيس شعراً مصنوعاً عبثاً منه، ثم تقرأ، فرجع عن ذلك وبينه»<sup>(٣)</sup>.

وما ذكرناه من أمثلة كثيرة تشير بمجملها إلى شيوع ظاهرة صناعة الشعر ووضعه بين العرب، وكثرة وقوعه. وما لم نذكره في هذا المقام أكثر بكثير مما ذكرناه، مما حملنا على معذرة أهل اللغة وتفهم تشديدهم في قبول الشاهد، ووضع القيود والضوابط التي تعدل قواعد أهل الحديث. فكما أن أئمة الحديث أقلقهم الحديث الموضوع لإفساده الدين، كذلك أئمة اللغة أقلقهم البيت المصنوع والمنحول لإفساده العربية.

والناظر بإنصافٍ في هذا المقام، يجد نفسه مضطراً للتوقف عند الشواهد والحذر منها، وتجنب المجازفة في اعتبارها والاحتجاج بها،

(٢) المصدر السابق.

(١) مراتب النحويين ص ٤٧.

(٣) المزهر ١/١٤٠.

حتى يتمّ التحقق من أصلها، والتأكد من صدقيتها وسلامتها من الصناعة. ومن أوجه النحل والتحريف في النقل، ما قد يكون على إرادة الإصلاح. مثاله ما ذكره القيرواني عن الأصمعي، أنه قال: «قرأت على أبي محرز خلف بن حيان الأحمر شعر جرير، فلما بلغت إلى قوله:

وليل كإبهام الحباري محبب إلي هواه غالب لي باطله  
رزقنا به الصيد الغرير ولم نكن كمن نبله محرومة وحبائله  
فيا لك يوماً خيره قبل شره تغيب واشبه وأقصر عاذله

فقال خلف: ويحه، ما ينفعه خير يؤول إلى شر؟ قلت: هكذا قرأته على أبي عمرو بن العلاء، قال: صدقت، وكذا قال جرير، وكان قليل التنقيح لألفاظه، وما كان أبو عمرو ليقرئك إلا كما سمع. قلت: فكيف يجب أن يكون قال: الأجود أن يكون «خيره دون شره»، فاروه كذلك. وقد كانت الرواة قديماً تصلح أشعار الأوائل، فقلت: والله لا أرويه إلا كذا»<sup>(١)</sup>.

ف نجد أن التحريف هنا حدث لغرض الإصلاح، إلا أنه أثبت وقوع التحريف بعينه، وأثبت أن الراوي في بعض الأحيان كان يلجأ إلى تصحيح ما يظنه شاذاً ومخالفاً لفصاحة العرب.

ثم إن حاجة النحاة إلى النصوص والشواهد التي تدلّ على صحة رأي تلجئ اللغوي إلى البحث عنه، فمنهم من يستعين بالأعراب ليصنعوا له الشاهد، ومنه ما يضطر إلى تعديل شاهد بما يخدم قضيته ويؤيد فكرته.

وهذا ينقلنا إلى مسألة ثانية، وهي الاحتجاج بالمعاجم والاستشهاد بها. فهذا موضوع زلّت فيه أقدام كثير من الناس، إذ أنهم توهموا صحة

(١) العمدة في محاسن الشعر وأدابه ٢/٢٤٨.



كل ما جاء فيها، واعتبروه حُجّة يجب المصير إليه. وغفلوا عن أمر تلك المعاجم والغرض من تصنيفها، فإن عمل المعاجم يرتكز على جمع المادة اللغوية من المصادر المختلفة دون أن يقوم الإثبات عند صاحب المعجم على صحتها ضرورة، سوى الوثوق بعلم من نُقل عنهم.

وعندما ظهرت معاجم مثل «ديوان الأدب»، و«الصحاح»، و«القاموس المحيط» وغيرها، لم يكن في ذلك الزمان من يُستشهد بكلامه من العرب لا من البدو ولا من الحضرة، وذلك لانقراض عصور الاحتجاج.

وكتاب «العين» هو أول المعاجم ظهورًا، وأكثرها تقديرًا بين أهل العلم. وقد نال من المديح ما لم ينله أي معجم آخر. نذكر على سبيل المثال ما قاله عنه ابن دريد في «الجمهرة»: «وقد ألف أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفرهودي رضوان الله عليه كتاب «العين»، فأتعب من تصدّي لغايته، وعنى من سما إلى نهايته، فالمنصف له بالغلب معترف، والمعاند متكلف، وكل من بعده له تبع، أقرّ بذلك أم جحد».

أما معجم «الجيم» لأبي عمرو الشيباني المتوفى سنة ست ومائتين. فهو من أوائل المعاجم، وقد اعتدّ الكثير به، لأن مصنفه لم يكتف بنقل اللغة من أربابها، بل أخذها مشافهة عن الأعراب ورحل إلى البادية، وسمع من الأعراب، مما حذا بالبعض إلى اعتباره أوثق المعاجم وأضبطها. إلا أنه عيب على الكتاب اقتصاره على الغريب من الألفاظ في مجمله. كما أن الكتاب لا رواية له بسبب استئثار الشيباني بالكتاب.

أما في القرن الرابع، فقد ظهرت معاجم أخرى أشهرها «جمهرة اللغة» لابن دريد الأزدي المتوفى سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة. وقد صنّفه على منوال «العين»، وجمع ما ذكره الخليل وزاد عليه. ثم كتاب «تهذيب اللغة» لأبي منصور الأزهري الهروي المتوفى سنة سبعين

وثلاثمائة. وقد جمع فيه ألفاظ السنن على ما حكاها المصنف، وأنه لم يخرج عن مذاهب المفسرين ومسالك الأئمة من أهل العلم وأعلام اللغة.

ثم ظهر معجم «مجمل اللغة» لابن فارس اللغوي، والذي هذب ما جاء في «العين» وذل وعورة مسالكة، وجمع بينه وبين «الجمهرة» بإجمال غير مخلّ، كما أقر المصنّف به في مقدّمته، فأجاد أيّما إجادة في ذلك.

وبالجملة، فإن هذه المعاجم الخمسة التي ذكرناها هي أوثق المعاجم وأكثرها صحة واعتباراً عند أهل العلم. فقد امتازت بالضبط الشديد في اللغة، والرصانة العالية في الأحكام، وشهد بذلك أرباب اللغة وأئمتها على مدار الأزمان. كما تميّز أصحابها بإمامتهم في اللغة وعلوّ كعابهم فيها وإتقانهم لأصولها، وقدرتهم على التمييز بين الجيد والرديء من الألفاظ، ومعرفتهم للشاذ والغريب والمتفرّد منها، وسماعهم للأعراب وأخذهم اللغة عنهم مشافهة، فضلاً عن كونهم من العرب لا العجم. وكلُّ تلك العوامل منحت تلك المعاجم صدقيّة ووثاقة، لا تصل بطبيعة الحال إلى كونها حجّة، إلّا أنها تُضفي على قلب المستدلّ بها قدرًا وافيًا من الطمأنينة في قلبه، والثقة بقوة رأيه وحظّه من الصواب.

وعلاوة على ذلك، فقد امتاز معجما «العين» و«الجيم» عن غيرهما بتقدّمهما في الزمان، وتدوينهما في عصور الاحتجاج، ومعاصرة صاحبيهما للأعراب الخُلص ممن يُحتجّ بهم في اللغة. أما ابن دريد والأزهري وابن فارس، فقد سمعوا من الأعراب وأخذوا اللغة عنهم مشافهة، إلا أن ذلك كان بعد انقراض عصور الاحتجاج، مما يجعلهما دون الكتابين الأولين.

ودون تلك المعاجم الأربعة في القوة والوثاقة والامتانة؛ معاجم أخرى نالت شهرة كبيرة، أهمها أربعة معاجم: معجم «ديوان الأدب»

لأبي إبراهيم الفارابي، وكتاب «الصحاح» لإسماعيل بن حماد الجوهري، وكتاب «القاموس المحيط» للفيروز آبادي، وكتاب «لسان العرب» لابن منظور.

والفارابي هو خال الجوهري، وكلاهما من العجم الترك من مدينة فاراب بخراسان. وهذا لوحده يفقدهما الحجية، فضلاً عن كونهما عاشا بعد عصور الاحتجاج. وأشيع بين أهل العلم أن الجوهري أخذ كثيراً مما في «الصحاح» من معجم «ديوان الأدب» لخاله ومعلمه الفارابي. بل إنه نسخ نسخاً من الديوان في كثيرٍ من المواضع.

أما ابن منظور، فقد اعتمد في جمع مادته من المعاجم السابقة، ولم يستقل بالتحصيل أو النقل أو السماع. وكذلك فعل الفيروزآبادي، ولم يأتي بما هو جديد في أغلب ما جاء في كتابيهما.

ولا يختلف اثنان على إسماعيل بن حماد الجوهري صاحب معجم «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية» وعلو كعبه وسعة اطلاعه وحذاقته في اللغة. فبالرغم من أعجميته، إلا أنه برع في اللغة وفتق أبوابها فتقاً أعجز الكثير من دارسي اللغة من العرب أنفسهم. ومما لا شك فيه أن معجم «الصحاح» من أهم وأميز المعاجم عبر الأعصار، وقد ذاع صيته ووصل إلي أبعد الأمصار، وبلغ في الاشتهار مبلغ الشمس في رابعة النهار. إلا أنه ينبغي أن نعلم أن شهرة «الصحاح»، وإمامته لسائر المعاجم من بعده في الطريقة وريادته لمدرسة المعاجم الحديثة، لا تجعل منه أصح المعاجم لغة، ولا اعتبره أحد من أهل العربية كذلك.

ويعود سبب شهرته وريادته إلى سببين رئيسين: الأول منهما هو سهولة استعمال المعجم لأغراض البحث. فقد بناه على حروف الهجاء. ويستند البحث فيه إلى آخر الكلمة، ثم النظر إلى ترتيب حروف الهجاء عند ترتيب الفصول، بعد تجريد الكلمة من الزوائد. فمهد بذلك الطريق

أمام العامة والخاصة على حد سواء للإفادة منه لسهولة استعماله. وهذه السهولة في التعامل معه واختصاره لكثير من ضروب الشرح والتفصيل، فضلاً عن جمال أسلوبه في الشرح واختصاره، من أكثر العوامل التي جذبت الناس إليه.

ولا شك أن هذه المنهجية التي سلكها الجوهري تنم عن إبداع فذّ فاقت به منهجيات من سبقه من معاجم، إذ أن اللغات كما تحمل طابع العلم والمعرفة وهو طابع جلالتي، فإنها تحمل طابع الذوق وهو طابع جمالي. ولا ينبغي إغفال ذلك الطابع فيها لمن أراد أن يذيع من صيتها. وهذا المعجم كشف جمالاً للعربية وانسجاماً بين ألفاظها ومعانيها، وتسحر لبّ المتأمل بها وتكسب ودّ المبتدئ فيها إلى مزيد من التواصل معها، وأغرى المزيد من العجم إلى تعلّم العربية وحبب ذلك إليهم. وهذا ما حمل كثير من أهل اللغة والأدب على تفضيله على غيره من المعاجم.

السبب الثاني في شهرة المعجم هو أن المعاجم التي سبقت «الصحاح»، قد التزمت ذكر العديد من المعاني المختلفة للفظ الواحد، والصحيح والفصيح والأفصح، وذكر اللغات المختلفة فيه. أما الجوهري فلم يفعل ذلك في كتابه، بل اقتصر على إيراد ما اعتقد أنه الصحيح من الألفاظ والمعاني. وقد صرّح بذلك في مقدمته، إذ قال: «فإني قد أودعت هذا الكتاب ما صحّ عندي من هذه اللغة التي شرف الله منزلتها، وجعل علم الدين والدنيا منوطاً بمعرفتها على ترتيبٍ لم أسبق إليه، وتهذيب لم أغلب عليه. ولم يسبقه إليه أحد». وقال الحافظ السيوطي: «وأول من التزم الصحيح مقتصرًا عليه، الإمام أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، ولهذا سمي كتابه بالصحاح»<sup>(١)</sup>.

والناظر لتلك المنهجية لا جرم أنه سيجد فيها ما يميّزها من جانب، فإن الاقتصار على الصحيح سهّل الطريق على العامي وقليل الحظ من العلم في استخراج الزبدة دون انتظار المخاض ودون الحاجة إلى التحقيق والترجيح، وكان ذلك من بين أكبر العوامل في تكالب الناس عليه واقتنائه والاكتفاء به عن غيره، إلا أن تلك المنهجية أفضت إلى إغفال عدد كبير من المعاني المتشاكلة والمترادفة لمجرد اعتقاد الجوهري عدم صحتها. فهو قد أعمل اجتهاده في انتقاء الصحيح، وهذا الانتقاء قد يكون صائبًا وقد يجانب الصواب. ثم إن الضعيف عند أناس قد يكون صحيحًا عند غيرهم، وقد يجمع اللفظ بين الصحّة وعدم الفصاحة، فإن لغات العرب تختلف وفيها الصحيح والفصيح والأفصح. وبالتالي فقد يُنظر إليه على أنه اختزل اللغة، وضّمّها ضمّة أبقدها ثراءها المعهود عنها.

ولعلّ هذا الذي ذكرناه كان من بين الأسباب العديدة التي أدت إلى وقوعه في كثير من الأغلاط والأوهام التي نبّه عليها أئمة العربية.

وقد نقل الإمام النووي عن الحافظ ابن الصلاح قوله أن الجوهري ممن لا يقبل ما ينفرد به<sup>(١)</sup>. وقال ابن حجر: «ليّنه ابن الصلاح، فقال في «مشكل الوسيط»: لا يُقبل ما يتفرد به. قلت: وقع له في الصحاح أوهام عديدة، منها أنه قال في سقر هو بألف ولام، كأنه كان لا يحفظ القرآن. ولابن بري عليه حواش مفيدة. ولو كان من يهم من المصنفين يترك لما سلم أحد»<sup>(٢)</sup>. وهذا الذي قاله ابن الصلاح بعدم قبول ما ينفرد الجوهري في قوله له حظ من الصواب وجلال من الإنصاف، وذلك من وجوه عديدة: منها ما يتعلق بالجوهري، ومنها ما يتعلق بالمعجم نفسه.

(١) تهذيب الأسماء واللغات ٣/١٤٠.

(٢) لسان الميزان ١/٤٠١.

أما ما يتعلق بالجوهري نفسه، فإنه وإن كان عالمًا بارعًا في اللغة، لكنه أعجمي، ويمكن للأعجمي أن تتوفر عنده الملكة فييدع في المجاز والصور الشعرية، وقد تتوفر عنده الإتقان فيضبط قواعد النحو والصرف. أما اللغة والمعاني، فطريقها سماعي، واللسان لا تسعفه الدربة عليها إن لم يكن تطبّع على اللغة نفسها. فإذا انفرد في أمر، فهو من غلظه لا مما ساقته إليه سليقته وطبع في وجدانه. ثم هو من خارج عصور الاستشهاد، وليس هو أولى من غيره من أئمة العربية الذين عاشوا معه في عصره وفتقوا العربية وبرعوا فيها.

أما ما يتعلّق بكتابه، فتلك المنهجية التي أشرنا إليها والتي ألجأته إلى الاختيار بين البدائل باجتهاده تؤرق المتخصصين في اللغة وإن كانت تريح العامة. فإنه حتى لو صحّ ما ذكره ورجحه بين المعاني، إلا أن حرصه على عدم قبول هذا التعدد والتنوع في اللغة أوقعه في لجة ضيّقت عليه في كثير من الأحيان اتخاذ الأحكام، ولم يسعه ما وسع باقي الأئمة الأعلام.

وسنعرض أمثلة لما وقع فيه الجوهري من وهم وغلط، وغرضنا منه أن يعلم القارئ أن جودة وشهرة «الصحاح» لا يعني بالضرورة صحّة ما جاء فيه بتمامه، وليدرك حجم المجازفة في قبول ما جاء في تلك المعاجم دون تمحيص وتحقيق.

قال الجوهري في فصل «سلم»: «ويقال للجلدة التي بين العين والأنف: سالم. وقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في ابنه سالم:

يديروني عن سالم وأريغه وجلدة بين العين والأنف سالم.»

وقد نبّه ابن منظور في «لسان العرب» على وهمه ذلك، فقال: «وما أشبه هذا بوهم الجوهري في استدلاله ببيت عبد الله بن عمر في محبته لابنه سالم، بقوله: «وجلدة بين العين والأنف سالم»، على أن الجلدة

التي بين العين والأنف يقال لها «سالم»، وإنما قصد عبد الله قربه منه ومحله عنده، وكذلك هذه المرأة جعلت فرجها حوزة زوجها، فحمته له من غيره، لا أن اسمه حوزة<sup>(١)</sup>.

والجدير بالذكر أن الجوهري نقل هذا الغلط من خاله ومعلمه الفارابي، حيث ذكره في «ديوان الأدب»<sup>(٢)</sup>، وقال فيه: «وقال بعضهم: يقال للجلدة التي بين العين والأنف: سالم. قال عمر بن الخطاب في ابنه سالم:

يلومونني في سالم وألومهم وجلدة بين العين والأنف سالم».

فوهم الجوهري في نقله عن خاله، كما وهم الفارابي في معنى اللفظ وفي صدر البيت.

وقال الجوهري في فصل «ختاً»: «اختتأت من فلان، أي اختبأت منه واستترت خوفاً أو حياءً»، ونقلها عنه الفيروز أبادي في «القاموس المحيط». وهو غلط من الجوهري، فقد ذكر ابن دريد في «جمهرة اللغة» والأزهري في «تهذيب اللغة» أن قولنا «أختتأت الرجل» إذا انكسر وذلّ من مرض أو حزن. أما ابن منظور، فقد ذكر المعنيين على اعتبار صحتهما<sup>(٣)</sup>.

وقال الجوهري في فصل «سرا»: «والسروة بالكسر: سهم صغير، والجمع السراء. والسروة أيضاً: الجرادة أول ما تكون وهي دودة». وقد نقلها كذلك من خاله الفارابي. وأئمة اللغة على خلاف ذلك، فقد اتفق الخليل بن أحمد، والأزهري، وابن دريد، وابن فارس، وعلي بن حمزة، أن السروة هي النصل الصغير.

(٢) ديوان الأدب ١/٣٦٠.

(١) لسان العرب ٥/٣٤٣.

(٣) لسان العرب ١/٦٣.

وقال في فصل «جنب»: «أجنب الرجل، وجُنِب بالضم». وقد غلط فيه غلطًا شنيعًا، لأنه لا يقال «فعل» إلا فيما كان اسم فاعله فعيل. نبه عليه عدد من اللغويين كابن بري والصفدي وغيرهما.

وقال في فصل «شيق»: «الشيق: الجبل، عن ابن الأعرابي». ومذهب ابن الأعرابي خلاف ذلك، إذ نقل عنه الأزهري أن الشيق هو الشق في الجبل<sup>(١)</sup>.

وقال في فصل «صحب»: «الفرخ: ولد الطائر، والأنثى فرخة، وجمع القلة أفرخ وأفراخ». وهذا غلط منه، فأفراخ ليس بفصيح عند العرب، ولم يستعملوه.

وقال في فصل «نعج»: «منعج بالفتح: موضع». وقد أخذها من خاله. واتفق أئمة اللغة أنها منعج بالكسر.

وقال الجوهري في فصل «روح»: «الرواح نقيض الصباح». وقد أخذه من خاله، وهو غلط ووهم منهما. إنما الرواح نقيض الغدو والصباح نقيض المساء، ونبه عليه الصفدي في «النفوذ».

وقال في فصل «فرطح»: «رأس مفرطح، أي عريض». والذي عليه في «العين» أنها مفلطح باللام، وقاله ابن الأعرابي، وابن دريد، وابن بري وغيرهم.

وقال في فصل «سعد»: «وساعدا الإنسان عضداه». وهو غلط ظاهر، فقد أجمع أهل اللغة أن ساعد الإنسان ذراعه من المرفق إلى الرسغ.

وقال الجوهري في فصل «حبر»: «وإنما خصّوا الحباري، لأنه يُضْرَبُ بها المثل في الموق، فهي على موقها تحب ولدها وتعلمه الطيران.

(١) تهذيب اللغة ١٦٩/٩.



وألفه ليست للتأنيث ولا للإلحاق، وإنما بنى الاسم لها، فصارت كأنها من نفس الكلمة، لا تنصرف في معرفة ولا في نكرة، أي لا ينون». وقد تعقبه الصفدي قائلاً: «هذا سهوٌ منه، بل ألف الحبارى للتأنيث مثل شكاعى وسمانى، ولو لم تكن في حبارى للتأنيث لكانت منصرفة»<sup>(١)</sup>.

وقال في فصل «لحظ»: «واللحاظ بالفتح: مؤخر العين. والليحاط بالكسر: مصدر لاحظته، إذا راعيته». وهو غلط، إذ اتفق أئمة اللغة أن الليحاط بالكسر لا بالفتح.

وفي فصل «شبع»، قال الجوهري: «قال يعقوب: هذا بلد قد شبعت غنمه»، بكسر الباء، وهو غلط منه، والصحيح هو تشديد الباء، وذكره الأزهري<sup>(٢)</sup>، وابن سيده المرسي<sup>(٣)</sup>، والزمخشري<sup>(٤)</sup>. ونبه عليه الصفدي، فقال: «كذا وجدته بخط الجوهري شبعت بكسر الباء، والصواب أنه شبعت بتشديد الباء»<sup>(٥)</sup>.

فذاك كان بعض ما وهم به في اللغة والصرف. أما ما وهم به في الأدب والشعر، فكثير أيضاً. نذكر منه ما قاله في فصل «بب» في معنى كلمة ببة: «وهو أيضاً اسم جارية. قال الراجز:

لأنكحن ببّه، جارية خدبّه مكرمة محبّه، تجبّ أهل الكعبه».

والصواب أن هذا البيت لهند بن عتبة، ترقص ابنها واسمه ببة. ذكره الأزدي في «المنجد»، والأزهري في «تهذيب اللغة»، ونبه عليه الصفدي في «نفوذ السهم». فليس هو اسم جارية.

وفي فصل «جوب»، قال الجوهري: «قال الكميت:

ألا إن خير الناس بعد ثلاثة قتيل التجوبى الذى جاء من مصر»

(٢) تهذيب اللغة ١/٢٨٤.

(٤) أساس البلاغة ص ٤٩٢.

(١) نفوذ السهم ص ٢١٠.

(٣) المحكم ١/٣٨٥.

(٥) نفوذ السهم ص ٣٠٦.

والصواب أنه «التجبيي» لا التجوبي، نسبة إلى قبيلة «التجيب»، وقد ذكره المبرد ونسبه إلى الوليد بن عقبة<sup>(١)</sup>. وكذلك نَبّه عليه ابن بري، والصفدي. وقال فيه صاحب القاموس: «وغلط الجوهري فحرّف بيت الوليد بن عقبة:

ألا إن خير الناس بعد ثلاثة قتل التجبيي الذي جاء من مضر  
وأنشده التجوبي ظناً أن الثلاثة الخلفاء، وإنما هم: النبي ﷺ  
والعمران، ونسبته إلى الكميت وهم أيضاً»<sup>(٢)</sup>.

وفي فصل «رحل» نسب الجوهري بيت الشعر:

ومقطع حلق الرحالة سابع باد نواجهه عن الأظراب  
إلى عامر بن الطفيل. والصواب أنه للبيد، ذكره الأزهري في  
«تهذيب اللغة» ومذكور في ديوان لبيد، وذكره القرشي في «جمهرة أشعار العرب».

وفي فصل «غرب»، نسب الجوهري للأعمش البيت التالي:

فدعدعا سرة الركاء كما دعدع ساقى الاعاجم الغربا  
قال ابن بري: «الصواب أنه للبيد، لا كما زعم الجوهري»، وذكره  
الأزهري في «تهذيب اللغة» وابن السكيت في «الألفاظ».

وفي فصل «سأت»، أنشد الجوهري:

جاءوا بغير لم تكن يمنية ولا حنطة الشام المزيث خميرها  
وقد نسخه من كتاب خاله الفارابي. وأصل البيت:

أتكم بغير لم تكن هجرية ولا حنطة الشام المزيث خميرها  
ذكر ذلك ابن دريد في «جمهرة اللغة» ونسبه إلى الفرزدق، وذكره

(١) الكامل في اللغة والأدب ٢٢/٣.

(٢) القاموس المحيط ٦١/١.

ابن قتيبة في «المعاني الكبير» ونسبه إلى جرير، وذكره الزمخشري في «أساس البلاغة» ونسبه إلى أبي ذؤيب. فتأمل كيف اختلف ثلاثهم على اسم الراجز، وهم على ما هم عليه من علمٍ وسعة اطلاع. وفي فصل «غيث»، أنشد الجوهري:

بعثتك مائراً فلبثت حولاً متى يأتي غواثك من تغيث

وقد نقله من خاله الفارابي، حيث ذكره في «ديوان الأدب». وذكره العسكري في «جمهرة الأمثال» والزمخشري في «المستقى في أمثال العرب» بلفظ: «بعثتك قابساً»، ونسبه عليه الصفدي في «نفوذ السهم».

وفي فصل «نجح»، نسب للجرير بيت الشعر:

فإن تك قرحة خبثت ونجت فإن الله يشفي من يشاء

وقد ذكر أبو عبيد البيت نفسه في «الغريب المصنف» ونسبه للقطران، ونسبه كذلك للقطران ابن سيده المرسي في «المحكم والمحيط الأعظم»، وابن منظور في «لسان العرب»، ونسبه عليه ابن بري والصفدي. وفي فصل «جلح» أنشد بيتاً فيه: «وإني له من تالد المال جازح». وقد أورده الأزهري في «تهذيب اللغة» بلفظ: «لمختبب من تالد المال جازح»، وكذلك ابن فارس في «مجمّل اللغة»، وابن سيده المرسي في «المحكم والمحيط الأعظم» وابن منظور في «لسان العرب»، ونسبه عليه ابن بري.

وفي فصل «نجح»، أنشد الجوهري للأخطل:

إن العرارة والنبوح لدارم والعز عند تكامل الاحساب

والبيت مذكور في «العين» بلفظ:

إن العرارة والنبوح لدارم والمستخف، أخوهم، الأثقالا

وكذلك ذكره أبو عبيد في «الغريب المصنف»، وابن دريد في

«جمهرة اللغة»، والأزهري في «تهذيب اللغة»، ونبّه عليه ابن بري والصفدي.

وفي فصل «جذر»، أنشد الجوهري لأبي عمرو بيتاً فيه: «البحتر المجذر الزوال». ونبّه ابن بري أن البيت كلّه مغير، وأنه «البهتر المجدر الزواك»، لا كما ذكره الجوهري. وذكر الأبيات التي قبله وبعده في القصيدة، وأن البيت لأبي السوداء العجلي، لا لأبي عمرو كما زعم الجوهري.

وأنشد الجوهري في فصل «عقب» بيتاً فيه: «وأسمر من قداح النبع فرع». والصواب فيه: «وأصفر من قداح النبع فرع». ذكر ذلك الأزهري في «تهذيب اللغة»، وابن السكيت في «إصلاح المنطق»، والخطابي في «غريب الحديث»، وأبو علي القالي في «الأمالي»، وابن سيده المرسي في «المحكم والمحيط الأعظم»، ونبّه عليه ابن بري والصفدي.

وفي فصل «مسس»، أنشد الجوهري بيتاً نسه إلى الأخفش، وهو:

مسنا السماء فنلناها وطالهم حتى رأوا أحدا يهوي وثهلانا

وقد غلط في لفظ البيت وصاحبه، فإن قائل البيت ابن مغراء،

والبيت هو

مسنا السماء فنلناها وطالهم حتى يروا أحداً يمشي وثهلانا

وقد ذكره الأزهري في «تهذيب اللغة»، ونبّه عليه ابن بري

والصفدي.

وفي فصل «نفض»، أنشد الجوهري بيتاً فيه: «برق ترى في عارض

نغاض». والصواب فيه: «برق سرى في عارض نغاض»، وهو مذكور في

«العين» وفي «تهذيب اللغة»، ونبّه عليه ابن بري والصفدي.

وفي فصل «فجر»، أنشد الجوهري:

خالفت في الرأي كل ذي فخر والبغي يا مال غير ما تصف

وكذلك ذكره خاله في «ديوان المعاني»، بينما لفظه الصحيح هو:  
 خالفت في الرأي كل ذي فخر      والحق يا مال غير ما تصف  
 وذكره البغدادي في «خزانة الأدب»، والقرشي في «جمهرة أشعار  
 العرب»، ونشوان الحميري في «شمس العلوم».

وفي فصل «قسر»، أنشد الجوهري:

سقى الله فتيانا ورائي تركتهم      بحاضر قنسرين من سبل القطر  
 والصحيح أنه بلفظ:

سقى الله أجداثا ورائي تركتها      بحاضر قنسرين من سبل القطر  
 كما ورد في «حماسة الخالدين» و «شرح ديوان الحماسة».

وفي فصل «وسط»، أنشد الجوهري:

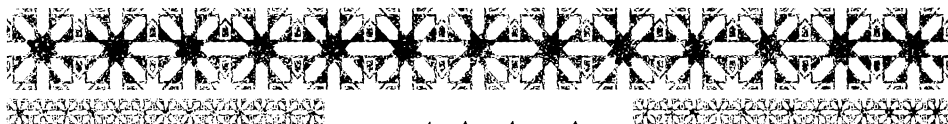
منهن أيام صدق قد عرفت بها      أيام واسط والأيام من هجرا  
 والبيت للفرزدق، وقد أنشده سيويه له بلفظ:

منهن أيام صدق قد عرفت بها      أيام فارس والأيام من هجرا  
 وذكره كذلك ابن سيده المرسي في «المخصص»، ونبه عليه  
 الصفدي.

ونلاحظ أن الجوهري أخطأ في كثير من المواضيع إما في ذكر  
 ألفاظ البيت بالشكل الصحيح أو في نسبته للبيت إلى راجزه الصحيح.  
 وقد تعمدنا الإطالة في ذكر ما وهم به الجوهري لكي يعلم القارئ أن  
 غلظه ووهمه لم يكن بالمرة والمرتين، ومثل هذا فالأحق به أن لا يكون  
 حجة في اللغة، لأن من يرتجل ارتجالاً في اللغة من سليقته لا يقع في  
 كل تلك الأغلاط، وهذا هو الفرق بين من يتعلم العربية فتكون مطبوعة  
 في ذهنه ومن يرتجلها فتكون مطبوعة في وجدانه دون تكلف. ولا يقلل  
 ذلك من قدر الجوهري وسعة إطلاعه، إلا أن ذلك من شأنه أن يجتنب  
 الغلو فيه، واعتباره حجة في اللغة كما قد يراه البعض فيه.

من أجل ذلك، لا ينبغي أن يُنظر إلى ما شاع ذكره في المعاجم باعتباره حجة أجمع عليها أهل اللغة، فالعبرة إنما هي لاتفاق أئمة العربية الأوائل، لا أصحاب المعاجم الذين اكتفوا بجمع المادة العلمية.





## الفصل السادس

### فساد تأويل الاستواء بالاستيلاء

وبعد كل الذي ذكرناه في هذا الباب، يتمهد لنا السبيل إلى بيان فساد هذا التأويل، فنقول وبالله التوفيق ما يلي:

**الوجه الأول:** أن المعاجم الخمسة التي أتينا على ذكرها لم تتطرق إلى تأويل الاستواء بالاستيلاء مطلقاً، لا تصريحاً ولا تلميحاً. وتلك المعاجم الخمسة هي أمهات المعاجم، وأصحّها لغة، وأمتنها جودة، وأضبّطها نحوًا، وأوثقها نقلًا، وأحكمها مذهبًا، وكل ما جاء بعدها من المعاجم محمولٌ عليها وراجعٌ إليها. وهذا لوحده كفيلاً بدفع تلك الشبهة، ومرجوحية ذلك التأويل. فإن تلك المعاجم - خلا معجم الجيم - التزمت ذكر ما يسوقه القرآن ويردّه الناس من الألفاظ، مما يحتاجون إليه في البيان وفهم المعاني.

ولا يمكن تجاهل ذكر مثل ذلك التأويل لو أنه جائز في اللغة ووارد عند العرب، إذ أنه مما تشدّد إليه الحاجة، ولا يمكن اتفاق هذه المعاجم على تجاهل هذا المعنى الهام للفظ من الألفاظ الواردة في القرآن والسنة التي جرى عليها نزاع دون بسط القول فيه أو الإشارة إليه، إلا أن يكون ذلك التأويل باطلاً لا محلّ له في اللغة، وغير معتبر وغير معروف عند أئمتها.

والتأويل بالمجاز تأويل واسع يسع اللغة، ويعتمد على عقول البشر وأمزجتهم وأحاسيسهم، وليس هو من وضع اللغة في شيء. والمعنى أن المتكلم يريد وصف أحدهم بالشجاعة فيقول عنه: «هو أسد»، ولا يعني

ذلك أن الأسد هو معنى الشجاع لغة، فإن هذا بابه المجاز، وما يحكم فيه إنما هو خيال المتكلم.

ومن هنا ندرك إخلال البعض بالأمانة لذكرهم لفظ: «استولى» كمعنى من معاني لفظ: «استوى» في المعاجم المتأخرة، بالرغم من أن المعاجم صُنفت لذكر معاني الألفاظ في اللغة ودلالاتها الحقيقية، لا المعاني المجازية. فإن المجاز أكبر من أن يحتويه معجم أو كتاب، لأنه خاضع للخيال والوجدان والأعراف كما أسلفنا، فلا سماع فيه ولا وضع.

ولو صحَّ ذلك لَكُنَّا رأينا في المعاجم معنى الأسد أنه الشجاع، ومعنى القمر أنه المرأة البيضاء، ومعنى الشيطان الرجل الشرير، ومعنى الأفعى المرأة الخبيثة، وغيرها من معاني المجاز. ولكننا لم نجد أيًّا من ذلك ولا أحد قاله، خلافاً لمعنى أَلْفَاظِ استوى واستولى، فإنك ترى المتكلمة ومن تأثر بهم ومشى في سبيلهم وركب ركابهم قد ذكرها وكأنه معنى حقيقي لها. فكل من ذكر هذا التأويل في معجمه أو كتابه دون التنويه على المجاز فقد أخل بالأمانة الملقاة على عاتقه.

**الوجه الثاني:** إن اثنين من أئمة العربية لم يتطرقا إلى ذكره ولم يقولوا به، بالرغم من شدة حاجتهم إلى ذلك لنصرة مذهب الاعتزال. وهما الفراء المتأثر بالاعتزال، والأخفش الأوسط المعتزلي.

وهذان إمامان في العربية ومدافعان عن المذهب الاعتزالي ودافعا عنه في كتابيهما، وقد ذكرا الاستواء وتأولاه بأغرب من التأويل بالاستيلاء. ولو علما بأمر هذا التأويل لما سكتوا عنه. وهو مما يشكّل لوحده مؤشراً واضحاً وقوياً على عدم صحة مثل هذا التأويل، وعدم سماع أئمة العربية في القرن الثاني الهجري به.

**الوجه الثالث:** أننا قد رأينا أن جُلَّ علماء العربية - بل كلَّهم عدا



من شد منهم - كانوا على خلاف هذا التأويل . ولا بد من الإشارة إلى أن هذا التأويل هامٌ ولا غنى للمسلمين عنه لو كان صحيحًا، إذ أنه يدفع إشكالًا عظيمًا في القرآن والسنة، ويزيل التباسًا كبيرًا في معاني آيات الصفات، فكان حقًا عليهم أن يأتوا على ذكره في كتبهم، وقد ذكروا ما دون ذلك في الأهمية بمراتب.

وقد صنّف في الغريب واللغة لغويون آخرون كأبي عمرو البغدادي الزاهد، وابن السكيت، والمبرد، وابن دريد، وغيرهم من أعلام اللغة. ولا بُدّ أنهم وقفوا على تلك الكتب وتمعنوا بما جاء فيها. ولو علم هؤلاء أن المعنى الصحيح للاستواء ضائع، ولا يذكره أحد من هؤلاء إلا الزجاج دون ترجيحه، لكانوا نبّهوا على ذلك في كتبهم التي صنّفوها من بعدهم.

وهؤلاء الأعلام الذين ذكرناهم - وهم أبو عبيدة، وأبو عمرو بن العلاء، ويونس بن حبيب، والخليل بن أحمد، والفراء، والأخفش، والكسائي، وابن الأعرابي، وثلعب - كانوا أئمة اللغة وسادة العربية في القرنين الثاني والثالث، ومراجع العربية فيهما، ومن سادوا القول والرأي. وكيف يكون صحيحًا وفصيحًا ثم يهمل ذكره كل أولئك الجهابذة الأعلام من أئمة العربية؟ فما جهلوه أو تجاهلوه فالأخلق أن لا يكون من اللغة.

ثم إن العادة المتبعة عند العرب قد جرت على حفظ أقوال وآراء أئمة العربية في اللغة والنحو كما هو الحال مع أقوال وآراء ومذاهب أئمة الدين والفقهاء. فإن جلال علم الرجل وكثرة التلاميذ الذين تلقوا العلم عنه وشهرته في الأمصار، تجعل من الصعب اندثار آرائه ومذهبه في أصول علمه وأقواله في المسائل المختلفة لا سيما العظيمة منها. وهذا المنحى طبيعي في الأمم لا يقتصر على العرب وحدهم، واهتمام العرب الشديد بدينهم ولغتهم مكنهم من حفظ آراء أئمة الدين واللغة، ونقلها من جيل إلى جيل عبر السنين دون أن يلفّها الضياع والاندثار. فلو صحّ مثل ذلك

التأويل عن أحد من أئمة العربية لحفظه تلاميذه عنه ونقلوه إلى باقي الناس، لا سيما أنه سيكون له دور كبير في تفسير آيات القرآن الكريم وبيانها للناس.

وإن كان أئمة اللغة قد ظنوا صحة مثل ذلك التأويل لآيات الاستواء على العرش، وأن العوام من الناس قد يقع بعضهم أو أكثرهم في المعنى الظاهر فينزلون به إلى الضلالات، فإنه قد كان لزاماً عليهم توضيح ذلك للناس. فإنه ما صُنفت كتب الغريب والمعاني إلا لذلك.

وقد انبرى عدد كبير منهم، كالفرّاء والأخفش والكسائي ويونس بن حبيب وعدد كبير من أئمة اللغة والنحو للتصنيف في معاني القرآن وغيره، ليتضح المقال والفهم عند العرب، وعند العجم الداخلين حديثاً للإسلام. فكيف صنّفوا كل تلك الكتب، وأقاموا كل تلك المجالس وحلقات العلم، وتجاهلوا ذكر تأويل في القرآن من الأهمية بمكان أن لا يتغافل عنه أحد؟

بل إن تجاهل أئمة العربية في القرن الثاني الهجري عن ذكر هذا التأويل، وسكوت أئمة العربية الذين عاصروهم كسيبويه والأصمعي وأبي زيد وغيرهم عن ذلك دون التنبيه عليه، يقرّ بوجود الإجماع على بطلان ذلك التأويل. وهذا إجماع صحيح معتدّ به، فإن من أبطل مثل هذا التأويل، أو أقرّ بخلافه عدد ليس بالقليل من أئمة العربية - كما رأينا - واشتهر الأمر في كتبهم، وسكوت البقية عن رأيهم ينزّله منزلة الإجماع. وهذا يذكرنا بقول محمد بن سلام الذي سبق ومرّ معنا في موضعه: «وليس لأحد إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه، أن يُقبل من صحيفة ولا يُروى عن صحفي. وقد اختلف العلماء في بعض الشعر، كما اختلفت في سائر الأشياء. فأما ما اتفقوا عليه، فليس لأحد أن يخرج منه»<sup>(١)</sup>.

الوجه الرابع: أن ما ذكره أهل البعض عن تأويل الاستواء لا يعدو كونه تخرصًا بالباطل، ولا يهدفون به إلا إلى نصره المذهب. وقد تقدم قول علماء العربية أن علامة كون الكلمة فصيحة أن تكون شائعة بين العرب دارجة على ألسنتهم. وقال القزويني في «الإيضاح»: «علامة كون الكلمة فصيحة، أن يكون استعمال العرب الموثوق بعربيتهم لها كثيرًا، أو أكثر من استعمالهم ما بمعناها»<sup>(١)</sup>.

وكذلك قال أبو يعقوب السكاكي اللغوي في حديثه عن الفصيح: «وهو أن تكون الكلمة عربية أصلية. وعلامة ذلك أن تكون على ألسنة الفصحاء من العرب الموثوق بعربيتهم، أدور واستعمالهم لها أكثر، لا مما أحدثها المولدون، ولا مما أخطأت فيه العامة»<sup>(٢)</sup>.

فالأصل التثبت مما يقال، وأن يكون ذلك جاريًا على كلام أهل اللغة الفصحاء المعتمد برأيهم. والمعنى أن هذا الزعم والتقول على اللغة بقولهم أن العرب تقول كذا وكذا، لا يصح إلا بشرطين:

الأول: أن يكون ذلك القول الشاهد صادرًا عن أهل اللغة الأقحاح الذي يُحتج بلسانهم في اللغة. الثاني: أن يكون منقولًا ومرويًا عن أئمة العربية الثقات. فإنه إن لم يكن إمامًا في العربية لا نأمن أن يكون أخطأ أو وهم أو خلط في موضع. ولو لم يكن ثقة فلا نأمن أن يكون نحله أو صنعه.

فهذان الشرطان مما لا غنى لأحد عنهما. فإن إضافة شيء للغة كقبول حديث من الأحاديث فيه إضافة للشرع، فكما أن هذا يتوقف على صحة الحديث عن رسول الله وعن وثاقة رواه، فكذلك يتوقف صحة ذلك الشاهد اللغوي على وثاقة من نقله إلينا، وعلى فصاحة وحجية لسان

(١) الإيضاح في علوم البلاغة ١/٢٧.

(٢) مفتاح العلوم ص ٤١٦.

من قال به ابتداءً، وإلا لأثبت كل أحد ما يشاء من المعاني في العربية بمجرد ادعائه أنه هكذا تقول العرب. ولو أن العرب قالته بالفعل وكان فصيحًا، لوجب أن يكون مشاعًا في ألسنتهم وموثقًا في النثر والخطب والشعر وغيره. فاحفظ هذا الوجه وافهمه مليًا ولا يغرنك كذب المتكلمة.

**الوجه الخامس:** أن ليس كل ما ذكره العرب في لغتهم فصيح. فلغات العرب كثيرة، منها الصحيح ومنها الفصح. والعبرة إنما تكون في الفصح وليس بالصحيح، لأن القرآن نزل على أفصح اللغات.

ثم إن الشعراء والأدباء لم يلتزموا الفصاحة في كل بيت. وقد عاب اللغويون كلاً ما لشعراء فصحاء عُرفوا بفصاحتهم؛ كامرئ القيس، والنابغة الذبياني، وطرفة بن العبد، وزهير بن أبي سلمى، وتأبط شراً، والفرزدق، وأبي تمام، والمتنبي، وأبي العلاء المعري، وعدد كبير من الشعراء المشهورين ممن أنشدوا أبياتاً تُكلم عليها وعلى فصاحتها.

فالشاهد أن مجرد ذكر الشاعر للفظ من الألفاظ لا يعني بالضرورة أنه الأفصح، والقرآن لم يلتزم إلا بالأفصح. ولنا أن نستدل عليه بالصحة والجواز بعد التحقق من صحة البيت ونسبته إلى قائله، وعربية قائله، وعدم اعوجاج لسانه. أما أن نستدل عليه بالفصاحة وبجواز وقوعه في القرآن لمجرد أن أحداً من العرب قاله، فهذا غلط ووهم ممن اعتقده. فافهم ذلك أيضاً فإنه نفيس ويقطع كل تشغيب.

**الوجه السادس:** أن الاستيلاء على الشيء يقتضي الغلبة والضعف كما قاله غير واحد من أهل العلم وأرباب اللغة، وهذا ما لا يليق بالله. فما بالهم ينكرون العلو والاستواء لكونه لا يليق بالله، ثم ينسبون إليه الاستيلاء؟

وكذلك، فإن الاستيلاء على الشيء يفيد أن الشيء لم يكن في

الملك المستولى عليه. وإذا كان الله لا شيء معه ثم خلق العرش ثم السموات والأرض، فهل كان العرش في ملكه أم لا؟ فإن كان في ملكه، فلماذا يستولي عليه؟

وانبرى المتكلمون من المعتزلة والجهمية والأشاعرة إلى ردّ الشبهات حول هذا التأويل السقيم لغة والشنيع أدبًا على الله والدخيل على الإسلام، بأن استشهدوا بقول الله تبارك وتعالى في محكم كتابه: ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾، وقوله: ﴿لَمِنَ الْمَلِكِ الْيَوْمُ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزَاءٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (٣٣). وقالوا: قد صرح الله بالمحاربة بينه وبين خلقه وأنه غالب، وهذا إثبات للمغالبة. فما الذي يمنع أن يكون استواؤه على العرش مغالبة؟

والجواب هو أن الله أثبت المحاربة والمغالبة عندما كان هناك طرف آخر مقابل. فإن هناك من يصدّ عن سبيل الله، وينازع في دينه. أما عند استوائه على العرش فمن كان الذي ينازع الله في أمره ويصدّ عن سيّله ويحاربه حتى تجري المغالبة؟

ثم إن الله لم يقل: «ثم غلب»، بل وصف نفسه أنه غالب. وفي تلك الآيات قال عن نفسه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، وحرف «ثم» لا يأتي إلا للتراخي. وقوله: «لمن الملك اليوم» إنما كان لظن البشر أنهم ملكوا ما حازوه في الدنيا، وكانوا مالكين له بحكم الدنيا والله مالك كل شيء حقًا. ثم سلب منهم ملكهم الذي في الدنيا، فسألهم لمن الملك اليوم؟ فقد تبين لهم أن الملك لله لا لهم.

ثم إن الله قال للسماء والأرض: ﴿أَتَيْتَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾، فقالتا: ﴿أَنِينَا طَائِعِينَ﴾ (١١). وإتيان السماء والأرض له طوعًا لا جرم أنه ينفي

كل وجه للاستيلاء. فإذا كان استولى على العرش، فذلك يشير إلى أنه لم يأت طوعاً. ففرّ بعضهم من هذا الإلزام بقوله أن المراد من العرش المُلْك. إلا أنه لا يشفي العليل والإشكال يبقى قائماً في سؤالنا، لأنه يفيد أن الملك لم يكن له فور خلقه، بل حدث بعد أن خلق خلقه، مما يثبت وجود زمن كان الخلق فيه موجوداً ولم يكن الله يملكه.

فتراخي فعل الاستواء عن فعل الخلق أقض مضجعهم وجذع أعينهم، لأن العرب لا ترجئ فعلاً عن فعل بقولها «ثم» إلا أن يكون الفعل الثاني حدث بعد الفعل الأول في الزمان. وإن الله إذا كان استولى على العرش بمعنى أنه ملك الأمر كله، فهذا يلزمهم أن الله استوى على الجنة والنار والأرض وكافة خلقه، إذ أن الاستيلاء على الشيء هو حيازته ودخوله في ملكه. فهل يحسن منا القول أن الله استولى على السماوات والأرض والجنة والنار أم لا؟

فإن قالوا: لا، فقد ثبت عدم دخول شيء مما خلق الله في ملكه، وحسب ما فيه ذلك من كفر وضلال. وإن قالوا: نعم. قيل لهم: هل يجوز منا القول أن الله استوى على الأرض؟ أو استوى على الجنة أو النار؟

فإن قيل: لا نخصّص ذلك إلا بالعرش لأنه لم يرد ذكره إلا للعرش. قيل لهم: لا نسألکم إلا عن اللغة، فهل يصحّ منا القول أن الله استوى على الأرض لغة؟ وهم لا يملكون إلا القبول، لأنهم قبلوا ذلك في الاستيلاء، وقالوا أنه استولى على الأرض وعلى كل شيء. فإذا كان الاستواء هو الاستيلاء اقتضى جواز ذلك أيضاً. ولا مخرج لهم من ذلك.

**الوجه السابع:** أن القائلين بتأويل الاستواء بالاستيلاء ليس لهم من الحجة إلا ذلك البيت اللقيط الذي صنعوه ثم نسبوه إلى الأخطل. وقد

تقدم ذكر أن القاضي عبد الجبار المعتزلي هو أول من دون هذا البيت في كتابه دون نسبه إلى أحد، ثم صرح فيه بتأويل معنى الاستواء بالاستيلاء بقوله: «ولم يرد جلوسه وإنما استيلاءه واستعلاءه»<sup>(١)</sup> وهذا غير معروف في اللغة مطلقاً، ولا يوجد له شاهد على كلامه لا في شعر ولا في نثر ولا في خطاب. ولا نعرف من أين استقاه إلا أن يكون من كيسه أو من كيس أحد كذابي الجهمية. وتلك عادة المتكلمة إذا أرادوا الانتصار للرأي، ينشئون مثلاً من كيسهم، ثم يزعمون أن ذلك القول سائغ في اللغة.

ثم إنه قد تبين لنا فيما تقدم أن البيت مجهول، لا يُعرف قائله على وجه الجزم واليقين. والأجدر في نسبة هذا البيت أن يكون لبعيث لا للأخطل كما بينا، فإن كان البيت لبعيث فلا حجة فيه بتاتاً، لأنه ليس من العرب الفصحاء الذين تقام بهم الحجة، فأمه أعجمية، وتعلم العربية تعلمًا. ثم إن البيت مرسل، ولم يسمعه أحد مشافهة من راجزه، ولم يجد من ذكر له إسناداً أو سمعه مشافهة من أعرابي تقوم به الحجة في اللسان. وهذا بحد ذاته يفقد الحجية.

ولا يلتفت إلى كون الجوهرى قد ذكر البيت في معجمه، فإن البعض عد ذلك علامة على صحة ذلك البيت وصحة التأويل، وقد ذكرنا في الفصل السابق ما يبطل مثل ذلك الادعاء، فالجوهرى ليس حجة في اللغة وأخطأ ووهم كثيراً في مواضع من الشعر من معجمه سواء كان بلفظ البيت أم بنسبة البيت إلى راجزه، وقد ذكرنا بعضاً منها في الفصل السابق. ومن يهمل ويغلط بكل ذلك لا يبعد أن يكون غلط ووهم في هذا البيت أيضاً.

ثم ننبه هنا إلى حقيقة تاريخية، وهي أن بشر بن مروان لم يستول

(١) المختصر في أصول الدين ص ٣٣٣.

على العراق أبداً، بل الذي استولى عليه هو شقيقه عبد الملك بن مروان كما هو معلوم عند أهل السير والمغازي، ثم أقرّ عليها أخاه بشر بن مروان. وليس لأحد أن يدّعي استيلاء بشر على العراق وهو لم يفعل سوى أنه امتثل لأمر أخيه مروان بحكم العراق. فتفسير استواء بشر على عرش العراق أنه استيلاء عليه هو خطأ تاريخي فضلاً عن كونه غلطاً لغوياً ووهماً من الشاعر، ولا يليق باللسان الفصيح.

وقال العلامة ابن القيم في ذلك: «الوجه التاسع عشر: أنه لو كان المراد بالبيت استيلاء القهر والملك لكان المستوي على العراق عبد الملك بن مروان، لا أخوه بشر، فإن بشراً لم يكن ينازع أخاه الملك ولم يكن ملكاً مثله، وإنما كان نائباً له عليها ووالياً من جهته، فالمستولي عليها هو عبد الملك لا بشر، بخلاف الاستواء الحقيقي وهو الاستقرار فيها والجلوس على سريرها، فإن نواب الملوك تفعل هذا بإذن الملوك»<sup>(١)</sup>.

وقد يقال - على فرض صحّة هذا البيت - أن الأولى حملة على: «استوى بشر على عرش العراق»، وأنه قد تم حذف لفظ «العرش» لضرورة الشعر واستقامة الوزن والقافية. وحذف المضاف أو الاسم المجرور شائع عند العرب، ويصحّ حذف المضاف والاستغناء عنه إذا استقام المعنى بدونه وأمن الالتباس. قال ابن جني: «وزيادة الحروف كثير، وإن كانت على غير قياس كما أن حذف المضاف أوسع وأفشى، وأعمّ وأوفى»<sup>(٢)</sup>.

ونظائره في القرآن والشعر كثيرة، كقول الله جل وعلا: ﴿فَقَبَضْتُ بَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ﴾ [طه: ٩٦]. والمعنى: «فقبضت قبضة من أثر حافر فرس الرسول»<sup>(٣)</sup>. وكذلك قوله تعالى: ﴿يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ

(١) مختصر الصواعق المرسلّة ص ٣٨٠. (٢) الخصائص ٢/٢٨٦.

(٣) الخصائص ٢/٣٦٤.



كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ ﴿١٩﴾ [الأحزاب: ١٩]. والمعنى: «ينظرون إليك تدور أعينهم كدوران عين الذي يغشى عليه من الموت»<sup>(١)</sup>. وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَصْحَابُ الْأَخْدُودِ ﴿٤١﴾ النَّارِ ذَاتِ الْوُقُودِ ﴿٤٢﴾﴾ [البروج: ٤، ٥]. والمعنى: «قتل أصحاب الأخدود، أخدود النار ذات الوقود»، ذكره السهيلي في «النتائج»<sup>(٢)</sup>. وكذلك قوله: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة: ٩٣]. والمعنى: «وأشربوا في قلوبهم حب العجل».

وكذلك قول العرب: «موعدك مقدم الحاج»، يريدون: «موعدك زمن مقدم الحاج». ذكره المبرد في «المقتضب»<sup>(٣)</sup>. وكذلك قولهم: «اجتمعت اليمامة»، يريدون: «اجتمع أهل اليمامة». ذكره ابن جني في «الخصائص»<sup>(٤)</sup>. وكذلك قولهم: «حكم فلان البلاد والعباد»، وإنما يريدون: «حكم فلان أمر البلاد والعباد»، فحذف المضاف «أمر» لشهرته، واستغنى المتكلم عن ذكره. وكذلك قول الشاعر:

شدوا المطي على دليل دائب من أهل كاظمة بسيف الأبحر

فقد أوله ابن جني على حذف المضاف، وأن أصله: «على دلالة دليل دائب»، فحذف المضاف لأن الدليل يدل على الدلالة<sup>(٥)</sup>.

وقال ابن القيم في ذلك: «إذا دار الأمر بين تحريف لغة العرب وحمل لفظها على معنى لم يعهد استعماله فيه البتة، وبين حمل المضاف المألوف حذفه كثيرا إيجازاً واختصاراً، فالحمل على حذف المضاف أولى، وهذا البيت كذلك، فإننا إن حملنا لفظ استوى فيه على استولى

(١) الخصائص ٢/٣٦٥.

(٢) انظر: «نتائج الفكر في النحو» ص ٢٤٠.

(٣) انظر: «المقتضب» ٤/٣٤٣.

(٤) انظر: «الخصائص» ١/٣٠٩.

(٥) الخصائص ٢/٣١٤.

حملناه على معنى لم يعهد استعماله فيه البتة، وإن حملناها على حذف المضاف وتقديره قد استوى على سرير العراق حملناه على معهود مألوف، فيقولون: قعد فلان على سرير الملك، فيذكرون المضاف إيضاحاً وبيانا، ويحذفون تارة إيجازاً واختصاراً، إذ قد علم المخاطب أن القعود والاستواء والجلوس الذي يضاف ويقصد به الملك يستلزم سرير الملك، فحذف المضاف أقرب إلى لغة القوم من تحريف كلامهم، وحمل لفظ على معنى لفظ آخر لم يعهد استعماله فيه»<sup>(١)</sup>.

وحاصل الأمر أن الدلالة في ذلك البيت على تأويل الاستواء بالاستيلاء باطلة، ناهيك عن عدم ثبوت البيت بما تقوم له قائمة، ولا إسناد له يسنده. ولو تنزلنا لهم بصحة تلك الدلالة، فهي في أحسن أحوالها ظنية ويحتمل فيها أكثر من معنى. وقد علمنا أن أولئك لا يستندون في أصول الشريعة والعقائد إلا على ما كان قطعياً في ثبوته وفي دلالاته، وكفى ببيت الشعر هذا دليلاً على تناقضهم في الأصول وتخبّطهم في تأويل القرآن،

وهذا الغموض الذي يلفّ البيت وقائله وناقله وراويته، يرجح إلى حد كبير فكرة أن يكون البيت مصنوعاً، ويهدف إلى تأييد رأي المعتزلة الذاهب إلى أن قوله تعالى: «استوى» يريد منه «استولى»، فهم أول من قال بذلك، ودافعوا عن هذا القول نصرّة لمذهبهم القاضي بنفي الصفات الذاتية والفعلية عن الله جلا وعلا. وهم أول من نشر هذا البيت وأذاعوه بين الناس. وسنبين في الفصل القادم بحول الله وقوته ما يؤيد قولنا.

(١) مختصر الصواعق المرسلّة ص ٣٨١.

## الفصل السابع

### نشأة التأويل

وعودة إلى ابن اليزيدي والقاسم الرسي، حيث أنهما أقدم من ذكر تأويل الاستواء بالاستيلاء كما مرّ معنا في موضعه.

وابن اليزيدي هذا؛ هو ابن يحيى اليزيدي المعتزلي، وتلميذ أبي زكريا الفراء المتوفى سنة سبع ومائتين. وقد ذكرنا من أمر الفراء، وميله إلى الاعتزال. وقد شرع الفراء في كتابه «المعاني» سنة ثلاث ومائتين، وفرغ منه سنة خمس ومائتين على ما ذكره التنوخي في «تاريخه»<sup>(١)</sup>. وهذا يشير إلى أحد احتمالين اثنين:

الأول: إما أن المعتزلة لم تبدأ بإشاعة هذا القول إلا من بعد أبي زكريا الفراء، لذلك لم يسمع به الفراء.

الثاني: وإما أنهم ذكروه قبله وسمع به، ولكنه لم يأخذ به لمجافاته ضروب اللغة ولسان العرب.

وكلا الاحتمالين واردٌ، وثقيل الوقع على القائلين بتأويل الاستواء بالاستيلاء. فلو كان هذا الرأي في اللغة وفي لسان العرب لما خفي على لغويي المعتزلة ونحاتهم من أمثال الفراء إمام العربية، مع حاجته لمثل هذا التأويل لنصرة مذهبه.

ولكن الاحتمال الغالب على ظني هو الأوّل. وذلك للأسباب

التالية:

(١) تاريخ العلماء النحويين ص ١٨٨.

**السبب الأول:** لو أن الفراء سمع به لذكره على الأقل وإن كان لا يرجّحه، تماماً كما فعل غيره ممن ذكر القول بصيغة التمريض. فيكون بذلك برّاً نفسه من نصرة رأي باطل، ويكون قد ذكر رأي أصحابه في الاعتزال.

**السبب الثاني:** قد رأينا تهالك الأخفش الأوسط في تأويل الآية حتى اضطر إلى تحريف القراءة. ولو سلّمنا سكوت الفراء عن ذكر التأويل لمرجوحيته عنده، لما سلّمنا سكوت الأخفش عنه كذلك دون ذكره.

**السبب الثالث:** لو أن أحداً من أئمة العربية من المعتزلة أو غيرهم قال بهذا الرأي، لذكره ابن الزبيدي ليجعله حجّة على صحة القول. ومن بين الشواهد القوية التي تؤكد ما ذهبنا إليه، ما ورد في رسالة الإمام أبي سعيد الدارمي المسمّاة: «نقض الإمام أبي سعيد، على المريسي الجهمي العنيد، فيما افترى على الله من التوحيد». ويردّ الإمام في رسالته النفيسة على أقوال بشر المريسي وابن الثلجي، والذي نقل رأيهما ودافع عنهما في كتاب له. والإمام الدارمي سمّي هذا الرجل بالمعارض ولم يذكر اسمه.

والإمام أبو سعيد الدارمي توفي سنة ثمانين ومائتين، بينما توفي بشر المريسي سنة ثمان عشرة ومائتين. أما ابن الثلجي الذي ذكره الإمام في الكتاب فقد توفي سنة ست وستين ومائتين، واسمه محمد بن شجاع بن الثلجي، وله كتاب «الرد على المشبهة». وابن الثلجي من الجهمية المعتزلة، ذكره القاضي عبد الجبار من ضمن أصحابهم<sup>(١)</sup>.

ولم يُعرف اسم هذا المعارض، وحرص الدارمي على كتم اسمه

(١) طبقات المعتزلة ص ٣٤٤.

لأسبابٍ لم يذكرها، ولكن ذلك يدلُّنا على عدم شهرة المعارض بينهم، وإلا لذكر اسمه. وقد ذكر في أوّل رسالته ما يدلُّ على أنه يرُدُّ على كتابٍ لذلك المعارض، إذ يقول الدارمي في أول كتابه: «افتتح هذا المعارض كتابه بكلام نفسه».

والكتاب يشير إلى أن المعارض تابع المريسي في أقواله وآرائه في العقيدة والإيمان، ونقل عنه الكثير من الأقوال.

وقد ذكر في القسم الأول كل ما نقله المعارض من آراءٍ لبشر المريسي، وبعد أن ردّ عليها الدارمي، قال: «ادعى المعارض أنه انتهى إلى ها هنا السماع من بشر. قال: ثم ابتدأنا بعون الله في حكايات ابن الثلجي. فيقال لهذا المعارض المعجب بضلالات هذين الضالّين: فرغت من كلام بشر بسخط الرحمن، وابتدأت في كلام ابن الثلجي بعون الشيطان»<sup>(١)</sup>. وهو يدلُّ على أن الكلام الآن من رأي ابن الثلجي لا بشر المريسي.

والجدير بالذكر أن الدارمي لم يذكر في القسم الأول تأويل الاستواء بالاستيلاء، ولو كان هذا التأويل معروفاً عند المريسي وقال به، لأورده المعارض في الجزء الأول الذي ذكر فيه السماع من بشر.

ثم لما ابتدأ ذكر ما نقله المعارض عن ابن الثلجي، أورد التأويل المشار إليه وهو تأويل الاستواء بالاستيلاء. فنرى الإمام الدارمي يقول في ذلك: «وأما ما رويت عن ابن الثلجي من غير سماع منه، من حيث السدي، عن أبي مالك، عن ابن عباس رضي الله عنهما، في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، قال: «ارتفع ذكره وثناؤه على خلقه». وعن ابن عباس أنه قال: «استوى له أمره وقدرته فوق بريته». عن ابن الثلجي

(١) النقص على المريسي ص ٤٣٢.

أيضاً من حديث جويبر، عن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (٥). قلت: ثم قطع الكلام فقال: «استوى له ما في السموات والأرض»، ينفي عن الله الاستواء ويجعله لما في السموات والأرض. فيقال لك أيها المعارض: لو سمعت هذا من ابن الثلجي ما قامت لك به حجّة في قيس تمرة. وهذه الروايات كلها لا تساوي بعرة، وما يحتج بها في تكذيب العرش إلا الفجرة. وأوّل ما فيه من الريبة، أنك ترويه عن ابن الثلجي المأبون المتهم في دين الله<sup>(١)</sup>.

ونفهم من كلام الإمام الدارمي أمرين مهمين؛ الأول منهما: أن المعارض ينقل ويروي عن ابن الثلجي ويصرّح بالسماع منه، وهذا يدل على أنه أتى بعده وأخذ العلم منه. والأمر الثاني: أن نسبة الدارمي هذا الكلام لابن الثلجي تؤكد أن بشر لم يقل به. وبشر هو أرفع قدرًا من ابن الثلجي عند القوم وأقدم منه، والمعارض بدأ به النقل لعلّ قدره عنده.

وقال الدارمي: «ادعى المعارض أن بعض الناس قال في قوله: ﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، قال: استولى، قال بعضهم: استولى عليه؛ أي: هو عالٍ عليه. يقال للرجل: علا الشيء؛ أي: ملكه، وصار في سلطانه، كما يقال: غلب فلان على مدينة كذا، ثم استوى على أمرها، يريد استولى ولا يريد الجلوس. وهذه تأويلات محتملة.

فيقال لهذا المعارض العامه التائه المأبون، الذي يهذي ولا يدري: هذه تأويلات محتملة لمعان هي أقبح الضلال وأفحش المحال، ولا يتأولها من الناس إلا الجهّال، وكل راسخ في الضلال. ويحك! وهل من شيء لم يستول الله عليه في دعواك، ولم يعلمه حتى خصّ العرش به من بين ما في السموات وما في الأرض؟ وهل نعرف من مثقال ذرة في السموات وفي الأرض، ليس الله مالكة ولا هو في سلطانه، حتى خصّ العرش

(١) النقص على المرسي ص ٤٥٠.

بالاستيلاء عليه من بين الأشياء على ما غالبه عليه مغالبة ومنازعة، ومع أنك قد صرّحت بما قلنا إذ قسته في عرشه بمتغلب على مدينة فاستوى عليها بغلبة؟

ففي دعواك لم يأمن الله أن يغلب؛ لأن الغالب المستولي ربما غلب وربما غلب. فهل سمع سامع بجاهل أجهل بالله ممن يدعي أن الله استولى على عرشه مغالبة، ثم يقيسه في ذلك بمتغلب فيقول: ألا ترى أنه يقال للرجل: غلب على مدينة واستولى على أهلها؟ وأين ما انتحلت أنه لا يجوز لأحد أن يشبهه الله بشيء من خلقه، أو يتوهم فيه ما هو موجود في الخلق، وقد شبهته بمتغلب غلب على مدينة بغلبة، فاستولى عليها؟ لو ولدتك أمك أصم أخرس كان خيرًا لك من أن تتأول هذا، وما أشبهه في الله تعالى وفي عرشه»<sup>(١)</sup>.

والظاهر من كلام الدارمي أن هذا التأويل المزعوم لم يعهد الدارمي سماعه، ولم يكن معروفًا شائعًا عندهم. فتراه يردّ على المعارض وكأن هذا الطرح طرحه، ويقول: «يقال لهذا المعارض العامه التائه المأبون، الذي يهذي ولا يدري»، وقوله: «ويحك»، وقوله: «ففي دعواك لم يأمن الله أن يغلب»، وقوله: «لو ولدتك أمك أصم أخرس كان خيرًا لك من أن تتأول هذا».

ثم قال الدارمي: «وكذلك تأوّلت في العرش كما تأوّل جهم بن صفوان، وكنيت عن بعض علمائك وزعمائك، ولم تصرّح باسمه: أن تفسير قوله: ﴿أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾: استولى عليه، تري من بين ظهريك أن هذا الذي رويت عنه هذا التفسير أحد العلماء، ولا يدري من حولك أنه أحد السفهاء. وقد فسّرنا لك تفسيره في صدر هذا الكتاب، وبيننا لك فيه استحالة هذا المذهب وبعده من الحق والمعقول. فاكشف عن رأس هذا

(١) النقص على المرسي ص ٤٥٤.

المفسّر حتى نعرفه، أمن العلماء هو أم من السفهاء؟ فإنك لا تؤثره إلا عن المريسي أو عن من هو أخبث منه»<sup>(١)</sup>.

فيتبيّن لنا من هذا الكلام أن هذا القول لم يكن معروفًا، بدليل أنه طالبه بالكشف عن هذا المفسّر الذي فسّر ذلك. ولو كان القول شائعًا ومعتمدًا في المذهب لما طالبه الدارمي بالكشف عن اسمه، إذ أن شيوع مثل ذلك الرأي مثل عموم البلوى.

وقوله: «وكنيت عن بعض علمائك وزعمائك، ولم تصرّح باسمه» إنما أراد منه ضرار؛ لأنه في موضع آخر من الكتاب، يقول الدارمي: «فمن هؤلاء الذين يبصرون وجوه الكلام من زعمائك؟ أهو المريسي المشهور بالتجهم؟ فقد أنبأناك عورة كلامه، وكذلك الثلجي، وكذلك ضرار، ذلك الزنديق الذي تنتحل بعض كلامه، وتكني عنه»، ثم قال عنهم: «إذ يدعى أحدهم زنديق، والآخر جهمي، والآخر ترس»<sup>(٢)</sup>.

ثم إن هذا القول للدارمي يدل على أن ذلك التفسير لم يكن هو التفسير المعتمد لمذهب الجهمية؛ بل هو لبعض علمائهم.

وفي موضع آخر، يقول الدارمي: «فمن مفسروك هؤلاء الذين تحكي عنهم أنهم قالوا فيها كذا، وقال آخرون فيها كذا؟ فمن هؤلاء الأولون والآخرون؟ فاكشف عن رؤوسهم وسمّهم بأسمائهم، فإنك لا تكشف إلا عن زنديق أو جهمي، لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر»<sup>(٣)</sup>.

ثم قال: «فعمّن تروي هذه الضلالات، وإلى من تسندها؟ فصّرّح بهم كما صرّحت ببشر المريسي وابن الثلجي. وما نراك صرّحت ببشر وابن الثلجي، وكنيت عن هؤلاء المفسرين، إلا وأنهم أسوأ منزلة عند أهل الإسلام، وأشدّ ظنة في الدين منهما، لولا ذلك لكشفت عنهم كما

(٢) المصدر السابق ٢/٨٣٦.

(١) النقص على المريسي ص ٥٥١.

(٣) المصدر السابق ٢/٦٧٧.



كشفت عن بشر»<sup>(١)</sup>.

وهذا يشير إلى أن مفسري هذا التأويل لم يكونوا على قدر من الشهرة والرفعة وعلو القدر كالمريسي وابن الثلجي، وأنهم أتوا بعدهما. كما أن التفسير لم يكن مشاعاً حتى يستفحل ذكره ويشكل على الناس معرفة أصله وقائمه، لكثرة الذاهبين إليه.

ولم يُعرف تاريخ كتابة هذه الرسالة، إلا أن قولاً للدارمي فيها: «فلم تزل الجهمية سنوات يركبون فيها أهل السنّة والجماعة، بقوة ابن أبي دؤاد المحاد لله ولرسوله، حتى استخلف المتوكل رحمة الله عليه فطمس الله به آثارهم وقمع به أنصارهم»<sup>(٢)</sup>، يشير بوضوح إلى أنه كتب رسالته بعد وفاة المتوكل، وقد كانت سنة سبع وأربعين ومائتين.

ويتحصّل لنا أن قائل هذا التأويل، إما أن يكون ذلك المعارض أو نقله عن واحد ممن أتى بعد ابن الثلجي، أو عن ابن الثلجي نفسه.

وهذا الاحتمال الأخير هو الذي أميل إليه، إذ لا معنى أن يذكر هذا التفسير عند ذكره لما سمعه من ابن الثلجي إلا أن يكون ابن الثلجي نفسه قد ذكر هذا التفسير. فالذي يظهر من خلال ما بيّناه، أن التأويل كان من كيس ابن الثلجي لا من أحد قبله.

وابن الثلجي كذاب معروف بكذبه، ووضّاع للحديث. قال عنه ابن عدي: «وكان يضع أحاديث في التشبيه، ينسبها إلى أصحاب الحديث ليثلبهم به. روى عن حبان بن هلال - وحبان ثقة - عن حماد بن سلمة، عن أبي المهزم، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «إن الله خلق الفرس، فأجراها، فعرفت ثم خلق نفسه منها» مع أحاديث كثيرة وضعها من هذا النحو، فلا يجب أن يُشتغل به؛ لأنه ليس من أهل الرواية، حمله

(٢) المصدر السابق ١/٥٣٤.

(١) النقص على المريسي ٢/٦٧٩.

التعصب على أن وضع أحاديث يثلب أهل الأثر بذلك»<sup>(١)</sup>.

وقال عنه ابن حنبل: «مبتدع صاحب هوى»، وقال عنه القواريري: «هو كافر»، وقال عنه الحافظ أبو الفتح الأزدي: «كذاب، لا تحلّ الرواية عنه؛ لسوء مذهبه، وزيفه عن الدين»<sup>(٢)</sup>. وقال عنه زكريا بن الساجي: «كان كذّابًا، احتال في إبطال الحديث عن رسول الله ﷺ»<sup>(٣)</sup>. وقد ذكرنا أنه كان من الجهمية، ومن أصحاب المريسي، وممن يقول بالوقف في خلق القرآن.

أما حديث الخيل والعرق، فقد أجمع أئمة الحديث أن واضع هذا الحديث هو ابن الثلجي لا غيره، وجزموا بذلك. كما أن له كتاب «الرد على المشبهة»<sup>(٤)</sup>.

وهو مع ذلك كان من الفقهاء الأحناف المتعصّبين لمذهبهم، وكان قارئًا للقرآن. ومن الجدير بالذكر أنه قرأ القرآن على أبي محمد بن اليزيدي، كما ذكره الذهبي، وابن قطلوبغا الحنفي<sup>(٥)</sup>.

وعندئذ يكون قد تبين كيف بدأت حكاية تأويل الاستواء بالاستيلاء. فالذي يظهر أن ابن شجاع الثلجي قرأ القرآن الكريم على أبي محمد اليزيدي، ولا بُدّ أن عبد الله سمع منه وجالسه، فهؤلاء كانوا أهل علم باللغة والقراءات، وهو كان من فقهاء الأحناف.

فحصل بينهما اختلاط ومجالسات أفضت إلى التأثير، وأدّت إلى القول أن تأويل الاستواء بالاستيلاء. ولم يكن أئمة اللغة قد سمعوا بها من قبل، من بينهم الفراء المعتزلي الذي فرغ من كتابه سنة خمس ومائتين

(١) الكامل في ضعفاء الرجال ٥٥١/٧. (٢) تاريخ بغداد ٣/٣١٥.

(٣) تهذيب الكمال في أسماء الرجال ٢٥/٣٦٤.

(٤) الجواهر المضية في طبقات الحنفية ٢/٦١.

(٥) تاريخ الإسلام ٦/٤٠٥، تاج التراجم ص ٢٤٢.

على ما قيل<sup>(١)</sup>.

فهذا يرجح أن يكون هذا التأويل قد ظهر للمرة الأولى في الربع الأول من القرن الثالث الهجري، وفي مجالس اليزيديين وابن الثلجي تحديداً. ثم ذكرها ابن اليزيدي والقاسم الرسي.

ومما يؤيد تلك الدعاوى أيضاً، أن كتاب «الرد على الجهمية» للإمام أحمد بن حنبل، لم يذكر فيه تأويل الاستيلاء بالرغم من إيراد أكثر شبهات الخصوم.

ثم إن الخلال<sup>(٢)</sup> روى مجمل اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل بالسند المتصل إليه في كتاب «العقيدة». فكان من جملة ما قال عنه: «وكان يقول في معنى الاستواء هو العلو والارتفاع، ولم يزل الله تعالى عالياً رفيعاً قبل أن يخلق عرشه، فهو فوق كل شيء، والعالي على كل شيء. وإنما خص الله العرش لمعنى فيه مخالف لسائر الأشياء. والعرش أفضل الأشياء وأرفعها، فامتدح الله نفسه بأنه على العرش استوى؛ أي: عليه علا، ولا يجوز أن يقال: استوى بمماسة ولا بملاقة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، والله تعالى لم يلحقه تغير ولا تبدل، ولا تلحقه الحدود قبل خلق العرش، ولا بعد خلق العرش»<sup>(٣)</sup>.

فنجد أنه بالرغم من التفصيل في أمر المماسة والعرش، إلا أنه لم يذكر الاستيلاء ولم يتطرق إليه بالكلام، مما يشير إلى كون التأويل غائباً عن الساحة.

وقد توفي الإمام أحمد سنة إحدى وأربعين ومائتين، وقد أشرنا إلى أن الراجح لدينا أن بدء ظهور التأويل كان في بدايات القرن، ولم يكن

(١) تاريخ العلماء النحويين ص ١٨٨.

(٢) أبو بكر أحمد بن الخلال البغدادي، توفي سنة ٣١١ هجرية.

(٣) العقيدة ص ١٠٨.

قد أشيع وانتشر بعد، ولم يكن قد اعتمده المعتزلة بعد. فلا غرو أن كان غائبًا عن الإمام أحمد.

فالحاصل: أن تأويل الاستواء بالاستيلاء مرّ بثلاث مراحل:

**الأولى:** وقعت في الربع الأول من القرن الثالث، حيث ظهر التأويل في مجالس اليزيديين وابن الثلجي، فتنّى الرأي الجهمية ومن لف ليفهم من المعتزلة، وأشاعته المعتزلة بعد ذلك عبر كتبهم.

ولأجل عدم وجود ما يعضد رأيهم من الشواهد الشعرية، ابتدأت المرحلة الثانية بصناعة بيتٍ وبيتين من الشعر. ودوّن القاضي عبد الجبار المعتزلي البيت في كتبه في أواخر القرن الرابع، ثم دونه الجوهري في معجمه بدون اسم القائل.

ثم أشيع التأويل والبيت بعد ذلك بين الأمصار، لأجل شهرة كتاب الجوهري. إلا أن ذلك لم ينفعهم أيضًا لجهالة الراجز، ولبعده عن عصور الاحتجاج.

فبدأت المرحلة الثالثة بنسبته إلى الأخطل في النصف الأول من القرن الثامن الهجري، والتقطه الحافظ ابن كثير منهم وذكره في «تاريخه». والله أعلم بحقيقة الحال.



## الفصل الثامن

### رد شبهة تاريخية

وبعد كل الذي ذكرناه وسردناه وأثبتناه، قد يقول قائل أن ما ذكرتموه عن تاريخ التأويل مردود من وجهين:

**الأول:** أن ابن تيمية قد نسب هذا التأويل إلى الجعد بن درهم أو جهم بن صفوان حيث قال: «فإن أول من حُفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام - أعني: أن الله ﷻ ليس على العرش حقيقة وأن معنى استوى بمعنى استولى ونحو ذلك - هو الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان؛ وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه. وقد قيل: إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان وأخذها أبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم: اليهودي الساحر الذي سحر النبي ﷺ»<sup>(١)</sup>.

**الثاني:** إذا كان المعتزلة هم من أنشأ هذا التأويل، فتاريخه إذن يرجع إلى واصل بن عطاء - رأس المعتزلة ومؤسس المذهب - وواصل توفي سنة إحدى وثلاثين ومائة. وهذا يعني أن مذهب التأويل بالاستيلاء موجود منذ واصل بن عطاء الذي أخذ جهم العلم عنه.

وكذلك إذا كان الإمام القاسم الرسي قد ثبت عنه القول بنفي الصفات، فالأجدر والأولى أن يكون استقاه من زيد بن علي رأي الزيدية، فيكون ذلك رأيه أيضًا. ومصدق ذلك ما ورد في تفسير زيد بن

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/٥.

علي، يذكر فيه الاستواء، ويقول فيه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (٥) [طه: ٥] معناه: علا، وقهر، والعرش العزة والسلطان<sup>(١)</sup>.

فتكون المحصلة أن الزيدية أخذوها من زيد الذي أخذها من واصل، والمعتزلة أخذوها من واصل، والجهمية أخذوها من واصل، فالأجدر أن نقول أن واصل وزيد بن علي هما أول من ذهب إلى هذا التأويل. وعلى كلام ابن تيمية يكون الجعد بن درهم هو أول من ذهب إليه.

فالجواب على هذا الإشكال: أنه مبني على عدة مقدمات غير مسلم بها. أولها: صحة ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية، والثانية: أن المعتزلة أخذوا علمهم من واصل، والثالثة: أن الزيدية أخذوا مذهبهم من زيد، والرابعة: أن زيد بن علي أخذ مذهبه من واصل بن عطاء.

فلمناقشة القضية الأولى، نقول: إن ثبوت صحة ذلك يعني هدم ذلك المذهب بالكلية، فإذا كان أول من تكلم في نفي الصفات ونفي العرش هو يهودي واستقاها منه جهمي، فهذا ادعى ببطلانه وفساده. أما ما ذكره شيخ الإسلام، فنعلق عليه بما يلي:

الأول: أن ما نقله الجهم عن الجعد عن أبان عن طالوت هو بدعة خلق القرآن. وهذا هو المحفوظ والمعروف فيها.

قال ابن عساكر: «سئل أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الغسيلي: من أين كان جهم؟ قال: من ترمذ، وكان يذهب في بدء أمره، ثم صار صاحب جيش الحارث بن سريج بمر، فقتله سلم بن أحوز في المعركة وقبره بمر. وسئل: ممن أخذ ابن أبي دؤاد؟ فقال: من بشر المريسي، وبشر المريسي أخذه من جهم بن صفوان، وأخذه جهم من الجعد بن درهم، وأخذه جعد بن درهم من أبان بن سمعان، وأخذه أبان من طالوت ابن أخت لبيد وختنه، وأخذه طالوت من لبيد بن أعصم، اليهودي الذي

(١) تفسير غريب القرآن المجيد ص ١٥٢.

سحر النبي ﷺ. وكان لبيد يقرأ القرآن، وكان يقول بخلق التوراة، وأول من صنّف في ذلك طالوت، وكان طالوت زنديقاً وأفشى الزندقة، ثم أظهره جعد بن درهم<sup>(١)</sup>.

وقال ابن الأثير في ترجمته للقاضي ابن أبي دؤاد: «وكان داعية إلى القول بخلق القرآن وغيره من مذاهب المعتزلة، وأخذ ذلك عن بشر المريسي، وأخذه بشر من الجهم بن صفوان، وأخذه جهم من الجعد بن أدهم، وأخذه الجعد من أبان بن سمعان، وأخذه أبان من طالوت ابن أخت لبيد الأعصم وختنه، وأخذه طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ، وكان لبيد يقول بخلق التوراة، وأول من صنّف في ذلك طالوت، وكان زنديقاً، فأفشى الزندقة»<sup>(٢)</sup>.

الثاني: أن لبيد بن الأعصم لم يُعرف عنه الخوض في مبحث الصفات ونفيها أو إثباتها عدا عن كونه قال بخلق التوراة، ولم يكن يعنيه تأويل مفردات القرآن وألفاظه.

الثالث: أن الجهم بن صفوان نفى الصفات وأنكر العرش، إلا أنه لم يرد عنه ما يفيد تأويله للاستواء بالاستيلاء. وما ذكرناه عن رسالة الإمام الدارمي لعلها تكون شاهداً قوياً على صحّة ما نقول؛ لأن المريسي من الجهمية، ولم يذكر هذا التأويل.

وقد قال الدارمي: «وكذلك تأوّلت في العرش كما تأوّل جهم بن صفوان، وكنيت عن بعض علمائك وزعمائك، ولم تصرّح باسمه: أن تفسير قوله: ﴿أَسْوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾: استولى عليه، تري من بين ظهريك أن هذا الذي رويت عنه هذا التفسير أحد العلماء، ولا يدري من حولك أنه أحد السفهاء. وقد فسّرنا لك تفسيره في صدر هذا الكتاب، وبينا لك فيه استحالة هذا المذهب وبعده من الحق والمعقول. فاكشف عن رأس هذا

(٢) الكامل في التاريخ ٦/١٤٩.

(١) تاريخ ابن عساكر ٧٢/٩٩.

المفسّر حتى نعرفه، أمن العلماء هو أم من السفهاء؟ فإنك لا تؤثره إلا عن المريسي أو عن من هو أخبث منه».

فهذا الكلام يدل على كون تفسير الاستواء بالاستيلاء وقع بعد تأويل جهم للعرش، وأنه مكثي عن بعض علماء وزعماء الكاتب، وأنه إما عن المريسي أو عمن هو أخبث منه. وهذا يدل على أن الدارمي يرى أن جذور هذا التأويل ترجع إلى المريسي على أبعد تقدير.

ونقل الملطي<sup>(١)</sup> في «التنبيه» عن أبي عاصم خشيش بن أصرم قوله: «وقد أنكر جهم أن يكون الله على العرش»<sup>(٢)</sup>. وكذلك نقل الخلال عن حماد بن زيد، قوله: «إنما يحاولون أن يقولوا ليس في السماء شيء»<sup>(٣)</sup>. وهو يريد مقالة إنكار العرش.

وقال البغدادي<sup>(٤)</sup>: «وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي، أو عالم أو مرید، وقال: لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره، كشيء وموجود وحي وعالم ومرید ونحو ذلك، ويجوز وصفه بأنه قادر وموجود، وفاعل وخالق، ومحیی وممیت؛ لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده»<sup>(٥)</sup>.

وكل هذه الأقوال تؤيد فكرة أن جهم كان ينفي العرش وسائر الصفات والأسماء؛ بل لم يكن يعدّ الله شيئاً. ولا يوجد تصريح منه أو نقل عنه يفيد بتأويل الاستواء بالاستيلاء.

**الرابع:** أن الجهمية قد تفرقت بعد الجهم بن صفوان إلى ثمانى فرق كما صرح به الملطي في «التنبيه»، وذكر كل فرقة. فذكر الأولى؛

(١) أبو الحسن الملطي العسقلاني، توفي سنة ٣٧٧ هجرية.

(٢) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٩٩.

(٣) السُّنة ٩١/٥.

(٤) أبو منصور البغدادي، توفي سنة ٤٢٩ هجرية.

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٩٩.



وهي صنف من المعطلة يقولون: إن الله لا شيء، وما من شيء، ولا في شيء، ولا يقع عليه صفة شيء، ولا معرفة شيء، ولا توهم شيء، ولا يعرفون الله فيما زعموا إلا بالتخمين.

ثم ذكر صنفاً زعموا أن الله شيء وليس كالأشياء، لا يقع عليه صفة ولا معرفة، ولا توهم ولا نور، ولا سمع ولا بصر، ولا كلام ولا تكلم، وأن القرآن مخلوق.

ثم ذكر الصنف الرابع؛ وهم صنف أنكروا أن يكون الله سبحانه في السماء، وأنكروا الكرسي وأنكروا العرش أن يكون الله فوقه، وفوق السموات من قبل هذا. وقالوا: إن الله في كل مكان.

والصنف الخامس؛ وهم صنف لا يقولون أن الله بائن من الخلق، ولا غير بائن، ولا فوقهم ولا تحتهم، ولا بين أيمانهم ولا عن شمائلهم، ولا هو أعظم من بعوض ولا قراد، ولا أصغر منها، ولا يقولون هذا، ولا يقولون أن الله قوي ولا شديد، ولا حي ولا ميت، ولا يغضب ولا يرضى ولا يسخط.

فتأمل الصنف الرابع كيف يعتقد أن الله في كل مكان، بينما الصنف الخامس يعتقد أن الله ليس في مكان<sup>(١)</sup>، مع أن كليهما جهمية. وتأمل كيف انفرد الصنف الأول بمقالة أن الله ليس بشيء، بينما اتفقت باقي الأصناف على أن الله شيء، وذلك أن الصنف الأول منها هو الجهمية المحضة، ثم ظهرت عدة أصناف. وإنما سميت الأولى محضة لأنها تحمل آراء جهم وحده ولم تتأثر بآراء المعتزلة من بعده.

قال أبو القاسم البلخي<sup>(٢)</sup> في كتاب «المقالات»: «المعتزلة مجمعة على أن الله جلّ ذكره شيء لا كالأشياء»<sup>(٣)</sup>.

(١) التنبيه ص ٩٦.

(٢) معتزلي، توفي سنة ٢٧٣هـ.

(٣) المقالات: باب ذكر المعتزلة ص ٦٣.

والصنف الرابع منها هو الجهمية المعتزلة، وهو الصنف الذي عناه الإمام أحمد بن حنبل في كتابه «الرد على الجهمية والزنادقة»، حيث قال فيه: «فقالوا: هو تحت الأرض السابعة. كما هو على العرش، فهو على العرش وفي السموات وفي الأرض وفي كل مكان، ولا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان»<sup>(١)</sup>.

بينما نجد أبا الحسن الأشعري يذكر رأي جهم في الصفات بقوله: «قال جهم وبعض الزيدية أن البارئ لا يقال أنه شيء؛ لأن الشيء هو المخلوق الذي له مثل. وقال المسلمون كلهم أن البارئ شيء لا كالأشياء»<sup>(٢)</sup>.

والباقلا ني أكثر من الردّ على المعتزلة، فذكر في «تمهيد الأوائل» في الرد عليهم ما يلي: «فإن قالوا: فهل تقولون إنه في كل مكان؟ قيل: معاذ الله؛ بل هو مستو على العرش، كما خبر في كتابه، فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وقال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال: ﴿ءَأَمِنُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضُ﴾ [الملك: ١٦]. ولو كان في كل مكان، لكان في جوف الإنسان وفمه وفي الحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها تعالى عن ذلك. ولوجب أن يزيد بزيادة الأماكن إذا خلق منها ما لم يكن خلقه، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان، ولصح أن يرغب إليه إلى نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا. وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله»<sup>(٣)</sup>.

فهذه كلها مذاهب للجهمية، وكلها مذاهب في التعطيل، أشبعها هو التعطيل المحض الناشئ عن الصنف الأول. وهو الذي عليه جهم

(٢) مقالات الإسلاميين ص ١٨١.

(١) الرد على الجهمية ص ١٤٣.

(٣) تمهيد الأوائل ص ٢٦٠.

وأصحابه، والفلاسفة، والقرامطة، حيث ينكرون جميع أسماء الله وصفاته، فشابه قولهم قول الملاحدة.

ومنهم من أثبت الأسماء ونفى الصفات، وهؤلاء هم المعتزلة والزيدية والرافضة الإمامية. ومنهم من يثبت الأسماء وبعض الصفات وينفي بعضها الآخر. وهذه هي الجهمية الصفاتية، وهم الكلابية، والأشاعرة، والماتريدية.

وقدماء الأشاعرة والكلابية يثبتون الأسماء والصفات عدا الأفعال الاختيارية. بينما ذهب أكثر متأخري الأشاعرة إلى نفي جميع الصفات إلا سبع صفات، وزادت الماتريدية صفة التكوين صفة ثامنة، وأنكروا باقي الصفات. وكلهم جهمية معطلة؛ لأنهم عطلوا صفات الله التي أثبتتها النصوص له. والعلّة في تصنيفهم جميعاً تحت اسم الجهمية، أن الجهمية هي التي ظهرت أولاً، وكل ما ظهر من بعدهم من فرق إنما تأثر بهم واستمد منهم، فكلّ من قال مقالة الجهمية يُلحَق بهم.

والمعتزلة بدأ ظهورهم بمسائل محدودة لا تخرج عن الإيمان والمنزلة بين المنزلتين، وكان التجهم وقتذاك منفصلاً عن الاعتزال. ثم بدأ المعتزلة بالتأثر من الجهمية، وكانت مقالات القدر وتعطيل الصفات وخلق القرآن قد سبقت مقالات واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في الإيمان والمنزلة، ثم استمد المعتزلة منهم تلك المقالات، فنشأت الجهمية المعتزلة، وهي المعتزلة بأصول التجهم.

قال الإمام أبو بكر ابن خزيمة: «فنحن نؤمن بخبر الله ﷺ أن خالقنا مستو على عرشه، لا نبدل كلام الله، ولا نقول قولاً غير الذي قيل لنا، كما قالت المعطلة الجهمية: إنه استولى على عرشه، لا استوى»<sup>(١)</sup>. وقد عاش الإمام في القرن الثالث الهجري، فتأمل كيف نسب القول إلى الجهمية، لا إلى المعتزلة.

كما أن الإمام الدارمي في كتابه الآخر «الرد على الجهمية» يصرّح بذكر الجهمية، ثم يقول: «أقرت هذه العصابة بهذه الآيات بألسنتها، وادعوا الإيمان بها، ثم نقضوا دعواهم بدعوى غيرها، فقالوا: الله في كل مكان، لا يخلو منه مكان. قلنا: قد نقضتم دعواكم بالإيمان باستواء الرب على عرشه، إذ ادعيتم أنه في كل مكان. فقالوا: تفسيره عندنا: أنه استولى عليه وعلاه»<sup>(١)</sup>. وهو ينسب الأمر للجهمية، بالرغم من أن القول أن الله في كل مكان ليس من أقوال الجهمية المحضة.

وكذلك الإمام أحمد ذكر القاضي ابن أبي دؤاد عنده، فقال: «هو جهمي»<sup>(٢)</sup>. فتأمل كيف نسبه إلى الجهمية بالرغم من شهرة اعتزال القاضي، وليس ذاك إلا لكون المعتزلة في ذلك الزمان قد استمدوا سائر أفكارهم من الجهمية، ولم تكن أصولهم وقواعدهم واضحة المعالم. فالحقهم أهل السنة بالجهمية لأنهم انبثقوا منهم. وهو إلحاق في محله ورجوع بالشيء إلى أصله.

أما القضية الثانية، فهي قضية أخذ المعتزلة العلم من واصل بن عطاء. وهي دعوى مردودة، وذلك أننا لا نسلّم أن أصول الاعتزال وأفكارها بدأت مع واصل بن عطاء؛ بل العادة جرت أن لا يحدث ذلك؛ لأن مذاهب أهل البدع في تجدد مستمر من فاسد إلى ما هو أفسد منه، ولم يظهر مذهب من مذاهب البدع إلا وتجدد وحمل وأضاف ما لم يذهب إليه مؤسسه من الإلزامات محاولة من أصحابه لإصلاح ما أفسده عليهم خصومهم من الإشكالات والتناقضات.

ومن المعلوم أن متأخري الخوارج أضافوا إلى مبادئهم ما لم يعتقد بها المتقدمون منهم، وكذلك فعل الجهمية بجهم بن صفوان، والأشاعرة بأبي الحسن الأشعري، والماتريدية بالماتريدي، والزيدية بزيد بن علي،

(١) الرد على الجهمية ص ٤٠.

(٢) السنة ١١٨/٥.

وسائر فرق الباطل، فليس المعتزلة باستثناء من هذه السنة.

وقد ذكر غير واحد من أهل العلم أن المعتزلة افرقت إلى فرق شتى. ذكر ذلك الإسفراييني<sup>(١)</sup> في «التبصير»، فقال: «القدرية المعتزلة كل فريق منهم يكفر سائرهم، وهم: الواصلية، والهلالية، والعمروية، والنظامية، والأسوارية، والمعمرية، والإسكافية، والجعفرية، والبشرية، والمردارية، والهشامية، والثمامية، والجاحظية، والخابطية، والحمارية، والخياطية، والشحامية، وأصحاب صالح قبة، والمؤنسية، والكعبية، والجبائية، والبهشية»<sup>(٢)</sup>.

وفرقة الواصلية ليست بالضرورة أنها اقتصرت على أفكار واصل دون الزيادة عليها. وقد أشار أبو منصور البغدادي في ظاهر كلامه إلى البدع التي أظهرها واصل بن عطاء. فالبدعة الأولى كانت قوله بالمنزلة بين المنزلتين، فطرده الحسن البصري لأجل ذلك، فاعتزل مجلسه عند سارية من سوارى مسجد البصرة، وانضم إليه رفيقه عمرو بن عبيد، وسموا بالمعتزلة.

ثم أظهرها بدعة ثانية، وهي بدعة القدر، وأخذها من معبد الجهني الذي كان يقطن البصرة آنذاك. ثم أظهر واصل بدعة ثالثة، وهي قوله أن فريقاً من فريقى موقعة الجمل فاسق، لا بعينه<sup>(٣)</sup>. فتلك هي المقالات الثلاثة التي بدأ واصل فيها اعتزاله وبدعته.

أما الشهرستاني، فإنه عندما ذكر فرقة الواصلية ذكر تلك البدع وأضاف إليها بدعة نفي الصفات، فقال: «واعترالهم يدور على أربع قواعد: القاعدة الأولى: القول بنفي صفات البارى تعالى؛ من العلم

(١) أبو المظفر الإسفرايينى، توفي سنة ٤٧١هـ.

(٢) التبصير فى الدين ص ٢٤.

(٣) الفرق بين الفرق ص ٩٧ - ٩٩.

والقدرة، والإرادة، والحياة. وكانت هذه المقالة في بدايتها غير نضجة. وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين<sup>(١)</sup>. ثم ذكر القواعد الثلاث بمثل ما ذكره البغدادي. وبحسب كلام الشهرستاني، فقد كانت تلك المقالة غير ناضجة، بمعنى: أنها لم تكن محكمة ولم تبلور كثيراً، ولم تُبسّط قواعدها حسب أصولهم.

وقد ورد عن واصل أنه كان يناظر المانوية التي تقول بثنائية النور والظلمة وتعتبرهما أنهما قديمان أزليان، فكان يلزمهم بمذهبهم القول بوجود إلهين، وصنف كتاباً كبيراً في الرد عليهم. والمانوية ردّوا عليه أن الله عندهم عالم وقادر منذ الأزل، وهذا يعني أن صفتي العلم والقدرة قديمتان أزليتان مع الله. وتحت هذا الإلزام، ذهب واصل إلى نفي الصفات. إلا أن الفكرة برمّتها لم تكن واضحة المعالم عنده، ولم تشكّل ركناً هاماً في دعوته التي سعى إلى نشرها، وهي تلك المقالات الثلاثة التي ذكرناها.

ثم أردف الشهرستاني بعدها قائلاً: «وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى ردّ جميع الصفات إلى كونه: عالمًا، قادرًا. ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان»<sup>(٢)</sup>.

ويؤيد ذلك أنه لما ذكر القاعدة الثانية وهي القول بالقدر، قال الشهرستاني: «وقرّر واصل ابن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرّر قاعدة الصفات»<sup>(٣)</sup>.

وما يؤيد قول الشهرستاني أيضًا أن أدلة الحدوث والقدم والسكون

(١) الملل والنحل ٤٦/١.

(٢) المصدر السابق ٤٦/١.

(٣) المصدر السابق ٤٧/١.

والحركة كلها مقتبسة من كتابات أرسطو وأفلوطين، ولم يتمكن المسلمون من قراءة كتبهم إلا بفضل حركة الترجمة التي بدأت بعد واصل. لذلك كان أبو هذيل العلاف هو أول من تكلم في الجوهر الفرد ومسائل القدم والحدوث، وهو أول من قال أن الله له علم ولكن علمه هو ذاته، مخالفاً بذلك كافة المعتزلة من قبله. وأبو علي الجبائي كان أول من قال أن الصفات هي عين الذات. وكل هذه المقالات إنما اكتسبها من اليونان. لذلك يبعد تمامًا عن واصل أن يكون قد ذهب إلى تلك الآراء. ولعله كان يكتفي بنفي الصفات دون الاعتناء بالفكرة وتهذيبها وبلورة معالمها، تمامًا كما وصفها الشهرستاني أنها لم تكن ناضجة.

ومما يؤيد ذلك أيضًا أن المعتزلة اجتمعت على كل ما قاله واصل في المقالات الثلاثة ولم تتفق على تلك المقالة، مما يرجح فكرة أن تكون المقالة ظهرت من بعده. وقد ذكر الشهرستاني بما يفيد تبلور هذه المقالة عند أبي هذيل العلاف. فقال الشهرستاني عنه: «وإنما انفرد عن أصحابه بعشر قواعد: الأولى: أن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدرته، وقدرته ذاته، حي حياة، وحياته ذاته. وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته؛ بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوازم»<sup>(١)</sup>.

وأيد ذلك الإسفراييني بقوله عن العلاف: «ومن فضائحه بأن علم الباري هو هو وقدرته هي هو ولو كان كما قاله لم يكن عالمًا ولا قادرًا ولكن علمه قدرته وقدرته علمه». وقوله: «ومن فضائحه قوله في أن كلام الله تعالى ما هو إلا عرض لا في محل، ولو جاز هذا لجاز أن يكون سائر الاعراض لا في محل، ولكن ما لا محل له لا يكون متكلمًا به»<sup>(٢)</sup>.

(٢) التبصير في الدين ص ٦٧.

(١) الملل والنحل ١/ ٤٤ - ٤٥.

وهذا الذي ذكره الإسفراييني من مقالات العلاف تمثل نقطة التقاء العلاف مع أفكار جهم بن صفوان. وفي واقع الأمر، فإن أبا هذيل العلاف هو الذي وضع أسس الاعتزال وأرسى قواعده، وحصرها بالأصول الخمسة التي اجتمع عليها المعتزلة بعد ذلك.

والذي يؤيد ذلك أيضًا قول الإمام أحمد بن حنبل في جهم: «وكان من المشبهة، فأصل بكلامه بشرًا كثيرًا، وتبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة، وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع دين الجهمية»<sup>(١)</sup>. وهذا يشير إلى أن جهم لم يؤثر في واصل؛ بل أثر في بعض صحبه الذين استمدوا من أفكار جهم بعد موت واصل.

ومما يؤيد ذلك أيضًا، ما ذكره البلخي في «المقالات» والقاضي عبد الجبار في «الطبقات»، أن واصل بن عطاء بعث إلى خراسان صاحبه حفص بن سالم ليلتقي الجهم بن صفوان، وينظره<sup>(٢)</sup>.

وهذا يشير إلى تباين كبير في الرأي بينهما. وعمدة مقالة جهم آنذاك هي نفي الصفات، والخلق بالقرآن. فإذا كان واصل يريد مناظرة الجهم، فهذا يدل على أنهما لم يكونا متفقين على هذين الأصلين، أو على أحدهما، وإلا ما دعت الحاجة إلى التناظر.

وقد أشار البلخي إلى أصل الاعتزال وأساسه بقوله: «والاعتزال رحمك الله وإن كان سنذكر سببه، وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين، فقد صار في يومنا هذا سمة لمن قال بالتوحيد والعدل»<sup>(٣)</sup>. فتأمل كيف جعل سبب الاعتزال المنزلة بين المنزلتين، وهو سبب اعتزال واصل، إلا أنه

(١) الرد على الجهمية ص ٩٧.

(٢) المقالات ص ٦٧، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٥١.

(٣) المقالات: باب ذكر المعتزلة ص ٧٥.



يشير بما يفيد أن محور الاعتزال قائم على نفي الصفات، والتي تبلورت وأضحت الأصل الأول والأعظم لهم فيما بعد.

وقد ذكر ابن عبد ربه شاهداً قوياً على ما ذكرناه، فقد أورد رسالة كتبها واصل بن عطاء إلى عمرو بن عبيد يعظه فيها، فجاء فيها: «وقد بلغني كبير ما حملته نفسك وقلدته عنقك، فدلّت شكايه الحسن عليك بالتحقيق بظهور ما ابتدعت، وعظيم ما تحملت. فلا يغرك أي أخي تدبير من حولك وتعظيمهم طولك، وخفضهم أعينهم عنك إجلالاً لك. غداً والله تمضي الخيلاء والتفاخر وتجزى كل نفس بما تسعى. ولم يكن كتابي إليك إلا ليزدرك بحديث الحسن رضي الله عنه، وهو آخر حديث حدثناه. فأد المسموع وانطق بالمفروض، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها»<sup>(١)</sup>.

وهذا العتاب من واصل لعمرو يرجع إلى التأويل والمبالغة فيه، وهو يدلّ على عدم جنوح واصل للتأويل وعدم التعويل عليه منهجاً في التفسير، وإلا لما كان في معاتبته لعمرو وجه.

فالأرجح أن دعوة واصل انحصرت بتلك المقالات الثلاثة التي ذكرناها، ثم أضافت الواصلية من بعده بدعة نفي الصفات. أو لعله تكلم بها بكلام مقتضب غير ناضج كما ذكر الشهرستاني، ولم تكن من صميم دعوته التي عرفت عنه، ولم يكن موافقاً في جملته لمقالة جهم. لذلك فمن المستبعد تماماً أن يكون واصل قد تعرض لتأويل الاستواء بالاستيلاء بالتصريح أو التلميح.

ثم إننا رأينا تجاهل أئمة العربية لمثل هذا التأويل، ولو كان قد قيل منذ زمن واصل لسمعه أحد من أئمة العربية الذين ذكرناهم، ولظهر التأويل في الكتب، وشاع عبر العصور.

وإن كان فات أئمة العربية من غير المعتزلة، فلم يكن ليفوت أبا زكريا الفراء المتأثر بالاعتزال والمدافع عنه، والأخفش المعتزلي، وأبا علي الفارسي، على ما هم عليه من مقام جليل في اللغة وعلم غزير وإطلاع وفير. وقد دعته الحاجة إلى ذكره في كتبهم، ولكنه لم يتطرقوا إليه، وهذا لوحده كاف في الدلالة على غياب مثل ذلك التأويل، وجهالة أئمة العربية له، مما يؤكد غيابه عن الساحة فضلاً عن فساده في اللغة.

أما القضية الثالثة، وهي أخذ الزيدية وعلى رأسهم القاسم بن إبراهيم من زيد بن علي. فنقول وبالله التوفيق، أن هذا مردود، وذلك من وجوه:

**الوجه الأول:** أن القاسم الرسي عُرف عنه أنه أول من تكلم في أصول المعتزلة وتأثر بها من الزيدية. وكان قد ألف كتاباً في الأصول الخمسة، وتحدث في العدل والتوحيد ومسائل نفي الصفات وخلق القرآن وأفعال العباد، وهو أول من أدخل فكر المعتزلة في مذهبه الزيدي.

حتى أتى حفيده الإمام يحيى بن الحسين، فكان معتزلياً بإقراره هو، وتحدث الكثير عنه بذلك. واشترك المعتزلة مع الزيدية في أصل الأمر بالمعروف والنهي المنكر كان له الأثر الكبير في التقارب الذي حدث بينهما.

**الوجه الثاني:** أن لا أحد من أهل العلم من أهل السنة والجماعة ذكر لزيد بن علي مذهباً خاصاً به، لا في الفقه ولا في العقيدة. بل لا أحد على وجه التحقيق ذهب إلى أنه كان من أئمة أهل العلم، ولم أجد أحداً من أهل العلم لقبه بالإمام إلا على سبيل التسامح والتجاوز في العبارة، كما قد يرد في بعض الأحيان من الذهبي، حيث وصفه أنه من العلماء الصالحين.

والذي يؤيد ذلك أنه ولد في المدينة المنورة سنة ثمان وسبعين،

ولبت فيها إلى سن الأربعين، ثم سافر إلى الحيرة، ثم رجع إلى المدينة، ثم خرج إلى الكوفة، ثم خرج منها، ثم رجع إليها. ثم دعا الناس إليه، ثم تهيأ للقتال فقاتل حتى تم صلبه.

ولا نجد مثل تلك السيرة ما يناسب أن تكون لإمام عالم، فالعلماء أفنوا أعمارهم في تحصيل العلم، والتفتيش في بطون الكتب والتحقيق في الآراء، وتعلموا على أيدي المشايخ من أهل العلم وأثنوا ركبهم عندهم، وتجد لهم العشرات بل المئات من الشيوخ الذين تلقوا العلم عنهم.

أما زيد؛ فسيرة حياته لا تنبئ عن علم غزير وفير، إذ أن الإنسان لا يُوهب العلم وحيًا، بل يكتسبه اكتسابًا بطلبه، ويبذل الجهد في تحصيله من العلماء الثقات. وهذا يحتاج إلى تفرغ في الوقت والهيئة والحال، وهذا مما لم يكن متهيئًا لزيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وحتى لو أنه كسب بعض العلم لما لقي الوقت لتعليمه للآخرين حتى ينقل علمه إليهم، فإن نقل العلم يحتاج إلى قراءات وإجازات ومجالس علم، وأيام طويلة تُقضى بالمدارسة والمذاكرة، وهذا ما لم يكن متوفرًا لزيد بالنظر إلى حياته وأحواله فيها.

وهذا ينقلنا إلى القضية الرابعة، وهي مسألة تلمذة زيد على يد واصل وأنه كان يحضر مجالسه للعلم. فإن هذه قضية باطلة أنكرها عدد كبير من الباحثين قديمًا وحديثًا، ولم تعد تجد أرضية صلبة تقنع الناس بها. وبيان ذلك من وجوه:

**الوجه الأول:** أن زيد بن علي خرج إلى الكوفة لأجل مخاصمة مالية كما اتفق عليه أهل التاريخ والسير، وورد عن الطبري أنه مكث أربعة أشهر أو خمسة في الكوفة<sup>(١)</sup>. ثم تهيأ للقتال وجرى ما جرى.

(١) تاريخ الطبري ١٦٧/٧.

بينما ذكر أبو مخنف أنه مكث بضعة عشر شهراً. ولعلّ هذا هو الراجح. وقد قام عامل الخليفة على الكوفة بإزعاج زيد بن علي وطلب منه الخروج من الكوفة، فطلب زيد المهلة ليستوفي أمره هناك، ثم خرج منها، ثم أقنعه الشيعة بالرجوع والخروج على هشام، ثم رجع إليها متخفياً. وكان ينام في كل ليلة في بيت من البيوت، وكان يرسل دعواته إلى الآفاق والكور يدعون الناس إلى بيعته. ومن هذه حاله لا يمكن له أن يحضر مجالس العلم فضلاً عن أن ينشغل به؛ لأنه مشغول بما هو أهم وأعظم عنده.

**الوجه الثاني:** أن كتب التاريخ تشير إلى أن زيداً كان جليل القدر عند شيعة الكوفة. وقد ذكر الطبري وغيره أن الشيعة كانت تختلف إليه، حتى أن ديوانه كان يحوي أكثر من خمسة عشر ألف رجل من المبايعين والتابعين له<sup>(١)</sup>.

ولو صحّ حضوره لمجالس واصل لحضره الألوّف من الشيعة معه، ولتأثر شيعة الكوفة بواصل كما تأثر به زيد، لا سيما أنه أستاذه الذي يتلقى العلم منه، ولكانوا عظموا واصلًا لأجل ذلك. إلا أن ذلك لم يحدث؛ بل استمر العدا بين معتزلة البصرة وشيعة الكوفة إلى أواخر القرن الثالث الهجري. ومصنفات الجاحظ وأبي الحسين الخياط تشهد على هذا العدا السافر والبغض المتبادل.

**الوجه الثالث:** لو سلّمنا حضوره مجالس واصل بن عطاء، فلعلّه قد حضرها مرة أو مرتين بدافع الفضول، فعدها واصل وأصحابه مفخرة له فأشاعوها بين الناس أن زيداً يطلب العلم من واصل ليرفعوا من شأن إمامهم واصل. وهذا أمرٌ لا يكاد ينجو منه من عُرف عنه الصلاح والرشاد من أهل العلم، فما بالنا بمتدعٍ نكرة مثل واصل؟

(١) تاريخ الطبري ٧/١٧١.

فأهل العلم يحبون أن تُحَضَّر مجالسهم. وقد تضعف نفس أحدهم فيذيع أمر حضور فلان من أهل العلم لمجلسه، ليثني الناس على مجلسه. ولعل زيِّداً إن صح منه الحضور ما حضر إلا للنظر والفضول والتشوق لمعرفة ما يقال، ولكن لا يوجد توثيق على التزام زيد الحضور إلى مجلسه ونهله العلم منه.

**الوجه الرابع:** أنهم يقولون أن زيِّداً قد أخذ العلم من أهل البيت، وهذا يعني أنه خرج من المدينة وهو يحمل علم أهل البيت. فإن كان كذلك، فلماذا يجلس في حلقة واصل ويطلب العلم منه وقد علم أن واصل بن عطاء إنما أخذ العلم من أبي هاشم ابن الحنفية من أهل البيت؟ فلماذا يأخذ العلم ممن أخذه من أهل البيت إذا كان هو من أهل البيت وأخذ العلم من أهل البيت؟

وقد يحدث ذلك إذا طال عهد أحد التلميذين بالشيخ، فقد يأخذ التلميذ الآخر عندها من شيخه، ثم من تلميذ شيخه، وقد وقع هذا كثيراً، إلا أنه يبعد في حالة واصل وزيد؛ لأنهما متعاصران وزيد يكبره بعامين، واختلط بأهل البيت أكثر مما فعل واصل.

**الوجه الخامس:** أن الثابت عن زيد أنه لم يكن يتكلم في القدر. وقد ذكر ابن عساكر بسند متصل عن المطلب بن زياد أنه قال: «جاء رجل إلى زيد فقال: يا زيد أنت الذي تزعم أن الله أراد أن يعصى؟ فقال له زيد: أفعصي عنوة»<sup>(١)</sup>.

وتعقبه ابن الوزير قائلاً: «فهذا صريح مذهب أهل السُّنَّة، وكلامه هذا وإن كانت المعتزلة والزيدية المتأخرون يتأولونه ولا يمكنهم تأويله، فإنه لا تُساعدهم قرينة الحال، فإنه أورده جواباً على من أنكر صريح مذهب أهل السُّنَّة. وليس يستطيع من يدعي أنه على مذهبه من متأخري

الزيدية أن ينقل عنه ما يعارض هذا النقل؛ بل منتهى حاصلهم الاشتغال بتكذيب النقل الثابت من غير موجب؛ بل ولا مسوغ<sup>(١)</sup>.

ونقل ابن الوزير عن الحسن يحيى من آل البيت، قوله: «أجمع آل رسول الله ﷺ أنه من أحسن، فليله عليه المنة، ومن أساء، فليله عليه الحجة في إساءته، وغير معذور في معصيته، ولن يخرج الخلق من قدرة الله وتدبيره وملكه<sup>(٢)</sup>». ولا شك أن هذه المقولة براءة لزيد من القول بالقدر الذي انتهجه واصل وكان ركناً من أركان دعوته.

وكذلك ثبت عنه وعن سائر الزيدية إلى زمان يحيى بن الحسين أنهم لا يقولون بالمنزلة بين المنزلتين. ثم إننا علمنا رأي واصل في مسألة الإمامة، وأنه لا يجزم بصواب علي بن أبي طالب. بل ورد عنه أنه قال: «لو شهدت عندي عائشة وعلي وطلحة على باقة بقل لم أحكم بشهادتهم<sup>(٣)</sup>». ولا يخفى ما في الكلام من إزراء وتقيص في حق علي بن أبي طالب جدّ زيد، فكيف سمع منه وأخذ العلم منه وهو يُزري بجدّه؟  
فالحاصل: أن تلك المقالات الثلاثة هي مقالات واصل التي شكلت أركان دعوته. فإذا كان زيد يخالف واصل في هذه المقالات الثلاثة، فضلاً عن قدحه في جدّه، فلماذا عساه يمكث في مجلسه؟ وأي العلم يأخذ منه بعد ذلك؟

**الوجه السادس:** أن العديد من أهل العلم أنكروا صحة تلمذة زيد على يد المبتدع واصل. ولا تجد لهذه المقولة أثراً في كتب السير والتراجم والتاريخ، إلا ما ذكره الشهرستاني في «الملل والنحل».  
وقد ردّ عليه ابن الوزير قائلاً: «وأما ما نقله محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر المعروف بالشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» من كون زيد بن

(٢) المصدر السابق ٣١٢/٥.

(١) العواصم والقواصم ٣٠٨/٥.

(٣) ميزان الاعتدال ٣٢٩/٤.

علي عليه السلام قلد واصل بن عطاء وأخذ عنه مذهب الاعتزال تقليدًا، وكانت بينه وبين أخيه الباقر عليه السلام مناظرات في ذلك، فهذا من الأباطيل بغير شك، ولعلّه من أكاذيب الروافض. ولم يورد له الشهرستاني سندًا ولا شاهدًا من رواية الزيدية القدماء، ولا من رواية علماء التاريخ. ولا الشهرستاني ممن يوثقُ به في النقل، وكم قد روى في كتابه هذا من الأباطيل المعلوم بطلانها عند أئمة هذا الشأن؟ وكيف يُقلده زيد مع أن زيدًا أكبر منه قدرًا وسنًا؟ فإن واصلًا وُلِدَ سنة ثمانين، وزيد عليه السلام توفي سنة مئة، ولو كان الشهرستاني كامل الصرفة والإنصاف لذكر مع ما ذكره ما هو أشهر منه في كتب الرجال، وتواريخ العلماء، وأئمة السُنَّة، وفي «الجامع الكافي» ثم ذكر الراجح من الثقلين، وقواه بوجوه الترجيح<sup>(١)</sup>.

وقال ابن الوزير أيضًا: «وكذلك لم ينقم أحد من أهل السُنَّة على زيد بن علي المخالفة في شيء من الاعتقاد، ويعضده ما رواه القاضي شرف الدين حسن بن محمد النحوي في «تذكرته» عن زيد بن علي عليه السلام أنه يقول بالصلاة على أهل الكبائر من أهل الملة. وهو عنه أوثق راو، وأعرف حاك. بل روى الإمام المؤيد بالله يحيى بن حمزة عليه السلام عن زيد بن علي عليه السلام أنه يذهب إلى الرجاء لأهل التوحيد كقول أهل السُنَّة. رواه لي حفيده السيد صلاح الدين عبد الله بن الهادي ابن أمير المؤمنين<sup>(٢)</sup>.

وقد ذكر ما يؤكد صحة مذهب أهل البيت وموافقته لأهل السُنَّة والجماعة بعيدًا عن الاعتزال وسائر أصناف البدع، فقال: «وقد ذكر السيد الشريف الإمام العلامة، أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الرحمن الحسيني العلوي، في كتابه «الجامع الكافي» في مذهب الزيدية عن قدماء أهل البيت عليهم السلام ما يدل على إجماع قدماء أهل البيت عليهم السلام في المئة الأولى والثانية وأكثر الثالثة، وهي القرن الثالث على صريح مذهب أهل

(٢) المصدر السابق ٨/ ٣٧٥.

(١) العواصم والقواصم ٣٠٩/٥.

السُّنَّة والحمد لله على وجود ذلك في كتب الزيدية وخزائن أئمتهم ورواية ثقاتهم. وقد نقلت ذلك من نسخة الإمامين اللذين عاصرتهما: الناصر محمد بن علي، والمنصور علي بن محمد عليه السلام، وهي النسخة التي أخرجها السيد الشريف العالم أحمد بن أمير الجيلاني إلى اليمن، وعليها خطّه المعروف وقفها لله تعالى وعليها صفات السماع، والتصحيح الكثير على عادة حفاظ الحديث المتقنين، والإجازات من كثير من أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم، وهي في الخزانة الإمامية إلى الآن حرسها الله تعالى»<sup>(١)</sup>.

ولعلّه أراد بقوله: «وأكثر الثالثة»، إلى حين القاسم الرسي، فقد أشرنا إلى أنه أول من أدخل الاعتزال في أصول الزيدية، ولم يزل الاعتزال حاضرًا في سائر كتب الزيدية. فالأجدر تسمية هذا المذهب بالقاسمية بدلاً من الزيدية، إذ أن أصول القاسم فيه ثابتة وراسخة تناقلتها كافة أئمة الزيدية، بينما زيد بن علي براء من النسبة.

ولطالما عانى المعتزلة من وقع التشكيك في أصالة مذهبهم، وأنه مذهب طارئ محدث لم يعرفه السلف، وكانت معضلة اضطروا معها إلى الكذب واختلاق القصص شأنهم شأن سائر أهل البدع، فاختلقوا جذورًا لمذهبهم البالي تمتد إلى آل البيت ومن ثم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

لذلك لجأ القاضي عبد الجبار وابن المرتضى إلى كذبة وقحة رخيصة مفادها أن سند مذهب المعتزلة يمتد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأن الخلفاء الأربعة عليهم السلام هم الطبقة الأولى من المعتزلة، وقد أوجدوا هذا السند من خلال زعمهم أن واصل قد أخذ العلم من محمد ابن الحنفية وابنه عبد الله بن محمد بن علي بن أبي طالب.

(١) العواصم والقواصم ٣١١/٥.



وقد ذكر القاضي عبد الجبار<sup>(١)</sup>، وابن المرتضى في «طبقاته»<sup>(٢)</sup> حديثاً عن رسول الله أنه قال: «سيكون في أمتي رجل يقال له واصل، يفصل الله به بين الحق والباطل». ولا شك في كذب هذا الحديث الذي لم يروه أحد من أهل الحديث، ولا يُعرف له أصل ولا سند. وواصل أحقر من أن يُذكر على لسان رسول الله بخير، فضلاً عن أن يفصل الله به بين الحق والباطل. وكل هذا الكذب الذي مارسه هذان الفاجران إنما ليرفعا به خسيصة مذهبهما، ويثبتا له سنداً وأصلاً بالكذب والبهتان، فنعوذ بالله من الضلال والخذلان.

ويقول القاضي عبد الجبار: «أما أبو هاشم عبد الله بن محمد بن علي، فلو لم يظهر علمه وفضله إلا بما ظهر من واصل بن عطاء لكفى»<sup>(٣)</sup>.

وبلغ من تعصب أبي هلال العسكري المعتزلي لواصل أنه قال في «الأوائل»: «وقد علمنا أن دعاة واصل في الآفاق ورسله إلى الأطراف أنبل من جميع رؤساء النحل. وكان قد جهز إلى أفريقية وإلى خراسان والجبال وإلى السند وإلى الثغور والحجاز رجالاً يدعون إلى مقاله. فهجروا له الأوطان، وخلفوا الأزواج والولدان، وأهملوا الأموال، وصبروا عن مجالسة الإخوان»<sup>(٤)</sup>.

فانظر إلى هذا التهويل الكاذب لرفع شأن مذهبهم. وكلها محاولات ماكرة من المعتزلة في رفع شأن واصل، وبالتالي رفع شأن مذهبهم الرذيل.

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٤.

(٢) طبقات المعتزلة، لابن المرتضى ص ٢٩.

(٣) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٢٦.

(٤) الأوائل ص ٣٧٦.

أما دعوى تلقّي واصل العلم من أهل البيت، فهي دعوى باطلة، وذلك من وجوه:

**الأول:** لقد ولد واصل سنة ثمانين بينما توفي محمد ابن الحنفية سنة إحدى وثمانين أو اثنتين وثمانين على خلاف، فلا يمكن أن يكون أخذ العلم منه.

أما أبو هاشم عبد الله بن محمد، فقد توفي سنة ثمان وتسعين، وتقول الروايات أن واصلًا خرج من المدينة وهو في عمر العشرين عامًا، فمتى تعلّم على يد أبي هاشم؟ فإن كان حدث ذلك في المدينة، فلم يزل صغيرًا لم يتشرب العلم ولا اشتدت سواعده به. وإن كان في البصرة، فمتى أخذ العلم منه؟ أقبل اعتزاله مجلس الحسن أم بعده؟

وقد ورد أنه اعتزل مجلس البصري وأسس مجلسًا خاصًا به في المسجد، فلا بد أنه أخذ العلم من أبي هاشم قبل اعتزاله. فإن كان كذلك فلم يأخذ العلم من الحسن إن كان أخذه من أبي هاشم؟ حتى أنه قيل عنه أنه التزم مجلس البصري فور إقامته في البصرة. فلم يلتزم ذلك وقد أخذ العلم من أبي هاشم من قبله؟ كما أنه لم يرد عن أبي هاشم أنه أقام في البصرة في تلك الفترة.

**الثاني:** لو كان واصل أخذ العلم من أهل البيت لكان متابعًا لهم على الأقل في مسألة الإمامة. وقد علمنا أنه قال بالتوقف في أصحاب الجمل، وأن أحد الفريقين فاسق لا بعينه، وأنه لا يقبل شهادة عليّ عليه السلام ولا خصومه. مما يشير إلى تعارض واضح بين فكره وفكر آل البيت، فكيف أخذ العلم من أبي هاشم؟ فإن قيل أخذ العلم منه وخالفه في الإمامة. قيل له: فقد خالف الحسن البصري في المنزلة، فلم لا نقول أنه أخذ علمه من الحسن البصري؟

**الوجه الثالث:** أجمع أهل التراجم أن واصل بن عطاء مولى بني

ضبة، أو بني مخزوم. ولم يقل أحد أنه مولى بني هاشم، فكيف تربى عند أهل البيت؟

**الوجه الرابع:** لو سلّمنا كونه لقي أبا هاشم وأخذ العلم عنه، فما مبلغ العلم الذي أخذه منه؟ هل أخذ منه كافة أصول الاعتزال وفتقها؟ فإن كان كذلك فلم يجلس مجلس البصرة ويأخذ العلم منه؟

ونختم هذا الإشكال بالجواب على مسألة كتاب التفسير المنسوب لزيد بن علي، حيث ذكر فيه رواية لزيد بن علي تشير إلى ذلك التأويل. فنقول: لا شك أنه لو صحّت مثل تلك الرواية عن زيد، لكانت أقدم وثيقة نملكها على مثل هذا التأويل للاستواء بالاستيلاء، وذلك لوروده فيه. إلا أن هذا الكتاب لا ينبغي اعتماده، ولا نملك الجزم بنسبة ما فيه إلى زيد بن علي، وذلك للأسباب التالية:

**الأول:** أنه لم يثبت مطلقاً وجود كتاب لزيد عن تفسير القرآن، ولم يذكر أحد من أهل العلم أو من أهل التراجم عن وجود مثل هذا الكتاب لزيد، عدا عن فؤاد سزكين في كتابه «تاريخ التراث العربي» الذي أيد صحة النسبة. وبالرغم من أن ذلك لا يشكّل دليلاً على عدم نسبة الكتاب لصاحبه، إذ أن ذكر كافة الكتب للمؤلفين عبر قرون أمر لا يخفى عسره ومشقته، إلا أن هناك قرائن قد تشهد لصحة ذلك. فقد أكد عدد من أصحاب هذه الصناعة أن أول كتاب صنّف في غريب القرآن هو كتاب أبي عبيدة. وقد صرّح ابن خير الإشبيلي بذلك<sup>(١)</sup>. وهذا يرجح احتمال عدم صحة نسبة التفسير لزيد.

**الثاني:** أن الكتاب إنما هو تجميع للمرويات عن زيد بن علي، رواها عنه رجال الزيدية ثم جرى تدوينها فيما بعد، لا أن زيداً صنّف الكتاب بنفسه.

(١) فهرسة ابن خير الإشبيلي ص ١١٢.

ولا يمكن الوثوق إلى روايات الشيعة الزيدية والإمامية فيما نقلوه عن أهل البيت، وإلا فإن عندهم روايات ونصوص صريحة على إمامة علي بن أبي طالب من بعد رسول الله ﷺ، وروايات أخرى مليئة بالزور والبهتان، منها تفسيرهم للعديد من آيات القرآن الكريم أنها نزلت في علي بن أبي طالب وفي أئمتهم من أهل البيت.

ونجد على سبيل المثال تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ٢٤]، فيذكر الكتاب أن زيدا قال: «لا تزال الأئمة منا أهل البيت يدعون إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم، حتى يتقارب وقت الآخرة»<sup>(١)</sup>.

ولا شك في غلط هذا التفسير ومجافاته للحقيقة، فضلاً عن وهم صاحبه وجهالته. فقد أجمعت الأمة أن هذه الآية نزلت في بني إسرائيل، والآية التي قبلها هي: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَابِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [السجدة: ٢٣]، وتشرح نفسها بنفسها.

وقد نسبوا كثيراً من الروايات إلى أئمة أهل البيت كالباقر والصادق، فضلاً عن زيد بن علي، كما نسبوا روايات عديدة إلى علي بن أبي طالب وولديه والحسن الحسين عليهما السلام. وكلها روايات مكذوبة عليهم، وتنصر مذهب التشيع الزائف.

ثم إن الناظر إلى سند رواية التفسير عن زيد يجد بعض الكذابين والمجاهيل مما لا يسع أحد قبول تلك الرواية عنهم. فعلى سبيل المثال، نجد عمرو بن خالد الواسطي، ونصر بن مزاحم من بين رجال السند. وهذان الرجلان من أكذب الناس، واتفق أهل الجرح والتعديل على ترك

(١) تفسير غريب القرآن المجيد ص ١٩٨.

روايتهما. وهما رافضيان إماميان خبيثان. وكذلك فيه زيد بن الحسن البروقني، وهو إمامي رافضي، وأحد رواة صحيفة الإمام الرضا، وهو متهم بالكذب أيضًا.

كما أن السند يحوي مجاهيل كثر عند الفريقين، وهم يقرّون بجهالة هؤلاء ولا يقدرّون على توثيقهم. وبالتالي فمثل ذلك السند لا يمكن توثيقه باتفاق الطوائف والمذاهب، بما فيه الزيدية أنفسهم. فلا شك أن مثل هذا السند ساقط عن الاحتجاج به، وبالتالي تكون رواية التفسير فيه مردودة ولا يجوز قبولها عن زيد.

الثالث: قد ذكر في الكتاب أيضًا تفسير زيد للعرش في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، بأنه «العزة والسلطان»<sup>(١)</sup>، وهذا يعني: أنه كان ينكر وجود العرش. ولم يرد عن زيد بن علي مطلقًا أنه أنكر العرش، فقد كان هذا القول عظيمًا آنذاك، ويكفر قائله عند أهل السنة والجماعة. والناظر إلى كتاب «السنة» للخلال، يجد فيه عددًا كبيرًا من أقوال السلف عن المنكر للعرش وتبديعهم له وأنه من الجهمية. وكل تشنيع السلف على جهم بن صفوان إنما كان لبدئه هذه المقالة الخبيثة. ونقل أبو الحسن الملطي عن أبي عاصم قوله: «من كفر بأية من كتاب الله فقد كفر به، فمن أنكر العرش فقد كفر به أجمع، ومن أنكر العرش فقد كفر بالله»<sup>(٢)</sup>.

ومن المعلوم أن زيدًا رأى جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ، فمثل هذا القول العظيم لو صدر منه لعرفه عنه الكثير ولما بقي غائبًا. ولو صح عنه لاقتضى تشنيع السلف عليه وتكفيرهم له أو تبديعه على أقل تقدير، إلا أنهم لم يتناولوه بطعن ولا تجريح؛ بل ترحموا عليه، خلافًا

(١) تفسير غريب القرآن المجيد ص ١٥٢.

(٢) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ١/١٠٠.

لجهم الذي لعنوه وكفروه لأجل مقاله في إنكار العرش. وليس لنا أن نقول أن زيدًا أخذ المقالة من واصل أو من جهم. أما الأول، فقد بينا بطلان ذلك. أما الثاني، فإنهما لم يتلاقيا، ولو وقع ذلك لآثر على علاقة زيد بواصل، نظرًا لخلاف واصل مع جهم كما ذكره البلخي.

وقال الذهبي عنه: «وكان ذا علم وجمالة وصلاح»<sup>(١)</sup>. وقال عنه في «تاريخه»: «وكان أحد العلماء الصلحاء، بدت منه هفوة فاستشهد، فكانت سببًا لرفع درجته في آخره»<sup>(٢)</sup>.

وبالجملة؛ فلم يُنقل عنه ما يمكن به الطعن عليه أو القدح في دينه سوى ما ذكره أهل العلم في تخطئته بالخروج. وقد اشتهر ذلك القول عن الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، وقد كفرهما علماء الأمة لإنكارهما العرش، والصفات والأسماء، ولو تبعهما زيد على هذا المذهب، لألحقه أهل العلم بالجهمية ولرموه كما رموا الجعد والجهم. فالحاصل؛ إننا لا نجد ما يثبت ورود ذلك التأويل عن أحد من هؤلاء المتقدمين؛ كزيد بن علي وواصل بن عطاء وجهم بن صفوان. إلا أن الثابت أن أتباعهم من الزيدية والجهمية والمعتزلة قالوا به. وقد ذكرنا ما يرجح تاريخ نشأته.

وهذا ما ترجح لدينا بالنظر إلى مختلف الشواهد والأمارات، وأنه على فرض صحة ورود هذا التأويل في القرن الثاني خلافاً لما قلناه، فلنا أن نجزم يقيناً أن ذلك التأويل لم يكن مشاعاً ولا معروفاً، وذلك لغياب ذكره من الكتب والمراجع اللغوية، رغم أهميته البالغة، وبذلك لا يمكن التعويل عليه بشيء. وبالله التوفيق.



(١) سير أعلام النبلاء ٥/٣٨٩.

(٢) تاريخ الإسلام ٣/٤١٥.



## الباب السابع

# فساد حجج المتكلمين في نفي العلو لله





## الفصل الأول<sup>(١)</sup>

### مقدمة في بيان العلم وكيفية حصوله

وقبل الشروع في المبحث يلزمنا توضيح بعض المصطلحات التي تساعدنا فيه. فالمراد بالبديهيات؛ ما كان التوصل إليها بدون حاجة إلى النظر العقلي. فإن مجرد تصور طرفي الحكم - والمناطقه تسميهما الموضوع والمحمول - كافٍ في الإدراك والتصديق. وذلك كالحكم أن الواحد أصغر من الاثنين، وأن الأسود غير الأبيض، وأن شيئاً أكبر من شيء آخر لمجرد أن الشيء الأول أكبر من شيء وسيط هو أكبر من ذلك الشيء الآخر. فهذا لا يحتاج إلا إلى تصور طرفي المسألة، ثم البدايه تحكم بالنتيجة دون الحاجة إلى نظر واستدلال.

والأوليات ما كانت من خلق الفطرة، وهي تمكّن الإنسان من التعرف على أمرٍ من الأمور دون الحاجة إلى معلومات سابقة عنه، وذلك ككون النقطة ليس لها أبعاد، والأبيض خلاف الأسود، وكون السقوط من مرتفع سحيق مؤذياً، وكون النفي والإثبات لا يجتمعان، وأشبه ذلك. فهذه نسميها أوليات لأنه لا سابق لها، وكأن الله أودعها في الفطرة.

أما الحسيّات، فهي ما كان الحكم فيها يرجع إلى الحس والمشاهدة، ومبناها على الحواس الاعتيادية للإنسان. وقد اختلفوا في الحسيّات، فقال البعض أنها تفيد الجزم واليقين، والبعض الآخر منع

(١) هذا الفصل والفصول اللاحقة مأخوذة من كتابنا «تهافت المتكلمين» وقد أوردناها هنا

ذلك وقالوا أن الإنسان قد يعجز عن رؤية الشيء لصغره، ويعجز عن سماع الصوت لانخفاضه، ويعجز عن شم الرائحة لخفتها.

والصحيح فيه عندي هو التفصيل؛ فما كان الحكم فيه بالإيجاب، بمعنى إثباته للرؤية أو للسمع أو لغيرها من الحواس، فهو يفيد اليقين. أما ما كان الحكم فيه بالنفي بمعنى نفيه لرؤية شيء أو لسمع صوت، فلا يفيد اليقين على صحة حكمه في عدم وجود الشيء أو الصوت أو الرائحة.

فالعبرة بما إذا كان قد حصل الفوات، فالفوات ممكن فيها، إلا أنه متى أدرك الحس شيئاً صدق في العادة. والمعنى أن الحس قد يفوته شيء من المحسوسات فلا يحس به، إلا أنه طالما أحس بمحسوس منها فأحساسه لا يكذب في العادة، إلا لمن كان مسحوراً أو مريضاً بالأوهام فيتخيل رؤية شيء، أو سماع صوت.

أما سبب الفوات فلاجل عجز الحواس عن إدراك المحسوسات، كأن يكون الشيء بعيداً أو دقيقاً. فمتى دخل في الإدراك كان للحس أن يثبته أو ينفيه. ومتى حصل الإثبات تعين تصديق الحواس، وإلا لفقد الإنسان الثقة بحواسه ومن ثم يفقد تواصله مع العالم من حوله.

أما ما يتعلق بإثبات الحواس للمحسوسات دون وجودها، فهذا لا يدخل في باب عدم الإدراك؛ بل هو من جنس التخليط والتوهم. لذلك نقبل بوجود شيء في الغرفة دون أن نراه، ولا نقبل أن نرى شيئاً ثم يُقال لنا لا شيء في الغرفة. ونقبل بوجود صوت من الأصوات دون سماعه، ولا نقبل أن نسمع صوتاً ثم يُقال لنا ليس هناك صوت. ونقبل بوجود رائحة ما دون أن نشمها، ولا نقبل أن نشم رائحة ثم يُقال لنا ليس ثمة رائحة.

فالقصد أن الحواس متى أثبتت المحسوس عُدّ نفيه من قبيل التصادم مع الحسيات، وهي من ضرورات العقل؛ لأنها أعطت حكماً بوجود ذلك المحسوس. بينما نفي الحواس للأمر عُدّ من قبيل عدم الإدراك، فلا يدخل في مصادمة للحسيات.

والأوليات والبديهيات والحسيات تندرج كلها تحت اسم الضروريات، وهي ما يغير على عقل الإنسان ويهجم عليه، ولا يقدر على دفعه ولا إنكاره في العادة إلا بالمكابرة أو بشذوذ العقل. وكأن العقل يضطر إلى قبوله رغمًا عنه، لا أنه توصل إليه بالأدوات المختلفة للنظر. وهذه الضروريات بما يندرج تحتها من أوليات وبديهيات هي من سمات الفطرة البشرية السليمة. لذلك كان مناسبًا تسميتها بأحكام الفطرة. والناس على اختلاف ثقافتهم وعلومهم يتفقون عليها.

والأوليات مطلقة ويشترك فيها الناس، أما البديهيات فمنها ما هو عام مشترك عند جميع البشر، ومنها ما هو نسبي، بمعنى أن ما يراه الواحد بديهيًا قد لا يراه الآخر كذلك، فللحذاقة والخبرة مدخل كبير في ذلك. وعندما يقال عنها أنها علوم بديهية، فالمراد المعلومات. وهناك من ينكر تسميتها بالمعلومات ويحبذ تسميتها بالمعارف. وله وجه حسن؛ لأن تلك البديهيات استندت إلى الحس أكثر منها إلى النظر والاستدلال، وليس هذا موضوعنا بحال.

ويقابل تلك الضروريات الصنف الثاني من الأحكام، وهي النظريات، أو الكسبيات. وهي ما يكون حظ الإنسان فيها النظر، ويكتسبه اكتسابًا بعد النظر والتفكير واستعمال أدوات البحث المختلفة فيه. وبالجملة فهي أحكام العقل والنظر.

والصنف الثالث من الأحكام هي الوهميات أو أحكام الوهم والخيال. وهذه تركز على خيال الإنسان المجرد من أدوات البحث والتفكير وضوابطه، وخارج عن النظر الواقعي للأشياء.

لذلك لا قيود مفروضة على مثل تلك الوهميات، فيمكن للإنسان مثلاً تخيل أنه بلا رأس، أو أنه يرفع جبلًا بيد واحدة، أو أنه يشرب بحرًا كاملاً، أو أنه يطير في الهواء دون واسطة، أو أنه يقفز قفزة واحدة

يصل بها إلى القمر، أو أن الحجر يتحول إلى ماء عذب، ونحو ذلك من الأمور التي يجزم العقل بنفي إمكانها. وبالتالي يمكن اختلاق أي نتيجة مرجوة عبرها، ويمكن تخيّل وجود الشيء على أي صفة، ويمكن تخيله بدون لوازمه الذاتية التي لا يمكن وجوده بدونها. فالحكم بالتجويز أو الإمكان فيه يكون بمجرد القدرة على تخيّل وجود الشيء أو حصول الفعل. وأحكام النظر هي التي تحكم بإمكان ذلك الشيء وصحته بناء على المعطيات والافتراضات المعلومة.

والاعتبار في الإدراك إنما يكون للصنفين الأوليين من الأحكام، أي أحكام الفطرة وأحكام النظر. أما أحكام الخيال، فلا ينبغي اعتبارها بشيء؛ لأنها لا تتقيد بما هو واقع في الخارج، ولا تحتكم إلى قوانين الأشياء وطبائعها التي خلقت عليها، ولا تنبثق من قواعد سليمة تنسجم مع باقي الأشياء والأنواع. كما أنها لا تفرّق بين الجزئي والكلي، والعام والخاص، والعدمي والوجودي، وغير ذلك من المفاهيم.

وهذا يجرّنا إلى الحديث عن المُحالات، وهي الأشياء التي يستحيل حدوثها. فإن الذي يقضي بالحكم على الشيء بالمحال إنما هي أحكام النظر وأحكام الفطرة.

والمحال منه ما هو مطلق ومنه ما هو نسبي. أما المطلق، فهو ما كان مستحيلًا في نفسه ويمتنع الإتيان به، ولا يرد حتى في أحكام الخيال، كالجمع بين المتناقضين مثلًا أو رفعهما معًا، أو أن يوجد شيء بنفسه بدون موجد له، أو أن يخلق الخالق شيئًا مثله. فهذه من المحالات التي لا يُتصوّر كسرهما، ولا ينبغي وقوعها.

أما المحال النسبي فهو ما جعله الله محالًا بحسب العادة وقوانين الطبيعة إلا أنه يمكن كسره، وبالتالي يمكن وروده في أحكام الخيال. وقد ضربنا بعض الأمثلة في أحكام الخيال التي تصلح لهذا الضرب من

المحال، كإبطال خاصية الإحراق في النار، وانقلاب العصا حية، وعودة الميت إلى الحياة، وانشقاق البحر عن طريق إبطال خاصية استطرار السوائل التي توجب أن يكون السائل مستويًا على ارتفاع واحد، وإبطال قانون الجاذبية الأرضية، ونحو تلك الأمور. فهذه محالات بالنسبة للإنسان لا في أنفسها.

وإن كانت تلك الحوادث وقعت من ضمن المعجزات التي أجراها الله لرسله، فقد وقعت بكسر الله للعادات الجارية في الكون ولقوانين ماهيات الأشياء. فإن من ماهية النار الإحراق، فمتى بطلت تلك الخاصية علمنا أن هناك مبطلًا لها، وهو لا يكون إلا من أوجد تلك الماهية. وكذلك من خواص السائل الاستطراق والاستواء فلا يعلو فيه شيء على شيء إلا بمؤثر خارجي، فمتى بطلت علمنا أن المبطل لها هو نفسه من خلق تلك الخاصية في السائل.

ولذلك كانت تلك المعجزات مما يعضد الله بها رسله؛ لأن الرسول إذا كان قادرًا على كسر العادات والإتيان بالأمور التي تخرق نواميس الكون، فلا بد أن من بعثه قادر على كسر تلك النواميس، فلا بد أن يكون هو من أحدثها. والحاصل أنها من ضمن المحالات التي لا يورد الإنسان احتمالاً فيها للإمكان ما لم تحصل تلك المعجزة التي تخرق العادات والنواميس.

وهذا التقسيم بين نوعي المحال ضروري وكان ينبغي التنبيه عليه وإن كان لم يذكره أحد قبلنا، وذلك لأن أحكام الفطرة تمنع الأول إلا أنها لا تمنع الثاني وتكتفي باستبعاد وقوعه، والمعجزات تقع في الثاني لا في الأول. ومن أبطل تلك القسمة خلط عليه أي أنواع المحال يصادم ضروريات الفطرة وأيها لا يصادم. لذلك كان إيراد تلك القسمة ضروريًا من وجهة نظرنا.

فالحاصل أن القسم الأول من المحالات يتعلق بالمفاهيم المجردة التي لا ينبغي وقوعها لبطلانها، والقسم الثاني يتعلق بخواص الأشياء والموجودات. فإن الإنسان في معرض بحثه وتفكيره والترجيح بين المرجحات طبقاً للقواعد العقلية السليمة إذا تعرض لمثل تلك الحوادث التي أشرنا إليها، فإنه يحكم عليها أنها من المحالات لا الممكنات؛ لأنه لا سبيل إلى تحقيقها، ولا يجوز افتراض كسر العادات فيها لمن لا يؤمن بالله ولا يؤمن بالمعجزات؛ لأنه سيؤمن أن ماهية الشيء إما أن توجد على ما هي عليه وإما أن لا توجد البتة؛ لأنه لا يؤمن أن أحداً أوجدهما حتى يعتبره سبباً لذلك التغيير. فما لم يشهد الإنسان تلك المعجزات بأم عينيه وتؤيد الحسيات عنده وقوعها فلن يؤمن بها؛ لأنه سيعتبرها من ضمن أحكام الوهم والخيال، وستكون عنده من باب المحال. فإذا شهدها ولم يكذب حواسه، علم أن تلك الخاصية المودعة في ذلك الشيء إنما هي بوضع واضح، وهذا الواضع هو خالق الشيء وماهيته ضرورة.

لذلك فلا تصادم بين الحسيات وهذا القسم من المحالات إلا من أراد الإنكار والمكابرة وجحد الحسيات. وإنما يقع التصادم بين الضروريات والمحالات المطلقة؛ لأننا ذكرنا أنه خطأ محض، ولا يجوز وقوعه.

والعقل يبدأ في تصوّر الشيء المراد إدراكه، ويكون ذلك عبر تجميع المعلومات المختلفة عنه من خلال ما حوله من الأشياء، ويستعين العقل بأحكام الفطرة وأحكام العقل. فالحسيات والبديهيات تساعد الإنسان على كسب معلومات بسيطة أولية عن الشيء المراد تصوّره، والعقل يقوم بجمع المعلومات عنه وتحليلها من خلال قياسه على ما يشبهه أو يقاربه من الأشياء المحيطة بالإنسان والتي دخلت إدراكه ووعيه من سابق خبرته.

وجرت العادة أن يكون مصدر الوهم والخطأ في الحكم على الشيء هو أحكام النظر لا أحكام الفطرة. أي أن العقل هو الذي يفشل في تحصيل صورة للشيء مطابقة لما عليه حقيقته. وعندما يحكم الإنسان على الشيء، فإنما يحكم عليه من خلال تصوّره له. فإن كان تصوّره له صحيحًا فقد يكون حكمه عليه صحيحًا أو خاطئًا تبعًا لصحة النظر، وإن كان التصور باطلاً كان الحكم خاطئًا في العادة. وإنما قلنا في العادة؛ لأنه يحتمل أن تشترك تلك الصورة الباطلة وحقيقة ذلك الشيء في معنى عام بينهما، فإذا كان ذلك الحكم متعلقًا بذلك المعنى المشترك، فقد يحصل الاتفاق في الحكم بينهما تبعًا لذلك فيصيب الحكم، لا لأنه أصاب التصوّر بل لأنه وافق الحكم الصحيح.

ثم ننبه بعد ذلك إلى مسألة هامة: فقد اختلفوا في الضروريات والنظريات، هل ينقلب الضروري إلى نظري؟ وهل ينقلب العلم البديهي إلى كسبي؟ فمنهم من منع ذلك، ومنهم من أجازته. فمن اعتبر التصور الحاصل أمرًا ذاتيًا منع الانقلاب، ومن لم يعتبره ذاتيًا أجاز الانقلاب.

وعندي أن الثاني أصح، إذ أن الوهم إذا اشتد وكثر قد يُفضي بالعقل إلى عدم تصوّر المتصور ووضوح الواضح، مما يؤدي إلى عدم قدرة الذهن على الجزم بصحة ما تصوّره أو ما أدى إليه تصوّره.

فالمغمس في أحكام الخيال والتمتوسع في استعمالها من شأنه أن يتأثر بالتخيلات التي تقع منه، وكلما أسرف في تلك التخيلات كان تأثيرها أشد وأنكى. ثم يُفضي به إلى عدم التمييز بين الواقع في خارج الذهن والمتخيل في الذهن ويقع في حالة من التشويش، فيتبع من جراء ذلك التشويش الخلط بين ما هو ممكن وما هو محال، أو ما هو موجود وما هو معدوم، فيتصوّر من الأشياء ما يعارض به التصور الطبيعي الصحيح الذي وقع منه. ولأجل ذلك لا يجزم بصحة تصوراته الطبيعية والصحيحة، وهذا ما يؤدي إلى وقوع ذلك الانقلاب.



وكذلك الاستغراق في الفكر وإعماله لتحصيل نتيجة في قضية من القضايا المجردة قد يؤدي إلى مثل ذلك الخلط؛ لأنه متى أعمل الإنسان فكره في القضية وانهمك فيها خلط الخيال والنظر ببعضها لشدة تواردهما في عقل الناظر، ثم قد يقع في التشويش فلا يحسن بعد ذلك التمييز بينهما.

ومن أهم نتائج ذلك الانقلاب الخلط بين أحكام الخيال وأحكام النظر، فقد يتوهم المفكر في صحة قضية غير صحيحة ولا تستند إلا لمحض الخيال، إلا أن أعمال الفكر والجهد والإدمان على تلك التخيلات خلط عليه الأحكام، فظن الخيال نظراً والتوهم تعقلاً.

وأكثر من يقع في ذلك أهل الفلسفة الذين ينغمسون في البحث عن القضايا المجردة. وذلك أنهم يشتغلون بحلّ قضايا مجردة من أي قيود وضوابط، ودون أن يكون لهم حدود ومسلّمات يرجعون إليها وتضبط تفكيرهم وتنبههم إلى التوهم في حال الوقوع فيه، كما هو الحال عند أهل الرياضيات والهندسات.

ولذلك لا نجد عند الرياضيين التوهم بالمقدار الذي عند الفلاسفة طالما ضبط الرياضي نظره وألحقه دائماً بالمسلّمات التي يستند إليها في علمه، خلافاً للفيلسوف الذي يفتقد إلى تلك المسلّمات، فتجده يتخبط في الفكر، وقد يخترع بعضها من نفسه. لذلك نلاحظ اختلاف تلك المسلّمات بين فيلسوف وآخر لعدم وجود ضوابط لها، فوقع من أجل ذلك كل هذا الاختلاف في النظر بينهم، فما يعتبره أحدهم ممكناً يعتبره الآخر واجباً أو محالاً، وما يعتبره أحدهم قطعياً يعتبره الآخر ظنياً، أو حتى فاسداً.

ومن بين من أقرّ بوقوعه ضحية تلك الانقلابات أبو حامد الغزالي، فقد ذكر ذلك في كتابه «المنقذ من الضلال» وأشهد بذلك على نفسه،

حيث قال: «فأقبلت بجدّ بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً، وأخذ يتسع هذا الشكل فيها ويقول: من أين الثقة بالمحسوسات؟ وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل، فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة - بعد ساعة - تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة؛ بل على التدرّج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض بالمقدار».

ثم قال: «قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا العقلية، التي هي من الأوليات، كقولنا أن العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، وكون الشيء حادثاً قديماً موجوداً معدوماً، واجباً محالاً».

ونلاحظ من خلال كلامه أنه فقد الثقة بالحسيات كلها؛ بل لم يثق إلا بالأوليات البسيطة. فتأمل كيف يفضي الإدمان في النظر والتخيّل في الموجودات والمعدومات إلى إنكار الحسيات وجحد الحقائق.

ودعواه التي استند إليها باطلة، فكما أن الشيء لدقته قد يخفى على الحس فلا يراه، فكذلك الحركة إن دقت خفيت على الحس، ولا يلزم من ذلك عجز الحس بالمطلق؛ بل غاية ما فيه أن تلك الحركة بعينها خرجت عن إدراك الحس، كما خرجت أشياء كثيرة من المسموعات والمرئيات عن إدراكه.

ثم إن المعهود عن الظل أنه يتحرك تبعاً لحركة الشمس، وكبير حجم الشمس بالنسبة لحجم الأرض مع طبيعة الدوران خلال زمان النهار، يجعل من المستحيل على العين المبصرة إدراك حركة الظل؛ لأنها

تكون حركة على غاية من البطء والدقة. فهذا لا يرجع إلى عجز الحسيات؛ بل إلى دقة ذلك المتحرك وخفاء حركته. أما كون الكوكب بحجم الدينار لبعده، فليست الأدلة الهندسية وحدها هي التي تثبت ذلك؛ بل حتى الحسيّات تدرك ذلك. والإنسان يعلم بحسّه أن الشيء كلما بعد صغر حجمه، وإذا اقترب كبر. فهذا شيء داخل في الإدراك ولا موجب للقدح بالحسيات لأجله. وسنرى لاحقاً أن الفخر الرازي كذلك كان ضحية تلك الاختلاطات والأوهام. وقد قلنا أن من أهم أسباب الانغماس في أحكام النظر وأحكام الوهم والخيال والتعويل عليها، وإدمان التخيل والعيش في وهم اليقظة، إلى جانب أسباب أخرى كالوسواس القهري وغير ذلك من السمات التي تنبئ عن حالة ذهنية غير سوية عند الإنسان. وننوه إلى أن هناك من عرف تلك المصطلحات وحدّها بغير ما ذكرناه، إلا أن هذا هو ما نختاره.



## الفصل الثاني

### علو الله بين الضرورة والنظر

اعلم - وفقك الله - أن مذاهب المتكلمين في مسألة المكان لله استقرت على رأيين:

**الأول:** أن الله موجود في كل مكان، وهو ما ذهب إليه بعض طوائف من الجهمية والمعتزلة.

**والثاني:** أن الله لا في مكان، وأنه لا يقال أن الله في داخل العالم أو في خارجه. وهذا ما ذهب إليه أكثر متأخري الجهمية والمعتزلة وجمهور الأشاعرة والماتريدية.

أما المذهب الأول وهو أن الله في كل مكان، فلا يخفى ما فيه من فساد. فإنه يلزم منه إما القول إنه لا موجود في العالم إلا الله، وإما القول بحلوله مع باقي الموجودات لكون الأمكنة لا تسع إلا شيئاً واحداً. وكلاهما كفر صريح وجهل قبيح.

ثم إننا متفقون أن العالم محدود وبالتالي فإن المكان محدود كونه في العالم. فقول القائل أن المكان محدود يلزم منه أن الله محدود. فإذا منع ذلك لزمه القول إنه أكبر من كونه في كل مكان، ولكنه يقرّ أن ما سوى الله هو العالم والأمكنة في العالم. فلزمه القول إن الله خارج العالم، وهو ما نقول به. ولا حاجة بنا إلى الإطالة في نقد هذا المذهب؛ لأننا لم نخصص هذا الكتاب له.

أما الرأي الثاني، فهو مذهب أكثر المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، ومن تبعهم من المتأولين من الفقهاء وأهل العلم واستقر

القول عندهم فيه. وقد تفاوتت أقوالهم في ذلك وتنوّعت حججهم، وأيدوا دعواهم تلك بشتى الطرق الغثة والحجج الهشة، مما ليس له عين قوامه ولا تستند إلى وجه دلالة.

وسنذكر في فصول هذا الباب تفصيل ما قالوه في عباراتهم، ثم نشرع في التعليق على ما قالوه لتبيان تهافتة. ثم إلى الله الرجعى، والعاقبة لمن اهتدى.

فنقول - وبالله التوفيق -: إن المتكلمين إنما تمسكوا بهذا القول على وجه اللزوم لا التقرير. والمعنى أنهم لما تمسكوا بدليل الحوادث في إثبات حدوث العالم ووجود الصانع استندوا فيه على فكرة أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فالتزموا القول إن الله لا يتحيز في جهة بعد أن لم يكن متحيزًا؛ لأن هذا قيامًا للحوادث عليه.

وفائدة هذا الكلام أن نعلم أن المتكلمين لم يتقرر لديهم أبدًا وجود ذاتٍ لا داخل العالم ولا خارجه ولا هم أثبتوا ذلك، ولم يُثبت مثل هذا الوجود للذوات والمخلوقات حتى ننسبه إلى الله. فإن الأعراض والمعاني لا مكان لها، ومحلّها هو الذات أو الجوهر على الاصطلاح، وبالتالي لا يصحّ عليها التحيز في الجهة، فلا نقول إنها داخل العالم ولا خارجه. أما الذوات القائمة في الخارج، فإن العلم بتحيزها في المكان ضروري بالفطرة، والأوليات والبدهيّات تؤكد ذلك وتقرّ به.

فهذه المسألة من أشد ما نازعت مذهب المتكلمين وأشاحت عن تناقضاته؛ لأنهم عارضوا الضرورة العقلية في الوقت الذي يتبجحون فيه بموافقة مذهبهم للعقول. وقد كان الأشاعرة من أشد المتحمسين في الدفاع عن هذا الرأي، ولعل الرازي أطال النفس فيها أكثر من أي متكلم وفيلسوف آخر من قبله أو بعده. ثم إن الرازي ذكر ثلاث مقدمات قبل البدء بالاستدلال على دعواه. ونعرض فيما يلي مقدمات

الرازي، والحجج التي استند إليها في الحكم بصحة تلك المقدمات .  
أما المقدمة الأولى، فقد زعم فيها أن القول بوجود موجود لا  
خارج العالم ولا داخل العالم لا يعارض البدهية. ومراده من ذلك إثبات  
أن المقدمة القائلة بإثبات الجهة لله ليست بديهية، وبالتالي يصحّ التنازع  
عليها .

وقد حاول دفع البدهية عن ذلك التصور القاضي بوجود الله إما  
داخل العالم أو خارجه، واستند في ذلك إلى حجج، فأخفق واضطرب  
وتناقض، ولم يفلح الدفع. فلنذكر الحجج التي ذكرها الرازي في كتابه  
«الأربعين في أصول الدين» واحتج بها على صحة مقدمته تلك، ثم نردّ  
عليه .

الحجة الأولى: قال الرازي: «إن العلوم البديهية لا يجوز وقوع  
الاختلاف فيها للجمع العظيم. فلو كان وقوع هذه المقدمة بديهياً لامتنع  
إطباق الجمع العظيم على إنكاره. ونرى جمهور الأذكياء من العقلاء  
متفقين على بطلان هذه المقدمة، فإن إثبات الجهة لله تعالى لم يقل به إلا  
الحنابلة والكرامية. وأما كل من سواهم، فهم متفقون على أن ذاته ﷻ  
منزه عن الاختصاص بالحيّز والجهة، فظهر أن هذه المقدمة ليست  
بديهية»<sup>(١)</sup>.

قلت: والردّ على ما قاله من وجهين .

الوجه الأول: إن العلوم البديهية ليست علومًا دقيقة حتى يختص بها  
بعض الناس دون بعض؛ بل يشترك فيها كافة الناس؛ لأن المقرر المتفق  
عليه أن البديهيات متفق عليها عند الناس جاهلهم وعالمهم. وإذا كان  
كذلك، فمن المعلوم تمامًا أن كافة الأمم والشعوب قد اتفقوا على  
كون الله في السماء. والعجيب أن الرازي يزعم تفرد الحنابلة والكرامية

من دون سائر الناس، وهو يعلم أن مما أجمع عليه كافة البشر قبل ازدهار المدارس التابعة للفلسفة اليونانية هو أن الله في السماء. وذكرها أرسطو في كتابه «السماء والعالم» ونقلها عنه الفيلسوف اليهودي ابن ميمون في «دلالة الحائرين» أن فكرة كون الله في السماء هي بإجماع الأمم في سائر الدهر<sup>(١)</sup>.

والرازي لا بد أنه قرأ عبارة أرسطو؛ لأنه يحفظ أقوال الفلاسفة كحفظ الصحابة رضوان الله عليهم لكتاب الله، ولكنه غصّ النظر عنها. فإن كان الرازي يقصد أن العقلاء هم من نفي تلك المقالة من الفلاسفة والمتكلمة دون سواهم، وأن كافة أمم الدنيا لم تلد عقلاء إلا الفلاسفة والمتكلمة، فتلك مكابرة لن ننازعه عليها.

وعقيدة تعدد الآلهة مع وجود الإله العظيم في السماء غلبت على أغلب الديانات الوثنية، فالسومريون كانوا يعبدون آلهة كثيرة، وكبير تلك الآلهة اسمه «آن»، وهو في السماء، ويسمونه إله السماء. وكذلك إله السماء «زيوس» كان معروفًا عند الهنود، ويعتقدون أنه في السماء. وملك الآلهة عند الهندوس اسمه «إندرا»، وهو عندهم موجود في السماء. وكذلك الإله «بوزيس» عند اليونانيين، ويعتبرونه أعظم الآلهة، ويعتقدون أنه في السماء. وإله الرومان الأعظم هو «مارس»، ومكانه في السماء كما يؤمنون به. وإله الزرادشتية اسمه «أهورا مزدا»، ويؤمن المجوس والزرادشتيون أنه في السماء. والبوذ يعتقدون أن بوذا إله من السماء، وأنه حي موجود في السماء، وكذلك ملوك الصينيين كانوا يعتقدون أن الإله موجود في السماء.

وكذلك نجد عقائد العرب على ذلك المنوال، فهم يعتقدون بوجود آلهة كثيرة، إلا أن كبير تلك الآلهة موجود في السماء، ويسمونه الله.

(١) دلالة الحائرين لابن ميمون ص ٣٢٤.

وقد ورد في بعض النصوص القديمة من قبل البعثة أن عبادة إله السماء كانت مألوفة في مناطق من الجزيرة، كاليمن على سبيل المثال، وكانوا يسمون الإله بذي سموي، أي صاحب السماء<sup>(١)</sup>. وهذا يشير إلى وجود أتباع ومعتنقين لمثل تلك العقيدة وإن كانت أصول مثل تلك الديانة غير واضحة، إلا أن الشاهد فيها أن العرب عرفوا إله السماء وألفوه. ويظهر أن هذا الإله المسمى بذي سموي هو الذي سمّته العرب بالله، إذ أنهم لم يسمّوا أصنامهم بهذا الاسم؛ بل خصوه بإله السماء.

واسم الله مألوف عند العرب وتناولوه في أشعارهم، وذكروا عنه أنه لا مثيل له، ولم يذكروا تلك الصفات لأصنامهم، مما يدلّ على أنهم كانوا يميّزون الله كإله عظيم في السماء، ويمجّدونه أكثر ما يمجدون باقي الأصنام، إلا أن العرب الجنوبيين قد تميّزوا عن باقي العرب أنهم دعوا لعبادة هذا الإله وحده، ولم يعترفوا بباقي الأصنام آلهة.

واسم الله مما عرفه العرب ورددوه كثيرًا في أشعارهم ولم يطلق على اسم صنم أو وثن قط، ولم يرد عن قبيلة من قبائل العرب أنهم سمّوا أحد أصنامهم بالله؛ لأنه كان مخصصًا لديهم للإله الذي في السماء.

ومما ذكرته العرب في ذلك قول امرئ القيس:

فاليوم أسقى غير مستحقب      إثمًا من الله ولا واغل  
وقال عبيد بن الأبرص<sup>(٢)</sup>:

من يسأل الناس يحرموه      وسائل الله لا يخيب  
وقال أيضًا:

والله ليس له شريك      علّام ما أخفت القلوب

(٢) أحد شعراء الجاهلية.

(١) المفصل في تاريخ الإسلام ٦٣/١١.



وهذه الصفات التي وصف بها عبيد الله، وهي نفي الشريك عنه، وأنه يجيب السائل، وأنه يعلم ما في القلوب، لم توصف لصنم أو وثن قط، وإنما هو أراد منها الإله الذي في السماء، والذين يعتقدون أنه أعظم الآلهة، وأن دورها هو تقريبهم إليه. وهو الذي عنوه بقولهم كما ذكره الله في الكتاب الحكيم فقال: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]. فإنهم يعبدون تلك الآلهة لتقريبهم إلى الله، وهو أعظم الآلهة، ويدركون أن لا شبهة له ولا مثيل، ويؤمنون أنه في السماء لا في الأرض. وكانوا يستفتحون كتبهم بعبارة: «باسمك اللهم».

ويؤيد ذلك ما ما ورد عن عمران بن حصين رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل أباه: «يا حصين كم تعبد اليوم إلهًا؟ قال أبي: سبعة، ستة في الأرض، وواحدًا في السماء. قال رسول الله: فأيهم تعدّ لرغبتك ورهبتك؟ قال: الذي في السماء. قال النبي: يا حصين، أما إنك لو أسلمت علمتكم كلمتين تنفعانك». وقد روى هذا الحديث الإمام الترمذي في «سننه»<sup>(١)</sup>، وقال عنه: «هذا حديث غريب»، ورواه كذلك الإمام البخاري في «خلق أفعال العباد»<sup>(٢)</sup>.

فهذا يدلّ على أن العرب كانوا يؤمنون بالله الذي في السماء، إضافة إلى الآلهة التي عبدوها في الأرض، وأنه هو محلّ الرغبة والرغبة.

وقال المؤرخ الدكتور جواد علي في موسوعته: «وكانوا إذا أمسكت السماء قطرها وأرادوا الاستمطار أصعدوا البقر في جبل وعر، وقد أضرموا النار في السلع والعشر المعقودين في أذناها، وهم يتبعون آثارها يدعون الله ويستسقونه. ولولا اعتقادهم أن الجبل أقرب إلى الله من

(٢) خلق أفعال العباد ص ٤٣.

(١) سنن الترمذي حديث رقم ٣٤٨٣.

الأرض لما أتعبوا أنفسهم فصعدوا الجبل المرتفع مع بقرهم، فكان استسقاؤهم من الأرض»<sup>(١)</sup>.

ونشير هنا إلى أمر جليل؛ وهو أن كون كافة الديانات آمنت بإله السماء، واشترك الناس بكافة مشاربهم وثقافاتهم وتقاليدهم وأمكنتهم وأزمنتهم بوجود إله السماء يفيد أن تلك العقيدة مما اشتركت فيها كافة عقول البشر، ولم يتخلف عنها إلا الفلاسفة.

وهذا يفيد أن لتلك العقيدة جذراً متأصلاً في الفطرة، وأنها من نتاج أحكام الفطرة التي لا يسع اثنان النزاع حولها، وكأن الناس مجبولون على تلك الفكرة القاضية بوجود إله في السماء، كما هم مجبولون على فكرة وجود الإله نفسه.

ومكان وجود الذات هو أخصّ خصائصها، ولا يكاد ينفك عنها بحال. لذلك كان مفهوم مكان الإله بمنزلة مفهوم وجود الإله نفسه، أي أن الناس على اختلاف مشاربهم ومللهم ونحلهم يتفقون على أن الله في السماء كما أنهم متفقون على وجوده، وأن التاريخ لم يسجل في أي زمان وجود مجتمع بشري يقرّ بوجود إله دون مكان له.

بل لعل نفي وجود الإله كان أقرب من إثبات وجوده مع نفي مكانه، فلعلّ بعض المجتمعات آمنت بألوهية الحاكم نفسه عليهم وإن كان ذلك من الشاذ النادر، وهؤلاء آمنوا أنه إلههم الذي يجب عبادته، ولكنهم لم يؤمنوا أن حاكمهم هو خالق السماوات والأرض، وحتى فرعون نفسه لم يزعم أنه خالق السموات والأرض. إلا أن فكرة وجود الإله دون مكان له ودون أن يكون خارج العالم أو داخله فكرة عقيمة لقيطة لم يشر إليها أحد من بني البشر، خلافاً للفلاسفة الذين لوثوا فطرهم بأصولهم. ولو صحّ أن مثل تلك الفكرة التي اتفق عليها البشر

(١) المفصل ١١/١٢٠ - ١٢١.

فكرة خاطئة، لكانت من تلك البلاوي التي عمّتهم لخطورتها واستفحال شرها.

**الوجه الثاني:** إننا إذا ذكرنا البداهة وما يستند إليها، فإننا نعتبر الفطرة السوية لا أي فطرة. وجمهور المتكلمين الذين وصفهم بالأذكياء حادوا عن الفطرة السوية بالتزامهم الجدليات والفلسفات، بدليل أنك تسمع منهم العجب العجاب. ولم نجد أشد من بُعد الفلاسفة عن مسالك الفطرة لما غاصوا في أوحال تلك الفنون والقواعد.

لهذا قال أرسطو كما نقل الرازي عنه في «المطالب»: «من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية، فليستحدث لنفسه فطرة أخرى». وتعبه الرازي بأن مراده: «أن الإنسان ألف أحكام الوهم والخيال، والمباحث الإلهية لا يوافقها أحكام الأوهام والخيالات»<sup>(١)</sup>.

وهذا تفسير مغلوط وتشويه متعمد لمعنى الكلام، فإن المراد من كلام أرسطو أن الفطرة البشرية تخالف كثيراً من أصولهم ومبانيهم؛ بل وتجزم بغلطها. إلا أن الرازي لوى عنق العبارة ليحملها على غير محلها، فإن الفطرة التي طلب أرسطو من الناس تبديلها هي الفطرة الأصلية التي وُلدوا عليها وتشاركوا جميعاً فيها. وهذه الفطرة لا يعترضها الوهم والخيال كما يزعم الرازي، ولا يمكن أن تكون كذلك، وإلا جاز لكل أحد أن يقدح فيها، ويطعن على حديث رسول الله ﷺ «أن كل مولود يولد على الفطرة» بدعوى أنها فطرة مبنية على الوهم والخيال، والحال أنها الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها.

ولو صحّ كلامه ذلك لوجب على كل فرد تعلّم أصول منطقهم وفلسفاتهم ليبنى لنفسه فطرة سوية سليمة، ولم يقل ذلك أحد من علماء الأمة ولا من الأمم السابقة، ولا حتى من الجهال، إلا من سفه نفسه.

(١) المطالب العالية ٢٠/٢.

والفخر الرازي قد قال في موضع آخر حكاية عن قول آخرين، عند الحديث عن مسألة حدوث العالم وافتقار الحادث إلى المحدث: «إنا إذا أردنا تمييز القضايا الفطرية الأصلية عن غيرها، فالمعتبر في ذلك التمييز في حكم الفطر الأصلية التي لم تتعود المشاغبات والمجادلات، ولم تألف التزام المكابرات»<sup>(١)</sup>.

فالعبرة الأولى تقدر في فطر العامة المستندة إلى أحكام الوهم والفساد، بينما الثانية تقدر في فطر المتمرسين في الجدليات - أي الفلاسفة - وتنتصر إلى فطر العوام الأصلية التي لم تتعود المجادلات، بالرغم من كونه هو وأصحابه من المتكلمين مشمولون في الكلام وداخلون في ذلك القدر، إذ أن الفلاسفة لم ينفردوا في تلك المشاغبات والجدليات.

**والحاصل** أن الاعتبار يكون لمن استقامت فطرته ولم تتلوث بتلك القواعد والفنون التي تبدل الفطر. وهذا معروف في كل جوانب الفطرة وليس الجانب المعرفي فيها. فعلى الجانب الروحاني نعلم أن الناس مفطورة على معرفة الخالق وتوحيده، وقال النبي ﷺ أن «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه». فوجود النصارى واليهود لا يدل على عدم اعتبار ذلك من الفطرة. وكذلك في الجانب السلوكي، نعرف أن من فطرة الرجل أن يميل إلى المرأة والعكس صحيح. ولكن حدث ورأينا أقواماً كثروا في زماننا، ويميل الواحد منهم إلى بني جنسه. وهو شذوذ مخالف للفطرة، ولكن الفطرة باقية على أصلها. وكذلك حياء الفتاة أمر مكنوز في فطرتها ويعلمه الناس منذ قديم الزمان، ولكن أتى زمانٌ فقدت الفتاة فيه حياءها بتعودها على العريّ وتقبل مجتمعها لذلك.

**فالحاصل**، أن الاستناد إلى طوائف الفلاسفة والمتكلمين كدليل

(١) المطالب العالية ١/٧٨.

على كون ذلك الأمر ليس بديهياً غلط كبير، فإن غوصهم في أحوال تلك الفنون الجدلية الكلامية أفقدهم بدهتهم وأحال فطهم.

ثم إنه لا يكاد يوجد أصل من أصولهم إلا ونازعهم عليه أحد العقلاء، فالحنابلة نازعوه في مختلف حججهم وأصولهم، وكذلك الفلاسفة وباقي المتكلمين من الكرامية وغيرهم نازعوه في أكثر حججهم ودعاويهم التي يزعمون أنها تفيد القطع واليقين وأنها ضرورية. بل ما من دعوى أقامها بعض منهم إلا ونازعهم فيها آخرون منهم، وهؤلاء هم العقلاء الأذكياء كما يسميهم، وكأن الأغبياء من سواهم من الناس.

أما قوله: «فإن إثبات الجهة لله تعالى لم يقل به إلا الحنابلة والكرامية»، فبعيد عن الإنصاف بعد المشرق عن المغرب. فأراء السلف الصالح ومن حذا حذوهم من أصحاب الحديث على كافة مذاهبهم الفقهية بالقول بعلو الله على عرشه فوق خلقه معروفة مشهورة، وفي الكتب والمصنفات مذكورة مسطورة، ولم يُعرف لهم مُعارض حتى مجيء الجهمية، فشرعوا بمقالة نفي الصفات وستوا سنة سيئة لأولئك المتكلمين، وكلهم تبع لهم بوجه أو بآخر.

الحجة الثانية: قال الرازي: «إن صريح العقل يشهد بأن زياداً وعمراً أو خالدًا، يشتركون في معنى الإنسانية، ويمتاز كل واحد منهم عن الآخر بطوله وقصره وسواده وبياضه. وما به المشاركة مغاير لما به المباينة. فإذن مفهوم الإنسان من حيث إنه إنسان مغاير للطول والقصر، ولكونه هنا وهناك، ولكونه أسود وأبيض. ثم الإنسان من حيث إنه إنسان إما أن يكون له قدر معين وحيز معين، وإما أن لا يكون كذلك. والأول باطل، وإلا لما كان مشتركاً فيه بين الأشخاص ذوات الأحياز المختلفة، والمقادير المختلفة. فثبت أن الإنسان من حيث إنه إنسان ليس له قدر معين ولا حيز معين ولا شكل معين. وإذا كان كذلك فالتفتيش قد أخرج

من المحسوس ما ليس بمحسوس. فكيف يبعد في خالق كل المحسوسات أن يكون منزهاً عن الشكل والقدر والحيز؟

فإن قيل: الإنسان من حيث إنه إنسان لا وجود له في الخارج؛ بل في العقل. ونحن ندّعي أن كل موجودين في الخارج فلا بُدَّ وأن يكون أحدهما ساريًا في الآخر أو مباينًا منه في الجهة. فأين أحد المتباينين عن الآخر؟ قلنا: نحن لا نستدل بهذا الكلام على وجود موجود في الخارج منزّه عن المقدار والجهة؛ بل غرضنا منه أنه يمكننا أن نعقل أمرًا من الأمور مع أن العقل لا يثبت له تعالى جهة ولا قدرًا. وقد ثبت لنا بهذا الدليل هذا القدر. وإذا لم يكن تصوّر مثل هذا الموجود مستبعدًا في العقل، فبعد ذلك ادعاء أن هذا الموجود هل هو موجود خارج الذهن أو لا يكون موقوفًا على دليل منفصل<sup>(١)</sup>.

قلت: ما قاله في الحجة قد أبطله هو بنفسه في السؤال الذي سأله بعد ذلك فكفى غيره المؤونة؛ لأنه يعلم خطأ ما ذهب إليه.

أما قوله: «غرضنا منه أنه يمكننا أن نعقل أمرًا من الأمور» فإن هذا خارج محل النزاع، فلا أحد نازعهم على تعقل أمور ومفاهيم كلية مجردة عن الأحياء؛ بل إن تعقل الأحياء والجهات لمفهوم الإنسان مخالف للبداهة ولا يتصوره العقل؛ لأنه لن يتصور له حيزًا ما لم يتصور وجوده خارج الذهن. وإنما محل النزاع هو تعقل ذات فاعلة موجودة في الخارج، ومتميّزة عن غيرها من الذوات، دون أن تكون موجودة خارج العالم أو داخله. فإنه لا سبيل للعقل لتصور مثل هذه الذات إلا أن تكون في داخل العالم أو في خارجه، ودون ذلك خرط الفتاد.

وأما قياسه على الإنسان فغلط فاحش؛ لأن الإنسان مفهوم كلي في الذهن لا يوجد في الخارج إلا من خلال تعين أفراده. أما الله، فهو ليس

مفهوماً كلياً وإنما هو ذات خارجة في الذهن. فكان الأولى أن يقيس وجوده على وجود الإنسان المتعين، كزيد أو عمرو. أما الإنسان فهو اسم كلي مجرد بلا وضع.

أما قوله: «فثبت أن الإنسان من حيث إنه إنسان ليس له قدر معيّن ولا حيز معيّن ولا شكل معيّن»، فخطأ فاحش كذلك؛ لأن هذا الذي أراده هو الإنسان كاسم كلي، لا الإنسان كذات من الذوات القائمة والخارجة عن الذهن.

ثم إنه وصف الذي قاله هذا بأنه تعقل، وقال فيه: «يمكننا أن نعقل أمراً من الأمور». وهذا خطأ منه، فإن الذي ذكره كان تخيلاً لا تعقلاً. وباب التخيل رحب، وأوسع من باب التعقل. فليس كل ما تخيله الإنسان يدخل في باب الإمكان والجواز. وإلا، فإننا نتخيل كافة ما نشاء من المحالات النسبية التي تقدم ذكرها في موضعها، ولا يمكن أن ندخل كل تلك الصور في الإمكان لأن الواقع الخارجي يأباه. فهذا من تصورات الذهن وأوهامه وتخيلاته.

والمتكلمون توسّعوا في مفهوم الإمكان لدرجة أنهم أثبتوه بمجرد التخيل، وكل ما أمكنهم تخيله عدّوه جائزاً وممكناً. وهذا من أبرز سمات المنهج الكلامي، واستعمله المتكلمة بكثرة في معرض إلزام الخصوم وإبطال حججهم؛ لأنهم يفترضون في أذهانهم ما يبطل حجة الخصم، فإذا تهياً لهم ذلك الخيال، قالوا أنه جائز عقلاً، والعقل لا يأباه. وغفلوا عن حقيقة أن أحكام الخيال تختلف عن أحكام العقل، وذلك أن التخيل لا ينضبط بضابط ولا يتقيد بقوانين الخارج، خلافاً للعقل الذي ينضبط بالواقع ويتقيد بقوانينه. فالعقل أداة ضبط الخيال، وكل ما يفترضه الإنسان من باب الخيال يحيله إلى عقله ليرى قبول الخارج له بحسب قوانينه، وهو الذي نسميه ممكناً وجائزاً. فإن قبله العقل حكمنا عليه بالإمكان والجواز، وإن لم يقبله حكمنا عليه

بالاستحالة، ونعدّ ذلك التخيل وهماً. فمرجعنا في إطلاق التجويز والإمكان ينبغي أن يكون لأحكام العقل لا أحكام الخيال والوهم. والمتكلمة اضطربت بشدة في هذا الباب، وذلك لعدم تفريقهم بين النوعين من الأحكام. والرازي اضطرب أكثر من غيره من المتكلمة. ولا جرم أن قوله: «يمكننا أن نعقل أمراً من الأمور مع أن العقل لا يثبت له تعالى جهة ولا قدرًا» ظاهر في الاضطراب، كونه يصرّح بتعقل الأمر، ويقرّ في الوقت نفسه بعدم قدرة العقل على إثبات القدر والجهل له. وقد غفل أن عدم قدرة العقل على إثبات ذلك مرده إلى عدم تعقله، وأن الذي ورد في خاطره إنما هو وهم وتخيل لا تعقل، ولكن تشوش ذهن الرازي فوقع لديه ذلك الخلط.

ومما يشهد لذلك من كلامهم ما قاله الغزالي في «التهافت» عن الإمكان، فقد قال أن كل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره فهو ممكن، وإن امتنع فهو مستحيل، وإن لم يقدر على تقدير عدمه فهو الواجب. وهذا الذي قاله هو عين التخيل، بدليل أنه اعتبر الممكن كل ما لا يمتنع تقديره، والعقل في تلك الحالة لن يسعه الفصل بين أحكام الوهم وأحكام النظر حتى يميّز بينها ويدرك كون ذلك الشيء تم تقديره بالنظر أو بالخيال. وحتى نحكم بصحة ذلك التقدير يجب أن يوافق الواقع الخارجي، بمعنى أنه يجب أن يوافق فيه أصلاً موجوداً نعلم من خلاله صحة ذلك التقدير، وإلا فكيف نميّز بين ما هو صحيح أو فاسد من التقديرات؟ فلا غرو أن يقع الغزالي بذلك الشك الحسي ويفقد الثقة بالحسيات كما سبق وذكرنا من كلامه.

الحجة الثالثة: قال الرازي: «إننا ندرك المبصرات بالقوة الباصرة، ثم الخيال لا يمكنه أن يتخيّل للقوة الباصرة كيفية وشكلاً؛ بل الخيال يستحضر المتخيلات أشكالاً وصوراً، ويعجز عن أن يستحضر لنفسه صورة وشكلاً، فذات الوهم والخيال من أصدق الدلائل على أنه لا يجب أن



يكون لكل موجود صورة وشكل؛ لأنه لا صورة عند الخيال من نفسه، ولا شكل عند الوهم من نفسه».

قلت: الخيال يعجز عن استحضار شكل وصورة لنفسه لأنه ليس ذاتاً من الذوات الخارجة عن الذهن، ولو جاز تخيل الخيال لكان لكل خيال تخيل، وتخيل الشيء من الخيال، فلزم التسلسل.

والخيال يستحضر الأشكال والصور للمرئيات من الذوات لا مطلقها، فلا عاقل يستحضر أشكالاً وصوراً للحب والكرم والمروءة والشجاعة لأنها صفات ومعاني. والقوى غير مرئية سواء كانت قوة إبصار أم تخيل أم ذاكرة أم مغناطيسية أم جذب، ولا أحد يعمل على تحصيل صور لها إلا من سفه نفسه.

ونجد أن الرازي في حجته الأولى قد قاس الله على اسم الإنسان كمفهوم كلي، فوقع في التناقض. والآن يقيس وجود الله على وجود الخيال، فالذي يريد أن يصل إليه بحجته تلك أنه كما أن ذات الخيال لا شكل لها ولا صورة ولا مكان، فكذلك ذات الله لا صورة ولا شكل ولا مكان.

ولا يخفى على اللبيب ضعف ذلك القياس بين الله والخيال. وهو يوهم القارئ باشتراك الله والخيال بالذاتية، فوصف الخيال بأنه ذات لكي يتم له قياسه بين الذات والذات. وهذا غلط فاحش وتلبس على القارئ، وخروج على مبانيهم الكلامية التي لا تصف الخيال مطلقاً بالذاتية. والرازي نفسه لا يؤمن أن الخيال ذات؛ لأن الخيال من تصورات الذهن ولا يخرج عنه، ولكن الرازي يغالط نفسه كي يتم مطلوبه في حجته.

الحجة الرابعة: قال الرازي: «إن أجلى العلوم البديهية الأولية أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. وهذا العلم لا بد أن يكون مسبقاً بتصور معنى النفي والإثبات. فهل يتمكن العقل من أن يقول: إن معنى

النفي لا بد أن يكون ساريًا في معنى الإثبات أو مباينًا عنه بالجهة والحيز؛ بل هذا الحكم ممتنع لذاته. فعلمنا أن استحضار متصورين في العقل بحيث لا يكون أحدهما ساريًا في الآخر أو مباينًا عنه بالجهة أمر جائز».

قلت: قوله: «إن معنى النفي لا بد أن يكون ساريًا في معنى الإثبات أو مباينًا عنه بالجهة والحيز» فيه إشكال ولا يظهر لي معناه. والظن أنه حصل تصحيف، فقد أراد أن يقول: إن معنى النفي لا بد أن يكون ساريًا في الشيء، ومعنى الإثبات أن يكون مباينًا عنه بالجهة والحيز. وكأنه بذلك يريد القول إن العقل لا يستطيع أن يزعم أن قضيتي السريان في الشيء والمباينة عنه بالجهة تندرجان تحت النفي والإثبات حتى يخلص إلى امتناعهما، وبذلك نخلص إلى أن استحضار الشئيين بغير هاتين القضيتين لا يمتنع. هذا هو حاصل قوله كما أظن، وإن رأى غيرنا خلاف ذلك فليسعفنا فيه.

وما قاله الرازي لا يتم إلا أن يكون اجتماع النفي والإثبات هي القضية الوحيدة الممتنعة. والحق أنها تندرج تحت قضية عامة كبرى، وهي امتناع اجتماع النقيضين. والجمع بين السريان في الشيء والمباينة عنه هو من هذا الباب، وعلى ذلك يحكم العقل بامتناعه. فمحلّ النزاع هو إثبات أن القضيتين هما من باب الشيء ونقيضه فإن صحّ ذلك حكمنا بامتناع الجمع بينهما.

الحجة الخامسة: قال الرازي: «إن صريح العقل يشهد بأن كل موجودين يُفرضان، فإما أن يكون أحدهما ساريًا في الآخر، أو مباينًا عنه في الجهة، أو لا ساريًا في الآخر ولا مباينًا عنه بالجهة. وهذا القسم الثالث لا شك أنه حاصل بحسب القسمة العقلية. وإذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد البتة في عقولنا نبوة عن إثبات هذا القسم الثالث. بل نجد العقل متوقفًا فيه بالنفي والإثبات طالبًا للحجة على الجزم بإثباته أو الجزم بامتناعه. فعلمنا أن امتناع هذا القسم ليس من الأوليات».

قلت: قوله: «وهذا القسم الثالث لا شك أنه حاصلٌ بحسب القسمة العقلية. وإذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد البتة في عقولنا نبوة عن إثبات هذا القسم الثالث؛ بل نجد العقل متوقفًا فيه بالنفي والإثبات» تعنت ومكابرة، فإن العقل الصريح يحكم بالقسمين الأولين وينفي القسم الثالث.

ولو قلنا لأحد من الناس عن شيء من الأشياء غريب عجيب لم نر له شبيهًا أو مثيلًا من قبل وأنه يحوم حول بيته، فلعلة يسألنا: أداخل البيت هو أم خارجه؟ فإن قلنا له: لا خارج البيت ولا داخله، رفض ذلك بداهة وحكم بنفيه ضرورة، وجزم أننا نمزحه، ولا يفتقر إلى النظر في دفع الشيء أو قبوله حتى وإن لم يكن قد علم جنس ذلك الشيء أو نوعه. فبمجرد علمه به أنه ذات من الذوات الموجودة العاقلة الفاعلة المختارة علم أنه يجب أن يكون إما خارج البيت أو داخله. ولذلك نسميه بالبديهي، وهو ما لا يحتاج الإنسان إلى نظر واستدلال في إثباته أو نفيه. وتلك الحال من جنس حالنا التي نتكلم عنها، فإن امتنع هذا ضرورة وبداهة امتنع ذلك ضرورة وبداهة لا تمايز بينهما.

وتلك القسمة التي ذكرها الرازي هي من باب التخيل وتخضع لأحكام الوهم والخيال. فقد قلنا أنهم توسعوا في ذلك الباب وخلطوا بينه وبين التعقل. وتلك القسمة إنما محلها التخيل، فالتخيل أيضًا يقرر أن الواحد إما أنه يساوي الواحد أو أكبر منه أو أصغر منه، وهي قسمة تخيلية محضة، ولا يدل ذلك أن العقل يقبل تلك القسمة، أو أن كل واحد منها ممكن في نفسه، وإلا للزم منه القول إنه يمكن للواحد أن يكون أصغر أو أكبر من الواحد.

وللتخيل أيضًا أن يقرر قسمة أن زيدًا إما أنه حي وإما أنه ميت، وإما أنه ميت وحي في آن واحد، وإما أنه في حالة لا موت ولا حياة. ولكن العقل يعلم استحالة الثالث والرابع.

ويقرر التخيل أيضًا قسمة أن زيدًا إما نجح في امتحانه، وإما أنه رسب، وإما أنه نجح ورسب، وإما أنه لم ينجح ولم يرسب، إلا أن العقل لا يتقبل إلا الأولى والثانية، ويستبعد الثالث والرابع دون تردد.

**والحاصل** أن إيراد مختلف الاحتمالات والأقسام لا يكون دليلًا في نفسه على إمكان تلك الأقسام وجوازها، إلا أن تستقر في العقل ويحكم هو بجوازها وإمكانها. أما مجرد إيراد السؤال والقسمة، فهذا لا يحكم شيئًا ولا يدل على شيء.

وبذلك نعلم أن قول الرازي: «فعلنا أن امتناع هذا القسم ليس من الأوليات» دليل آخر واضح على خلطه وعدم تفرقة بين أحكام الفطرة وأحكام الخيال، ولا بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي؛ لأن الحكم يكون بعد خضوع القسمة لأحكام النظر وقبولها، لا بمجرد تخيلها وإمكان إيرادها.

ثم إن من طرق البرهان في المنطق ما يسمى بإثبات الشيء عن طريق إثبات استحالة نقيضه، فنقول: إذا كان الأول نقيض الثاني فإما أن يكون الأول أو الثاني. فإذا أثبتنا استحالة الثاني، كان ذلك دليلًا في نفسه على ثبوت الأول، وإن لم يكن البرهان قائمًا على إثبات الأول.

وهذه القسمة الافتراضية التي يطرحها الخيال لا تدلّ في نفسها على إمكان القسمين حقيقة؛ لأن العقل بنفسه يحكم في النهاية على استحالة أحدهما. فعلى سبيل المثال نقول: هذا المستلقي على الأرض إما أن يكون حيًا، أو ميتًا، أو حيًا وميتًا في آن واحد، أو لا هو بالحي ولا بالميت. وهذه قسمة تخيلية محضة. أما القسمة العقلية، فهي أن نقول: إما أن يكون حيًا أو ميتًا، ولا نورد القسمين الثالثة والرابعة، وذلك لخروجهما عن حسابات العقل وأحكام النظر، ويحكم باستحالتهما بداهة. ثم نشعر في الترجيح بين القسمين الأوليين، فنقول مثلًا: هذا

المستلقي يتنفس ويحرك قدميه، وهذه من علامات الحياة لأن الميت لا يمكنه فعل ذلك. فيحكم باستحالة القسم الثاني ويرجح القسم الأول جزماً.

فأنت ترى أنه حكم باستحالة القسمين الآخرين وإن كان الخيال قررهما افتراضاً، ثم حكم على صحة القسم الأول بطريق إثبات استحالة الثاني، مع أن القسم الثاني جائز في نفسه، ولكنه محال في هذا المثال المتعين. فإذا كان ذلك القسم الجائز في نفسه قد ثبت استحالته في ذلك المثال، فمن باب أولى أن نحكم باستحالة قسم من الأقسام إن كان في نفسه محالاً.

وهذا المثال الذي ذكره الرازي دون هذا المثال بمراتب، فإنه ذكره عاماً ولم يخصه بالله، ثم ذكر فيه القسمة التخيلية المحضة ولم يذكر حكم العقل عليها، وسكت عنه لأنه يعلم حكم العقل ماذا يكون، ولكن زعم أن العقل يتوقف في الإثبات والنفي، مع أن الأمثلة التي سقناها توضح أن حكم العقل على ذلك القسم هو الاستحالة جزماً وبداهة دون استدلال ونظر.

ثم إن القسم الثاني الذي أوردناه في مثال المستلقي حكمنا باستحالته في خصوص ذلك المثال، وإن كان جائزاً في نفسه بعمومه. وقسيمه ذلك ليس جائزاً في نفسه بعمومه، فضلاً عن خصوصه في المثال الذي أراده الرازي، وهو الله ﷻ.

الحجة السادسة: قال الرازي: «إن عقلنا يشير إلى ماهيات مع أننا نعلم بالضرورة أن ليس لتلك الماهيات أحياز ولا جهات، فإن ماهيات الأعداد مثل مسمى الواحد ومسمى الاثنين وكذا مسمى مراتب الأعداد، أمور يدركها العقل. ولا يمكنه أن يحكم على ماهية الواحد من حيث إنه واحد بأن مكانه هو موضع كذا ومقداره هو مقدار كذا؛ بل يعقل العقل

هذه الماهيات ولا يعتبر معها البتة لا مقداراً ولا شكلاً ولا مكاناً ولا حيزاً. فثبت بمجموع هذه الوجوه أن العقل من حيث إنه هو لا يستبعد تصوّر معقول حال ما لا يعتبر له مكاناً ولا جهة ولا قدرًا ولا شكلاً. فثبت أن العلم بامتناع هذا الموجود ليس من العلوم البديهية<sup>(١)</sup>.

قلت: هذا تكرار للحجتين الثانية والثالثة، فالماهيات الذي ذكرها نعقلها بدون أحياز؛ لأنها لا تتعلق بالأحياز؛ بل هي معاني، ونزاعنا إنما هو في الذوات لا المعاني والصفات.

ونرى كيف أنه أورد في حججه السابقة الاسم الكلي للإنسان، ثم أورد الخيال والقوة الباصرة، ثم يورد في هذه الحجة مثال الأعداد، ويزعم أن العقل يتصور وجودها بالرغم من عدم قيامها بأحياز، وخلص من ذلك أن العقل لا يستبعد تصور ذوات بلا أحياز.

وهذا استكمال للمنهج العبثي الذي يتبعه الرازي في إيراد الحجج الفاسدة والتليس على القارئ، والتخبط في إعمال الأقيسة الباطلة. بل كان حق تلك الحجج أن تكون حجة واحدة، ثم يضرب لها كل تلك الأمثلة ليشهد لها، ولكنها فضّل ذكر كل شاهد ومثال بحجة منفصلة ليقوّي دعواه بتكثير الحجج، وتكثير سواد كتابه.

وفساد مثاله هذا أنه قاس الذوات العاقلة الفاعلة الحية على الأعداد. فالعقل لا يستبعد تصوّر معقول بلا جهة ولا حيز إذا كان لذلك المعقول وجود ذهني كالعدد، ولكنه يستبعد مطلقاً تصوّر معقول على هيئة ذات فاعلة مختارة موجودة في خارج الذهن دون حيز.

ونخلص من تلك الحجج والمقدمات أن الرازي إما أنه لا يدري ما يقول، ويتخبط في قواعد علم كلامه ويتعسف في إعمال الأقيسة

تبعًا للأصول المنطقية. وإما أنه لا يعرف ربه ولا يدري حقيقته إن كان ذاتًا موجودة في الواقع، أم أنه مجرد اسم كلي كالإنسان، أو شيء موجود في الذهن كالخيال، أو أنه مجرد معقول من المعقولات كالعدد.

وقد حاول الرازي في موضع آخر ردّ إلزام خصومه بأن كل موجودين يلزم كونهما إما أن أحدهما بجانب الآخر أو يتباين عنه في الجهة، فقال: «مدار هذه الشبهة على أن كل موجودين في الشاهد فإنه يجب أن يكون أحدهما مجانبا للآخر أو مباينًا له بالجهة. وهذه المقدمة ممنوعة. وبيانها من وجوه:

الأول: إن جمهور الحكماء أثبتوا موجودات غير مجانية لهذا العالم الجسماني، ولا مباينة عنه بالجهة. وذلك لأنهم أثبتوا العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة وأثبتوا الهولي، وزعموا أن هذه الأشياء موجودات غير متحيّزة، ولا حالة في المتحيّز، ولا يصدق عليها أنها مجانية لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة.

الثاني: إن جمهور المعتزلة أثبتوا إرادات وكرهات موجودة لا في محل، وفناء لا في محل إذا خلقه الله تعالى يعنون به جميع الأجسام، وهذه الأشياء لا يصدق عليها أنها مجانية للعالم ولا أنها مباينة عنه بالجهة.

الثالث: إنا نقيم الدلالة القاطعة على أن الإضافات موجودات في الأعيان. ثم نبين أنه يمتنع كونها مجانية للعالم أو مباينة عنه بالجهة. وذلك يبطل كلامهم<sup>(١)</sup>.

قلت: فالجواب عليه ما يلي:

أما الأول: فلا إلزام بما أثبتته الفلاسفة وزعموه، إذ أن المنازع لا

(١) المطالب العالية ٦٦/٢.

يسلم به . فكيف تعدّ دعاويهم في وجود موجودات معينة دليلاً على وجود تلك الموجودات؟

والعجيب أن الرازي يريد إلزام خصمه بما لا يعتقد في قرارة نفسه أنه الحق؛ لأن الأشاعرة بمجملهم لا يؤمنون بالنفوس الفلكية والعقول، ولا يؤمنون بالهولي . وهذا يدل على أن حججه ليست لإثبات الحق؛ بل هي للجاج ومجادلة الخصوم، وزعزعة اعتقاداتهم والتلبيس عليهم، وإيهامهم خطأ مذاهبهم بأي طريقة كانت، حتى لو لم يكن معتقداً لصحة ما يقول .

أما العقول والنفوس الفلكية والناطقة، فإن كانوا يريدون منها عقول ونفوس الأفلاك والأجرام، فلا يسلم الخصم بوجودها إلا أن يفصل في معناها ويستبين أمرها .

أما الملائكة فمتحيّزة، ولها أجنحة، وتصعد السماء وتنزل وتسجد لله، ويمكن لها مصافحة البشر، فكيف لا تكون متحيّزة؟ وقال النبي ﷺ فيما رواه عنه أبو ذر رضي الله عنه: «إني أرى ما لا ترون، وأسمع ما لا تسمعون. أظت السماء، وحق لها أن تئط، ما فيها موضع أربع أصابع إلا عليه ملك ساجد»<sup>(١)</sup>. وهذا دليل صريح على كون الملائكة متحيّزة في السماء .

وكذلك الجن متحيّز كما هو معروف عنه، وتحلّ في الجسم المتحيّز كحلولة في جسم الإنسان وغيره . ووردت قصص كثيرة عن الشيطان في قصص بني إسرائيل ومن السُنّة النبوية تدل على تحيظه ومقابلته لبني آدم ورؤيته له على أشكال مختلفة، ونحو ذلك من القرائن القاطعة التي تؤكد تحيظه .

أما الثاني: فهذا خارج محل النزاع؛ لأن النزاع هو في الذوات

(١) رواه أحمد، حديث ٢١٥١٦ .



الحية الفاعلة العاقلة الموجودة في الخارج، لا في الكراهات والإرادات التي محلها القلوب أو الأذهان. ثم انظر كيف نسخ الوجه الأول وأعاد صياغته في الثاني ليكثر من حججه، وهو أسلوب معروف للرازي اتبعه في كافة حججه. ففي الأول استشهد بما تثبته الفلاسفة، وفي الثاني استشهد بما تثبته المعتزلة. فإن كان ينبغي الاستئناس برأيي الفلاسفة والمعتزلة لتأييد رأيه، فكان حق الثاني أن يورده في الأول دون أن يقسم حجته تلك إلى قسمين من نفس جنس الدلالة.

**أما الثالث:** فالذي يقرره الرازي هو أن الإضافات عدمية لا وجودية، وستعرض لذلك بمزيد من البسط بحول الله. وقد ذكر الرازي في «الأربعين» في معرض رده على الكرامية، أن الإضافات عدمية لا وجودية، حيث قال هناك: «إن الإضافات لا وجود لها في الأعيان، وإلا لزم التسلسل»<sup>(١)</sup>.

وهذا مثال من الأمثلة العديدة على تناقضاته واضطرابه المعروف عنه في أقواله. وقوله: «إنا نقيم الدلالة القاطعة» اعتدنا عليه منه في كتاباته وكتابات الجويني وغيرهما من المتكلمة، فلطالما وصف الرازي حججه وحجج أصحابه بالقاطعات، وحالما تسمع بها تجدها فقيرة في البيان وواهية في الإلزام، ولا تنتهض لتكون شبهة فضلاً عن أن تكون دلالة.

**الحجة السابعة:** قال الرازي: «أن المكان والزمان موجودان، ولم يحصل البتة في المكان والزمان. فقد يثبت وجود لا يحيط به المكان والزمان»<sup>(٢)</sup>.

ثم استدل على كون كل المكان والزمان من الوجوديات، في كلام طويل لا داعي لنقله. وقوله: «فقد يثبت وجود لا يحيط» غير مفهوم ولا يناسب سياق الكلام، فإن مراد الرازي ليس في إثبات وجود لا يحيط به

(١) الأربعين ١/١٧٢.

(٢) المطالب العالية ٢/١٧.

الزمان والمكان؛ بل إثبات موجود يتصف بذلك. فالأشبه أنه أراد أن يقول: «فقد ثبت موجود لا يحيط».

ولا جديد في تلك الحجة، فإننا نقول فيها ما قلناه في السابق، أن محلّ النزاع هو الذوات القائمة الحيّة الفاعلة، ولا أحد قال أن الزمان أو المكان من ذلك الجنس من الوجودات، فلماذا يقحم الرازي ويستمر في إيراد تلك الأقيسة الباطلة التي تزيد مذهبه ضعفاً وغثاءً؟ أما المكان، فقد تقرّر عند المتكلمين أنه داخل العالم، ولا مكان خارج العالم. فإذا كان كذلك صحّ قولنا أن المكان داخل العالم فلا وجه للنزاع فيه.

ثم إن قوله أن المكان لا يحصل بالمكان إقرار ضمنى منه بأن المكان عديمي، مع أنه يصرّح بوجوده. لأن المكان من الممكنات، وهم قسموا الممكن إلى جوهر وعرض. فلو كان المكان وجودياً لكان إما متحيزاً أو حالاً في المتحيز. فثبت أن المكان إن كان موجوداً لزم حصوله في المكان، وإن كان عديمياً خرج عن محل النزاع في المسألة، وهذا يبطل حجة الرازي على الحاليين. أما الزمان فلا أحد زعم أنه من الذوات الحية الفاعلة، فهو خارج محل النزاع.

ثم إن لقائل أن يقول: لو كان الزمان ذاتاً موجودة في الخارج لكان أزلياً ضرورة. وذلك أنه يستحيل حدوث الزمان؛ لأن بدء وجود الزمان منوط بما قبله، وحدثه معناه وجوده في زمان معين لا قبل ذلك، فيكون الزمان قد وُجد بزمان معين، وبعد زمان معين، وهذا دور.

وهم يعرفون الحادث أنه ما سبقه العدم، فإن كان هذا السبق زمانياً فلا يمكن إثبات حدوث الزمان؛ لأنه بهذا الاعتبار يكون قد حدث بعد أن كان، فمتى أثبت زماناً لزمك إثبات زمان قبله.

وكذلك قوله ﷺ كما جاء في الحديث الشريف: «إن أول ما خلق الله القلم، فقال الله له أكتب مقادير كل شيء». فإن بين خلق القلم

وبين أمر الله بكتابة مقادير كل شيء زمان، فدلّ على أن الزمان موجود قبل كتابة المقادير. فإن كان القلم مخلوقاً قبل الزمان دلّ على أن القلم مخلوق في زمان سابق على زمان حدوث الزمان، فلزم وجود الزمان قبل القلم على أي حال. ولأن القلم هو أول المخلوقات، لزم أن يكون الزمان غير مخلوق. وكذلك قوله تعالى للقلم: «أكتب»، إن كانت محدثة في زمان دلّ على وجود زمان قبله. وكذلك خلق الله للعالم إن كان في الأزل فهو قديم، وإن كان حدث في زمان معين لزم وجود زمان سابق له.

وبالجملة، فإن مسألة القول بخلق الزمان وحدوثه وإقحامها في هذا السياق لا يخدم المسألة. إلا أننا ننبه على أن الحجة لم تقرر وجود موجود واحد خارج عن المكان والزمان؛ بل قررت موجودين: المكان وهو خارج عن المكان، والزمان وهو خارج عن الزمان.

الحجة الثامنة: قال الرازي: «ولقائل أن يقول: إما أن تقولوا أن الجزم الحاصل في هذه المقدمة يساوي الجزم الحاصل في سائر البديهيات، كقولنا أن الواحد نصف الاثنين، وأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. وإما أن تنكروا هذه المساواة.

فإن ذهبتم إلى القسم الأول، وهو إذا كانت قوة الجزم في صورتين بالتساوي، فالعلم بكون إحداهما حقة والأخرى باطلة إما أن يكون علمًا ضروريًا أو نظريًا. فإذا كان العلم الضروري بالفرق بينهما حاصلًا، كان ذلك مانعًا من حصول الجزم القوي لكل واحد منهما. وإن كان الفرق لا يُعرف إلا بالنظر والدليل فحينئذ تصير صحة البديهيات موقوفة على الدليل إلا أن صحة الدليل موقوفة على البديهيات، فيلزم الدور وهو باطل.

وإما أن ذهبتم إلى القسم الثاني وهو أن الجزم بهذه القضية ليس في القوة والشدة مثل جزم العقل بالبديهيات، فحينئذ تخرج هذه القضية

عن أن يكون مجزومًا بها ابتداءً، وذلك يوجب سقوطها بالكلية»<sup>(١)</sup>.

قلت: جعل الرازي هذه الحجّة آخر اعتراضاته على كون تلك القضية بديهية. وهي لا تخرج عن الحجّة الأولى، والرازي بنفسه قد اعترض على جنس تلك الحجّة عندما أوردتها البعض في شأن بديهية قضية الممكن المفتقر إلى المؤثر، حيث ذكروا أن هذه القضية لا تعدل قضية الواحد نصف الاثنين في الثبوت والبداهة، فأورد الرازي جوابًا عليه بأن هذا التفاوت لم يقع في التصورات، وإنما وقع في الحكم والتصديق<sup>(٢)</sup>.

ثم ذكر معارضتهم بقولهم أن جزم عقولنا بأن قولنا أن الواحد نصف الاثنين أقوى من جزمها بأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح، فأورد عليه الرازي جوابًا بقوله: «فالجواب الحق أن هذا التفاوت ممنوع، وذلك لأن من أزال عن عقله تعودّ الجدال والمنازعة في كل شيء، واستحضر في عقله أن نسبة الوجود إليه كنسبة العدم إليه وأنه لا رجحان لأحد الجانبين على الآخر البتة، جزم جزمًا بديهيًا أنه ما دام يبقى هذا الاستواء فإنه يمتنع حصول الرجحان. فإن حصل الرجحان فقد زال الاستواء وانضم إلى الطرف الراجح شيء آخر. فإذا اعتبر العقل هذه القضية على هذا الوجه، لم يبق بينها وبين قول الواحد نصف الاثنين تفاوت»<sup>(٣)</sup>.

وفي موضع آخر، قال: «إنا إذا أردنا تمييز القضايا الفطرية الأصلية عن غيرها، فالمعتبر في ذلك التمييز حكم الفطر الأصلية التي لم تتعود المشاغبات والمجدالات، ولم تألف التزام المكابرات»<sup>(٤)</sup>.

(١) المطالب العالية ٢/٢٢.

(٢) المصدر السابق ١/٨٢.

(٣) المصدر السابق ١/٨٥.

(٤) المصدر السابق ١/٧٨.

ولو تأمل الرازي ما ذكره، لوجد أنه هو بعينه الردّ على ما قاله في حجته تلك. فإنه هو وأصحابه من تعودّ الجدال والمنازعة في كل شيء، وأنهم أحق من غيرهم بترك قولهم وعدم الاعتداد بما تعتبره عقولهم في البديهيات. والإنسان إذا خلا ذهنه من تشغييات الجدال وتأمل مسألتنا تلك، يجد أن البدهاة فيها أمر جلي لا يسع أحد إنكاره إلا بالتعنت أو المكابرة.

ومما يدلّ على ذلك أن الطفل الرضيع الذي لا يحمل أي معلومات مسبقة إلا ما أودعه الله في فطرته من الأوّليات، إن سمع صوتاً في الغرفة يناديه فإنه ينظر هنا وهناك لعله يرى مصدر الصوت، فلم يحتج أكثر من سماع صوت المنادي لمعرفة وجوده في الغرفة، ووجوده في الغرفة يؤكّد أنه في مكان ما فيها. وهذا الطفل أدرك ذلك بفطرته، ولم يحتج أكثر من الفطرة والبدهاة. وكذلك الحيوان يفعل ما يفعله الطفل دون نظر منه واستدلال إلى شيء. وكل بني آدم تفعله وتوقن به ولا ترتاب في أمره، إلا من لوّث فطرته، وأرغمها على المكابرة.

ومعرفة حصول التفاوت وقدره بين البديهيات أمر عسير لا يستطيع أحد الحكم عليه، والضابط فيه أن ما لم يحتج إلى نظر أو استدلال فبابه الضروريات، فلا ينبغي في العادة أن يحصل تفاوت بينه وبين سائر البديهيات.

أما ما ذكره عن العلم بحصول الفرق بين المسألتين، فإنه لو تأمل كلامه لوجده لا معنى له، إذ أن كلامه في النهاية لو صحّ يفضي إلى أنه لا وجود للبديهيات. فإن الذي توقف على الدليل هو صحة العلم النظري بالفرق بينهما، لا صحة البديهيات كما زعم الرازي. أما في حال كون العلم ضرورياً، فلا يمنع حصول الجزم القوي لكل واحد منهما، فإن الإنسان يجرم بكون الحصان أثقل وزناً من الخروف ويجزم بكون الفيل أثقل من النملة، ولكن جزمه بالأولى ليس كجزمه بالثانية. وبيان ذلك

أنك لو سألت أحدًا عن الأمرين وأخبرته أن أحد الجوابين غلط لا محالة، لارتاب سريعًا في الأول دون الثاني، ولن يتردد في قبول الثاني. وهذا لوحده يثبت أن جزمه وإن كان متحققًا في الجوابين، إلا أن الأول كان دون الثاني.

وهكذا نجد الرازي نفسه عاجزًا عن دفع تلك الضرورة، ولا يمكن القول فيه إلا أقل القليل من الكلام. والحجج الثانية والثالثة والخامسة يمكن اختزالها في حجة واحدة، ولكنه تعمّد تقسيمها وإطالة الكلام حتى يوهم القارئ بكثرة المعارضات وتعاضدها. وقد دأب الرازي على ذلك في كثير من المواضيع في كتبه، ولمن يقرأ كتبه يجده يعيد صياغة الحجة مرات ومرات فيما لا طائل منه.

وكانت تلك مقدمته الأولى، ومن يتأمل صياغة المقدمة والحجج التي استند إليها، يتبيّن له بوضوح تهافتها وعدم مقدرتها على النهوض للدلالة على صحة ما يصبو إليه.

ونحن قد نقلنا الحجج الستة الأولى مما ذكره الرازي في «الأربعين»، ثم نقلنا الحججتين السابعة والثامنة من كتابه الآخر «المطالب». وقد ذكر بعض أمور أخرى ارتأينا غض الطرف عنها، إما لتكراره من خلالها ما سبق ذكره دون تحصيل جديد ومفيد فيها، وإما لأننا سنخرج عليها بالتفصيل في مواضع أخرى من هذا الكتاب.

ثم نأتي للمقدمة الثانية للرازي، وهي قوله: «إن مُرادنا بقولنا أن الشيء الفلاني مختصّ بالمكان والجهة، أنه يمكن أن يشار إليه إشارة حسية بأنه هنا أو هناك، ولا شك أن العالم في المكان والجهة بهذا التفسير. فلو كان الباري تعالى مختصًا بالمكان والجهة بهذا التفسير لم يخل الحال من أحد أمرين؛ وهو إما أن يكون الباري تعالى مماسًا للعالم أو محاذيًا له. فأما أن يكون الباري مشارًا إليه بحسب الحسن بأنه هنا أو

هناك مع أنه لا يكون مماسًا للعالم ولا محاذيًا له فهذا غير معقول»<sup>(١)</sup>.

قلت: نلاحظ أن الرازي يخضع ثانية لحكم الخيال ويعتدّ به. فلقد تخيل وجود مراقبٍ خارج العالم يمكنه أن يشير إلى العالم إشارة حسية ثم يشير إلى الله إشارة حسية، ليخلص إلى نتيجة أن هذين الشئيين المشار إليهما لا بُد أن يكونا على المماسّة أو المحاذاة. وهذه النتيجة فاسدة لامتناع المقدمة في نفسها، وفرضه هذا نابع من حكم الخيال ولا يمكن افتراضه وبناء الدليل عليه.

والذي فعله هو أنه استحضر صورة كأنه يرى شئيين في الدنيا ويشير إليهما بالحس، ليصل إلى ما وصل إليه. وهذا هو الذي استحضره الرازي في خياله، فقاس عليه تلك الصورة التي تخيلها في ذهنه، أن أحدًا يشير إلى العالم ويشير إلى الله. وهذا القياس فاسد لأنه قياس الغائب على الشاهد، وتلك الفرضية ممنوعة لأنها لا تقع أصلًا وسبيلها الخيال، فلا يلزمنا الرد عليها.

وقول الرازي: «إن مُرادنا بقولنا أن الشيء الفلاني مختصّ بالمكان والجهة، أنه يمكن أن يشار إليه إشارة حسية بأنه هنا أو هناك» صحيح، إلا أنه منوط بالجهة والمكان في داخل العالم، وهذا هو الشاهد الذي نقيس عليه، إلا أن الرازي قفز إلى نتيجة مغلوطة عندما أعمل القياس في ذات الله، وكان عليه أن يدرك أن الله خلاف الشيء الفلاني المختص بالمكان الذي قاسه عليه، كما أن جهة الفوق وراء العالم خلاف جهة الفوق التي نعرفها ونتصوّرها.

وتلك النتيجة التي وصل إليها لا تحصل بمجرد الإشارة بالحس؛ بل هي مبنية على سبق تقدير المراقب للشئيين وإدراكهما، وبيان حدّ كل منهما، ثم إدراك طبيعة الخلاء والفراغ بينهما وقدره، ثم يحكم من خلال

كلّ ذلك على حصول المماسّة أو عدمها تبعاً لتلاشي ذلك الخلاء بينهما أو عدم تلاشيه. وما عدا ذلك، فالإشارة بالحسّ لوحدها لا تكفي للوصول إلى ذلك الحكم.

وكان يمكنه أن يوقّر على نفسه تجسّم عناء تلك الطريقة في الحجاج، بأن يقول إنه إذا كان الله خارج العالم وبائناً من خلقه، فإما أن يكون مماسّاً للعالم أو محاذياً له، فإن هذا أجود وأمتن مما قاله. ولكن آفة هذا القول إنه قياس على شيئين في داخل العالم، وبالتالي فقد افترض وجود البعد وقبول الفراغ بينهما سلفاً. وهو غير متصور؛ لأن البعد والفراغ غير متصورين في تلك المسألة حتى نحكم بوجوده أو عدمه. فالإلزام ذاك حاصل في الشئيين إذا كانا داخل العالم، لوجود الأبعاد والأماكن فيها وإمكان تقدير الفراغ بين الأشياء. أما إن كانا خارج العالم، فلا نسلم بحصوله.

على أننا نقول إنه لا يلزم محذور من أي قسم من تلك الأقسام التي ذكرها الرازي، فإن التماس والمحاذاة من الأمور الاعتبارية الإضافية، لا حقيقية، بمعنى أن محاذاة الشئيين ومماسّة الشئيين إضافات قائمة بهما، ولا تحقق لها في الخارج؛ لأن الحقيقي معناه أنه متحقق في نفسه ولا يتوقف في تقريره على شيء آخر. لذلك لا نثبت ولا نرّجح أيّاً منها ولا تلزمنا في شيء؛ بل نؤمن أن الله على عرشه، وعرشه فوق السموات والأرض، وأنه بائن عن سائر خلقه.

وتلك القسمة التي ذكرها الرازي لا تكون إلا بعد الإقرار أن الله خارج العالم، فتلك المسألة - أعني مسألة كون الله مماسّاً أو محاذياً للعالم - هي فرع مسألة كون الله خارج العالم أو داخله، والعجز عن إيراد جواب عن المسألة الفرعية لا يدل على بطلان المسألة الأصلية.

ولكن ما نوّد التنبيه عليه هو تناقض الرازي في أعمال أدوات



البحث، فتأمل كيف تخلى الآن عن القسمة التخيلية، وحصر النتيجة في التماس أو المحاذاة دون أن يذكر القسم الثالث الافتراضي الذي تورده القسمة التخيلية، وهي كونه لا مماساً للعالم ولا محاذياً له.

وهو من جنس القسمة الثالثة في الحجة الخامسة للمقدمة الأولى التي ذكر فيها القسم الثالث وهو أن لا يكون سارياً ولا مبايناً للشيء. فقد اعتبرها هو قسمة عقلية، ولكنه هنا لا يعتبرها كذلك ويزعم أنها خروج عن المعقول. وهذا الخروج من المعقول هو عين ما ذكره في الحجة الخامسة التي ذكر فيها القسم الثالث معتبراً أنه قسمة من العقل. وهذا مثال من الأمثلة الكثيرة الدالة على تناقض الرازي. وكلام الرازي واضح في تقريره للمسألة، فهو يؤكد هنا وفي غير موضع من كتبه على خروج مثل ذلك الأمر عن المعقول، وأنه يلزمنا القول بالتماسة أو المباينة، ولا ثالث لهما.

والأشاعرة يذهبون إلى أن إثبات الصفة أو نفيها لا يكون إلا بعد قبول المحل للصفة، فإن لم يكن قابلاً لها فلا يقولون بالإثبات ولا النفي. وهذا ما حدا بالرازي إلى إنكار أن يكون الله خارج العالم أو داخله بحجة أن الله لا يقبل الاتصاف بالجهة والمكان. فعلى ذلك، فما لم يكن للرازي ما يثبت به قابلية ذات الله للاتصاف بصفة التماسية بالعالم، لا يصح إيراد ذلك القسم.

فإن قيل إن الرازي أورد تلك القسمة من باب الإلزام لخصومه، قيل له أن المقدمة الثانية التي ذكرها كانت مقدمة تقريرية لإثبات وجوب نفي الجهة على الله، بينما المقدمة الأولى كانت تقرّر الجواز وعدم الاستحالة. والمقدمات إنما يراد بها التمهيد لذكر الحجج التقريرية والأدلة، فينبغي أن تقرّر المقدمة مذهب المحتج بها لا مذهب الخصوم؛ لأن المحتج بها ينشئ الدليل على ما يريد من خلال أصول مذهبه هو، ويبني الدليل بحسب مبانيه هو لا مباني الخصم. أما الحجج الإلزامية،

فهي التي يذكرها المحتج في معارضة خصمه ليلزمه بها، فينبغي أن تكون مبنية على مباني الخصم حتى يلتزم بها، وذلك أنك لا تقيم دليلاً إلا بما تعتقده، ولا تلزم خصمك إلا بما يلتزم هو به.

وإنما الذي فعله الرازي كان العكس تماماً، فإنه لم يذكر في المقدمة التقريرية ذلك الذي يلزمه مذهبه وأصوله بذكره، وهو القسم الثالث الذي أعرض عنه هنا وتجاهله. ولكنه لما ذكر الحجة الخامسة الإلزامية، وكانت لأجل إبطال قول الخصوم بالبداهة، التزم مذهبه هو وذكر فيها ما يقرره هو بمذهبه وهو الحكم بالتجوز بالتخيّل، ورفع الصفة ونقيضها في حال عدم قبول المحل لها، وزعم أن هذا يلزم الخصم. فإن مثل ذلك يلتزم به مع أصحابه في تقريره للحجج، ولا يلزم به خصمه الذي لا يسلم به. فقلب الرازي الأعراف والأصول المرعية في المناظرات لينصر رأيه.

وعلى أي حال، سنبيّن بعد ذلك أن هذه المقدمة - على التنزل بصحتها - لا تنفعه في شيء، شأنها شأن كافة مقدماته.

ثم نأتي للمقدمة الثالثة للرازي، حيث يقول فيها: «ذهب السواد الأعظم من العقلاء إلى أنه تعالى منزّه في وجوده عن المكان، والحيز، والجهة، وقالت الكرامية أنه مختصّ بجهة فوق»<sup>(١)</sup>.

قلت: لا تصحّ أن تكون هذه مقدمة بعد ذكره للحجة الأولى في المقدمة الأولى والتي ذكر فيها الرازي نحو هذا الكلام. ولكن سبق أن ذكرنا أن هذه كانت عادة الرازي في تكرار الأفكار والحجج وإعادة صياغتها ليبيها من جديد.

والغرض من ذكرها أن يبيّن للقارئ أن أكثر الناس قالوا مقالتهم. والواقع يكذب ذلك كما تقدم في موضعه، فذكره للعقلاء إنما يريد منهم المسلمين وغير المسلمين. فلو ذكرنا من يقول بالجهة لله من غير

المسلمين، لوجدنا أكثر أهل الديانات على ذلك، وأقرّ به أرسطو وذكر أن جميع الأمم تؤمن به. ولم ينكره إلا الفلاسفة أئمة الرازي والمتكلمة في هذا الشأن.

أما عن المسلمين، فلو أحصينا عدد الفلاسفة والمتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والشيعة ونسبتهم لوجدناهم عددًا ضئيلاً أمام جماهير السلف الصالح ومن تبعهم من أهل الحديث ومن الفقهاء من أهل السنة والجماعة، إضافة إلى سائر الطوائف الأخرى التي وافقتهم في القول بالجهة، وإضافة إلى العامة من المسلمين الذين يؤمنون بالجهة.

ولقد صنف القاضي عبد الجبار المعتزلي كتاباً في طبقات المعتزلة، زعم فيه أنه صنّفه لأجل أن الناس تعابروهم بقلة الأتباع والأصحاب، وقد أقر بأقليتهم، فمما قال فيه: «فإن قيل: فقد قال رسول الله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم، ومن أراد بحبوحه الجنة فليلزم الجماعة»، إلى غير ذلك، فكيف يصح مذهبكم أن يكون حقاً، وإنما أنتم في الخلق بمنزلة الجزء من الألف؟ قيل له: قد بينا فيما تقدم أنه مدح القليل في آيات وذم الكثير، وروينا عن عليّ عليه السلام أنه قال: إن الحق لا يُعرف بالرجال. اعرف الحق تعرف أهله. وصحّ أن النبي ﷺ لما بُعث كان هو الحق، وكلُّ المشركين مع كثرتهم على باطل، والمعاهد إذا دخل دار الحرب كان هذا حاله، فكيف يجوز التعلق بالكثرة؟»<sup>(١)</sup>.

فهذا القاضي المعتزلي يقرّ بأقليتهم، وأنهم جزء من الألف ولم ينازع في ذلك، إنما ردّ قول النبي ﷺ وتمسك بما روي عن عليّ عليه السلام، مع أن كلام الرسول ﷺ أمر شرعي لا يحتاج فيه إلى تأويل.

ثم تأمل الغزالي الأشعري وهو يقول: «وأما إثبات موجود في الاعتقاد على ما ذكرناه من المبالغة في التنزيه شديد جداً؛ بل لا يقبله

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٨٧.

واحد من الألف، لا سيما الأمة الأمية»<sup>(١)</sup>.

وهو يريد بقوله عن الاعتقاد الذي ذكره هو قوله قبل ذلك: «فإن قيل: فلم لم يكشف الغطاء عن المراد بإطلاق لفظ الإله ولم يقل أنه موجود ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، ولا هو داخل العالم ولا خارجه، ولا متصل ولا منفصل، ولا هو في مكان ولا هو في جهة؛ بل الجهات كلها خالية عنه، فهذا هو الحق عند قوم والإفصاح عنه كذلك، كما أفصح عنه المتكلمون ممكن، ولم يكن في عبارته قصور، ولا في رغبته في كشف الحق فتور؟ ولا في معرفته نقصان؟ قلنا: من رأى هذا حقيقة الحق اعتذر بأن هذا لو ذكره لنفر الناس عن قبوله، ولبادروا بالإنكار وقالوا: هذا عين المحال، ووقعوا في التعطيل. ولا خير في المبالغة في تنزيهه ينتج التعطيل في حق الكافة إلا الأقلين»<sup>(٢)</sup>.

فقد أقرّ الغزالي بغرابة تلك العقيدة وقلة أتباعها، وشذوذها عن العقل السليم، وعسر تقبلها عند الناس، ولم يستوعبها إلا من لوّث نفسه بنفائيات الكلام والفلسفة. فأى عقلاء يقصد الرازي ويعوّل عليهم في صحة مذهبه وجموع المسلمين على خلاف ما يقول، ولا يعدو عن كونه واحداً من الألف منهم؟ فتأمل ما ذكره القاضي والغزالي أيها القارئ الكريم، ومتع ناظريك بالألف التي ذكرها كلّ منهما، وكلاهما يقرّ أنه واحد من الألف من الأمة.

ثم تأمل كيف وصف الغزالي ربه، ولو أنه أحاله عدماً لما نقص أكثر مما نقص، إذ لم يبق بعد ذلك التعطيل شيء. والعجيب أنه يبرر عدم ذكر عقيدتهم كونها تجرّ الناس إلى التعطيل، فهل بعد تعطيله من تعطيل؟ والمعزلة والجهمية من قبلهم هم أول من خاض في هذا

(١) إجماع العوام عن علم الكلام ص ٧٢ - ٧٣.

(٢) المصدر السابق ص ٧٢.

الأمر وتسنّموا سنام الفلسفات والزندقات، ولم يكن أصحاب الرازي هذا قد وُجدوا بعد. وهؤلاء عالة على المعتزلة في كافة أصولهم واعتقاداتهم كما سيجيء تفصيله في موضعه، ولولا المعتزلة لما عرفنا للأشاعرة وجودًا. فما بال الرازي الآن يتبجح بالكثرة إن كان صدق في ذلك، وقد علم أنهم كانوا في نهاية ما عليه من القلة والذلة، لدرجة أن القاضي المعتزلي بذل أعظم مجهودٍ في ذكر ما يستوعب ويحفظ، فلم يزد عن ذكر أكثر من مئة منهم، ولو أردنا إحصاء مشايخ المحدثين والفقهاء والمفسرين والشيخ والوعاظ ممن أثبت الجهة وسائر الصفات لله لما وسعنا مجلد كامل في ذكر أسمائهم دون ترجماتهم.

وقد سبق أن استعمل الرازي مثل هذا التلبيس والتضليل في كتبه، كقوله في «المطالب»: «لأهل العالم في هذا الباب قولان: فالجمهور الأعظم منهم اتفقوا على تنزيه الله ﷻ عن الجسمية، والحصول في الحيز. وقال الباقر إنه متحيز وحاصل في الحيز. وهؤلاء هم المجسمة»<sup>(١)</sup>.

وهذه كذبة أخرى من كذباته الكثيرة، فلا أدري كيف وقع عنده أن الجمهور الأعظم من أهل العالم يقول هذا القول، وقد علم هو نفسه أن هذا التجسيم الذي يقصده الرازي - وهو الإيمان أن الله في السماء - قال به أكثر أمم البشر كما ذكر أرسطو.

أما عن الحيز، فكل الشرائع السماوية أجمعت على كون الله في السماء فوق خلقه. والهندوس، والمجوس، والمزدكية، والبوذية، وأهل الكتاب الملتزمون بالنصوص كلهم قالوا ذلك. ولم يبق من أهل الأرض ممن يؤمن بالله ولا يؤمن بجهة الفوق إلا فيلسوف، أو متفلسف من أهل

الكلام، أو متصوف من أهل وحدة الوجود. وإن لم يكن أحد هؤلاء فهو متأثر بمذهب أحدهم. فإذا كان الرازي يعتبر القول بالحيز والجهة تجسيماً، فقد ثبت تجسيم كل هؤلاء بحسب رأيه.

وهكذا يتبين لنا فساد مقدماته، وعجزها عن جريانها مجرى الإقناع، ولا سلم أمر فيها من مغالطة. وتبين لنا كذلك أن أحكام الوهم والخيال التي اتهم الرازي فيها عوام الناس هي منه أقرب، وهو بها أحق من غيره، فكل ما سطره مما بيننا عبثه وفساده إنما دفعه فيه الوهم والخلط وسوء النظر.

والحق أن المتكلمين لم يكن لهم دليلٌ على وجود ذات حية عاقلة وفاعلة بلا حيز أو جهة؛ لأن مثل هذا الوجود للذوات لا يُعرف له أدنى سبيل، ولا للعاقل عليه شبهة دليل. ومنشأ الفساد عندهم أنهم زعموا أن الدليل على أن وجود الله هو بمثل هذا النوع من الوجود إنما يكون ببيان فساد القول الآخر. أي أنهم لم يقرروا مثل هذا الوجود تقريراً؛ بل بنوه على خطأ النقيض، وذلك أنهم افترضوا عدم وجود مثل هذا الوجود، فالموجود إما أن يكون داخل العالم أو خارجه، فإذا تبين خطأ هذا أو ذاك، كان ذلك دليلاً على خطأ المقدمة، وهي افتراض عدم وجود مثل هذا الموجود.

وهذا مسلك يسلكه المتكلمون عند اشتداد المسألة عليهم وعجزهم عن إثباتها. بل صرح بعض أئمتهم أن أجود ما يتمسك به في المسائل عند عسرتها هو تناقض الخصوم. وطريقتهم في ذلك أن يحصروا القسمة بأقوالهم وأقوال خصومهم، ثم يفترضوا أقوال الخصوم ويتبعوها بالمقدمات والنتائج، إلى أن يصلوا بها إلى تناقض قد أعدوه سلفاً لهذا الغرض. فيطلبوا ذلك القول.

ونجد أن أبا حامد الغزالي قد دافع عن مسألة وجود موجود لا

داخل العالم ولا خارجه بنفس تلك الطريقة، فقد قال في «الاقتصاد»: «فإن زعم الخصم أن ذلك محال وجوده، فقد دللنا عليه بأنه مهما بان، أن كل متحيز حادث وأن كل حادث يفتقر إلى فاعل ليس بحادث، فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز»<sup>(١)</sup>.

فهو يدل على وجود الموجود بكون كل متحيز حادث، وكل حادث مفتقر إلى غيره، فلا بد أن يكون الله غير متحيز. وهذا أقصى ما يستطيعونه في توجيه الدلالة عليه، وهو من باب استبعاد النقيض. وكان الأولى أن يردّ إحدى تلك المقدمات التي أفضت إلى النتيجة. وإنما قلنا أولى؛ لأن مقدمة: «كل ذات موجودة قائمة بنفسها فإما أن تكون خارج العالم وإما أن تكون داخلها» مقدمة ضرورية وبابها البديهيات، بينما مقدمة: «كل متحيز حادث» مقدمة نظرية برهانية. والمقدمة الضرورية البديهية أثبت وأولى في الوجود من النظرية البرهانية؛ لأن الأولى ضرورية قائمة بنفسها ولا تحتاج إلى برهان ونظر، والثانية لم تقم إلا من خلال برهان، فكان الأجدر أن يتطرق الشك إلى البرهان الذي أفضى إلى المقدمة الثانية، لا للمقدمة الأولى التي استغنت بوضوحها عن البرهان.

وتقديم المقدمات البديهية على المقدمات البرهانية هو من أصول المنطق الذي يلتزم هؤلاء به. وهو من باب تقديم القطعي على الظني، وتقديم المتواتر على الواحد. ولكنهم ردّوا البديهية ليحافظوا على صحة ما أدى إليه النظر عندهم، فكان إثباتهم لذلك الموجود نتيجة لهذا الترجيح المبطل بين المقدمات ليس إلا. والرازي تتبع نفس تلك الخطى، ولم يقدّم جديدًا بعد قرن من الزمان بينه وبين الغزالي.

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٧.

فحاصل القول؛ أن مثل ذلك الوجود لم يقدح في أذهانهم بالاستدلال؛ بل جاء عبر ادعاء وجود تناقضات في الأقسام الأخرى، إلا أن البداهة في امتناع مثل هذا الوجود لا زالت قائمة. وكان الأولى بهم إن وقعوا في مثل هذا الإغلاق إذا رأوا أن الواجب الوجود بذاته لا يمكن أن يكون خارج العالم ولا يمكن أن يكون داخل العالم، كان لزاماً عليهم بحسب أصولهم أن يحكموا بعدم وجوده البتة، لا أن يحكموا بوجوده عبر نوع آخر من الموجود مناقض للبداهة.

وما قلناه هو لأصول منطقهم أقرب، وذلك لأن إثباتهم لوجود الله جاء بعد سلسلة طويلة من المقدمات النظرية والحجج العويصة المشكوك في أمرها. فإذا تبين لهم استحالة أن يكون هذا الإله داخل العالم أو خارجه، فإن الأولى أن يحكموا بخطأ تلك الحجج النظرية العويصة التي أثبتت الصانع فينفوا وجوده، لا أن يخلصوا إلى وجوده لا هنا ولا هناك فيناقضوا المقدمات البديهية الضرورية التي تمنع ذلك.

وهذا النزاع لن ينتهي أمدته، ولا ينبغي له ذلك إلا أن يترك هؤلاء مذهب الكلام؛ لأن الإيمان بالجهة يُبطل الدليل الوحيد الذي أثبتوا به وجود الصانع للعالم. فهم إن آمنوا بالجهة جحدوا الأصول الفلسفية التي آمنوا بها، كما تركوا الدليل الوحيد على وجود الله، فيلزمهم دليلاً على وجود الله. وإن تمسكوا بهذا الدليل، فلا مناص من إنكار القول بالجهة والفوقية.

والمتكلمة على اختلاف فرقهم لم يقدّموا دليلاً واحداً صحيحاً على فساد وجه أن يكون الله خارج العالم، وكل حججهم مبنية على القياس على الممكنات الموجودة في العالم. ولا يوجد لديهم حجة واحدة ينفون بها الفوقية دون أن يقيسوا الله على أحد مخلوقاته. فكل دليل ذكره في هذا الباب مبني على أحد أمرين فاسدين: إما وهم وتخيل فاسد، وإما قياس فاسد. وقد تقدم ذكر أحكام الخيال وأحكام النظر، والخلط الذي قد يقع



بينهما لمن يشتغل بتلك المفاهيم المجردة، فكان المتكلمة من أشد الناس تناقضًا، بالرغم من أنهم يزعمون رجحان العقل على غيرهم، فلا عجب أن تقرأ عنهم مذاهب وأقوالاً على غاية من الضلالة والتناقض.



## الفصل الثالث

### عن مسألة رؤية الله

ومن أشهر ما تناقضوا فيه مع أنفسهم هو قولهم بجواز رؤية الله، وأن ذلك سيحصل في الآخرة. وقد قرّر الأشعري والباقلاني والجويني الرؤية بالعين. والعجيب فيه أنه مناقض لنفي الجهة مناقضة لا ينفع معها إصلاح، إذ كيف يمكن رؤية شيء إن لم يكن في جهة؟ فإن الرؤية تحصل بوقوع الضوء على الشيء المرئي فينعكس على عين الرائي، فيتمكن لأجل ذلك من رؤيته. هذا هو المقرّر في العلوم الحديثة وقطعت بصحته لمن لا يريد التسليم إلا للعقول.

والذات إن لم تكن متحيّزة بجهة ما، فإن الرائي لن يسعه رؤيتها لأن العين بحاجة إلى أن تكون مقابلة للمرئي، وهذا أمر معروف بالحس والبداهة. بل إن الطفل الرضيع ما إن يسمع صوتاً من خلفه ويريد رؤية مصدره فإنه يلتفت إلى الخلف لعلمه أنه لن يراه ما لم تكن عينه مقابلة في الجهة للمرئي. فهو أمر أوّلي يعرفه الإنسان بفطرته، ولا يمكن للعاقل قبول فكرة شيء مرئي دون أن يكون في جهة، وكل محاولة تصبّ في هذا الاتجاه وتهدف إلى إثبات صحة ذلك فإن مصيرها الفشل المحتوم عند أصحاب الفطر السليمة. ولا أعلم طائفة من البشر على مرّ التاريخ آمنوا بوجود ذاتٍ مرئيةٍ غير متحيّزة ولا واقعة في جهة من الجهات إلا الأشاعرة ومن تبعهم من الماتريدية.

وقد حاول بعضهم التملّص من إلزامات تلك الشبهة، فقالوا أن رؤية الله لا تكون بحدقة العين؛ بل محلّها جوهر النفس، وتتم بالمكاشفة

والتجلي. وكانت تلك محاولة يائسة من الغزالي والرازي والكثير من متأخري الأشاعرة في تلبس الرؤية معنى روحانيًا كشفياً يخلصهم من إلزامات الرؤية بحدقة العين.

وهذا كلام باطل مردود لا معنى له من وجوه عديدة: أهمها أن الأدلة السمعية التي استندوا إليها في إثبات الرؤية تصرّح بالنظر ورؤية العين، وليس فيها الانكشاف وغيره. بل إنهم عجزوا عن تعريف ذلك الانكشاف وبيان كنهه بالرغم من إقرارهم برؤية الله، وما يفضي إليه أن الإنكشاف إنما هو رؤية. فإذا كان رؤية في القلب فيلزم منه الصورة واللون والحدّ. وإن كان بالعين فيلزم منه الجهة كذلك.

ولما رأى بعض منظري الكلام اضطراب رأيهم في هذا الباب، اضطروا إلى الفرار من مناقشة ذلك والإطناب فيه وتبرير ذلك بالتسليم ليدفعوا عن أنفسهم أعباء بيان الرؤية. فمما ذكره الماتريدي في ذلك قوله: «القول في رؤية الرب ﷻ عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير»<sup>(١)</sup>.

فانظر كيف لجأ إلى التسليم ليستريح من تبعات كلامه وإلزام خصومه له. وهذا عجيب منهم أن يجيزوا لأنفسهم التسليم دون كيف وتفسير ولا يجيزونه لخصومهم، فإن هؤلاء قالوا أنه يستوى على عرشه وينزل إلى السماء الدنيا من غير تفسير للاستواء والنزول. ولا نجد أدنى فرق بين هذا وذاك، فلم جاز للمتكلمين ولم يجز لغيرهم؟

ثم حاول الماتريدي الإجابة عن سؤال صعب عسير، وهو عن كيفية رؤية الله. والماتريدي إنما يحاول أن يزيح عن كاهل مذهبه شناعة لزمته لزومًا لا ينفك منها، وهو الجمع بين ثبوت الرؤية ونفي الجهة والتحيز، فجاء بكلام عجيب أشبه ما يكون بسجع الكهان، فقد قال: «بلا كيف،

إذ الكيفية تكون لذي صورة. بل يُرى بلا وصف قيام وعود وانكاء وتعلق واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة وقصير وطويل ونور وظلمة وساكن ومتحرك ومماس ومباين وخارج وداخل ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل، لتعالیه عن ذلك»<sup>(١)</sup>.

ولا يحتاج القارئ إلى تعليق يصف به غثاثة هذا الكلام. ولو سألنا أي أحدٍ في الدنيا مسلماً كان أم كافرًا، عالمًا كان أم جاهلاً، ذكيًا كان أم أحمقًا، شيخًا كان أم صبيًا، فقلنا له: هل لك أن تصدق برؤية ما هذا صفته؟ لأحال ذلك أبعد محال، وأنكره أشد إنكار. وإنما هي طريقة عرضها الماتريدي يستر بها اعوجاج مذهبه وجمعه للمتناقضات. وهؤلاء يتبجحون بالتمسك بأحكام العقل وتقديمه على النقل، فانظر كيف أزرى العقل بهم وحطّ من شأن نظرهم وأضحك عليهم الصبيان.

وكذلك نجد التفتازاني يسلم بالرؤية دون تبرير منطقي كلامي لها عندما عجز عن فهمها ورأى تخطب أئمتها فيها، فقال: «أن لزوم المقابلة والجهة ممنوع، وإنما الرؤية من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء، ولأي شيء شاء. ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الكم الغفير من العقلاء غير مسموع»<sup>(٢)</sup>.

وتعليقنا على كلام التفتازاني يتلخص في ثلاثة وجوه:

الأول: أن قوله: «متى شاء ولأي شيء» هو من باب العجز والتسليم، وهو عين ما فعله الماتريدي والجويني وأكثر متقدمي الأشاعرة. وفيه خروج عن أعراف مذهب الكلام، فإنك إذا أجزت لنفسك هذا القول بعد العجز والتسليم، وعددته ملجأ أمان لك تفرّ فيه من إزامات الفلسفة التي تتمسك بها، فالأولى أن تجيزه لمثبتي الصفات الذين سلّموا كذلك بكتاب الله وسنته، فقالوا: «يستوي على عرشه كيف

(٢) شرح المقاصد ٤/١٩٧.

(١) التوحيد ص ٨٥.

يشاء، وينزل متى شاء وكيف يشاء». فإنه لا فرق بين عجزك الآن وتسليمك بالأمر وتسليمهم، وإذا جاز ذلك لك جاز لغيرك.

**الثاني:** أن التفتازاني منع الضرورة فيما ينازع عليه العقلاء، بينما نجده يتمسك بالقول بالضروريات فيما استقل فيه وفرقته بالقول ونازعه عليه الآخرون. فإن جلّ أصولهم الكلامية وجدت من ينازعها من العقلاء، فكان الأولى أن يبيّن ذلك الحكم على كافة دعاواه الأخرى.

**الثالث:** أن النزاع الذي ذكره من الكم الغفير غير صحيح. فإنه يريد مسألة الرؤية؛ لأن كافة الفلاسفة والمعتزلة أنكرت الرؤية، وهو يعتبر إنكارها من باب النزاع الموافق له؛ لأنهم كما أنهم ينفون الرؤية ينفون الجهة والمقابلة كذلك. إلا أن مسألتنا لمن تأملها ليست مجرد الرؤية؛ بل هي المقابلة والجهة للمرئي، فإن الذي أجمعت عليه كافة طوائف الفلاسفة والمعتزلة فضلاً عن المثبتين للصفات، أن الشيء المرئي يجب أن يكون متحيزاً وفي جهة للرائي، وإلا لما أمكن رؤيته. وهذا أمر يعرفه كافة العوام والخواص، والعلماء والجهال، والعقلاء والسفهاء، على اختلاف دياناتهم وثقافتهم، ولا توجد فرقة على ظهر الأرض تؤمن برؤية شيء دون أن يكون في جهة، إلا هؤلاء.

فقوله بوجود النزاع من الكم الغفير خطأ وتلبيس، وإنما لم ينازع في ذلك أحد من بني البشر إلا أئمتهم هو. ولو جاز له اعتبار نزاع أئمتهم قادحاً في الضرورات لجاز لغيره اعتبار نزاع أئمتهم في كثير من دعاوى الأشاعرة قادحاً لها، ومُخرَجاً لها من باب القطعيات فضلاً عن الضرورات. ولو نقارن بين قول التفتازاني: «وإنما الرؤية من الإدراك»، وقول الماتريدي: «من غير إدراك ولا تفسير» لوجدنا أن الأول يثبت الإدراك والثاني ينفيه. وكلاهما قال بذلك لتعليل الرؤية لما لا جهة له.

ولذلك تجدهم يتخبطون في الرؤية ومحللها، فمنهم من ينكر أن

تكون بالعين، ومنهم من يصرّح أنها بالعين، وأن رؤية الله لا يلزم منها اتصال الشعاع كما هو الحال في باقي المرئيات كما زعم الجويني، وهذا هو عمدته في نفي الجهة عن الله في حال رؤيته. فيقال للجويني: هل تتجه حدقة عين الإنسان إلى جهة من الجهات إذا نظر إلى الله بعينه ورآه، أم لا؟ فإن قال: نعم، ولكن لا يرى الله في تلك الجهة التي نظر إليها. يقال له: وهل إذا غير الإنسان تلك الجهة ونظر إلى جهة أخرى، هل تتواصل رؤيته لله أم تنقطع؟ فإن قال: تنقطع، تعيّن القول إنه في تلك الجهة الأولى. وإن قال: تتواصل، فيقال له: فيلزم منه أن يراه وهو ناظر إلى كافة الجهات، وهذا يوجب أن يكون قادرًا على رؤية الله وهو مغمض لعينه، فيلزمكم القول إن رؤية الله محلّها القلب. فإن انقطعت رؤية الله عند إغماض العينين تعيّن كونه في جهة من الجهات أو في كل الجهات.

ويقال له: هل إذا أدار الرائي رأسه للخلف تنقطع رؤية الله أم تتواصل؟ فإن قال: تنقطع، قيل له: تعيّن أن يكون متحيزًا في جهة من الجهات. وإن قال: لا تنقطع، قيل له: فيلزم أن يكون مرئيًا في كافة الجهات الستة للرائي؟ فهل يرى شيئًا بعينه خلاف الله، أم لا يرى إلا الله؟ فإن قال: يرى أشياء أخرى، قيل له: تعيّن القول بالتحيز؛ لأن رؤيته لأشياء أخرى تدلّ على وجودها في أحياز، والله بجانب لتلك الأحياز. وإن قال: لا يرى إلا الله، قيل له: تعيّن أن يكون الله في كل مكان؛ لأن ما حصل لهذا الرائي يحصل لغيره، وهذا يقتضي الحلول.

وقد تمسّك الأشعري بحجة في إثبات رؤية الله، مفادها أن علة رؤية الله وجوده؛ لأن علة الرؤية الوجود لا الحدوث. ولم تجد هذه الحجة قبولاً لها عند الأشاعرة، لظهور ضعفها وفقرها.

وللمنازع أن يقول إن علة تحيز الشيء ذاته، فكون تلك الذات متميزة عن غيرها من الذوات ومغايرة لها يوجب القول بتحيزها. بل إن

صفة تحييز الشيء أخص من صفة رؤيته، فإن صفة الرؤية إضافية تتعلق بالرائي وهو غير الشيء المتحيز، ويعود الأمر في تحصيلها له، بينما صفة التحيز خاصة به وتمثل حقيقته، سواء تعلق به علم أم رؤية من الغير أم لا.

ولو كان الشيء حقيرًا وصغيرًا جدًا لأعجز العين عن رؤيته، وذلك كالجراثيم والميكروبات والفيروسات، مع أنها متحيزة وتحلّ في بدن المريض. فوجود الشيء ليس بالضرورة أن يستوجب رؤيته. أما تحييزه فهو لازم له طالما أنه موجود، وعدم القدرة على رؤيته لا ينفي أن يكون متحيزًا بالطبع. فثبت أن التحيز أخص من الرؤية، وإذا استلزم وجوده رؤيته فمن باب أولى أن يستلزم تحييزه ضرورة، ولكنهم مع ذلك أوجبوا رؤيته وأنكروا تحييزه.

وقد حاول الغزالي أن يقوّي حجة الأشعري ويهدبها، فقال: «أن الباري سبحانه موجود وذات وله ثبوت وحقيقة، وإنما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثًا أو موصوفًا بما يدلّ على الحدوث، أو موصوفًا بصفة تناقض صفات الإلهية من العلم والقدرة وغيرهما. فكل ما يصحّ لموجود فهو يصحّ في حقّه تعالى إن لم يدلّ على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته. والدليل عليه تعلق العلم به، فإنه لما لم يؤدّ إلى تغير في ذاته ولا إلى مناقضة صفاته ولا إلى الدلالة على الحدوث، سوى بينه وبين الأجسام والأعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته. والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة ولا يدلّ على الحدوث، فوجب الحكم بها على كل موجود»<sup>(١)</sup>.

قلت: هذا الذي ذكره الغزالي لا يشفع للأشعري؛ لأنهم يقولون أن المقدار يدلّ على الإمكان الذي يوجب بدوره الحدوث. وهم يمنعون

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٢.

وجود ما لا نهاية له من المقدار، فكان عليهم بيان كيفية رؤية الله بلا مقدار متناه، ودون أن يكون ممكناً ولا حادثاً.

ثم إن التحيز كذلك يدل على التركيب والحدوث عندهم، ولا يمكن الرؤية دون أن يكون المرئي متحيزاً أو في جهة. فلزمهم بيان كيفية رؤية ما هو غير متحيز ولا واقع في جهة. فصفات التقدير والتحيز على مبانيهم تدل على الحدوث، فكيف وافقوا على رؤية الله؟

أما قوله: «أن كل ما يصحّ لموجود فهو يصحّ في حق الله إن لم يدلّ على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته»، فمبناه على قياس الغائب على الشاهد. وهو فاسد ويخضع لاعتبارات غير مطردة، فإنه لا يبعد أن تكون صفة من الصفات علة خفية للحدوث فيحكمون بصحتها في حق الله لخفاء علة الحدوث عليهم. والمعتزلة نازعوهم في صفات العلم والقدرة أنها تدلّ على الجسمية، والجسمية تدل على الحدوث على مباني كافة المتكلمة.

ثم إن للمنازع أن يعترض عليه بأن الرؤية وباقي الصفات التي تصحّ على الأجسام إنما هي خاصة للأجسام، فكيف نطرد تلك الصفات في ما هو لا جسم؟ ولماذا لا تكون صفة الجسمية مانعة للقياس كونها تبطل طرد العلة؟ لذلك نجد أن دعوى الغزالي هي محض تحكم بغير دليل.

أما قوله: «والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة، ولا يدل على الحدوث، فوجب الحكم بها على كل موجود»، ففاسد من وجهين:

الأول: أن العلم الحديث أثبت أن حقيقة حصول الرؤية انعكاس أشعة الضوء الواقعة على الشيء المرئي ثم ارتدادها إلى عين الرائي. وقد تم إثبات صحته بالقطع واليقين، وليست حججهم أولى بالقبول من النظريات العلمية الحديثة القائمة على البراهين السليمة.



الثاني: قولهم أنه يصحّ الحكم بها على كل موجود، فما يمنع رؤية الإرادات والكرهات؟ فإنها أيضاً حقائق ثابتة وموجودة.

فلا مناص إلا قولهم أنها ليست ذوات، ولذلك ذكر الغزالي ذلك في أول كلامه ليتخلص من هذا الإلزام. فقد ثبت بذلك أن علة رؤيته هي كونه ذاتاً لا كونه موجوداً. والذاتية أخص من الوجودية، فكان الأولى نسبة الرؤية لها، لا للوجودية.

ولا يقال أن الذات هي الماهية؛ لأن الإرادات والمعاني لها ماهيات أيضاً. فلزمكم صفة أخرى لتعليل الرؤية بها أخص من صفة الوجود؛ لأن الذاتية أخص من الوجودية. وليس لكم إلا التحيز، وهو الصحيح المعول عليه في العلم الحديث، كما أنه الموافق للحسيات ولبداهة العقول. ثم هذا التحيز لا يقتضي الرؤية حقيقة إلا إن كان مناسباً لعين الرائي؛ لأن المتحيز إذا كان شديد الدقة لصغره أو لبعده لما أمكن لعين رؤيته.

ثم قال الغزالي: «لم قلت أنه إن كان مرئياً فهو بجهة من الرائي؟ أعلمتم ذلك بضرورة أم بنظر؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة. وأما النظر فلا بد من بيانه، ومنتهاهم أنهم لم يروا إلى الآن شيئاً إلا وكان بجهة من الرائي مخصوصة. فيقال: وما لم ير فلا يحكم باستحالته. ولو جاز هذا لجاز للمجسم أن يقول إنه تعالى جسم لأنه فاعل، فإننا لم نر إلى الآن فاعلاً إلا جسمًا»<sup>(١)</sup>.

قلت: قوله: «لم قلت» موهم في السياق، فإن الذي قاله ليس خصوم المتكلمة وحسب؛ بل كافة البشر على اختلاف ثقافتهم وحضاراتهم، وهذا ما استقرت عليه الفطر والقلوب.

قوله: «لا سبيل إلى دعوى الضرورة» مردود، فإن الدعوى قائمة

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٣.

وثابتة وبابها الحسيات، ويتفق عليها كافة البشر والبهائم، ولا يملك جحدها إلا مكابر، فلا يلتفت إلى قوله وقول فرقته في ذلك. أما النظر فلأن العلم الحديث قد بيّن أن المرئي يعكس أشعة إلى عين الرائي فيراه بتلك الأشعة. ولولا أن المرئي كان متحيزًا في جهة، لما أمكن عكس الأشعة إلى عين الرائي له، بدليل أن الرائي إن لم يكن مقابلًا للمرئي فلا يراه.

أما قوله: «وما لم ير فلا يحكم باستحالته»، فيريد منه أن يقول إنه إذا ثبت في الشاهد أن كل مرئي فهو في جهة، فلا شيء يمنع وجود شيء مرئي لا في جهة. وهذا إبطال لقياس الغائب على الشاهد الذي تمسكوا فيه في كافة مسائل هذا الباب. فإبطال هذا القياس يبطل كافة ما أجروه من قياسات في التحيز والحلول والحدوث وقابلية الاتصاف والبقاء وغيرها.

أما قوله: «ولو جاز هذا لجاز للمجسم أن يقول إنه تعالى جسم لأنه فاعل، فإننا لم نر إلى الآن فاعلاً إلا جسمًا»، فذلك في غير محلها. فقد استعمل الغزالي هذا القياس في إثبات رؤية الله، وقال أن كل ذات موجودة مرئية، وقال الأشاعرة أنهم لم يروا عالمًا وقادرًا في الحي إلا أن يكون بعلم وبقدرة.

وذكر الشهرستاني حجتهم في صفة القدرة، فقال: «قال أصحاب النظر في إثبات كونه قادرًا أولاً: إن الدليل قد قام على أن الصنع الجائز ثبوته والجائز عدمه إذا وجد احتاج إلى صناع يرجح جانب الوجود، فيجب أن يكون الصانع قادرًا؛ لأن من الأحياء من يتعذر عليه الفعل، ومنهم من يتيسر، فسيرنا جملة صفات الحي رومًا للعثور على المعنى الذي لأجله ارتفع التعذر وتحقق التأتي والتيسر، فلم نجد صفة إلا القدرة أو كونها قادرًا، فكان الذي صحح الفعل من الحي كونه قادرًا هو علة لصحة الفعل، والعلة لا تختلف حكمها شاهدًا وغائبًا».

وقولهم: «فسبرنا جملة صفات الحي رومًا»، ثم قولهم: «فلم نجد صفة إلا القدرة»، هو ككلام المجسمة القائلين أنهم لم يروا إلى الآن فاعلاً إلا جسمًا، فما وجه صواب قياس المتكلمة وفساد قياس المجسمة إذا كانا من الباب نفسه في قياس الغائب على الشاهد؟ فكان الأولى أن يقبلوا القياسين أو يطرحوهما معًا بدلًا من التحكم بلا دليل بإعمال أحدهما دون الآخر.

ثم قال الغزالي: «على أن هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بأن الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم. فإذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال»<sup>(١)</sup>. والنزاع في كون الرائي هو الإنسان لا الله، والثابت حسًا وبداهةً ويقينًا أن الإنسان لا يرى شيئًا إلا أن يكون المرئي في جهة.

ثم ذكر النظر إلى المرآة، وقال أن الناظر في الحقيقة يرى نفسه في المرآة ولا يرى صورته، وهو ليس في مقابلة نفسه. وكل ذلك الخلط مردّه إلى عدم تصور طبيعة الرؤية. فالحقيقة أن سبب رؤية أنفسنا في المرآة أنها سطوح ملساء ناعمة، ومثل تلك السطوح تعكس الأشعة الساقطة عليها في زوايا انعكاس متساوية لزوايا السقوط. فإذا وقف الناظر في مقابلة المرآة وتسلط ضوء عليه، فإن ذلك الضوء يسقط عليه ثم ينعكس في الاتجاهات المختلفة، وما يسقط على المرآة منه يرتد إليه بنفس زوايا السقوط، فتحدث ظاهرة التماثل ويرى نفسه في نفس السطح الذي وقع فيه الانعكاس، وهو المرآة. فتكون المرآة في تلك الحالة بمنزلة عينه، فيكون كأنه يرى نفسه بعينه. ولا يمكن رؤية الإنسان لنفسه إلا بمقابلة المرآة.

وهذا يدل على صحة كلامنا وفساد رأي الغزالي، وأن مثاله دليل

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٣.

عليه لا له . وكذلك لا يمكن للإنسان رؤية نفسه مباشرة بدون واسطة مرآة إلا إن كان مقابلاً لنفسه، وذلك بأن يثني رقبته ويحني رأسه بحيث تصير عيناه في مقابلة جسده فيراه، أو في مقابلة يده اليمنى فيراها، أو في مقابلة قدميه فيراها .

والعجيب أن الغزالي انتقل بعد ذلك في تفسيره للرؤية إلى مسلك صوفي خالص، وهو ما سماه بالكشف البالغ، فقال فيه: «أن تقول إنما أنكر الخصم الرؤية؛ لأنه لم يفهم ما تريده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق»<sup>(١)</sup>.

وهذا يدل على عدم ترسخ الاعتقاد في قلب الغزالي من مسألة الرؤية، إذ أنه يعجز عن تعيين المراد من الرؤية المثبتة، أهى رؤية العين أم رؤية القلب. ففي المسلك الأولى دافع عن كونها رؤية العين، وفي هذا المسلك يدافع عن كونها في القلب.

ثم قال: «أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية، فإن الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو أدركناها بالقلب أو بالجبهة مثلاً لكننا نقول قد رأينا الشيء وأبصرناه وصدق كلامنا، فإن العين محل وآلة لا تراد لعيونها؛ بل لتحل فيه هذه الحالة، فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم. ولنا أن نقول علمنا بقلبنا أو بدماعنا إن أدركنا الشيء بالقلب أو بالدماغ إن أدركنا الشيء بالدماغ، وكذلك إن أبصرنا بالقلب أو بالجبهة أو بالعين. وأما المتعلق بعينه فليس ركنًا في إطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة».

وهذا الذي ذكره الغزالي لا يعدو عن كونه تخبطًا شديدًا في مسلكه، وكل ما ذكره ساقط لا معنى له ولا حاصل؛ لأن العرب تسمي ما كان من بصر العين بالرؤية، ولم يرد عنهم أنهم سموا حالة الكشف

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٤.

التي تعترض قلوبهم بالرؤية. والدليل أنه تتكشف لنا بعض الأحوال بخصوص فلان من الناس ولا نقول إننا رأينا فلاناً أو نظرنا إلى فلان؛ لأنه يعني أننا شاهدناه بأم أعيننا لا بقلوبنا.

وهذا ما عليه الأشعري والجويني أئمة الغزالي في مذهبه، فهم يصرحون أن الرؤية المثبتة لله في العين لا في القلب، إلا أن الغزالي انتقل إلى حالة الكشف لعجزه عن تفسير رؤية الله بالعين، واستفاد من تأثيره الشديد بالصوفية ودعواهم رؤية الله بطريقة الكشف.

ثم ذكر حقيقة الرؤية التي تثبت للخالق، فقال: «ولا حقيقة لها إلا أنها نوع إدراك، وهو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل، فإننا نرى الصديق مثلاً ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل والتصوير، ولكننا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقته، ولا ترجع تلك التفرقة إلى إدراك صورة أخرى مخالفة لما كانت في الخيال؛ بل الصورة المبصرة مطابقة للصورة المتخيلة من غير فرق وليس بينهما اقتران، إلا أن هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل والكشف لها، فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوداً أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية في الخيال. والحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال، فإذا التخيل نوع إدراك على رتبة، ووراء رتبة أخرى هي أتم منه في الوضوح والكشف؛ بل هي كالتكميل له، فنسمي هذا الاستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤية وإبصاراً».

وهذا استمرار لمسلسل التخبط والهديان الذي يعاني منه الغزالي في مسألة الرؤية التي أعيته على ما يبدو، فطفق يبحث عن حل لها، فاعتمد على مسألة القياس أولاً ليصحح الرؤية بالعين، ثم انتقل إلى حالة الكشف القلبي بالتخيل.

أما الصديق الذي أغمضنا أعيننا عنه، فقد كنا قادرين على تخيل

صورته لأننا كنا رأيناه قبل ذلك أو رأينا مثلاً له، فاحتفظنا بصورته في مفكرة خيالنا، واستحضرناها عند تخيُّله، فلا جرم أن تكون الصورة المبصرة مطابقة للصورة المتخيَّلة إذا قويت الذاكرة. أما ذات الله فكيف نتخيلها ولا يوجد مثال سابق عليها حتى نستحضره؟ بل إن الإنسان نفسه لو أننا لم نره قبل ذلك وأردنا تخيُّله لما قدرنا، ولكننا وضعنا له صورة تعبيرية تليق بالإنسان من حيث هو إنسان دون أن نقدر على تصوُّره بصورته الحقيقية، فما بالنا بذات الله التي لم نرها ولم نر جنساً أو مثلاً سابقاً لها، فكيف يريدنا الغزالي أن نتخيل مثل تلك الذات، حتى يدرك القلب صورتها وتحصل حالة الكشف؟

وأعجب منه أنه نقض غزله بيده بعد ذلك، فأنكر التخيل في حق الله، وقال: «وكذا من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله ﷻ وصفاته، وكل ما لا صورة له، أي لا لون ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والإبصار والخيال، فإن هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها، والعلم بها نوع إدراك، فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل، فإن كان ذلك ممكناً سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم رؤية، كما سميناه بالإضافة إلى التخيل رؤية».

فقد نفى التخيل عن ذات الله، وأنه من الأمور التي نعلمها دون أن نتخيلها، وأن العلم به نوع إدراك، مع أنه مثل هذا الإدراك في أوّل كلامه بالتخيل. وهذا التردد بين الإدراك والتخيل وإثباته ثم نفيه إنما يعود إلى جهل الغزالي نفسه بما يقول فلا يدري ما يخرج من رأسه، فإن التخيل أو الإدراك لا يكون موافقاً للإبصار إلا إذا كان الإبصار سابقاً له ويغذيه، وإلا فلا ضمان لحدوث المطابقة.

ثم إن هذا قد يصحّ منه لو كان اسم الرؤية المثبتة لله إنما كان بطريق الاصطلاح، فله أن يقول عندها أننا نريد من الرؤية كذا وكذا.

فإذا جاء الاسم بطريق الوضع، فلا يحق لأحد القول إننا نسمي كذا وكذا رؤية؛ لأن العبرة إنما تكون بمراد الشرع من لفظ الرؤية. والشرع واللغة على أن الرؤية تكون بالعين، وهذا ما عليه السلف الصالح، ولا أحد منهم أثبت الرؤية بطريق الكشف والإدراك، إنما أثبتوا حصوله بالعين الباصرة. والعرب لم تذكر اسم الرؤية والنظر إلى كذا إلا أن يريدوا العين، وحيثما قالوا: «نظرت إلى فلان»، أرادوا الإبصار بالعين. والآية التي استدلت بها السلف الصالح على رؤية الله إنما هي قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّهَا نَاطِرَةٌ﴾<sup>(١)</sup>، والنظر يقطع كل شك في شأن تلك الرؤية؛ لأن النظر إلى الشيء لا يكون إلا بالعين.

أما الرازي؛ فقد تأثر بسلفه الغزالي وحاول تبرير الرؤية بحالة سمّاها الانكشاف، فجاء تبريراً باهتاً لا يقوى على النهوض. فقد قال الرازي فيه من جملة ما قال: «إن المراد من الرؤية أن يحصل لنا انكشاف بالنسبة لذاته المخصوصة وهو يجري مجرى الانكشاف الحاصل عند إبصار الألوان والأضواء. وإذا كان الأمر كذلك، فإذن الانكشاف يكون على وفق المكشوف فإن كان المكشوف مخصوصاً بالجهة والحيز وجب أن يكون الانكشاف كذلك. وإن كان المكشوف منزهاً عن الجهة وجب أن يكون انكشافه منزهاً عن الحيز والجهة»<sup>(١)</sup>.

وهذا كلام إنشائي لا معنى له ولا قيام له بعلم، ولا يجد له الرازي سبيلاً إلى تصحيحه. فإن الانكشاف المزعوم هل محلّه القلب أم العين؟ فإن قال أنه القلب، خالف الأدلة السمعية التي تمسكوا بها واحتجوا بها على إثبات الرؤية. وإن كان محلّه العين كما صرح به بعض متقدمي أئمتهم، فإن الانكشاف لا يحصل أصلاً إلا إذا كان المكشوف مخصوصاً بالجهة والحيز، فما وجه حصوله بدون وقوع المكشوف في

حيز أو جهة؟ وهل حصل ذلك لمكشوفٍ آخر في الشاهد حتى نجريه في الغائب؟

والرازي لم يستوعب قول خصومه أن كل مرئي لا بد أن يكون في جهة، فقد علق عليه قائلاً: «كأنكم قلتم أن الدليل على أن ما لا يكون في الجهة لا يكون مرئياً هو أن كل ما كان مرئياً في جهة. والمنطقيون يسمون هذه القضية الثانية عكس نقيض الأولى. وفي الحقيقة لا فرق بين القضيتين في الظهور والخفاء فلم يجز جعل أحدهما حجة في صحة الأخرى؛ بل يقرب هذا من أن يكون إعادة للمطلوب بعبارة أخرى»<sup>(١)</sup>.

والحق أن مسلك خصومه ليس تمام ما قال؛ بل هو جعل صحة أحدهما حجة في صحة الأخرى؛ لأن القضية الأولى عكس الثانية، ومعكوس القضية يكافئها في الاستدلال وله الحظ نفسه من القوة. فكأنهم قالوا: كل ما كان مرئياً فهو في جهة، وهذه قضية ضرورية لا تحتاج إلى برهان، ويلزم من صحتها أن ما ليس في جهة فهو غير مرئي. وليس في ذلك إعادة للدعوى؛ بل هي الاستدلال على صحة القضية بصحة معكوسها. فالقضية ومعكوسها لهما الحظ نفسه من الصحة، وبالتالي إذا ثبت صحة أحدهما لزم صحة الأخرى. وذلك كقولنا: كل عاقل يفكر، فهذا يقتضي أن من لم يفكر فهو غير عاقل. فإذا قيل لنا: ما دليلك على أن ذاك الشيء غير عاقل؟ صحّ أن يقال له: لأنه لا يفكر، وكل عاقل يفكر. وكذلك قولنا أن كل مرئي فهو في جهة، يقتضي أن من لم يكن في جهة فليس بمرئي. فإذا ثبت صحة إحدى القضيتين ثبتت صحة الأخرى. فإذا سلم الخصم أن من ليس بجهة فهو غير مرئي، تبين لنا أن المرئي يجب أن يكون في جهة؛ لأنها معكوس القضية.

وقد أجرى الرازي وغيره من المتكلمين هذا الوجه من الاستدلال



في كثير من مواضع كتبهم، منه ما ذكره الرازي في إثبات عدم أزلية السكون، فقد قال فيه: «لو كان السكون أزلياً لامتنع زواله، ولا يمتنع زواله، فوجب أن لا يكون أزلياً»<sup>(١)</sup>. فقد استشهد بقضية أن ما يمتنع زواله لا يكون أزلياً، على صحة معكوسها، وهو أن ما كان أزلياً يمتنع زواله. والفارق بينهما أن الرازي اضطر إلى إثبات قضيته كونها نظرية، بينما لم يحتج الخصم إلى إثبات قضيتهم السابقة، كونها ضرورية مستغنية بنفسها عن الدلالة، بالرغم من أن العلم تبني صحة تلك القضية قديماً وحديثاً، ولا مجال للتشكيك فيها. لذلك فإن ذكر الخصوم لمعكوس القضية لم يكن من باب الاستدلال على القضية بنفسها كما ظن؛ بل هو الاستدلال على صحة القضية بذكر معكوسها، وهو قضية ضرورية حسية يقينية مستغنية عن الدليل. فإن القضية المعكوسة إن جرى إثبات صحتها، فلا شك أن ذلك يثبت صحة القضية الأولى، وهذا متفق عليه بين المناطقة، ولا خلاف في صحته.

والرازي في أكثر من موضع في كتبه يستدل بنفي الجهة عن الله بقوله: «لنا أنه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز، وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلاً»، فهذا الذي قاله الرازي مثال على ما يسمى بإعادة الدعوى بحسب كلامه؛ لأنه مبني على أنه كل ما كان في جهة فهو متحيز.

والعجيب أن الرازي حاول أن يدفع تلك القضية الضرورية ببعض المقدمات النظرية الشاذة والقائمة على البراهين الضعيفة الغامضة، ولم يفصح عن كنه المكاشفة التي ادعاها، ووجه الفرق بينها وبين الرؤية والنظر بالعين. فكيف يردّ تلك المقدمة الضرورية التي يتفق عليها العاقل والسفيه، والعالم والجاهل، والكهل والطفل، لأجل استدلال نظري مبهم

لم يحسن صياغته، ولا أحسن تعريف ما جاء فيه من مصطلحات؟ وقد حاول الرازي التملّص من إشكال الجهة للمرئي، فقال أن هذا حاصل في الشاهد وليس بالضرورة أن يكون كذلك في الغائب. ثم علّل ذلك أن ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث، والمختلفات في الماهية لا يجب استواءهما في اللوازم. فلم يلزم من كون الإدراك واجباً في الشاهد عند حضور هذه الشرائط كونه واجباً في الغائب عند حضورها<sup>(١)</sup>. فالرازي رجع الآن إلى فطرته وصفاء عقله، ويتبرأ من القياس الفاسد الذي أجراه هو وصحبه، لما تبين له قوة إلزام الخصوم في لزوم إثبات الرؤية والجهة أو نفيهما، دون نفي أحدهما وإثبات الآخر.

وما ذكره في قوله هذا يكشف عن تناقض صارخ في منهجه، وينسف كامل مذهبه في الصفات. فإن لنا أن نقول له عندئذ: وكذلك ذات الله مخالفة في الماهية والحقيقة لهذه المتحيّزات الحادثة. والمختلفات في الماهية لا يجب استواءهما في اللوازم، فلم يلزم من كون المتحيّز كذا وكذا في الشاهد، أن يكون كذلك في الغائب.

وقد أورد الرازي شبهتين على مذهبه في الرؤية، نذكرهما بإيجاز:

**الأولى:** أن كل ما يصير مرئياً لا بُدّ أن تنطبع صورته ومثاله في العين. والشبهة الأخرى - وهي الرابعة عند الرازي - وحاصلها: أن كل ما كان مرئياً فلا بد له من لون وشكل.

فأجاب الرازي عن الأولى بقوله: «فجوابها أيضاً على هذا القانون، فالرؤية عبارة عن هذا الانكشاف التام، فإن كان الشيء له صورة كان انكشافه بانكشاف صورته ولونه. وإن كان منزهاً عن الصورة واللون، كان انكشافه أيضاً كذلك. لأن شرط الانكشاف أن يحصل على وفق ماهية

المكشوف». ثم قال: «وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الرابعة»<sup>(١)</sup>.

ومن المعيب أن يذكر الرازي تلك الشبهات وما تحويه من إشكالات قوية لا بد من إزالتها، ثم يكتفي بالرد عليها بتلك الفرضية التي تتكلم حول الانكشاف وأنه يكون على وفق المكشوف، دون أن يوضح ماهية ذلك الانكشاف وعله حصوله وكيفيته. ومن تأمل كلامه وجدته بلا معنى ولا يفضي إلى نتيجة، فإن حاصل كلامه هذا كمن يقول إن السامع يسمع الكلام بأذنه على وفق ماهية الكلام. فإن كان الكلام بصوت سمعه السامع بصوت، وإن لم يكن بصوت سمعه بدون صوت. والحال أن الأذن لا تسمع ولا يصح لها سماع دون صوت.

وقد ذكر الرازي مثالين في الكمال والنقص في الذات، فقال: «والثاني ما يتعلق بالرؤية. فنقول: الشيء الذي لا يرى يكون معدوماً وتعالى الله عنه. والمعتزلي يقول: الشيء الذي يرى يكون في مقابلة الرائي وتعالى الله عنه»<sup>(٢)</sup>.

قلت: هذه النظرة في تنزيه الله لم يختلف المسلمون عليها، فكلهم يريد تنزيهه عن النقائص والذائل. ولا يُعرف طائفة في الإسلام تنسب إلى الله فعلاً من الأفعال وتزعم فيه النقص وتعتمد ذلك. وغاية ما اختلفوا فيه هو وجه تلك النقيصة، فما يراه بعضهم نقيصة لا يراه الآخرون كذلك.

والقول الفصل في ذلك يرجع إلى الله ورسوله، فالشرع خير ما يتحاكم به المسلم في ما يصلح ولا يصلح نسبه لله، ونحن مؤمرون عند التنازع بردّ الكلام إلى الله ورسوله. ولو رددنا أمر الرؤية إلى الشرع، لكان قول الأشاعرة أقرب إلى الحق من قول المعتزلة في هذه المسألة، إلا أن تناقضهم كان فاحشاً عندما أثبتوا الرؤية بداعي الفرار من العدم.

(٢) المصدر السابق ٢/٣٢٥.

(١) الأربعين ١/٣٠٤.

فإن ذلك لو صحَّ لكان لزامًا عليهم أن يثبتوا الجهة كذلك؛ لأن الشيء الذي لا يُعرف له مكان ولا جهة ولا هو خارج العالم ولا داخله، فأحرى به أن يكون معدومًا. بل قد ثبت وجود كثيرٍ من الأشياء والكائنات متناهية الصغر بحيث لا تُرى في العين المجردة، ولا تكاد ترى بأكبر المجهرات والمكبرات، بينما لم يُعرف وجود ذات حية قادرة فاعلة بدون جهة ولا مكان ولا حيز. فضرورة الثانية أشد وأقوى من الأولى، ومن التزم الأولى وأعرض عن الثانية فقد وقع في أشد التناقض.

وبعد كل ذلك الذي ذكرناه عن تناقض المتكلمة الأشاعرة في مسألة نفي الجهة وإثبات الرؤية، فلعل قائلًا سينازعنا بقوله: وأنتم كذلك محكومون بالتناقض في عدة أمور:

**الأمر الأول:** أنكم بَنَيْتُمْ أمورًا كثيرة تناقض الفطرة والبداهة، فلم حكمتم بصحَّتها ولا تحكمون بصحَّة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه؟

**والأمر الثاني:** قد اتفقنا على أن الله ليس له مثل، وبالتالي فمثل هذا الوجود، وهو كون الذات لا داخل العالم ولا خارجه لا يتحقَّق إلا من خلال الله، ولا يوجد نظير آخر يحقق رتبة ذلك الوجود غير الله. وبالتالي فمن الطبيعي أن يحكم العقل بوهمه ونقضه للبداهة.

**والأمر الثالث:** أنكم قد أقررتم أن الله لا تدرکه العقول، فيلزمكم القول إن كل ما يتصوَّره العقل فهو على خلافه، أي على خلاف أحكام الوهم والخيال.

وقد ذكر ذلك الرازي في «المطالب»، وقال: «إنهم قد اعترفوا في هذا المقام بأن حكم الوهم والخيال غير مقبول في حق الله تعالى. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكنهم أن يحكموا بأن حكم الوهم والخيال في

أن كل موجود إما أن يكون متحيزاً أو يكون حالاً في المتحيز يجب أن يكون مقبولاً؟»<sup>(١)</sup>.

وقال كذلك: «وحاصل الكلام أن حكم الوهم والخيال في حق الله تعالى إن كان مقبولاً وجب أن يُقبل على الإطلاق. وذلك باطل بالاتفاق. وإن لم يكن مقبولاً وجب أن لا يلتفت إليه البتة. فأما قبوله في بعض المواضع وردّه في سائرهما فهو حكم باطل»<sup>(٢)</sup>.

ثم قال: «إن المشبهة وافقونا على أن معرفة أفعال الله ومعرفة صفاته على خلاف حكم الحس والخيال»<sup>(٣)</sup>.

ثم قال: «إنا نعتقد أنه تعالى يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السماوات العلى وتحت الثرى السفلي. ومعلوم أن الوهم والخيال لا يتصوران هذه الأحوال. فيثبت بما ذكرنا أن الوهم والخيال قاصران عن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته. ومع ذلك فإننا نثبت أن أفعال الله تعالى وصفاته على مخالفة الوهم والخيال»<sup>(٤)</sup>.

فالجواب عن كل ذلك ما يلي: أما ما بنيناه من العقائد عن أن الله موجود فوقنا ونشير إليه بأصابعنا، فإنما طريقنا إليه سمعي محض، ولكنه صحيح ويفيد الجزم واليقين؛ لأنه مقطوع بثبوتة في الشرع، ولولا ذلك ما جزمنا به.

أما البداهة، فإن الأمور بحسب موضعها من البداهة ثلاثة أصناف: الصنف الأول: هو ما يتفق مع البداهة، وينسجم معها ويكملها. والثاني: ما لا يتبين موافقته ولا منازعته للبداهة. والثالث: ما يتصادم مع البداهة.

(٢) المصدر السابق ١٥/٢.

(٤) المصدر السابق ١٦/٢.

(١) المطالب العالية ١٤/٢.

(٣) المصدر السابق ١٥/٢.

وكون الله موجودًا فهذا من الصنف الأول، ونحن متفقون عليه.  
وكونه فوق عرشه فذلك من الصنف الثاني، ولذلك قبلنا فيه السماع.

أما الصنف الثالث فهو المعارض للبدهة، وما عارض البدهة كان مخالفاً للضروريات، وكل ما يخالف الفطرة فالأولى طرحه، بخلاف ما كان مخالفاً لأحكام العقل، فإن العقل يعجز عن إدراك كثير من القضايا حوله، ولا بد والحال هذه أن لا يصل فيها إلى طريق نافع بعد النظر والاستدلال.

أما أحكام الوهم والخيال، فإنه لا أحد يقول إن الحق هو ما خالفها دومًا، ولكن نقول إن منها حق ومنها باطل، لذلك لا نعول عليها في الإثبات والنفي. فما يتوصل إليه العقل بنظرٍ منه قد يكون الحق بخلافه، فيكون وهمًا وتخرصًا. وقد يكون أصاب فيه الحق وتوفّق في الاستدلال.

وعندما نجد الدعوى موافقة تمامًا مع البدهة وتطلبه كذلك، فلا نحتاج فيها إلى إثبات لها. وعندما تكون الدعوى مناقضة للبدهة، فالأولى طرحها؛ لأن الفطرة مفطورة على الحق، وما لم نجد فيه تأييدًا ولا نزاعًا من البدهة، فهذا هو الذي محله النظر والاستدلال. ومسألة كون الله على عرشه فوق العالم ليس فيها ما يناقض الفطرة، فلما أخبرنا الشارع بذلك آمنّا به ولم نتحرّج منه؛ لأننا نؤمن أن الله ليس كمثله شيء، وأنه لا نظير له في الكون.

أما القول إنه موجود كذات قائمة لا داخل العالم ولا خارجها، فهذا اصطدام مباشر مع البدهة والفطرة التي تأبى وجود مثل هذا الموجود، فلا يجوز التعلق بفكرة أن الله لا نظير له كما أسلفنا؛ لأن الحقائق لها أن تكون محجوبة عن الفطرة ولكنها لا تعاديها ولا تناقضها بحال من الأحوال.

ووسائط الإنسان في الإدراك والمعرفة هي العقل والحس والفطرة. أما العقل فمحله النظر والاستدلال، ويحتمل الصحة والخطأ. ونزاع الفلاسفة مع خصومهم المتكلمين في شتى القضايا الكلامية دليل على كون فريقٍ منهم على باطل، وهم جميعًا يتحرّون طريق النظر والاستدلال، ويزعمون أن براهينهم قطعية وأدلتهم جازمة مفيدة لليقين. وما أدى بالنظر إلى خلاف الحق، فيكون محله الوهم.

أما الحس فمحله حواس الإنسان، وهي تحتمل الصحة والخطأ كذلك، فإن الإنسان لا يشعر بوجود الألوف من الجراثيم من حوله وعلى يديه ولا يراها، وهي موجودة. فهذا خلاف الحس والمشاهدة. وقد سبق وذكرنا أن ما أثبتته الحس يدخل من باب الضروريات، خلافًا لما نفاه فهذا ما لا نجزم بضرورته لاحتمال أن يكون الشيء خارجًا عن إدراكنا. وبالتالي فمخالفة الحقائق للمعقول والمحسوس غير ممتنع أبدًا؛ بل هو واقع دومًا.

أما البدهاة، فلا تخالف الحق. وإنما منعنا ذلك عن البدهاة وجوّزناها على العقل والحس لأننا نقرّ بقصور العقل والحس، أما البدهاة فإننا نقرّ أنها من صنع الله؛ لأنها متعلقة بالفطرة التي فطر الله الناس عليها. وكل ما اعتقده المثبت لصفة العلو فغاية الأمر فيه أنه خالف المعقول عنده على التنزل بصحة دعاوى المتكلمة، ولكن لم يخالف الأوّلي والبيهي في أحكام الفطرة.

إذا علم ذلك، تبين غلط كلام الرازي في ما نقلناه عنه بالجملة. فشرع الآن ببيان بطلان قوله بالتفصيل.

فقد قال: «إنهم قد اعترفوا في هذا المقام بأن حكم الوهم والخيال غير مقبول في حق الله تعالى. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكنهم أن يحكموا بأن حكم الوهم والخيال في أن كل موجود إما أن يكون متحيزًا أو يكون حالًا في المتحيز يجب أن يكون مقبولًا؟».

قلت: إنما يصحّ هذا الكلام لو كنا بنينا اعتقادنا بأن الله خارج العالم وفوق العالم بمجرد النظر أو محض الخيال، ولكن الطريق إلى ذلك الاستدلال سماعي، ومن استند فيه من الكرامية إلى الطريق العقلي فربما أحسن أو أساء، ولكنه لا يلزمنا على أي حال، فقد أخبرنا الله عن ذلك فوجب الإيمان به.

قوله: «إنهم قد اعترفوا في هذا المقام بأن حكم الوهم والخيال غير مقبول في حق الله تعالى» موهم، فإن إقرارنا أن حكم الوهم والخيال غير مقبول في الله لا يعني أنه مخالف دومًا لما عليه حقيقة الله، ولكن نريد منه أنه غير معتبر. وإلا فإنه قد يصيب الحقيقة، فإن الإنسان يتخيّل ربه أنه قويّ شديد المحال، وأنه سميع يسمعنا وبصير يرانا، ويكون خياله مصيبًا في شأن الله، دون أن يكون قد قرأ القرآن وعرف ربه. لذلك فلو أن أحدًا من الناس انعزل عن باقي الناس، ثم آمن بالله من غير كتاب يهديه ولا إمام في العلم يرشده فلربما دعا الله أن يحميه، وهو لم يصله خبر من الله أنه يسمع ويجب دعوة المضطر، إلا أنه ظن ذلك، وظنه لا شك أنه موقّق وأصاب كبد الحقيقة فيه. وكذلك للإنسان أن يتخيّل خيرًا قيل له أنه آتية سواء كان مألًا أم متاعًا أم فتاة يتزوّجها، فيتخيّل ذلك الشيء وتفصيله، ثم يتبيّن له الشيء ويأتيه على وفق ما تخيله. وهذا واقع عند الناس كثيرًا بغضّ النظر عن دياناتهم.

أما قوله: «حكم الوهم والخيال»، فهو موهم كذلك، فإنما نقول عنه أنه حكم الفطرة، ولا نريد حكم الوهم والخيال، إلا إن كان يريد من لفظ «الوهم والخيال» كل ما هو خلاف الحق. وعادة المتكلمين سرقة الألفاظ ونسبتها إلى غير مدلولاتها، فإنه لا أحد سمي البداهة بالحكم والخيال، وإلا لقلنا أن الإيمان بالله هو من الوهم والخيال؛ لأن الإيمان بوجوده من الفطرة.

ولفظ الوهم والخيال يصلح لمن بنى استدلاله على أمرٍ ما بالظن



والوهم دون العلم، فهذا ما ينفع اللفظ فيه. والرازي يستعمله في هذا الموضوع في كل ما هو بديهي، ونحن استعملناه في كل ما يخص التخيل مما هو دون أحكام النظر. فإن كان يقصد أنه كل ما خالف الحق فهذا مصادرة على المطلوب، إذ أننا لم نعلم غلط ذلك حتى نحكم عليه بالوهم والخيال. والرازي نفسه عرف الوهم أنه الظن المرجوح<sup>(١)</sup>، ومع ذلك فهو يحكم على القضية مسبقاً أنها من باب الوهم، ومن قبل أن تتبين مرجوحيتها.

أما قوله: «وحاصل الكلام أن حكم الوهم والخيال في حق الله تعالى إن كان مقبولاً وجب أن يُقبل على الإطلاق، وذلك باطل بالاتفاق. وإن لم يكن مقبولاً وجب أن لا يلتفت إليه البتة. فأما قبوله في بعض المواضع وردّه في سائرهما، فهو حكم باطل»<sup>(٢)</sup>، فإن كان يريد من لفظ الوهم والخيال ظاهر معناها، فنحن لا نعتبر حكم الوهم والخيال في شيء، وإنما لنا طريق السمع ولا يلزم المسلم غيره.

أما إن كان يريد منه الفطرة والبداهة، فلا ريب أن مصادمة مفهوم من المفاهيم للفطرة السليمة يدلّ على بطلان ذلك المفهوم؛ لأن الله لا يأمر البشر بعبادته بما هو خلاف فطرتهم التي فطرحهم عليها. فكل مفهوم تدفعه الفطرة دفعاً لا مخلص منه فهو مرفوض، وكل مفهوم متعلق بالفطرة مقبول، وما كان بين ذلك فالأصل التوقف فيه، ومحلّ النظر.

ثم إن الرازي نفسه، قد استند إلى البداهة عند الكلام على مسألة أنه لا يجب أن يكون لكل موجود نظير وشبيه، فقد ذكر أول حجة له بقوله: «إن بديهة العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة، بحيث يكون كل ما سواه مخالفاً له في تلك الخصوصية. وإذا لم يكن هذا ممتنعاً في البديهة، علمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء

(٢) المطالب العالية ١٥/٢.

(١) انظر: «المطالب العالية» ١١/٤.

عدم ذلك الشيء»<sup>(١)</sup>.

فقد أسس قاعدة كاملة بدعوى عدم معارضتها للبدهاة. فإن كان حكم الوهم والخيال هو البدهاة فقد ناقض نفسه، وإن كان أراد منه محض الخيال والأوهام، فقد علم أنا لا نقيم لذلك وزناً، ولا ذكره أحد من أئمة الإسلام. وهذا يبطل قوله الآخر: «إن المشبهة وافقونا على أن معرفة أفعال الله ومعرفة صفاته على خلاف حكم الحس والخيال»<sup>(٢)</sup>.

ولا أحد قال ذلك، فإن الذي قالوه هو أن معرفة صفات الله قد تجري على خلاف حكم الحس والخيال، ولا يعني أن ذلك صحيح دوماً. وقد ذكرنا مثال الرجل الذي آمن بالله دون كتاب يهديه، فإنه لولا توهم سماع الله له لما دعا الله، وتوهمه كان في محله. وكذلك يتوهم الإنسان رؤية الله، وتوهمه صحيح، وقد يعتقد أنه يكلم الناس، فعلك تراه يناجي ربه ويدعوه أن يغيثه من كرب، ولولا أنه توهم أن الله يسمع الناس ويكلمهم، لما فعل ذلك. وقد يتوهم الإنسان في ربه أنه يحبه فيكون مصيباً في توهمه، وقد يتخيل الله منزهاً عن الولد والزوجة دون سماعه للقرآن، فيكون قد أصاب في توهمه.

والرازي يتناول لفظ الوهم بالإجمال كعادته وعادة كل المتكلمين، وهو مما يثير حيرة وريبة عند القارئ، فإنه يستعمله في مواضع ويريد منه أنه ما كان خلاف الحق فيكون مذموماً، ثم يستعمله في مواضع أخرى ليريد منه البدهاة. ثم تراه يحتج بالبدهاة في بعض المواطن الأخرى ويعتدّ بها، ثم تجده في موضع آخر يرفض صفتي اليد والوجه باعتبارهما مما لا يقبله الوهم والخيال، مما يشير إلى أن الوهم والخيال قد يوافقان الحق.

وهذا التلاعب بالألفاظ ومعانيها بالإجمال سمة مميزة من سمات

(٢) تقدمت الإشارة إليه.

(١) المطالب العالية ٢/٢٣.

أهل الجدل والكلام، فلا عجب فقد وصفهم الله باتباعهم للمتشابه، فإنهم لا يأملون نجاة لمذهبهم إلا في ظل المتشابهات والتلاعب بالألفاظ المجملة التي تحتمل أكثر من معنى.

أما كون أفعال الله وصفاته على خلاف حكم الحس والخيال، فقد أثبت الفريقان أن الله سميع بصير، وهذا داخل في أحكام الحس والخيال بحسب كلام الرازي. فلو التزمنا تلك الدعوى لوجب طردها هنا، ونفي أن يكون الله سميعًا وبصيرًا. فقله: «فكل ما يتصوره العقل فهو على خلافه، أي أنه على خلاف أحكام الوهم والخيال» غير سديد، فإن العقل حكم بصفات الكمال وأثبتها لله، وكذلك حكم باستحالة بعض الصفات عليه كونها تجرّ نقصًا في حقه.

ولو صحّ ما قاله، لما كان لهم إثبات سائر الصفات الواجبة عليه التي أثبتوها في كتبهم الكلامية، إذ أنهم بنوها على تصوّرات العقل وأدلتها عقلية محضة. وهذا يوجب - بحسب كلامه - أن يكون الحق بخلاف ذلك.

فإن قيل: أفرأيت لو أن الله أخبر عن نفسه أنه لا في داخل العالم ولا في خارج العالم أكنت تردّ خبره أم تردّ فطرتك؟ قلت: هذا سؤال ممتنع، فإن الحق يكون على وفق الفطرة، فلو أنه كان كذلك لكان خلق فطرتنا على وفق ذلك الحق، وبالتالي لم نكن لننفر من ذلك الحق كما ننفر منه الآن وهو باطل.

فالحاصل أننا لا نثبت أفعال الله وصفاته بناءً على أحكام الوهم والخيال، ولا يعني ذلك أن حقيقة ما تؤول إليه الأفعال والصفات على خلافها. فإن ورد إلينا بالسمع من صفاته أو أفعاله قبلناها، سواء وافقت أحكام الوهم والخيال أم عارضتها؛ لأنها لا مدخل لها هنا. ولا نقوم بتكليف الصفات والأفعال بناءً على أحكام الوهم والخيال. لذلك فعندما

ورد إلينا العلو والاستواء بالسمع آمنًا به ولم نقف عليه أو نفضله ونكيفه بالمعاني والأوصاف؛ لأن ذلك سيكون مستندًا إلى حكم الخيال أو العقل، ولم ننف في ذلك شيئًا إلا أن يكون مما لا يليق به سبحانه.

ولو التزم الرازي وأصحابه ما قاله آنفًا، لكفوا أنفسهم عناء الجدل وتجشم الردّ على كل ما يتعلق بهذا المبحث. فقد أرهق الرازي نفسه وهو يذكر الحجة تلو الحجة على نفي الجهة عن الله، بقوله أن كل ما يشار إليه فهو منقسم، وكل متحيز مركب، وأن كل متحيز يماثل سائر المتحيزات في الجهة. إلى آخر تلك الحجج التي سنسلط الضوء عليها لاحقًا. فإن لخصمه في المقابل أن يعترض عليه بالقول إن كل ما ذكره من حجج مبني على أحكام الوهم والخيال، وأن قول الرازي: «فكل ما يتصوره العقل فهو على خلافه، أي أنه على خلاف أحكام الوهم والخيال» يلزمه التناكر لكل تلك الحجج والانصياع إلى قول الخصوم؛ لأن كل ما ذكره من حجج كان مبنياً على أحكام العقل وتصوّره، ومستندًا إلى أدلة عقلية خالصة. فإن كان الله على خلاف ما يتصوره العقل فهو متحيز؛ لأن كافة تلك الحجج العقلية قد حكمت بنفي الجهة عنه. وهذا يسقط مذهبهم بالكلية.

ولعلّ من يريد الدفاع عن الرازي من ورطته وتناقضه ذلك، سيقول إن الرازي إنما أراد تصوّر العقل المبني على محض الوهم الفاسد، لا الأدلة العقلية الرصينة. فإن هذا يُفضي في النهاية إلى اعتبار أن كل من يُدلي بحجج عقلية في هذا الباب من الخصوم، فمردّه إلى أحكام الوهم الفاسد ومحض التخيل، وأما ما يدلونه هم من الحجج فإنما مردّه النظر العقلي الصحيح والبرهان القطعي. ولا يخفى ما فيه من مكابرة وغرور. وهذا ما يحسن المتكلمة تبريره والفرار منه، فإن تلاعبهم بالوسائل والمقاصد أمر لا مفر منه لإنقاذ مذهبهم من التناقضات والتهافتات كما سبق تقديمه.

أما قوله: «إنا نعتقد أنه تعالى يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السماوات العلى وتحت الثرى السفلي. ومعلومٌ أن الوهم والخيال لا يتصوران هذه الأحوال. فيثبت بما ذكرنا أن الوهم والخيال قاصران عن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته. ومع ذلك فإننا نثبت أن أفعال الله تعالى وصفاته على مخالفة الوهم والخيال»<sup>(١)</sup>، فإن ما ذكرناه يجيب عما قاله.

وإذا كان يريد من لفظ الوهم والخيال هنا ظاهر المعنى، فإننا لا ننزع أنهما قاصران عن معرفة أفعال الله، ولا يعنى ذلك أن الحق على خلافهما دائماً، فقد يتوافق الخيال مع الحق كما بيناه فيما تقدم. أما إذا كان يريد منه أحكام الفطرة، فإن فطرة الإنسان إذا صفت وخلصت من الملوّثات، عِلِم الإنسان لا محالة أن الله لم يكن ليخفى عليه مرئي لا يراه أو مسموع لا يسمعه. وعلى قدر صفاء الفطرة وخلوص نفس صاحبها تصدق معه في الحكم. فإن لم يتوصل إليه بذلك في فطرته، فالأصل التوقف فيه لا يقبله ولا ينفيه، ولا مصادمة بين ذلك الشيء وفطرته. أما في حالة وجود ذات لا داخل العالم ولا خارجه، أو موجود لا متحيّز ولا حال في متحيّز، فهذا مصادم للبداهة، والفطرة تأباه وتنفر منه، وعليه جرى الفرق بينهما.

ونختم هذا الفصل بما ذكره ابن تيمية ردّاً على الرازي من أنه لا بد من الاعتراف بوجود موجود على خلاف الحس والخيال. فقال ابن تيمية: «إذا أراد بذلك أنه لا يماثل المحسوسات، فلا فرق في ذلك بين المحسوسات والمعقولات وغيرها؛ فإنه لا يماثل شيئاً من الأشياء المخلوقة بوجه من الوجوه، سواء سميت حسيات أو متخيلات أو عقليات، أو سميت جسمانيات أو روحانيات. فإذا ما تثبتت من نفي

(١) المطالب العالية ١٦/٢.

المماثلة، لا يدل على ما قصدته من إثبات شيء على خلاف حكم الحس والخيال، دون حكم العقل أو نفي التماثل، لا فرق بين جميع المدركات بجميع أنواع الإدراكات».

وقال: «وقد ذكرنا فيما تقدم، أن نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق مما علم بالشرع والعقل، وذلك لا يقتضي إثبات ما يُعلم بالبدئية انتفاءه، أو إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه، فهو أيضاً يقتضي انتفاء مماثلة الخالق للمخلوق، كما بيناه فيما تقدم؛ إذ التماثل يقتضي أن يجوز ويجب ويمتنع لكل منهما، ما يجوز ويجب ويمتنع للآخر، فيلزم أن يكون الشيء الواحد خالقاً مخلوقاً، قديماً محدثاً، موجوداً معدوماً، واجباً ممكناً، قادراً عاجزاً، عالماً جاهلاً، غنياً فقيراً، حياً ميتاً؛ ولهذا كان هذا مذهب السلف قاطبة، يثبتون هذه الصفات الخبرية وينفون التمثيل، وكانوا ينكرون على المشبهة الذين يمثلون الله بخلقه، وهم على الجهمية الذين ينكرونه، أعظم نكيراً، وأشد تضيلاً وتكفيراً، وكلامهم في ذلك أكثر وأكبر»<sup>(١)</sup>.

قلت: ويمكن إعادة صياغة ما ذكره ابن تيمية، بأن نقول إن نفي المماثلة للمخلوق إن كانت تقدح بأحكام الحس والخيال، فهي تقدح بأحكام النظر كذلك، وسواء توصل الإنسان إلى حكمه ذاك بالنظر أم بالخيال، فلا فرق بينهما في ذلك، وما يلزمك هنا يلزمك هناك، فإن أردت ردّ أحكام الخيال، فردّ أحكام النظر كذلك.

والاعتراف بوجود موجود على خلاف الحس والخيال لا يستوجب القول إن كل ما هو على خلاف الحس والخيال يكون من صفة وحقيقة هذا الموجود. لا يقال ذلك لأمرين:

الأول: أن كل ما يخالف الحس والخيال قد يتعارض في نفسه؛

(١) بيان تلبس الجهمية ١/ ٢٨٨ - ٢٨٩.

لأن الحس والخيال قد يتضمن الشيء ونقيضه. فتعيّن ضرورة عدم قبول أي شيء مخالف للحس والخيال، وإلا وقعنا في التناقض.

**الثاني:** أن لا شيء يمنع من القول إن ما يخالف الحس والخيال مقيّد بالفطرة. فما أجازته الفطرة فله وجه، أما ما لم تجزه الفطرة والبديهيّات فيجب إطراحه.



## الفصل الرابع

## الرد على حجج المتكلمين في العلوّ والتحيز

وسنذكر الآن حججهم في نفي التحيز والعلو، ثم نعلق عليها ونبيّن تهافتها وفساد بضاعتهم فيها. ومجمل حججهم في ذلك ارتكزت على مبدأ قياس الغائب على الشاهد. ونحن سنبسّط القول فيه في الباب القادم<sup>(١)</sup> ونبيّن حال هذا القياس، وموضعه بين قواعد البحث العلمي وأسسّه، ومورد فساده وعجزه عن الانتهاض للدلالة في هذا المبحث الغيبي. إلا أننا نكتفي بالإشارة إلى أن سائر ما يستدلون عليه بهذا القياس يمكن إبطاله بقولنا أن ما قالوه يصحّ في المتحيّز الموجود داخل العالم، أما ما كان خارج العالم فلا نسلمّ به. وكذلك بأن نقول إنه يصحّ في المتحيّز الممكن الحادث لا الواجب القديم، على اعتبار أن التحيز في باقي المخلوقات واجب لا انفكّاك لها منها ولا تتصور بدونه، خلافاً للقديم الواجب الوجود. وهذا لوحده يبطل كل حججهم في هذا المبحث.

وسنذكر أشهر حججهم في ذلك وأعظم ما يعولون عليه. وما تغاضينا عنه من الحجج فيما لكونه مبنياً على إحدى تلك الحجج، أو لكونه تكراراً لها. ونظراً لكثرة المتكلمين وتعدد مراتبهم وعهودهم، فإننا سنقتصر على إيراد ما ذكره الفخر الرازي. فإنه إمام الأشاعرة ورافع راية الكلام وقدوتهم. وقد عاش في القرن السادس الهجري، وجمع شتات آراء المتكلمين وأقوالهم في مختلف كتبه، وأخذ ممن سبقه من أئمة الأشاعرة كالباقلاني والجويني والغزالي، كما أخذ من المعتزلة كالقاضي

(١) في كتاب «تهافت المتكلمين».



عبد الجبار، وأخذ من الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وأبي البركات البغدادي. ولا تكاد تجد دليلاً ذكره أحد هؤلاء إلا وتجده مذكوراً في أحد كتب الرازي إما نفسه أو إعادة صياغة له.

لذلك فالوقوف على ما كتبه الرازي في هذا الشأن هو جامع لما ذكر من قبله. وكل من أتى بعد الرازي إنما التزم طريقته، ولم يخرج عن استدلالاته إلا في أقل القليل مما لا يهمننا التطرق إليه، ولا يتعلق به موضوع هذا الكتاب.

وسننقل الشبهات عن الرازي كما ذكرها هو بنفسه، ونحاول لمّ شتات ما تناثر منها في كتبه بصياغات مختلفة، فنختار أجودها. فإن مهمتنا لا تقتصر على الرد على كتاب معين، وإنما هو ردّ على مذهب بدعيّ كامل. وسنقتصر على كتابيه «المطالب العالية» وكتاب «الأربعين في أصول الدين». فالكتاب الأول آخر مصنّفاته، وجمع فيه كل ما في جعبته من مسائل وحجج واستدلالات لعلّها تكون آخر آرائه في المسائل. أما الكتاب الثاني فهو من أجلّ كتب الرازي عند أتباعه، وكان قد كتبه لابنه يعلمه فيه طرائق هذا الفن.

الحجة الأولى: قال: «لو كان الله متحيّزاً لكان مثلاً لسائر المتحيّزات في تمام الماهية والذات، وهو محال. وإنما قلنا أن ذلك محال، لوجوه:

الأول: إن التماثلات في تمام الماهية يجب استوائها في اللوازم والتوابع. فإما أن تكون جميع الأجسام غنيّة عن الفاعل، وإما أن تكون جميعها محتاجة إلى الفاعل. والأول باطل؛ لأننا دللنا على أن العالم محدث محتاج إلى الفاعل، فيتعيّن الثاني.

والثاني: إن اختصاص ذلك الجسم بالعلم والقدرة و الإلهية إما أن يكون من الواجبات، أو من الجائزات. والأول باطل، وإلا لزم أن تكون كل الأجسام موصوفة بتلك الصفات على سبيل الوجود، لما أنه ثبت أن

الأفراد الداخلة تحت النوع يجب كونها متساوية في جميع اللوازم. والثاني باطل، وإلا لزم أن لا يحصل في ذلك الجسم المعين هذه الصفات، إلا بجعل جاعل وتخصيص مخصص. فإن كان ذلك الجاعل جسمًا، عاد الكلام فيه ولزم إما التسلسل وإما الدور. وإن لم يكن جسمًا فهو المطلوب.

والثالث: أن الأجسام لما كانت متماثلة فلو فرضنا بعضها قديمًا وبعضها محدثًا لزم المحال. وذلك لأن كل ما صحَّ على الشيء صحَّ على مثله. والرابع: إنه كما صحَّ التفرق والتمزق على سائر الأجسام، وجب أن يصحَّ على ذلك الجسم، وكما صحَّت الزيادة والنقصان والعفونة والفساد على سائر الأجسام، وجب أن يصحَّ كل ذلك عليه<sup>(١)</sup>.

قلت: بنى الرازي أصل تلك الحجة على قاعدة تماثل الجواهر. وقد بسطنا القول فيها في الباب السابق<sup>(٢)</sup>، وبيننا فسادها هناك، وبالتالي فكل ما بني عليها فهو فاسد. ولكن طالما أن الغاية من هذا الكتاب رصد تهافت المتكلمة وكساد بضاعتهم، فلا يضير أن نعقب على ما قال بأمور. أولها: لو تنزّل المنازع بحصول التحيز، فلا مانع يمنع من أن يكون تحيِّزه جائزًا في حقه لا واجبًا عليه، خلافًا لباقي المتحيزات الواجب عليها التحيز. وعندها لا يمكن قياس المتحيزين ببعضهما كون أحدهما جائزًا والآخر واجبًا. فإن التحيز في الأول واجب عليه ولا انفكاك منه ولا يتصور بدونه، وليس الثاني كذلك.

ولا نقول إلا ما قاله التفتازاني لما عسرت عليه مسألة الرؤية وأرجعها لقدرة الله ومشيئته، وليس رجوعه إلى مشيئة الله أولى من رجوعنا إليه. فهو تحيِّز يليق به ولا يشابه شيئًا من التحيزات.

(١) المطالب العالية ٢/٢٨ - ٢٩.

(٢) الباب السابق من كتاب «تهافت المتكلمين».

وقد ثبت أن الله كان ولا شيء معه، ثم استوى على عرشه. فإن كان هذا الاستواء تحييراً فهو جائز عليه، وحصل مستغنياً عنه لا مفتقراً إليه. فيمكن القول إنه بهذا الاعتبار متحيز تحييراً جائراً وغيره من المتحيزات متحيزة وجوباً، بمعنى أنها لا تنفك منه ولا يتصور قيامها بدونه. وذلك كما يقولون أنه موجود واجب الوجود وغيره من الموجودات موجودة ممكنة الوجود.

**الثاني:** لو كانت المتحيزات متماثلة في تمام الذات والماهية، لوجب القول بتماثل الأحياز كذلك، وهم لا يقولون به. واشتراك الله في التحيز مع باقي المتحيزات لا يلزم منه الاشتراك في الماهية أو في جزء الماهية، إلا إذا تماثلت الأحياز وتشابه التحيز بالتحيز، فلا يتم مطلوبهم.

ويمكن كذلك أن نقول إن اشتراك الله في الرؤية مع باقي المرئيات لا يلزم منه الاشتراك في الماهية أو جزء الماهية إلا إذا تماثلت الرؤية بالرؤية.

**الثالث:** إن قوله: «لو كان متحيراً لكان مثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية والذات» ينقضه ما اتفق عليه كافة المسلمين أنه ليس كمثل شيء. ولطالما تمسك المتكلمون بتلك الآية لنفي الجهة والصفات، ولكنهم يعضون الطرف عنها لتقرير بعض حججهم ودعاويهم. فقد تمسك الرازي بقاعدة تماثل الجواهر، وبنى عليها تماثل المتحيزات. ثم ادعى أن الله لو كان متحيراً لكان مثلاً لباقي المتحيزات. وفساد منطوق ذلك يرجع إلى أمرين:

**الأول:** أنهم بنوا نظرية تماثل الأجسام على مسألة كسر العادة من الله لذلك الجنس فيقلب أعراضه. وبنوها كذلك على مشاهداتهم القاصرة للأجسام المشاهدة المحسوسة من حولهم. فكان ينبغي عليهم أن

لا يشملوا الله في تلك القاعدة لأنهم بنوها على قدرته على كسر عادات الأجسام، وتشمل القاعدة بحسب نظرهم كل ما هو مقدور لله من الأجسام المشاهدة.

وكذلك ينبغي عليهم أن يقتصروا على الأجسام المشاهدة المحسوسة التي وقعت في الإدراك، ولا تشمل الأجسام القديمة على فرض وجود أجسام قديمة، كما أنها لا تشمل ما خرج عن الإدراك والحس، لعدم وجود دليل يستندون إليه في شمول قاعدتهم لتلك الأجسام. فإذا وقع متحييز قديم خارج عن الإدراك والتصور، وجب استثاؤه من تلك القاعدة وعدم إخضاعه لها.

**والأمر الثاني:** أن هذه المقدمة التي تقول إن المتحييز مثل لسائر المتحييزات في تمام الذات مقدمة نظرية لا يؤمن بها الفلاسفة الذين يسمونهم بالعقلاء ولا يؤمن بها عامة مثبتي الصفات. فهي من أفراد المعتزلة، وتابعهم الأشعرية عليها. وكان الأولى بهم من باب الجمع بين الحقائق والنصوص أن يقولوا: «لو كان متحييزًا، لكان مثلًا لسائر المتحييزات في تمام الماهية والذات، ولكن هذا محال لأن الله ليس كمثل شيء، فثبت كونه غير متحييز بالكيفية التي تحيزت بها المتحييزات».

وفائدة هذا التقرير أنه نفى عنه التحيز بالكلية وبالمعنى المفهوم، وقيد التحيز له بأن يكون تحيزًا خاصًا به ولائقًا به، كما أننا نقرّ بالوجود له خاصًا به ولائقًا به، ولا محذور من ذلك مطلقًا. فيكون بذلك موفقًا بين الحجج العقلية والنصوص الشرعية، فلا هو ردّ النصوص وتأولها التأويلات القبيحة، ولا هو ردّ الضروري والمتيقن منه في العقول الصحيحة. ولعل ذلك من أوضح الدلائل على كذب دعواهم بالتوفيق بين العقل والنقل، فهم لا يخرجون عن الإطار العام لمنهج المعتزلة في هذا الشأن.

الرابع: من المعلوم أن الملائكة مخلوقة من النور، ومنهم من قال أن النور جسم، وآخرون قالوا أنه ليس بجسم. وهذا ما صرح به الرازي في «المباحث الشرقية» وعنون فصلاً في كون النور ليس من الأجسام وأبطل القول به. فإن لم يكن جسمًا، فنحن نعلم أن للملائكة أجنحة وأنها تصعد وتنزل، ولها أيدي تصافح البشر، وأنها تسجد وليس في السماء موضع كف إلا وفيه ملك ساجد كما ورد في الحديث الصحيح. وهذا كله يدل على تحييزها، ولو كانت مثلًا لسائر المتحيزات لكانت مثلًا للأجسام؛ لأن الأجسام متحيزة كذلك، فكيف يكون الجسم متمثلًا مع غير الجسم؟ فلزمه الإقرار بأن النور من الأجسام، وهو باطل؛ لأنه خارج عن تعريف المعتزلة أنه الطويل العريض العميق، كما أنه خارج عن تعريف الأشاعرة أنه المتألف. فثبت بطلان الحجة.

الخامس: إن الماهيات المتساوية يمتنع اختلافها في الصفات اللازمة لها. وقد أقرّ الرازي بذلك<sup>(١)</sup> ردًا على من قال: «لو وجب واجب الوجود لذاته، لكانت ذاته مساوية لسائر الذوات في كونها ذاتًا»، لكنه فرّ بعد ذلك من الإلزام بتقسيمه للصفات استنادًا على صحة تقسيم الذوات إلى ممكن وواجب.

وإن المشاهد المحسوس أن الصفات اللازمة لجسم من الأجسام لا تكون بالضرورة من الصفات اللازمة لجسم آخر؛ بل إننا نرى أن الصفة قد تكون ممكنة لجسم من الأجسام وواجبة لجسم آخر وممتنعة عن جسم ثالث. والصفة اللازمة تعرّف أنها الصفة التي يفتقر إليها الشيء في وجوده ولا يسعه الاستغناء عنها، ولا يكون بدونها. فكان عليهم أن يفضّلوا هذا الوجه في دليل تماثل الأجسام.

وسبب تغافلهم عن ذلك أنهم اخترعوا مذهبهم اختراعًا من عند

(١) انظر: «المطالب العالية» ١/١٦٨.

أنفسهم، فما لا يحتاجون إليه في البيان أو لا يخدم مصالحهم بشيء أو يعكّر صفو أدلتهم لا يذكرونه، وما احتاجوا إلى ذكره وردّه لنصرة مذهبهم فصلوا في أمره وأطالوا النفس في إبطاله.

السادس: إن دعواه بتفرق الأجسام وتمزقها غير مسلم بها، وهي فرع دعوى حدوث الأجسام، فما لم يتم إثبات حدوث الأجسام فلا شيء يلزم القول بالتفرق والتمزق. وإذا كان المتحيز محل النزاع هو ذات الله، فهو قديم متفق على قدمه، فالقول بالتفرق والتمزق للأجسام باطل هنا وخارج عن المسألة، إلا أن يثبت أن الجسم يقبل التمزق والتفرق وإن كان قديماً.

ثم إن دعواه تلك ينازعه عليها أكثر الفلاسفة الذي يقولون أن الأفلاك السماوية قديمة وهي بالتالي لا تقبل الخرق والتمزق، مع أنهم يثبتون كونها أجساماً، إلا أنهم يميزون بينها وبين باقي الأجسام لاختلاف مادة الأفلاك عن مادة غيرها من الأجسام، وصورتها عن صورة غيرها. وأصل ذلك أن الجسمية عند الفلاسفة اشتراك محض، وكل الأجسام السفلية والعلوية عندهم أجسام بالاشتراك، ولا يلزم منها التشابه.

الحجة الثانية: قال الرازي: «إن كل متحيز مركب، لوجوه: الأول: كل متحيز فإن يمينه مغاير ليساره، وكل ما كان كذلك فهو مركب. الثاني: أن الفلاسفة قالت: كل جسم مركب من الهولي والصورة. الثالث: كل متحيز فإنه يشارك سائر المتحيزات في كونه متحيزاً، ويخالفها في تعيينه. وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فوجب أن يكون كل فرد من أفراد المتحيزات مركباً من عموم التحيز الذي به المشاركة، ومن ذلك التعيين الذي به المخالفة. فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن كل متحيز مركب»<sup>(١)</sup>.

قلت: أما الرد على الأول: فهو مبني على كون الحيز وجودياً، وعلى كون المتحيز له يمين وله يسار وقابل للانقسام، ودون ذلك لا يتم مطلوبه. ثم إن المتكلمة التزموا كون الجوهر متحيزاً، فإذا صحّ له اليمين واليسار اقتضى بحسب دليلهم أن يكون مركباً، وكل مركب منقسم.

وقوله: «كل ما كان كذلك فهو مركب» مصادرة على المطلوب، فإن هذا هو المطلوب إثباته.

ثم إن لقائل أن يقول: كل ما هو مرئي، فإما أن يكون يمينه عين يساره أو مغاير له. والأول باطل؛ لأن الرائي قد رأى وحكم أن اليمين غير اليسار، وهذا كافٍ في الحكم. والثاني يقتضي التركيب على حسب دليلكم. فما تقولونه هنا يقال في مسألتنا.

أما الرد على الثاني؛ فهذا ما يقرّ به الفلاسفة ولا يقرّ به غيرهم، فلا يلزمهم. والرازي كثيراً ما يستعين بمذاهب الفلاسفة للدلالة على كلامه، بالرغم من عدم موافقته لهم. بل هو يردّ على قول الفلاسفة ويبطله في بعض كتبه، إلا أنه يفضل أن يذكره في هذا الموضع ليؤيد به رأيه.

وذكر المقدمات للحجج إما أن يراد بها التقرير أو إلزام الخصوم. فإن كانت الأولى وجب على المحتج أن يبينها بحسب مبانیه هو، والرازي لا يؤمن بتركيب الفلاسفة. وإن كان يريد منها الثانية وجب أن يبينها بحسب أصول الخصوم ليتم الإلزام، وخصومه لا يؤمنون بهذا التركيب. فإذا بطلت الحالتان فلا وجه لإيراد الرازي لها.

أما الرد على الثالث؛ فمن وجوه:

الوجه الأول: أن الاشتراك الحاصل هو مطلق التحيز، وهو مفهوم كليّ. والمفاهيم الكلية موجودة في الذهن، ولا يوجد مشاركة خارجية بين أفرادها لأنها لا تظهر في الخارج إلا من خلال تقييدها بالفرد.

فالموجود الحقيقي الخارج هو تحيز مخصوص لكل متحيز. فبطل قوله: «وما به المشاركة غير ما به المخالفة»، إذ أننا لا نسلّم بوجود ما به المشاركة، فضلاً عن أن نسلّم بتمايز ما به المشاركة عما به المخالفة، إذ لا شيء يمنع من أن يكون التحيز قد حصل على نحو مخصوص بحيث تكون المشاركة الحاصلة هي عين المخالفة التي أفضت إلى التعين، فتكون مقيدة بهذا الوصف، لا أن هنا مشاركة وهناك مخالفة غيرها.

وقوله هذا يشبه قول من قال أن الشيء الفلاني لونه أحمر، فيكون مركباً من اللونية والاحمرار. فإن هذا حاصل قوله؛ لأن الأشياء المرئية تشترك في اللون ولكنها تتمايز في تعيين ذلك اللون. والقول بتركيب الشيء من اللونية والاحمرار قول ظاهر الفساد لا يحتاج إلى إظهار فساده. ولو صحّ ذلك لبطل قولهم بالجواهر الفرد؛ لأن الجواهر الفرد عندهم يقبل اللون، ويحلّ فيه اللون نفسه الذي يحلّ في الجسم. وإذا صحّ ذلك، فيكون الجواهر الفرد مركباً من اللونية ومن تعيين اللون الخاص به.

الثاني: قوله: «فوجب أن يكون كل فرد من أفراد المتحيّزات مركباً من عموم التحيّر الذي به المشاركة، ومن ذلك التعين الذي به المخالفة» لا يعني حدوث التركيب ما لم يثبت أن التحيز والتعين ثبوتيان، والمتكلمة لا تتفق على ذلك؛ بل أكثرهم على أن التعين غير ثبوتي، وذكره الرازي في «المحصل».

ثم إن لقائل أن يقول إن سبب المخالفة الحاصلة هو التحيز نفسه، ويكون كل تحيز يحمل التعين كصفة له إلى جانب المشاركة في عموم التحيز، وهذا العموم غير ثبوتي، فلا تركيب.

الثالث: هذا التركيب الذي ذكره في مقدمته، هل هو تركيب جوهرى حسي أم لا؟ بمعنى؛ هل المتحيز مركب من التحيز والتعين، أم



مما وقع به عموم التحيز وما وقع به التعين؟ فقد بنى دليhle على اعتبار أن المتحيز ذات قائمة بعينها، فلو اعتبر لها الأجزاء لوجب أن يكون كل جزء منها ذاتًا قائمة بعينها في الخارج، ومن المعلوم أن المشاركة والتعيين اللذين ذكرهما هما من المفاهيم لا الذوات.

فلعل آخر يقول: «كل متحيز فإنه يشارك سائر المتحيزات في كونه متحيزًا ويخالفها في تعيينه. وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فوجب أن يكون جزء من ذاته محلاً للمشاركة أو علة لها، وجزء آخر محلاً للتعيين أو علة له، فثبت أن كل فرد من أفراد المتحيزات مركبًا من هذين الجزئين». فهذا الكلام أسلم من قول الرازي، إلا أن عليه أن يثبت وجود جزء كعلة للمشاركة، وجزء آخر للتعيين، وليس له سبيل إلى ذلك. ثم إن قوله ذاك مبني على صحة القول بالجوهر الفرد، والخصم ينازعه في ذلك ولا يسلم به.

الرابع: إن لقائل أن يقول: كل مرئي فإنه يشارك سائر المرئيات في كونه مرئيًا، ويخالفها في تعيينه. وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فوجب أن يكون كل فرد من أفراد المرئيات مركبًا من عموم القابلية للرؤية الذي به المشاركة، ومن ذلك التعين الذي به المخالفة. فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن كل مرئي مركب. وهم يثبتون الرؤية لله، ومع ذلك لا يقولون عنه أنه مركب.

الحجة الثالثة: قال: «لو كان متحيزًا لكان متناهيًا، وكل متناه ممكن. وواجب الوجود ليس بممكن، فالمتحيز لا يكون واجب الوجود لذاته. أما بيان أن كل متحيز متناه، فللدلائل الدالة على تناهي الأبعاد. وأما أن كل متناه ممكن، فلأن كل مقدار فإنه يمكن فرض كونه أزيد منه قدرًا، وأنقص منه قدرًا»<sup>(١)</sup>.

(١) المطالب العالية ٣١/٢، الأربعين ١٥٨/١.

**قلت:** مقدمة أن المتحيّزات متناهية مبنية على افتراض أن التحيّز كان داخل العالم؛ لأنه استدل بها على كون الأبعاد متناهية. فيكون المكان محدودًا والأبعاد فيه محدودة، فلا بد أن يكون ذلك المتحيّز متناهياً. أما فيما هو وراء العالم فيلزم بناء الدليل من جديد، إذ لا مفاهيم محددة هناك للبعد والتناهي واللا تناهي.

أما المقدمة الثانية، فحاصلها أن كل مقدار فإنه يمكن فرض كونه أزيد منه قدرًا وأنقص منه قدرًا، فالرد عليه من وجهين:

**الأول:** أن هذا الإمكان الذي فرض فيه كونه أزيد أو أنقص إنما هو دعوى مجردة لا تستند إلى أي دليل يثبتها، وتندرج تحت أحكام الوهم والخيال الذي تعود المتكلمة على التوسع فيها ليطم لهم مطلوبهم.

ولا ريب أن الحكم بكون المقدار لله أزيد أو أنقص مما هو فيه إنما مصدره الخيال ولا مدخل فيه للعقل أبدًا؛ لأننا لا ندرك هذا المقدار ولا نتصوره، فليس لنا تصوّر ما هو أزيد منه أو أنقص منه حتى نحكم بوجوده، وليس لنا مثال سابق حتى نحكم عليه بالإمكان أو الوجوب.

والذي ذكره الرازي يصلح إن كان يريد مقدارًا لشيء من الأشياء المدركة المخلوقة والتي لها مثال سابق عنده وثبت إمكان الزيادة أو النقصان فيها. وكانت تصلح تلك الحجة لو أنه أراد شيئًا ممكنًا وعلى مقدار معين، فنقول: لم نجد ذلك الشيء على ذلك المقدار دون غيره؟ وإنما جاز لنا هذا السؤال بسبب قياس الشيء على مثله، فكما وجدنا هذا المقدار وجدنا غيره من المقادير، فلم تعين وجود ذلك المقدار لذلك الشيء دون غيره من المقادير؟ فهذا حسن التوجيه.

أما في مسألتنا هذه، فإن القياس باطل؛ لأننا إذا أدركنا مقدار شيء من الأشياء، حكمنا أنه كان يمكن له أن يكون أكبر من ذلك أو أصغر؛ لأنه حادث والمحدث هو الله، وكان قادرًا على أن يقدره أزيد أو

أنقص من ذلك. ولو سألناهم عن مقدار هذا العالم، وهل كان يمكن أن يكون أصغر أو أكبر من ذلك؟ لقالوا: نعم يمكن، ولكن لا دليل لهم على ثبوت الإمكان في نفسه إلا أن يقولوا أن المحدث له كان قادرًا على أن يجعله أكبر مما كان أو أصغر. فثبوت الإمكان إنما كان لأجل كون الشيء حادثًا، والمحدث قادر عليه.

أما مقدار الله، فإننا إذا سلمنا القول بصحته لا يمكن الحكم عليه بذلك؛ لأننا لا نقول إنه حادث وله محدث حتى نثبت إمكان زيادة ذلك المقدار أو نقصانه. فإن ثبت مقدار الله حقيقة فباب صفات الله، فكما أننا نقول بوجوب صفات الله وأزليتها، فكذلك نقول بوجوب مقداره وأزليته، إذ أنه يكون من صفاته كذلك.

**الثاني:** إن القول بإمكان زيادة ونقصان مقدار الشيء الممكن إنما هو فرع إمكان حصول نفس تلك الزيادة المتخيّلة. وهذا صحيح في الأشياء الموجودة في داخل العالم، وذلك لوجود الفراغات والأبعاد بين الأشياء. أما ما كان خارج العالم، فلا نتصور مسألة إمكان الزيادة لعدم وجود تلك الأبعاد. والقائل بذلك إنما يتخيل الله في العالم، ثم يفترض له حدًا ومقدارًا، ثم يقول إن ذلك المقدار كان يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه الآن.

وكذلك نقول إنه إذا كان للمتحيّز مقدار، فإن إمكان زيادة أو نقصان هذا المقدار هي فرع إمكان حيّز المتحيّز للزيادة والنقصان. فإن كان من المحال للحيّز أن يكون أنقص أو أكبر مما هو عليه، كان ذلك المقدار للشيء واجبًا لا ممكنًا. فالحكم على المقدار لله بالإمكان لا يتم قبل الحكم على حيّزه بذلك. والحكم على الحيّز بكونه أزيد أو أنقص مما هو عليه إنما يكون بالقياس على الأحياز الموجودة داخل العالم لأنها تخضع للزيادة والنقصان، أما ما كان وراء العالم فلا يلزم ذلك، فبطل القياس.

فتبين أن فساد حجّته يعود إلى قياس الغائب على الشاهد، من جهة أنه قاس المقدار الغائب على المقدار الشاهد، وقاس الحيز الغائب على الحيز الشاهد. واعلم أن أكثر التخبط الذي وقعوا به في الاحتجاج إنما كان من جنس هذا الخلط.

الحجة الرابعة: قال: «لو كان مختصاً بالحيز والجهة، لكان محتاجاً في وجوده إلى ذلك الحيز والجهة. وهذا محال»<sup>(١)</sup>.

وذكر أدلّته على أن الحيز والجهات من الموجودات، وقد ذكرنا جانباً منها في الباب السابق، فلا نعيدها.

ثم قال ما يلي: «إن المسمّى بالحيز والجهة موجود مستغن في وجوده عن ما يتمكن فيه ويستقر فيه. وأما الذي يكون مختصاً بالحيز والجهة فإنه يكون مفتقراً إلى الحيز والجهة. فإن الشيء الذي يكون مشاراً إليه بحسب الحس يمتنع حصوله إلا مختصاً بالحيز والجهة. فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة، لكان مفتقراً في وجوده إلى الغير. وإنما قلنا أنه محال لوجوه:

الأول: إن المفتقر في وجوده إلى الغير يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه. وكل ما كان كذلك كان ممكناً لذاته، وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال.

الثاني: إن المسمّى بالحيز والجهة أمر مركّب من الأجزاء والأبعاض، لما بيّنا أنه يمكن تقديره بالذراع ويمكن وصفه بالزائد والناقص. وكل مركّب فإنه مفتقر إلى جزئه، وجزؤه غيره. فكل مركّب فهو مفتقر إلى غيره، فيكون ممكناً لذاته، ينتج أن الشيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته. فلو كان الله تعالى مفتقراً إليه، لكان مفتقراً إلى الممكن لذاته.

(١) المطالب العالية ٣٩/٢، الأربعين ١/١٥٨.

الثالث: لو كان البارئ تعالى أزلًا وأبدًا مختصًا بالجهة والحيز، لكان الجهة والحيز موجودًا في الأزل. فيلزم إثبات قديم غير الله، وذلك محال بالإجماع»<sup>(١)</sup>.

قلت: أما قوله: «لو كان مختصًا بالحيز والجهة، لكان محتاجًا في وجوده إلى ذلك الحيز والجهة»، فلا نسلم به، وبيان ذلك من وجوه:  
الأول: إن هذا مبني على كون الحيز والجهة أمورًا موجودة. وهو قد ذكر أدلته في ذلك، وقد رددنا عليها وفصلنا فيها القول وبسطناه في موضعه.

الثاني: إن هذا يصحّ لو كان التحيز في حقه واجبًا وضروريًا لا ينفك عنه منذ وجوده. أما الله فهو الأول، وقد كان ولا شيء معه، ثم خلق السماوات والأرض، ثم استوى على عرشه وهو فوق السماوات والأرض. وهذا لا يوجب الحاجة إلى الحيز، فإن تحييزه ليس افتقارًا للتحيز من حيث هو تحيز؛ بل هو تشریف له. فبطل القول بالحاجة. أما إن كان يريد بالاختصاص مجرد حصوله بالحيز والجهة، فإن ذلك ممنوع؛ لأن من يؤمن به كأنه يجيز على الله النقص، إذ ثبت أنه كان بدون حيز وجهة، فمتى حصلت الجهة والحيز علمنا أنها لم تكن لحاجة، وإلا حكمنا على الله بالنقص.

وللمنازع أن يقول إن الله لم يكن معه ملائكة، ثم خلق الملائكة، فهو يدل على افتقاره لهم في تدبير ملكوته. ولا أحد يقول بذلك من المسلمين، ونؤمن على اختلاف طوائفنا أن ذلك من علامات عظمته وجلاله وملكوته أن يكون له ملائكة مدبرات للأمر، ويعبدونه ولا يعصونه شيئًا، وهو تشریف له لا افتقار. والاستواء على العرش تشریف وجلال، لا افتقار فيه كذلك.

(١) المطالب العالية ٢/٤٠.

ومراد المتكلمين من ذلك أن اختصاصه بالحيّز إن كان من لوازم ذاته فيلزم قدم الحيّز. وإن لم يكن من لوازم ذاته فقد حدث انقلاب في ذات الله جعله يفتقر إلى الحيّز المنفصل عنه بعد أن لم يكن يفتقر إليه. وقد عرفت أيها اللبيب أن هذا إنما يصحّ لو أن الجواز انقلب إلى الوجوب، والمثبت للعلوّ لا يزعم ذلك.

وقد اعترض الرازي على جواز التحيّز، فقال: «لو كان حصوله في الحيّز المعين من الجائزات، امتنع أن يحصل في حيّز من الأحياز إلا بتخصيص مخصص وبجعل جاعل. وكل ما حصل بفعل فاعل مختار فهو محدث. فيلزم أن يكون حصوله في الحيّز المعين محدثاً. وإذا امتنع خلو ذاته عن الحصول في الحيّز المعين، وثبت أن الحصول في الحيّز المعين محدث، لزم أن يقال إن ذاته لا تخلو من المحدث، وما لا يخلو من المحدث فهو محدث»<sup>(١)</sup>.

قلت: حاصل الحجة أنه يقول إن الله إذا حصل في الحيّز بعد أن لم يكن فيه، فقد لزم القول إنه لا تخلو منه الحوادث، وما كان كذلك فهو حادث. وللمنازع له أن يقول إن الحوادث إذا تسلسلت إلى ما لا نهاية فلا شيء يمنع من كونه قديماً، والمتكلمة يمنعون مثل هذا التسلسل كما تقدّم في موضعه.

وكنا قد ذكرنا أن الحقّ أن تلك الحوادث إن كانت من جنس العلل فيستحيل تسلسلها، إذ أن معناه أن الشيء لا يحدث إلا بحدوث شيء آخر، ولكن الشيء الآخر لا يحدث إلا بحدوث شيء ثالث، وهكذا إلى ما لا نهاية. فهذا النوع من التسلسل اللا متناهي يستحيل حصوله.

الثالث: أن حجته لا تتم ما لم يثبت أن حصوله في الحيّز ثبوتي. ولو كان الحيّز عدمياً لم يكن الحصول ثبوتياً. وقد انتهينا من مسألة عدمية الحيّز وأشبعناها بحثاً وتفصيلاً<sup>(٢)</sup>.

(١) المطالب العالية ٤٨/٢.

(٢) في كتاب «تهافت المتكلمين».

الرابع: أن حجته تورده عليهم في مسألة خلق العالم، فإن خلق الله للعالم من الجائزات، فامتنع أن يخلقه في زمان معين وعلى قدر معين دون تخصيص مخصص وجعل جاعل. فيلزم أن يكون خلقه للعالم محدثًا، ولزم أن يقال أن ذاته لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. وقد فرّوا من ذلك الإلزام بقولهم أن الخلق هو عين المخلوق. وفي ذلك تفصيلات كثيرة ليس هذا موضع بسطها.

أما قوله: «إن المسمّى بالحيز والجهة موجود مستغن في وجوده عن ما يتمكن فيه ويستقر فيه»، فهذا مبني أيضًا على كون الحيز والجهات أمورًا وجودية. ثم ذكر ثلاثة وجوه في ذلك. وفيما يلي الرد على كل وجه فيها.

أما الوجه الأول: فالذي ذكره الرازي في تعيين الغير ليس بسديد، إذ قد يكون ذلك الغير جزءًا من ماهية الشيء نفسه، ولا توجد ماهية خاصة مستقلة بذلك الجزء. فإنه يصح قولنا أنه يلزم من عدم ذلك الجزء عدم الشيء، ولكن لا يصح قولنا أن هذا الجزء غير ذلك الشيء؛ لأننا لم نثبت للجزء ماهية مستقلة له حتى نميز بينها وبين باقي الماهيات.

فالعبارة في ذلك تكون إذا أمكن وجود الشيء دون جزئه، أو أمكن وجود الجزء دون الشيء المركب منه. فإذا امتنع الأمران استوجب التلازم وعدم الانفكاك بين الشيء وجزئه، فيكون الجزء من نفس ماهية الأصل، ويكون افتقار الشيء إلى ذلك الجزء افتقارًا إلى جزء ماهيته، وهو افتقار إلى النفس لا إلى الغير. وإلا فإنه يمكن القول إن قدرة الله ليست عين ذات الله، والله يحتاج إلى قدرته في الخلق كما يحتاج إلى علمه في تدبير السموات والأرض، فيكون الله مفتقرًا إلى غيره.

وهذا يرد على مذهب من قال أن الصفة غير الموصوف وأن الوجود زائد على الماهية؛ لأن من يقول بذلك يلزمه القول إن الله يحتاج

إلى البقاء في وجوده، كما يحتاج إلى علمه في التدبير وإلى قدرته في الخلق.

**أما الوجه الثاني؛** فقد بناه على ثلاث مقدمات: الأولى أن الحيز مركب من الأجزاء، والثانية أن كل مركب مفتقر إلى جزئه، والثالثة أن جزء الشيء غير الشيء. ثم يستدل بذلك على أن الحيز ممكن لذاته، فلو كان الله مفتقراً إليه لكان مفتقراً لما هو ممكن. وما ذكرناه في أول الحجة كاف في هذا المقام، وأبطلنا فيه شبهة الافتقار. ولكننا نعلق على ما ذكره بما يلي:

**أما المقدمة الأولى،** ففاسدة من وجهين:

**الوجه الأول:** أن تلك المقدمة في نفسها مبنية على مقدمتين فاسدتين: أولها فكرة الجوهر الفرد، وثانيها أن الأحياء والجهات وجوديات. والمنازع له لا يسلم بأي منها.

**الوجه الثاني:** أنه لم يوضح مراده من الحيز، وهل هو البعد والفضاء، أم السطح الحاوي؟ فيلزمه الأول؛ لأن الثاني عرض، ولا نتصور الأبعاد في العرض كذلك.

ثم إن قوله: «لما بينا أنه يمكن تقديره بالذراع» لا يسلم به الفلاسفة. فإن الأفلاك السماوية مقدرة بالذراع، ولا يلتزم الفلاسفة أنها مركبات، ولا أنها تفتقر إلى أجزائها. فتبين أن تلك المقدمة لا تلزم خصومه بشيء، وإنما تصلح أن تكون تقريرية يؤسسها بحسب مذهبه هو، وذلك بعد إثباته للجوهر الفرد ولوجودية الأحياء والجهات.

**أما المقدمة الثانية،** فقد سبق الحديث عنها. وفيها تفصيل؛ فإن ذلك يصح لو كانت الأجزاء موجودة مستقلة عن وجود ذلك المركب ومتقدمة عليه في الوجود، فنقول إنه افتقر إليها في وجوده، ولا يستغني عنها في تركيبه. أما إذا لم يكن لتلك الأجزاء وجود خارجي



مستقل عن وجود ذلك المركب فيكون تركيبه واجباً، فلا معنى عندئذ لقولنا أنه يفتقر إلى أجزائه.

أما المقدمة الثالثة؛ فإنها تبع للمقدمة الثانية في الحكم، فإن فسدت الثانية فسدت الثالثة. والمعنى أنه إذا قيل عن الشيء أنه مفتقر لشيء آخر، تعيّن القول إن ذلك الآخر غير الشيء الأول. أما إن كان الآخر من الشيء ولا يستقل بالوجود عنه ولا يتقدمه، فهذا من باب التركيب الواجب الذي لا نسلم فيه أن الشيء يفتقر إلى الجزء؛ لأن الجزء ليس له ماهية ولا قوامة إلا بالشيء نفسه، فيكون الشيء مفتقراً إلى نفسه حقيقة لا إلى شيء غيره.

وكان يمكن له تجنب ضعف تلك المقدمات وتجاوز الذي ذكره عن افتقار الأحياء والجهات وتركيبها وإمكانها، بأن يقول إن الله إن كان له حيز فإما أن يكون حيزه منه أو غيره. فإن كان منه لزم التركيب. وإن كان غيره لزم الافتقار إلى غيره. فهذا وإن كان فاسداً كفساد سابقه، إلا أنه أجود منه؛ لأنه يحتوي على مقدمة وإلزامين. واعلم أن ما أوردناه في الحجة الثانية وفي هذه الحجة يبطله، فلا حاجة للإعادة.

أما الوجه الثالث، فلا جديد فيه. ونعلق عليه بأمرين:

الأول: إن هذا مبني على افتراض أن الحيز وجودي، وقد سبق الإشارة إليه.

الثاني: لا أحد قال أنه مختصّ أزلاً وأبداً بالجهة والحيز. فقد سبق أن ذكرنا أنه كان ولا شيء معه، ثم خلق العرش والقلم، ثم خلق السموات والأرض، ثم استوى على عرشه كما أخبر في كتابه. فإن كان استواؤه على العرش فوق العالم تحيزاً على مبانيهم، فإنه ليس تحيزاً في الأزل.

الحجة الخامسة: قال: «لو كان تعالى مختصاً بالحيز والجهة،

لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجوانب، أو يكون متناهياً من بعض الجوانب وغير متناه من سائر الجوانب، أو يكون متناهياً من سائر الجوانب. والأقسام الثلاثة باطلة»<sup>(١)</sup>.

قلت: هذا مبني على سبق افتراض أن الحيز الخاص بالله داخل العالم، فيُعقل فيه اتخاذ الجهات والمسافات والأبعاد من حوله. أما فيما هو خارج العالم فمفهوم التناهي واللا متناهي غير متصور، إذ أنه يلزمنا إعادة تعريف المسافة والبعد حتى نتصور تلك المفاهيم. وإذا كنا اتفقنا أنه لا شيء خارج العالم سوى الله، فلا شيء غير الله حتى يقال فيه أنه متناه من ذلك الجانب أو ذاك؛ لأن مفهوم التناهي فيه غير متصور. وما أوردناه في الردّ على الحجة الثالثة عن المقدار والتناهي كافٍ في الرد على هذه الحجة.

الحجة السادسة: قال: «الأحياز والجهات إما أن تكون متساوية في الماهية، أو مختلفة في الماهية. فإن كان الأول لزم من صحة اختصاص الباري تعالى ببعض الأحياز صحة اختصاصه بسائر الأحياز بدلاً عن ذلك الحيز، وإذا كان حصوله في كل واحد منها بدلاً عن الآخر أمراً جائزاً، كان حصوله في بعض الأحياز أمراً جائزاً، فيفتقر ذلك الاختصاص إلى المخصص، وهو على القديم المحال.

وأما إن قلنا بأن الأحياز مختلفة في الماهية والحقيقة، فلعلّ خاصية بعض تلك الأحياز اقتضى حصول ذات الله تعالى فيه وخاصية بعضها اقتضى امتناع حصول ذات الله فيه. فنقول: هذه الأحياز أشياء متباينة بالعدد ومتباينة بالماهية، ولكل واحد منها خاصية معينة وصفة معينة. فهي أشياء موجودة قائمة بأنفسها، موجودة في الأزل. فإذا كانت هذه الأحياز غير متناهية كان قد وجد مع الله تعالى في الأزل: موجودات قائمة

(١) المطالب العالية ٤١/٢ - ٤٢، الأربعاء ١/١٥٧.

بالنفس، غير متناهية. وذلك لا يرتضيه المسلم. فثبت أن القول بأن الله تعالى في الجهة محال<sup>(١)</sup>.

قلت: قد ذكرنا ما في هذا الدليل عند الحديث على عدمية الأحياز والجهات، وقد أشبعنا المسألة بحثاً في الباب الأول<sup>(٢)</sup>. وإنما لا يضير أن نعلق على ما ذكره الرازي في تلك الحجة بوجوه:

**الوجه الأول:** الدعوى أن الأحياز مختلفة في الماهية لا دليل عليها، إذ لا أحد منهم فسر ماهية الحيز وعرفه وحدّه بحدّ حتى يثبت وجوده، ثم يحكم باختلاف أو تماثل الماهيات.

**الوجه الثاني:** قد ذكرنا أن الباري ﷻ ليس له حيز وجودي منفصل عنه، إلا إن كان يريد استواءه على العرش. والاستواء لا يعني بحال ثبوت حيز وجودي منفصل عن الله.

**الوجه الثالث:** وعلى التنزل بصحة وجود الحيز له، لا يمكن إثبات أكثر من حيز. وهذه صورة استعارها الرازي من إنسان يجلس على كرسي في العالم المحسوس المشهود، فظن وجود جهات وأحياز من حوله. وهذا من خيالات المتكلمة المتوهمة، فإننا ذكرنا أن الله قبل أن يخلق العالم لم يكن هناك جهات ولا أشياء، وبالتالي لا يوجد أمكنة ولا أحياز. فالقول بوجود الأحياز من حوله، وأنه اختار منها حيزاً بعينه للحصول فيه كلام باطل وفساد بمجرد تصوّره، ولكن مراد الرازي إثبات قدم الأحياز، ثم الخلوص إلى أنها تشارك الله في القدم والأزلية.

**الوجه الرابع:** أننا سبق وأشرنا أن ما وراء العالم ليس ثمة جهات بالمعنى الاصطلاحي المعروف للكلمة. ومجرد إثبات الله والعالم لا يعني أن يكون أحدهما في جهة عن الآخر؛ لأن مفهوم الجهة لا يكون له معنى إلا بوجود الجهات الأخرى. أما وجود جهة واحدة متعريّة عن

(٢) في كتاب «تهافت المتكلمين».

(١) الأربعين ١/١٥٩ - ١٦٠.

باقي الجهات فأمر غير متصوّر وغير مفهوم؛ لأن الجهة لا تكون جهة إلا مع وجود جهات أخرى في مقابل ذلك، وافتراض الجهات يعني افتراض الوجود والفضاء من حول الشئيين.

وتلك الصورة التي يتخيّلها المتكلم عن الله والعالم هي نفس صورة الشئيين الذين يقابلان بعضهما في داخل العالم، فيتخيّل المتكلم جهات عديدة من حولهما، ويكون أحد الشئيين في جهة واحدة من تلك الجهات. لذلك فإننا إما أن ننفي الجهة على ما ذكرناه، أو نثبت جهة واحدة هي التي تعيّن قبولها عن الفوقية.

والخصم قد ينازع أن وجود شئيين في مقابلة يستوجب الجهة ضرورة. فإن لم يستوعب الذي سبق ذكره، فيثبت جهة واحدة فقط وهي حيث تحيز الله والعالم عن بعضهما، ولا يسعه إثبات جهة أخرى لله. وعلى ذلك بطل القول بالتساوي والاختلاف بين الأحياز والجهات.

**الوجه الخامس:** يريد الرازي إلزام الخصم من خلال فرض أحد الاحتمالين: إما أن تكون الأحياز متساوية، وإما أن تكون متميزة في الماهية، وبالتالي فهي وجودية. فذكر الاحتمال الأول، ثم زعم أن اختصاص الله بأحدها أو بعضها يلزم اختصاص الله بسائرها، وأن حصوله على حيّز خاص منها يفتقر إلى المخصص، وهو على القديم محال. وهذا مبني على وجودية الأحياز والجهات.

وهذا التخصيص الذي ذكره الرازي بين الأحياز المتساوية هو عين ما ذكره الفلاسفة للمتكلمين في مسألة حدوث العالم، فقد قال الفلاسفة أن كل الأزمان متساوية بالنسبة إلى الله، فاخصاص الله لواحدٍ منها لخلق العالم دون سائر الأزمان يدل على ترجيحٍ بغير مرجح. وردّ المتكلمون عليهم أن الفاعل المختار له أن يرجح بإرادته. وهذه المسألة من جنس تلك المسألة، فإننا لو افترضنا على سبيل التنزل تعدّد الأحياز على ما

زعم به الرازي، وأنها وجودية، فإن اختصاص الله لواحدٍ منها إنما كان بحكمته وإرادته.

والمتكلمة تقول إن الإنسان يماثل الإنسان الآخر في ماهيته، وعلى قولهم ذلك فإنه يستوي أن يدخل الله أحدهما الجنة ويدخل أحدهما النار، إلا أن حكمته وإرادته وعدله تقضي بإدخال المؤمن الطائع الجنة وإدخال الكافر العاصي النار، ولا يمنع ذلك كونهما متساويين في الماهية. وهذا الاختيار لأحدهما على الآخر لا يدل بالضرورة على مخالفة أحدهما للآخر.

ولو أعطينا لإنسان عاقل كوبي ماء متساويين من كل وجه، ويحويان الماء نفسه من النبع نفسه، ثم قدمنا أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره، فلعلّه اختار الذي عن يمينه رغبة في تحصيل الأجر وامتنالاً للشارع، فيكون المرجح عائداً إلى قصد الشارب وإرادته، ولا يعني اختلاف ماهية الكويين أو الماء.

وكذلك قال الرازي في «تفسيره»: «قوله: «يخافون ربهم من فوقهم، وقد بينا بالدليل أن هذه الفوقية عبارة عن الفوقية بالرتبة والشرف والقدرة والقوة. فظاهر الآية يدل على أنه لا شيء فوقهم في الشرف والرتبة إلا الله تعالى»<sup>(١)</sup>.

وكأن الرازي يقرّ أن جهة الفوق تشير إلى الشرف والرتبة والقدرة والجلال، لذلك وصف الله نفسه بها. فإذا كان الفوق يفيد تلك المعاني، تعيّن كونه سبباً معتبراً وكافياً وراجحاً للتخصيص بهذا الجهة عن غيرها من الجهات على التنزل بوجودها.

وإنما يمتنع القول بالفاعل المختار لو أنه ثبت أن الله متحيزٌ منذ الأزل، وإلزام الرازي لا يتم حتى يثبت أن التحيز لله وقع منذ الأزل.

ولكننا سبق وقلنا أن الله كان ولا شيء معه، ولا أحياء ولا أماكن ولا جهات.

فإن كانوا يعتبرون أن استواءه على العرش تحيزًا، فالاستواء حدث بعد أن لم يكن، وليس بقديم. وهو يستوي على عرشه متى يشاء وكيف يشاء، مثلما أنه يخلق العالم متى شاء وكيف شاء. بل إنه خلق العالم بمقدار وكان قادرًا على أن يخلقه أكبر أو أصغر مما هو. ولكنه اختار مقداره الذي عليه لحكمة لا يعلمها إلا هو.

ثم ذكر الاحتمال الآخر، وهو أن الأحياء متميزة، وأن ذلك دليل على وجودها، ثم قفز إلى نتيجة مفادها أنها أشياء موجودة قائمة بأنفسها وقديمة.

فنقول: إن مجرد تباين الأحياء بالعدد والماهية لا يوجب كونها موجودات قائمة بأنفسها وموجودة في الأزل. فإن الأشياء الاعتبارية في الذهن والإضافة تباين أيضًا بالعدد وبالماهية، كالمثلث والمربع والدائرة والخط والخطين والنقطة والنقطتين. فكان ينبغي عليه إثبات وجودية الأحياء بدليل منفصل، لا أن يكتفي بكونها متباينة في العدد والماهية. فإنه لم يوضح ما مراده من عدد الأحياء وماهياتها، ولماذا قفز إلى مثل هذا الاستنتاج لمجرد تمايز الأحياء عن بعضها، ولماذا اعتبر هذا التباين دليلًا على الوجود الحقيقي الخارجي لا الوجود الاعتباري الإضافي؟

فالصحيح أن الأحياء مختلفة في الإضافات، دون ذكر ماهيات الأحياء بشيء لعدم تصوّرها ولا حقائقها لعدم ثبوتها. وقلنا أن الأحياء والجهات عدمية لا يلزمنا القول إنها متساوية أو مختلفة في الماهية، فلفظ الماهية لفظ معوّق في هذا السياق ويجرّ إلى وهم يتعمّد المتكلمون إحداثه، لإيقاع الخصم في شرك الشبهة.

فإن قيل: فأنتم تقرّون أن اليمين غير اليسار والفوق غير التحت

وهذا المكان القريب هنا غير ذاك المكان البعيد هناك، وهذا إقرار منكم بالتباين بينها. قلنا: إنما التباين هنا وقع بالإضافة وليس ذاتياً للشيء حتى نشبته، فهو نسبي مضاف إلى أجسام أخرى. والرازي نفسه يقرّ أن اليمين واليسار إضافات. والله خصّ نفسه بجهة الفوق من الناس، ولكنه لم يخصّ نفسه بحيز متعين.

ثم إن قوله: «فعلل خاصية بعض تلك الأحياء اقتضى حصول ذات الله تعالى فيه وخاصية بعضها اقتضى امتناع حصول ذات الله فيه» عجيب منه، فإن هذا كلام إنشائي لا يستقيم أن يكون مقدمة حتى نبني عليها. والرازي يعلم أن تباين الأحياء لا يلزم منه ذلك، ولذلك ذكرها مخالفة على هيئة الترجي.

والظن والتخرّص لا مكان لهما في المقدمات النظرية بحال من الأحوال. فإنه يوهم أن الله اختار الحيز المتعين دون الأحياء الأخرى لكونه يناسب تحيزه، وغيره لا يناسبه. فإننا إذا سلّمنا أن الله خلق تلك الأحياء وأحدثها من العدم، فإنه لا مانع يمنع من القول إنه خلق حيزاً يليق به كي يحصل فيه. فيثبت كون هذا الحيز مبايناً لغيره من الأحياء ومتمائزاً عنها، ولا يلزم باقي الأحياء التي لم يحصل فيها أن تكون متميزة ومتباينة. فيعود الكلام على حيزه كما ذكرناه أوّل مرة، بأن الله هل هو متحيز في نفسه أم لا، وهل تحيزه عدمي أم وجودي؟

وبذلك لم تدع الحاجة إلى ذكر ما ذكره في تلك المقدمة، وليس فيها ما يلزم المنازع بشيء مطلقاً. وكلامه في تلك الحجة ساقط عن الاعتبار؛ لأنه لم يثبت وجود تلك الأحياء التي افترضها من خياله أنها مع الله، ولم يثبت أن تباينها يدلّ على وجودها حقيقة في الخارج، وإنما تنزلنا له عن بعض الثوابت حتى نتابعه في مقدماته ونبيّن فسادها.

ولأجل عجزه عن إثبات وجود الأحياء وتعددها وراء العالم، ذكر

الجهات في أول تقريره للدليل وجمعها مع الأحياز كما فعل في الحجة السابقة، ثم لم يورد في تفصيل الحجة إلا الأحياز. وفائدة ذكره للجهات أنه ساوى بينها وبين الأحياز، فهو يوهم المتلقي للحجة أن الحيز والجهة بمعنى، ثم ثبت تعدد الأحياز بسبب تعدد الجهات كونهما سواء، ثم يمضي في تقرير حجته بناء على تعدد الأحياز الذي بناه على تعدد الجهات، وهو يعلم أن مرادنا بالجهة ليس هو مرادنا بالحيز. فتأسيس الرازي لهذه الحجة كان على غاية من الضعف والهشاشة ولم يضبطها بأي ضابط مستقيم، ولم يحررها طبقاً للقواعد المنطقية والأصول الكلامية، لذلك جاءت غثة سقيمة.

وقد علق ابن تيمية على هذا النوع من الخلط الذي يقع به الرازي في تصوّر الجهة والحيز، فكان مما قال: «وإنما الرجل غلط أو خالط في المقدمتين، فإنه قد سمع وعلم أن الجسم لا يكون إلا متحيزاً، فلا بد لكل جسم من حيز، ثم سمى حيزه جهة، وقد قرّر قبل هذا أن الجهة أمر وجودي، فركب أن كل جسم يفتقر إلى حيز وجودي منفصل عنه. وهذا الغلط نشأ من جهة ما في لفظ الحيز والجهة من الإجمال والاشتراك، فيأخذ أحدهما بمعنى، ويسميه بالآخر. ثم يأخذ من ذلك الآخر المعنى الآخر، فيكون بمنزلة من قال: «المشترى قد قارن زحل»، وقال: «هذا هو المشتري الذي اشترى العبد وقد قارن البائع»، فيكون البائع هو زحل. أو يقول: «هذه الثريا»، و«الثريا قد نكحها سهيل وقارنها»، فتكون هذه الثريا قد قارنها سهيل. ونحو ذلك. ومن المعلوم أن الجهة التي نُصِرَ أنها وجودية وهي مستغنية عن الحاصل فيها، ليست هي الحيز الذي يجب لكل جسم»<sup>(١)</sup>. وهذا رد نفيس يوضح جانباً مهماً من منهج المتكلمة.

الحجة السابعة: قالوا: «العالم كرة، فتكون الجهة التي فوق رأسنا

(١) بيان تلبس الجهمية ٣/ ٦٢٧ - ٦٢٩.



هي بعينها أسفل لأولئك الذين يكونون على ذلك الوجه الآخر من الأرض. فلو كان تعالى لأولئك فوقاً لنا لكان أسفل بالنسبة إلى سكان ذلك الجانب الآخر من الأرض. ولو كان فوقاً لهم لكان أسفل بالنسبة إلينا. فثبت أنه لو كان في جهة لوجب أن يكون أسفل بالنسبة إلى بعض الجوانب. ولما كان ذلك باطلاً ثبت أنه يمتنع كونه تعالى في المكان والجهة»<sup>(١)</sup>.

قلت: والجواب عليه من وجهين:

**الوجه الأول:** فهذا كلام من لا يتصور المسألة ويسقط في متاهات الوهم والخيال، وكأنه يرى عرشاً أمامه ورجلاً جالساً عليه، فيعمل فيه كافة المقاسات الهندسية والحسابية التي نجريها داخل العالم. ونحن لا نقول إن العرش هو فوقنا نحن فقط ليكون أسفل الناس الذي من الجهة المقابلة؛ بل قلنا أن العرش فوق كافة الناس. ولو نتخيل مثلاً كرتين أحدهما داخل الأخرى ولهما المركز نفسه، فسيُتَبَيَّنُ وَهْمُ الرّازي فيما ذكره. فإذا كان قاصراً عن فهم مثال للأجسام المحسوسة كمثال الكرتين هذا، فكيف له أن يحكم على العرش فضلاً عن رب العرش؟

ولا يظن أحد أننا عيننا بذلك المثال حقيقة العلاقة بين العرش والعالم، فإن مرادنا من المثال الإتيان بجسمين محسوسين من داخل العالم لنبين موضع الوهم في كلامه، لا أننا نبين حقيقة الأمر.

أما العالم، فلا أحد يمكنه الجزم أنه كروي؛ بل الدراسات العلمية الحديثة تخالف ذلك، فهي محض تقديرات لا تصل إلى مستوى اليقين بحال من الأحوال، فلا يجوز التعويل عليها في بناء تلك الحجج التي من المفترض أن تكون قطعية وتفيد اليقين بحسب منهج المتكلمة.

**الوجه الثاني:** القول بجهة فوق العالم إنما نعني بها في الحقيقة ما

هو خارج العالم. فعلى تقدير كونه على هيئة كرة، لا نتصور وجود جهات ستة كما هو الحال في داخل العالم، وإنما هي جهة واحدة فقط، وهو ما كان خارجه؛ لأن الداخل من ضمن العالم. وتلك الجهة سمّتها العرب فوق لأنها جهة السماء، وما علا الإنسان من عند رأسه في وضعيته وطبيعته فهو فوقه. والعرب اعتبروا السماء فوقهم لأن هذا هو المفهوم عندهم من الفوقية، ويستدلون عليها بالحس لا بالنظر والفكر.

وإذا كان الله على عرشه، والعرش فوق السماء السابعة، والسموات فوق الناس كلهم أينما كانوا، صح قولنا أن الله فوق الناس بهذا الاعتبار. وقد وقع اللفظ صريحاً في القرآن والسنة.

والعرب لم يكن لهم علم بشأن كروية الأرض والعالم حتى يُقرّوا بما ذكره الرازي؛ بل استمدوا معرفتهم للفوق والتحت من الحس والمشاهدة، ولم يعرفوا أن الأرض كروية، وأنهم إذا حفروا في الأرض إلى نهايتها فستظهر لهم أقدام بشر آخرين، فهذا أمر لم يعقلوه ولم يتعارفوا عليه. ولذلك استقر تعريف الجهات عندهم على ما تعارفوا عليه بالحس والمشاهدة، لا على ما هي عليه في حقيقتها. والله في ذكره للجهات يوافق ما ذكره العرب ولا يخالفهم فيه؛ لأنهم لما تعارفوا عليها بحسهم أصبحت من وضع اللغة عندهم، فكان من الحكمة متابعتهم على لغتهم فيها. أما أن نذكر التحت ونعني به فوقاً لأناس آخرين، أو الفوق لنعني به تحتاً لأناس آخرين فهذا ما لم يدرکه العرب في عقولهم، ولا وقع في لغتهم، ولا تعارفوا عليه بينهم.

وحاصل الأمر أنا قد بيّنا كافة شبهاتهم وحججهم في التحيز والحيز، وأن أكثر ما ذكره الرازي كان من باب تكرار المقدمات مع إعادة صياغتها، أو التحايل في العبارات والمصطلحات، أو أن يكون ضعيفاً لا يقوم به وجه استدلال.

وإنما اقتصرنا على ما ذكره الرازي؛ لأن المتكلمين من بعده لم يفلحوا في الإتيان بشيء جديد في هذا المبحث؛ بل هي دندنة حول الإطار العام الذي سلكه الرازي، واستمده هو من الغزالي والجويني والباقلاني وفي بعض الأحيان من شيخه ابن سينا.

وقد ذكر الجويني من قبله دليلاً استحسنته، وقال فيه أنه من أوضح ما يستدل به. وبيانه أنه: «لو كان القديم مختصاً بجهة شاغلاً لحيز، فلا يخلو القول في ذلك إما أن يقال أنه اختص بجهة لكون خصمه بها، أو اختص بها لذاته. فإن زعم الخصم أنه اختص بها لذاته، كان ذلك قادحاً في إثبات الأكوان، إذ لو جاز اختصاص لمتحيز بجهة من غير كونٍ يخصصه بها، كان ذلك في كل متحيز»<sup>(١)</sup>.

قلت: قد بنى استدلاله على تماثل المتحيزات، وأن ما يسري على الله يسري على سائر المتحيزات. وقد بينا فساد التماثل بما يغني اللبيب عن الإعادة. وهذا الذي ذكره مبني على قياس الغائب على الشاهد، وهو قياس لا يُعتدّ به إلا بضوابط لم يتم تحريرها في المسألة. وهو من جنس قياس التمثيل، وكافة العقلاء على حد تعبير المتكلمة يقرّون بظنية القياس.

والمتكلمة قاسوا الغائب على الشاهد وجعلوا المتحيز القديم كالمتحيز الحادث، ولكنهم منعوا قياس المرئي على المرئي، أو الموجود على الموجود، باعتبار أن الموجود الواجب يغير الموجود الممكن، والمرئي القديم يغير المرئي الحادث.

وقد دافع الجويني عن صحة هذا القياس الذي أجراه، فقال: «إن الحكم إذا ثبت كونه معللاً لمعنى شاهداً وجب طرد العلة غائباً، ولا يمنع من طرد العلة افتراق الحكمين في الجواز والوجوب. والدليل عليه أنه

لما ثبت أن كون الواحد منا عالمًا بجواز العلم، لزم القضاء بذلك في كون القديم عالمًا. ومخالفونا في الجهات لا يخالفوننا في إثبات العلم والقدرة والحياة لله تعالى. فلئن لم يجب انتفاء لوجوب أحكامها للباري، فكذلك القول في الاختصاص بالجهة<sup>(١)</sup>.

قلت: والكلام عليه من وجوه:

الأول: قد ذكر الجويني في «البرهان» ترتيب أئمة الأشاعرة لأدلة العقل، وذكر أقسام أدلة العقول، ومنها قياس الغائب على الشاهد، وذكر قول أئمتهم فيه، ثم ذكر باقي الأقسام.

ثم قال: «فأما نحن؛ فلا نرتضى شيئاً من ذلك. فأما بناء الغائب على الشاهد، فلا أصل له، فإن التحكم به باطل وفاقاً. والجمع بالعلة لا أصل له، إذ لا علة ولا معلول عندنا، وكون العالم عالمًا هو العلم بعينه. والجمع بالحقيقة ليس بشيء، فإن العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما؟ فإن قيل: جمعتهما العلمية، فهو باطل مبني على القول بالأحوال. وسنوضح بطلانها على قدر ميسر الحاجة.

والقول الجامع في ذلك: أنه إن قام دليل على المطلوب في الغائب، فهو المقصود، ولا أثر لذكر الشاهد. وإن لم يقدّم دليل على المطلوب في الغائب، فذكر الشاهد لا معنى له، وليس في المعقول قياس. وهذا يجري في الشرط والدليل<sup>(٢)</sup>.

قلت: هذا تصريح منه بإنكار قياس الغائب على الشاهد بكافة أقسامه، ومنها القياس بجامع العلة الذي ذكره الجويني هنا في ذلك الدليل. فالأشبه أنه انقلب على مذهب الكلام الإسلامي في كتابه

(١) الشامل ص ٥١٦ - ٥١٧.

(٢) البرهان في أصول الفقه ١/١٠٦.

«البرهان»، ليختزل أصول الكلام بالمنطق اليوناني. وقد يكون تفسير ذلك أنه علامة من علامات الاضطراب الذي يكثر الأشاعرة من الوقوع فيه عند الحديث عن أصول مذهبهم المتناقض.

الثاني: قوله: «إن الحكم إذا ثبت كونه معللاً لمعنى شاهداً، وجب طرد العلة غائباً» فيه نظر. فإن الطرد لا ينبغي على مباني القائلين بهذا القياس، ما لم يثبت الاشتراك. ولو أن المنازع لهم قال أن الله أوجب اختصاصه بجهة فوق بجعل الله لذلك، فإنه لا يُعتدّ بالطرد في تلك الحال.

أما قوله: «ولا يمنع من طرد العلة افتراق الحكمين في الجواز والوجوب»، فدعوى تحتاج إلى دليل، فإنه لا يمنع أن يكون القدم مبطلاً لأثر العلة، ولعل كون الغائب قديماً والشاهد ممكناً يفيد ذلك.

الثالث: لم يوفق الجويني في الدليل الذي ذكره في العالم وإلزام المخالفين به. فإن من خصومه من أثبت صفات العلم والقدرة والحياة باعتبارها صفات كمال، وعدم التحلّي بها نقص، لا أنه استعمل باب القياس فيها.

وقد أورد البعض شبهة أن قاعدة الكمال والنقص من جنس قياس الغائب على الشاهد؛ لأن حاصلها أن العاقل نظر إلى الشاهد وأدرك ما فيه الكمال والنقص فطرد ذلك في الغائب، فهو من جنس ذلك القياس.

والحق أنه ليس من جنسه وإن كان وافقه في ذلك النظر، فإن غاية دليل الكمال والنقص أن العاقل أدرك أن صفات العلم والقدرة بمجرد صفات كمال للتحلّي بها. ومنهم من أثبت الصفات بغير ذلك الدليل، فقالوا: هو خلق الشيء فيعلم عنه كل شيء. وطالما أنه خالق كل شيء فيلزم أن يكون عالمًا بكل شيء، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.

ومن ضمن ما استشهد به الأشاعرة كذلك، ما قاله عضد الدين الإيجي في «المواقف» في هذا الأمر. وهذا الكتاب يُعدّ أحد المراجع الرئيسة لمتأخري الأشاعرة، وعمدة ما يدرسونه من كتب المذهب، ومع ذلك لا نجده يذهب بعيداً عما ذكره المتقدمون منهم؛ بل يعيد صياغة براهينهم بالمقدمات والنتائج نفسها. فقد استدل العضد الإيجي على نفي الجهة والمكان على الله بما يلي:

«الأول: لو كان في مكان لزم قدم المكان، وقد برهنّا أن لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق. الثاني: المتمكن محتاج إلى مكانه، والمكان مستغن عن المتمكن. الثالث: لو كان في مكان فإما في بعض الأحياز أو في جميعها، وكلاهما باطل. أما الأول فلتساوي الأحياز ونسبته إليها، فيكون اختصاصه بعضها ترجيحاً بلا مرجح، أو يلزم الاحتياج في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير. وأما الثاني: فلأنه يلزم تداخل المتحيزين، وأنه محال بالضرورة. وأيضاً، فيلزم مخالطته لقاذورات العالم. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. الرابع: لو كان جوهرًا فإما أن ينقسم أو لا ينقسم وكلاهما باطل. أما الأول فلأنه يكون جزءاً لا يتجزأ، وهو أحقر الأشياء، تعالى الله عن ذلك. وأما الثاني فلأنه يكون جسمًا، وكل جسم مركب، وقد مرّ أنه ينافي الوجود الذاتي»<sup>(١)</sup>.

قلت: لا جديد في تلك الحجة، ولا تخرج في مضمونها عما قاله الرازي في حججه. وقد سبق الردّ عليها كلها، ولكن لا بأس أن نعلّق على ما ذكره بإيجاز.

أما الأول: فإن صحّ أن ما فوق العرش مكانٌ لله، فقد ثبت أن المكان ليس بقديم؛ لأنه استوى على عرشه بعد خلق السموات والأرض.

(١) المواقف ص ٢٧٢.

أما الثاني: فقد قلنا أن المتمكن يحتاج إلى مكانه إن كان لا يستقلّ بالوجود عنه، ولا يمكن أن لا يكون متحيّزًا، وهذا ما لم يقله أحد على الله.

وقد سبق وذكرنا أن الله استوى على عرشه وهو مستغن عن عرشه، كما خلق الملائكة وهو مستغن عنهم، وكما خلق الناس لعبادته وهو مستغن عن العبادة.

أما الثالث: فإنما يصح ذلك لو كان تحيّزه في داخل العالم، وأما إن كان فوق العرش خارج العالم، فلا سبيل إلى القول إن هذه الجهة غيرها من الجهات؛ لأننا اتفقنا أن لا مكان هناك أصلًا.

أما الرابع: فقد تكلمنا على ذلك بما يغني عن إعادته. والله ولي التوفيق.



## الفصل الخامس

### الردّ على حجج المتكلمين في التجسيم والتركيب

وبعد أن رددنا كافة شبهاتهم في الحيّز والتحيز، سنتطرق إلى ما قالوه عن التجسيم والتركيب، إذ أنهم قرروا كذلك أن علوّ الله يقتضي التجسيم والتركيب، فضلاً عن التحيز.

ويجدر التنبيه إلى أننا بالردّ على حججهم في نفي كون الله جسمًا لا نريد من ذلك إثبات تلك الدعوى، فإن تلك الدعوى لم يقل بها أحد من السلف الصالح، ولا هي من إيماننا واعتقادنا. ولكننا نريد أن نبين فساد الطرق الاستدلالية والحجج العقلية التي أوصلتهم إلى اعتقاداتهم تلك، وأنها ليست مما يوجب اليقين كما زعموا، وأن الإيمان بالعلو لا يقتضي القول بالتجسيم والتركيب.

وفيما يلي تفصيل الحجج.

الحجة الأولى: قال: «أما بيان أن كل مركب فهو ممكن، فلأن كل مركّب فإنه مفتقر إلى حيّزه وحيّز غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره. وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته»<sup>(١)</sup>.

قلت: قد ذكرنا سابقًا أن عقيدة السلف الصالح أن الله كان ولا شيء معه، ثم خلق العرش وخلق السموات والأرض، ثم استوى على عرشه. فإن كانوا يعدّون علوّه على عرشه تحيّرًا، فقد بان أنه ليس من نوع الافتقار إليه؛ لأنه كان ولا شيء معه. وكامل حججهم لا تكاد

(١) المطالب العالية ٢/٢٨.



تخرج عن التحيز واعتبار التحيز لله. والمتكلمة لا يثبتون وجود التحيز لله، وإنما يعولون على استوائه على عرشه وعلوه على خلقه، ويعتقدون أن القول به يُفضي إلى التحيز، من غير تحديد لنوع الحيز الذي يريدونه.

والاستواء لا يستوجب القول بقدم الحيز، كما لا يستوجب القول بافتقار الله إلى الحيز؛ لأنه حدث بعد أن لم يكن وكان الله مستغنياً عنه. وليس لهم في إثبات الحيز لله شبهة غير ذلك. وهذا شيء معيب أن ينوا كل هذا الكم الكبير من الحجج على مقدمة فاسدة ساذجة غير محكمة، ولا محبكة، ولا مثبتة، وهو أن الله حيزاً، لمجرد أن خصمهم أثبت العلو.

لذلك جاء تعريفهم للجهة والحيز غامضاً؛ لأنهم أرادوا إلزام الخصم أن العلو يستوجب التحيز. ثم افترضوا أن هذا الحيز قديم مع الله، بالرغم من أن المنازع يصرح أن الاستواء حدث بعد أن لم يكن. فإذا كان تحيز قبل الاستواء، فالخصم لم يقل بها، ولا هو من لازم قوله بشيء من قريب أو بعيد، فكان ينبغي عليهم إثباته بدليل مستقل عن الاستواء.

ثم إن قوله: «كل مركب فإنه مفتقر إلى حيزه وحيز غيره» قد تكلمنا عنه في السابق، وبينا أنه غير دقيق. فإن المركب مفتقر إلى مطلق الحيز لا إلى حيز بعينه، والمعنى أن المركب الموجود في داخل العالم إن كان محتاجاً إلى الحيز، فلنوع الحيز لا لحيز بعينه كي نقول إنه مفتقر إلى حيزه وحيز غيره.

ومطلق التحيز للمركب الواجب التحيز عليه من لوازم ذاته التي لا تنفك عنه. ولو جاز اعتبار لوازم الذات خارج الذات لصحّ منازعة المعتزلة للأشاعرة بعدم جواز القول بأن الله علماً؛ لأن العلم غير الله، والله لا يفقر إلى غيره. ولكن نقول إن علم الله من صفات ذاته التي لا ينبغي تصوّر ذات الله بدونها، فالافتقار إليه افتقار إلى الذات نفسها، لا

إلى غيرها. وكذلك افتقار الذات إلى شيء من لوازمه لا نعدّه افتقارًا إلى الغير. فعندما نقول إن الله عالم، لا ينبغي تخيل كون الله بلا علم؛ لأن إلهاً بلا علم ليس بإله. وكذلك الله بلا قدرة لا يكون إلهاً. ولا ينبغي تصوّر الله بلا علم وقدرة حتى نقول إن الله يفتقر إليهما؛ لأنهما من لوازم ذاته. فمتى ذكرت الله، فأنت عنيت ذاته وقدرته وعلمه وحياته، وسائر الصفات اللازمة له.

ولو افترضنا وجود شيء واجب وكان تحيّزه من صفاته اللازمة، فالافتقار إلى الحيز افتقار إلى نفسه. ولو جاز أن يعتبر ذلك افتقارًا، لجاز القول إن الله يفتقر إلى علمه وقدرته في تدبير ملكوته، وبدونه يعجز عن تدبيره. وهذا كلام ساقط؛ لأن افتقاره إلى علمه وقدرته إنما هو افتقار إلى نفسه، وليس هذا من الافتقار.

الحجة الثانية: قال: «لو كان جسمًا لجاز عليه التفرق والتمزق. وهذا محال، فذاك محال. بيان الملازمة: أنه إذا كان مركبًا من الأجزاء، وجب انتهاء تحليل تلك الأجزاء إلى أجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطًا، مبرّءًا عن التركيب والتأليف. وإذا كان كذلك كان طبع يمينه مساويًا لطبع يساره، وإلا لصار مركبًا. وإذا ثبت مساواة الجانبين في الطبيعة والماهية فكل ما كان ممسوسًا بجانب يمينه وجب أن يصح كونه ممسوسًا بجانب يساره ضرورة أن كل ما صحّ على شيء فإنه يصحّ أيضًا على مثله. وإذا كان كذلك فكما صحّ على ذلك الجزء أن يماس الجزء الثاني بأحد وجهيه، وجب أن يصحّ عليه أن يماسه بالوجه الثاني. وإذا ثبت جواز ذلك، ثبت جواز صحة التفرق والتمزق عليه»<sup>(١)</sup>.

قلت: الردّ عليه من وجوه:

الوجه الأول: بنى الرازي الحجة على أصلين فاسدين عندهم:

(١) المطالب العالية ٢/٣٢.

وجود الجوهر الفرد، وقاعدة تماثل الأجسام. وقد تقدم قولنا أن قاعدة تماثل الأجسام بنوها على الأجسام المشاهدة المحسوسة، وبالتالي لا ينبغي أن تشمل الأجسام العلوية ولا الأفلاك، فضلاً عن أن تشمل الواجب القديم. ثم إن كل الذي ذكره يصحّ في الأجسام المحدثة المركبة من أجزاء أخرى غيرها، والكلام على الجسم القديم الذي لا يتركب من أجزاء بسيطة.

والمتكلمة سرقوا لفظ «الجسم»، واعتبروا أن كل ما يطلق عليه اسم جسم وجب أن يشمله تعريفهم للجسم، وأن يتصف بما يصفون الجسم به. فكل الذي ذكروه عن الجسم من التعريف والحدّ والصفات إنما هو يتعلّق بالجسم المشاهد المحسوس. فعندما نتكلم عن شيء آخر قديم وغائب عن الحس ونسميه جسمًا، فينبغي أن لا تشمله تعريفات المتكلمة وحدودهم. وحتى يصحّ استدلالهم ينبغي عليهم أن يثبتوا أن كل جسم قديم مركب من الأجزاء، وهذا ما لا سبيل إليه. والدليل الذي بحوزتهم عن تركيب الأجسام إنما هو خاص بالأجسام المحدثة المحسوسة.

ثم نلاحظ هنا أنهم يبنون على كون الجسم مركبًا أنه يصحّ التفرق والتمزق عليه، ولكنهم يستشهدون في قضايا أخرى بكون الجسم يقبل الانقسام، أي أنه يتمزق ويتفرق، ثم يرتبون عليه أن الجسم مركب. وهذه من أميز صفات المتكلمة، وهو استعمال الدور في الاستدلال وبناء الدليل على قضية يتم إثباتها بالدليل نفسه.

**الوجه الثاني:** قوله: «وإذا كان كذلك كان طبع يمينه مساويًا لطبع يساره، وإلا لصار مركبًا» يحتاج إلى تفصيل، ولكنه ألقاه على عواهنه، ولم يوضح مراده من تلك المساواة بين طبع اليمين واليسار، كما أنه لم يوضح لنا أي تركيب يفرضه مغايرة اليمين لليساار؛ فإنه لا يمتنع وجود شيء في العالم يمينه غير يساره دون أن يكون مركبًا مكونًا من أجزاء. وإذا كان ذلك كذلك، فالله أحق بعدم لزوم ذلك فيه.

وتلك النتيجة التي توصل إليها الرازي إنما هو الإمكان الذهني؛ لأن الذي ذكره كان محض الخيال ولا يقابل بشاهد واقعي في الخارج، ولا يمكن استحضار مثل ذلك المثال الشاهد كوننا نتفق أن الله ليس كمثله شيء. وعلى ذلك يكون التجويز المراد تجويزاً مقدراً في الأذهان، وهذا التجويز من نبع الخيال، ولا يمكن التعويل عليه في بناء أحكام العقل وتقرير الإمكان والوجوب الحقيقي. وهذه الحجة بناها الرازي على أحكام الوهم والخيال، وتشكل مثلاً آخر من الأمثلة الكثيرة التي ذكرناها، والتي تبين مدى تمسك المتكلمة بأحكام الوهم والخيال والتعويل عليها كثيراً في تقرير حججهم العقلية.

الحجة الثالثة: قال: «لو كان جسمًا لكان مركبًا؛ لأنه لم يقل أحد من العقلاء أنه في حجم الجوهر الفرد. وإذا كان جسمًا كان مركبًا من الأجزاء. فإما أن يكون الموصوف بالعلم والقدرة والصفات المعتمدة في الإلهية جزءًا واحدًا من تلك الأجزاء، وإما أن يكون الموصوف بتلك الصفات مجموع تلك الأجزاء.

فإن كان الأول كان الإله هو ذلك الجزء الواحد، منفردًا فيعود الأمر إلى ما ذكرناه من أن الإله يكون في حجم الجوهر الفرد.

وإن كان الثاني، فنقول: إما أن تقوم الصفة الواحدة بجميع تلك الأجزاء وإما أن تتوزع أجزاء تلك الصفة على تلك الأجزاء. وإما أن يقوم بكل واحد من تلك الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة. والأول باطل؛ لأن قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة غير معقول. والثاني محال لأن كون العلم قابلاً للقسمة محال على ما بيناه في مسألة إثبات النفس. والثالث أيضًا محال؛ لأنه يلزم كون كل واحد من تلك الأجزاء موصوفًا بجملة الصفات المعتمدة في الإلهية. وذلك يوجب تعدد الآلهة»<sup>(١)</sup>.

(١) المطالب العالية ٣٣/٢، الأربعين ١/١٥٠.

قلت: فكرة هذا الدليل أخذها من الجويني، حيث ذكرها في «الشامل» بقوله: «لو تركب القديم من جزئين فصاعداً، لم يخل العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات إما أن تقوم بكل جزء، وإما أن تقوم بواحد من الأجزاء المترتبة، وإما أن تقوم كل صفة بجميع الأجزاء»<sup>(١)</sup>.

وقد اقتبسها الجويني بدوره من القاضي عبد الجبار المعتزلي، حيث استدل عبد الجبار على أن الله لو كان جسمًا لوجب أن يكون قادرًا بقدرة، أنه لو كان قادرًا لذاته، لوجب أن يكون كل جزء منه قادرًا، وأن يكون بمنزلة أحياء قادرين ضم بعضهم إلى بعض<sup>(٢)</sup>.

وقد عوّ الجويني على تلك الحجّة. ومفادها أن كل ما يوصف به الكل يوصف به الجزء، وهو اختيار الأشعري. وهذا مبني على فكرة الجوهر الفرد التي بيّنا بطلانها. والحجة مبنية كذلك على فكرة أن الجوهر الفرد يقبل كافة صفات الجسم وأعراضه، وقد تقدم ذكر ذلك عند الحديث عن تجويز الأشاعرة للجوهر الفرد أن يكون حيًا عاقلًا قادرًا عالمًا. فهم بذكر تلك الدعوى إنما يمهّدون السبيل إلى هذه الحجّة.

وقد سبق أن ذكرنا أن هذا محل نزاع كبير بين المتكلمة، ولا يمكن التعويل على مثله في إقامة الحجج اليقينية. بل إن الذي نجزم به هو أن كون الجوهر الفرد يحمل كافة صفات الجسم نفسه فكرة مستحيلة ولا مجال للتعاطي معها الآن وفق المعطيات العلمية الحديثة.

ثم إن الرازي رتب حجته على فكرة أن الجسم إما أن يكون مركبًا أو يكون في حجم الجوهر الفرد. وتلك القسمة إنما تصحّ عندهم في الأجسام الممكنة المحسوسة في الشاهد، أما إن كان الجسم قديمًا وواجبًا، فالقسمة لا تلزمه. كما أن الحجّة مبنية على سبق التقدير

(١) الشامل ص ٤٠٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار ص ٢٢٢.

والافتراض أن الجزئين اللذين تكوّن منهما القديم مستقلان بالوجود عنه، ويمكن وجودهما بدونه. ومن المعلوم أن لا أحد ذكر ذلك، وإنما هو من محض تخيل المتكلمة وافتراضاتهم الوهمية.

ومعنى قولهم هو أن الجسم لو كان مركبًا من الأفراد الجواهر، فكل صفة أو عرض تقوم بالجسم فإما أن تقوم بكل واحد من الجواهر، وإما أن تقوم بجوهر فرد بعينه وإما أن تقوم بجمعها. وهذا عجيب وشاذ، فإن لا أحد قال أن صفات المركّب يجب وجودها في كافة أجزائه، وهذا معلوم بالمشاهدة من خلال الأجسام المحسوسة، فإن ما يتّصف به الجسم من الصفات لا يتصف بها أحد أجزائه. والإنسان لديه علم وقدرة، ولا نقول إن يده لوحدها قادرة، ودماعه لوحدها تعلم. فلو قطعنا يد الإنسان ما عادت قوية، وكذلك رجلاه لا تمشيان لوحدهما، وكذلك جناحا الطائر لا يطيران لوحدهما. والإنسان له علم، وهو غير مختص بعضو من أعضائه. وكذلك الماء له صفات عديدة لا يوجد أي منها في غازي الهيدروجين والأكسجين، فالاستدلال باطل ولا يلزم أحدًا، والحجة على غاية من السقم.

وقد ذكر الرازي في كتبه الأخرى دليلًا آخر، حاصله أنه لو كان مركبًا لكان فيه أكثر من جزء، ولو كان كذلك لصحّ افتقاره لكل جزء منها كونه متركبًا منها، ولكن ذلك الجزء هو غير المركب بداهة، فصحّ كونه مفتقرًا إلى غيره.

وهذه الحجة أقل تخبطنًا من السابقة؛ لأنه يقتصر على بيان افتقار المركب بأجزائه، بدون تحميل الأجزاء صفات ذلك المركب. إلا أن الحجة باطلة كذلك؛ لأننا نقول إن هذا يصحّ لو كانت تلك الأجزاء مستقلة بالوجود عن ذلك المركب ويمكن لها الوجود بدونه، وتتقدّمه بالزمان. وهذا ما صرّح به عدد كبير من الفلاسفة والمتكلمين، ووافقهم عليه التفتازاني وذكره في «شرح المقاصد» أن جزء الشيء يتقدّم الشيء

في الوجود والعدم، والمركب يشترط تقدم أجزائها وجودًا وعدمًا في الخارج، وأن الجزء للمركب بمنزلة الجدار للبيت. فعندها نقول إنها غيره ويكون مفتقرًا لغيره. ولكن لو افترضنا وجود مركب تركيبه من أجزائه لا ينفك ولا تستقل هي بالوجود عنه، فهذا تركيب واجب، ولا يصحّ منا القول إنه مفتقر إلى غيره، لعدم وجود ذلك الغير. فإن تلك الأجزاء هي من تركيبه الواجب عليه، والذي لا يكون بدونه، فتكون تلك الأجزاء من لوازم المركب لا غيره.

وقد تقدم قولنا أن الافتقار إلى لوازم ذات الشيء هو افتقار إلى الشيء نفسه. وإذا بطلت الحجة في عموم المركبات إلا ما خصّها الدليل بقوله أنها مركبة تركيبًا جائزًا، فلأن تبطل في حق الله أولى.

ونحن نريد بالتركيب الجائز ما إذا كان يجوز تجميع تلك الأجزاء لتكوين ذلك المركب، وجاز عدم حصول ذلك لتبقى تلك الأجزاء منفصلة ومستقلة بالوجود بدون المركب، أو تفريق الأجزاء فيستحيل المركب وتعود الأجزاء للوجود باستقلال عنه. فهذا هو التركيب الجائز، فذرات الأكسجين موجودة في الخارج باستقلال عن الماء، وكذلك ذرات الهيدروجين، ولا يمكن أن يوجد الماء إلا أن يتقدمه الأكسجين والهيدروجين بالوجود. فصحّ قولنا أن هذا تركيب جائز قد يحصل وقد لا يحصل، لذلك يوجد الأكسجين والهيدروجين لوحدهما وجودًا مستقلًا، ويوجدان كذلك من خلال مركب الماء.

أما التركيب الواجب للأشياء، فهو تركيب من أجزاء لا يصحّ وجودها مستقلة عن ذلك المركب، فيكون التركيب واجبًا لازمًا لا انفكاك منه. والتفريق معناه الاستحالة للمركب والأجزاء. فهذا التركيب لا يمكننا الجزم أن المركب فيه مفتقر إلى غيره. وكل شبهات المتكلمين في مسألة التركيب من جنس ذلك.

ونحن نعلم أن كل إنسان له جينات وكروموسومات تحدد كثيراً من صفاته الفيزيائية والبيولوجية بقدر الله، ولا نقول إنه مركب من تلك الجينات؛ لأن الجينات من ماهية الإنسان وصميم ذاته ولا يكون بدونها، كما أنها لا توجد بدونه. فلا وجه لمن يقول إن الإنسان مركب من جينات، كما لا وجه لمن يقول إن الإنسان يحتاج في حياته إلى جيناته. ونحن إنما أنكرنا وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه كونه معارضاً للفطرة والبداهة، أما وجود مركب بتركيب واجب، فلا نجد في فطرتنا ما ينفر منه ويصدّه ولا من استدلالات العقل ما ينكره ويردّه.

الحجة الرابعة: قال: «لو كان الله تعالى مشاراً إليه بالحس، لكان ذلك الشيء إما أن يكون منقسماً فيكون مركباً مؤلفاً من الأبعاد والأجزاء، وإما أن يكون غير منقسم فيكون من الصغر والحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ»<sup>(١)</sup>.

قلت: والجواب عليه من وجوه:

الأولى: أن الحجة مبنية على أصل فاسد ومقدمة فاسدة لا يسلم بها المنازع. أما الأصل فهو قياس الغائب على الشاهد. فإن لقائل أن يقول إن الإنقسام موجب للتركيب بجعل الله ذلك، فلا يقتضي ذلك طرد العلة في الغائب. ثم إن ذلك يصحّ في المتحيزات الممكنة المشاهدة المحسوسة التي في داخل العالم. أما المتحيزات القديمة الواجبة في ما وراء العالم، فنحتاج إلى دليل مستقل.

أما المقدمة الفاسدة، فهي وجود الجوهر الفرد وقسمة كل جسم إلى جواهر. فإنه يحتاج أن يثبت أن كل ما يشار إليه جسم، ثم يثبت أن كل جسم - قديماً كان أو حادثاً، وممكناً كان أو واجباً - ينقسم إلى الجواهر الفرد.

(١) المطالب العالية ١٣/٢، الأربعين ١٥٦/١.



**الثاني:** قد قرر الرازي وغيره من المتكلمين أن القابلية للاتصاف بالشيء لا يمكن ثبوتها إلا بعد صحة اتصاف الشيء بالوصف. وهذا يعني أن القابلية للانقسام دعوى عريضة لا يمكن تقريرها إلا بعد ثبوت الانقسام نفسه، وأن دعوى القابلية بمجرد النظر محض التخيل والتقدير الذهني. ومن اعتبر منهم الجوهر الفرد بمساحة وطولٍ أقرّ على نفسه بوجود قسمة ذهنية دون أن يلزم منها القسمة الفعلية الانفكاكية، لاتفاق الجميع على إمكان قسمة كل من له طول في الذهن. مع أن إطلاق هذا الحكم على الأجسام لا يخلو من إشكال؛ لأن قياس الجوهر على الجسم فيه صحيح، والثابت أن كل جسم محسوس مشاهد يقبل القسم الذهنية فإنه يقبلها بالقوة أو الفعل.

أما إطلاق هذا الحكم على الغائب فلا نسلم بصحته؛ لأنه لا يكون إلا بعد ثبوت أن ذلك الغائب مكون من الجواهر. فدعوى انقسام الله بمجرد إمكان الإشارة إليه يعوزها الدليل، ولا يمكن قياسها على الجسم؛ لأن الجسم أمكن قسمته لتكونه من الجواهر، لا لمجرد إمكان الإشارة إليه.

**الثالث:** إن كان يريد من القسمة إعدام ذات وإحداث ذاتين منفصلتين لم تكونا موجودتين، فلا شك أن الله غير منقسم بهذا المعنى على أي اعتبار. والأصل في القابل للانقسام أنه ينقسم حقيقة، وهذا ما قال به الفلاسفة، وكذلك بعض المتكلمين كالجرجاني في «شرح المواقف» حيث صرح أن القابل للانقسام هو المنقسم بالفعل.

أما المنقسم بالذهن، فهذا يمتنع عليه القسمة وإنما هو من الوهم والخيال الذي يتخيل انقسامه. والانقسام لا ريب أنه يمكن تخيله شأنه شأن كافة التخيلات في المحالات، إلا أن العبرة إنما تكون بالانقسام الخارجي الحقيقي. لذلك لا نسلم أن كل ما هو قابل للانقسام في الذهن يلزم أن يكون منقسمًا.

والذي ذكره الرازي في «المطالب» من أن كل ما يقبل القسمة الذهنية فيقبل القسمة الانفكاكية، فهذا يخضع لحكم الحس والمشاهدة، وبالتالي لا يمكن طرد علة الانقسام في الغائب.

**الرابع:** ليس كل ما يشار إليه بالحسّ يستوجب ذلك المعنى فيه، فإنّ النور والنار مما يشار إليهما، ولا يمكن قسمتهما بذلك المعنى من الانقسام. فإنّ الذي يشير إلى مثل تلك الأشياء لا يمكن له الزعم أنه يشير إلى جزء منها، أو أنها مركبة من ذلك الجزء وغيره. كما لا يمكن الزعم أن ذلك الجزء مما يجوز قسمته عنها فيصبح قسيماً وجزءاً منها. وإذا امتنع ذلك في المخلوق، فلا وجه لإيجابه على الخالق.

**الخامس:** إن لقائل أن يقول: لو كان الله مرثياً فإما أن يكون في حجم الجوهر الفرد، وإما أن يكون أكبر من ذلك. فإن كان الثاني فهو منقسم؛ لأننا لو أسقطنا خطاً مستقيماً من العين لوقع الخط على نقطة فيه، وقد افترضنا أنه أكبر من الجوهر الفرد فلزم وجود نقطة أخرى فوقها أو تحتها، فيثبت الانقسام بذلك.

فإن قيل: كيف نتصور من يكون في جهة وهو غير منقسم؟ قلنا: كما تصورت أنه مرثي وليس في جهة، فإن تصور هذه أبعد من تصور الأولى؛ لأننا ذكرنا مثالين - النار والنور - على من يكون في جهة ولا ينقسم، ولم تذكروا مثلاً واحداً على من يكون مرثياً دون أن يكون في جهة.

وقد قال الرازي نفسه في موضع آخر من «المطالب»: «إن بديهة العقل لا تستبعد وجود موصوف بصفات مخصوصة، بحيث يكون كل ما سواه مخالفاً له في تلك الخصوصية. وإذا لم يكن هذا ممتنعاً في البديهة، علمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم ذلك الشيء»<sup>(١)</sup>.

وكذلك قول القاضي عبد الجبار: «فإن قيل: إنا نعني بالمعقول ما شوهد نظيره، قلنا: وهلاً جاز أن يكون ههنا ذات لم يشاهد نظيره قط، وهو الله تعالى»<sup>(١)</sup>.

وهذا الذي ذكره حق موافق للقرآن الكريم، بأنه ليس كمثله شيء، وعليه بطل قوله: «إما أن يكون منقسمًا وإما أن يكون غير منقسم». وإنما يصح بأن يقول: «لو أن الجسم يشار إليه بالحس، لكان كذا وكذا».

الحجة الخامسة: قال: «لو كان جسمًا لكان إما أن تكون الحركة جائزة عليه، وإما أن لا تكون. والقسمان باطلان، فالقول بكونه متحيّزًا باطل. بيان أن الحركة ممتنعة عليه أنه لو جاز في الجسم الذي تصحّ الحركة عليه أن يكون إلهاً، فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الشمس والقمر؟ لأن الأفلاك والكواكب ليس فيها عيب يمنع من كونها آلهة إلا أمورًا ثلاثة، وهي كونها مركبة من الأجزاء، وكونها محدودة متناهية، وكونها قابلة للحركة والسكون. وإذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الإلهية فكيف يمكن الطعن في إلهية الشمس والقمر؟ بل في إلهية العرش والكرسي؟»<sup>(٢)</sup>.

قلت: بطلان كون الكواكب والشمس والقمر آلهة ليس لمجرد كونها تتحرك، ولا يعني أن كل ما يتحرك فهو ليس بإله. ومن امتنع عن عبادة الكواكب فليس بسبب كونها مركبة من أجزاء، فإن ذلك لم يكن معروفًا ولا خطر على بال العامة من الناس. ولم يقل أحد من الناس أن الكوكب ليس بإله لأنه يتحرك، فهذا من اختراع المتكلمين وتلبسهم على الناس بغرض إيهامهم بصحة مذهبهم.

أما ما يمنع من كونها آلهة، فأمر:

أولها: الأفول والغياب، مصداقًا لقول سيدنا إبراهيم لما أفلت:

(٢) المطالب العالية ٣٣/٢ - ٣٤.

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦.

﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلَاحَ﴾ [الأنعام: ٧٦]. فالإله لا يليق أن يغيب عن مخلوقاته، والشمس بغيابها بذاتها عن بعض المخلوقات لا يمكن أن تدبّر أمر العالم؛ لأنها أدبرت عن العالم بعد أن أقبلت إليه، فلا تصلح أن تكون إلهاً.

**وثانيها:** الافتقار إلى الغير، وذلك بسبب خضوعها لنظام دقيق تسير عليه، ولا أحد منها أولى من الآخر في فرض ذلك النظام. وهذا يدلّ على افتقار تلك الكواكب للنظام المفروض عليها.

**وثالثها:** عدم تعقلها وحكمتها، وذلك أنه لو صحّ منها التعقل لدلّ على تواصلها مع المخلوقات. والأولى بحسب مشاهدتنا للأجرام والكواكب أن نقيسها على الأرض التي نحيا فيها، فإن صحّ تعقل الكواكب صحّ تعقل الأرض بنفسها، وهذا باطل في ضرورات العقول. وكان الأجدر بالرازي أن يربط وجه الإلزام بمطلق حركة الأجسام، لا حركة الكواكب فقط وحضورها وغيابها.

ومنهم من صاغ تلك الحجة على وجه آخر، فقال: «أن الجسم لا يخلو إما أن يتحرّك في حيزه أو يسكن فيه. والسكون والحركة حادثان، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث». فهذا مقرّر مشهور عندهم. وهو وإن كان فاسداً إلا أنه أجود مما قاله الرازي. والرد عليها من وجوه:

**الوجه الأول:** أن غاية تلك الحجة أنها تثبت حدوث الأجسام، والمنازع لا يقول إن الله جسم، وبالتالي فقوله: «أن الجسم لا يخلو إما أن يتحرّك في حيزه أو يسكن فيه» مقيدة بالأجسام، فإن لم يكن المتحيز جسماً بطل ذلك الإلزام.

**الوجه الثاني:** أن الجسم الذي ثبت أنه لا يخلو من الحركة والسكون هو الجسم الحاصل في حيزه حصولاً واجباً عليه ولا ينفك من حيزه. وهذا إنما يصحّ في الأجسام المحدثة في الشاهد، وطرّد ذلك في

الغائب القديم لا يصح إلا بدليل. وقد تقدمت الإشارة إلى الحدوث وطرده العلة في الغائب.

**الوجه الثالث:** إن القول بحدوث الحركة يحتاج إلى دليل منفصل. ولو سلّم المنازع به فلا يسلم أن السكون حادث، وبالتالي لا يمنع سكون الجسم في الأزل، ثم قيام الحركة فيه حادثاً.

وقد تنبه المتكلمون إلى ذلك الاحتمال، وعلموا أن من شأن ذلك الاعتراض أن يهدم دليلهم في حدوث العالم، فحاولوا ردم تلك الهوة في الحجة بالقول إن السكون عرض وجودي. بل إن الرازي صرح بذلك، وأقرّ أن قولهم بكون السكون وجودياً ليس إلا على سبيل اللزوم لا التقرير. فقد قال في كتابه «الأربعين»: «لو كان السكون أمراً عديمياً لما صحّ هذا الكلام؛ لأن زوال العدم في الأزل جائز بالاتفاق، إذ لو لم يجز ذلك لبطل القول بحدوث العالم»<sup>(١)</sup>.

فكان لا بد للمتكلمة من القول بوجودية السكون، وذلك أن سبيل المتكلمة في إثبات امتناع أزلية السكون، بأن يقولوا أن كل ما كان موجوداً في الأزل امتنع زواله، فإذا زال السكون امتنع وجوده في الأزل. فمن أجل ذلك احتاجوا إلى إثبات كون السكون وجودياً ليطم مطلوبهم.

ولذلك فإن الرازي لما ابتدأ المسألة في إثبات امتناع كون الأجسام الساكنة أزلية، قال: «واعلم أننا نحتاج في هذا المقام إلى إقامة الدلالة على أن السكون أمر وجودي». ولو سلّموا بكون السكون هو عدم الحركة، لأمكن لخصومهم من الفلاسفة القول إنه لو كان عدم حركة العالم أزلياً لما جاز زواله، وطالما أن العالم موجود فعدم حركة العالم غير أزلي، فإذا لم يكن عدمها أزلياً ثبت أن وجود الحركة أزلي، وهذا يفضي إلى القول بقدم العالم. فمنع المتكلمة ذلك بتخصيص الدعوى

بالوجوديات، ولذلك التزموا القول إن السكون وجودي، وإلا بطل قولهم في حدوث العالم. فالقول بوجوديّة السكون لازم التزموه ولا بُدّ لهم منه لإثبات حدوث الأجسام.

والجدير بالذكر أنه يستند هنا في إثبات كون السكون وجوديًا على فكرة حدوث العالم، ولكنه قد استند في دليله على حدوث العالم على كون السكون أمرًا وجوديًا، ولا يخفى ما فيه من دور. وهذا يؤكد ما قلناه عنهم أنهم يصنعون الدليل صناعة ليحصل به المقصود. فإنه يتأمل تبعات ما سيقول، ويرى إن كان يخدم مقصوده أم لا، ثم يشته أو ينفيه تبعًا لذلك. فلما نظر إلى دليل حدوث العالم احتاج إلى كون السكون وجوديًا فالتزم به وصرّح أن عدم القول به يبطل الدليل. وهذا ما أردناه بصناعة الدليل.

وقد حاول الرازي الاستدلال على أن السكون أمر وجودي بما يوهم القارئ ويلبس عليه، فكان مما قال: «وذلك لأن الحركة عبارة عن الحصول في الحيز، بعد أن كانت في حيز آخر، والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في نفس ذلك الحيز»<sup>(١)</sup>.

وقوله: «السكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في نفس ذلك الحيز» مغالطة، وإيهام للقارئ أن السكون حصول، لكي يقفز بعد ذلك إلى استنتاجه أنه أمر ثبوتي. والحال أن السكون هو استمرار الحصول في الحيز القديم، أو عدم الحصول على حيز جديد بعد الحيز القديم الذي كان فيه. ولو صحت حجته تلك لأمكن إيرادها على كل فعل ونقيضه.

ومن أوضح وأبسط ما يمكن الاستدلال عليه في كون السكون عديمًا ما يلي:

أولاً: أن الحركة أمر ثبوتي بالاتفاق، وأن السكون ليس إلا انقطاع تلك الحركة، وانقطاع الثابت عدم. فتبين أن السكون عديمي.

ثانيًا: إن من علامات كون الشيء وجوديًا أن يثبت بتأثير مؤثر خارجي. والجسم الذي لا يتعرض إلى قوى مؤثرة عليه يسكن ما لم تؤثر عليه قوة، وهذا السكون الحاصل لم يكن نتيجة مؤثر خارجي. وهو مما يدل على كون الحركة وجودية وأن السكون عدمي.

ولا يقال أن السكون قد يحصل بتعاكس قوتين متساويتي المقدار ومتعاكستي الاتجاه. لأن هذا المثال وإن كان فيه تأثير خارجي، إلا أن المثال الأول يدل على حصوله بلا تأثير خارجي. وطالما أن الشيء لا يوجد بغير موجد، تحتم كونه عدميًا ونفيًا لشيء وجودي، وهي الحركة التي لا خلاف في كونها موجودة لأنها لا تحصل إلا بتأثير محرك خارجي، خلافًا للسكون الذي قد يحصل بمؤثر وبلا مؤثر.

ثالثًا: أن السكون والحركة لو كانا ثابتين موجودين للزم أن يكون بينهما واسطة، والمتكلمون لم يوضحوا تلك الواسطة التي هي لا سكون ولا حركة؛ لأنهم بقولهم بوجودية السكون لزمهم القول إن السكون والحركة من قبيل الضدين لا النقيضين، مع أنهم يقرّون أن الجسم إما أن يكون متحركًا أو ساكنًا، ولم يوردوا القسمة الثالثة وهي أن يكون لا متحركًا ولا ساكنًا.

وتعريف الرازي للحركة يشير إلى أن الجسم في أول حدوثه لم يكن متحركًا ولا ساكنًا؛ لأنه لم يكن في حيز سابق، فبطل كونه متحركًا. كما أن السكون تحقق بكونه في الحيز بعد أن كان فيه، فلم يثبت السكون في أول حدوثه وتحيّزه. ثم إن بعد سكون الجسم لم يحصل جديد في هيئته، ولكنه يثبت السكون بقوله أنه حصول بعد أن كان في الحيز نفسه. وهو يريد القول إن في كل لحظة من الزمان تمرّ على ذلك الجسم وهو ساكن قابع في حيزه أنه يحصل في حيزه، مع أن الحصول لم يحصل إلا في أول زمان كونه في الحيز الجديد، وما بعد ذلك ما هو الا استمرار لذلك الحصول الأول. وبالتالي يكون قد وصف

العدم بالوجود، واعتبر الجسم مستمراً في حصوله في ذلك الحيز، بالرغم من سكونه فيه دون حركة.

وانعدام السكون بالحركة من أبسط العلامات على كونهما نقيضين، وأن السكون ما هو إلا انعدام الحركة، ويرتفع بثبوتها. وأما اعتباره وجودياً ثبوتياً وضدّاً للحركة، ثم انتقال الجسم من حالة السكون إلى الحركة مباشرة دون أن يمرّ عبر واسطة، فمخالف للحس والبداهة.

ثم قال بعد ذلك: «وإنما قلنا أن الزوال على السكون جائز، وذلك لأن كل متحيّز فإنه يمكن خروجه عن حيّزه. وبتقدير خروجه عن حيّزه، فإنه يبطل ذلك السكون»<sup>(١)</sup>. وهذا الذي قاله يبطل كون السكون وجودياً؛ لأن السكون يزول بمجرد تحرك المتحيّز وخروجه عن حيّزه، أي أنه نقيض الحركة لا ضدها.

وقد استند المتكلمون على تلك الحجج في إثبات حدوث العالم؛ لأن العالم عندهم مكون من الأجسام والأعراض، وإثبات حدوث الأجسام يفضي إلى القول بحدوث العالم بحسب زعمهم. لذلك كان بوابتهم إلى إثبات حدوث العالم تمرّ عبر حدوث الأجسام، ولم يجدوا شيئاً يثبتوا به حدوث الأجسام إلا بالتزامهم بأمرين: الأول أن السكون وجودي، والثاني أن التسلسل إلى غير نهاية محال.

أما الأول فقد ذكرنا وجه لزومه. ووجه لزوم الثاني أنّهم لو سلّموا بالتسلسل، لجاز القول إن الجسم انتقل من حيّز إلى حيّز منذ الأزل ولم يكن ساكناً. فقال هؤلاء أن هذا يوجب تعاقب تلك الحوادث إلى ما لا نهاية، فاضطروا إلى إحالته.

الحجة السادسة: قال: «لو كان تعالى فوق العرش لكان إما مماساً للعرش، أو مبايناً للعرش بينونة متناهية، أو مبايناً له بينونة غير متناهية. والأقسام الثلاثة باطلة. فالقول بكونه فوق العرش قول باطل.



أما الحصر فظاهر. وأما بيان أنه يمتنع أن يكون مماساً للعرش، فالدليل عليه أن العرش مؤلف من الأبعاض والأجزاء. فالذي يماسه هذا الجزء من العرش غير الذي يماسه الجزء الثاني من العرش. وكما أن العرش مؤلف من الأجزاء والأبعاض وجب أن يكون الله تعالى مؤلفاً من الأجزاء والأبعاض.

وأيضاً: فلو عقل بأن يكون المؤلف من الأجزاء والأبعاض إلهاً، فلم لا يجوز أن يقال أن إله العالم هو العرش نفسه؟ لأنه لو جاز أن يقال إن الإله مؤلف من الأجزاء والأبعاض مع أنه لا يقبل التفرق والتمزق، لم لا يجوز أن يقال العرش وإن كان مؤلفاً من الأجزاء والأبعاض إلا أنه لا يقبل التفرق والتمزق. ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضي إلى نفي الصانع، وكل صفة يفضي إثباتها إلى نفي الموصوف فهو باطل. فيثبت أن القول بكون الإله مماساً للعرش قول باطل.

وأما القسم الثاني وهو أنه تعالى مباين للعرش بينونة متناهية فهذا أيضاً باطل؛ لأن على هذا التقدير تكون ذات الله تعالى محاذية لذات العرش، وموازية لها وواقعة في مقابلتها. وكل ما ذكرناه في المماسه فهو بعينه قائم في هذه المحاذات. وأيضاً، فعلى هذا التقدير لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجانب الأعلى ارتفاعاً متناهياً. وحينئذ يلزم صحة أن تصير ذات الله مماساً للعرش.

وأما القسم الثالث وهو أن يكون مبايناً للعرش بينونة غير متناهية. فهذا أيضاً باطل؛ لأنه إذا كان العالم من أحد الجانبين وكانت ذات الله من الجانب الآخر فحينئذ يكون البعد بينهما محدوداً بهذين الطرفين. فلو قلنا أن هذا البعد غير متناه لزم أن يقال أن ما لا نهاية له محصور بين حاصرتين وذلك محال<sup>(١)</sup>.

**قلت:** هذا الدليل من جنس الحجة الثانية التي أوردناها في الفصل الثالث، والمبنية على إثبات الانقسام بالإشارة. وما ذكرناه هناك كافٍ، ونزيد عليه في هذا المقام ما يلي:

**الأمر الأول:** أنه ذكر أن الحصر فيه ظاهر، بالرغم من أنه ليس كذلك على مبانيه هو. فقد تجاهل ذكر القسم الرابع وهو كونه لا مباين ولا مماس، وهذا القسم يفترضه الخيال كما افترض وجود ذات لا خارج العالم ولا داخله. والرازي اعتد بأحكام الخيال فيه واعتبره من أحكام العقل وحكم عليه بالإمكان، فكان الأولى أن يذكر ذلك القسم هنا أو يبزر عدم ذكره له، ويبزر سبب كونه من أحكام العقل في مسألته وعدم كونه كذلك في مسألتنا. فإنه إذا أراد إلزام المنازع بهذا الحصر، وجب عليه أن يلتزم للحصر القائل أن الموجود إما داخل العالم وإما خارجه، ولو فعل لكفانا المؤونة في الردّ على تلك الحجج.

**الأمر الثاني:** أنه افترض أن العرش مؤلف من الأجزاء والأبعاض دون أن يأتي بدليل عليه. وهذه المقدمة مبنية على فكرة الجوهر الفرد، والخصم لا يسلم بها، ولا حتى الفلاسفة. وكثير من المتكلمين يقرّون أن فكرة الجوهر الفرد لا دليل على صلاحها في الأجسام العلوية، وإنما هي خاصة بالسفلية. كما أن الفلاسفة يمنعون أن يكون الفلك قابلاً للخرق والتمزق. فهذه المقدمة لم تثبت، ولم يتفق عليها من يدعوهم الرازي بالعقلاء، وبالتالي كان ينبغي عليه تقريرها لا أن يمرّ عليها مرور الكرام وكأن الجميع يسلم بها بلا خلاف.

**الأمر الثالث:** ولو تنزّل الخصم تأليف العرش من الأجزاء والأبعاض لما استوجب أن يكون الله كذلك. إنما يلزم ذلك لو قيل أن ماهية ذات الله من جنس ماهية العرش. ولو كان ذلك لازم لألزم الفلاسفة بقبول الخرق والتمزق للأفلاك، كون الأجرام تقبله. فكان ينبغي على الرازي أن يوضح كيف يلزم ذلك.

الرابع: إنه يمتنع أن يقال أن إله العالم هو العرش نفسه؛ لأن الدليل على وجود العرش سمعي لا عقلي، والإيمان به فرع الإيمان بما ورد عنه.

الخامس: قوله: «ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضي إلى نفي الصانع» غير وجيه. بل هو ينفي صحة دليل الجواهر والأعراض الذي استند إليه المتكلمون في إثبات حدوث العالم ثم وجود الصانع، لا أنه ينفي مجمل أدلة وجود الصانع.

السادس: قوله: «لا يمتنع أن يرتفع العالم من حيزه إلى الجانب الأعلى ارتفاعاً متناهياً» ليس سديداً؛ لأن هذا الارتفاع المتناهي لا يتم إلا بوجود البعد والمكان وما ينتج عنهما من المسافة. وقد افترضنا أن البعد والمكان كله في العالم لا خارجه، وهو وأصحابه يقرّون أن لا أبعاد ولا أمكنة خارج العالم، فكيف نزع بعد ذلك وجود أبعاد متناهية خارج العالم؟

وكانت هذه الحجج أشهر ما ذكره الرازي، ونقلها عنه سائر المتكلمين المتأخرين. ولذلك ذكرناها ونسبناها إليهم؛ لأن عامة متكلمي الأشاعرة تلقى تلك الحجج بالقبول، ونقلها عن الرازي. والرازي لم يبتدعها كلها، فإن كثيراً منها سبقه إليها أئمة الكلام المتقدمين بصيغ مختلفة، وقام هو بنقلها بعد تهذيبها.

وقد ذكر الرازي حجة أخرى لم نذكرها هنا لضحالة منطقتها، وآثرت أن أذكرها في آخر حججه. وهي ما ذكره في «المطالب» عن التعارض بين المجسم والدهري. فقد قال الرازي: «إن المجسم يقول: كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر سريان العرض في الجسم، أو يكون مبايناً عنه بجهة من الجهات. وأما الدهري فإنه يقول: كل وجودين فلا بد وأن يوجد أحدهما قبل الآخر. والذي يكون

قبل الآخر، إما أن لا توجد بينهما فاصلة بمدة متناهية، أو فاصلة بمدة غير متناهية.

إذا ثبت هذا التقسيم، فنقول: الباري والعالم إن وُجدا معًا، لزم أن يكونا قديمين معًا أو محدثين معًا. فأما القول بقديم الله وحدوث العالم على هذا التقدير، فهو غير مقبول. وأما القول بكون العالم محدثًا مع أن الله تقدمه من غير فاصلة، أو تقدمه بمدة غير متناهية، فهذا أيضًا يقتضي حدوث ذات الله تعالى. وأما القول بكون العالم محدثًا، مع أن الله تقدمه بمدة غير متناهية، فهذا يقتضي قدم المدة والزمان.

فالحاصل أن المجسّم لا يمكنه أن يعقل كونه تعالى للعالم إلا بالحيّز والجهة، والدهري لا يعقل كونه تعالى متقدمًا على العالم إلا بالمدة والزمان. ثم إن المجسّم مقرّ بأن الذي يقوله الدهري من عمل الوهم والخيال، وأنه في نفسه ليس حق. والدهري معترف بأن الذي يقوله المجسّم من عمل الوهم والخيال، وأنه في نفسه كاذب.

فصار قول كل واحد منهما معارضًا بقول الآخر، ويظهر منه بطلان القولين، وأن الحق أنه تعالى مبين للعالم لا بسبب الحيز والجهة والزمان المعين، مبين لسائر الأزمنة لا بسبب المدة والزمان. فإن الزمان غير حاصل في زمان آخر. وإذا كان الأمر كذلك في الجهة والمدة، فبأن يكون خالق الجهة والمدة منزهاً عن السبق على العالم بالزمان والمدة كان أولى<sup>(١)</sup>.

قلت: هذا من أعجب ما قرأت للمتكلمين، ولولا أن مرادنا هو بيان تهافت المتكلمة واختلاط عقولهم واضطراب أفكارهم، لما كانت هذه الحجة تستحق منها أدنى نظر، ولا تعدل قيمة السواد الذي يُنفق في الرد عليها. فإنه استنتج بطلان كل قول باعتراض فريق آخر عليه،

(١) المطالب العالية ١٨/٢ - ٢٠.

فاعترضه واعتراض المجسمة على الدهريين بحسب رأيه يدل على بطلان قول الدهرية، واعتراضه واعتراض الدهرية على المجسمة يدل على بطلان قولهم. فثبت أن القول ما كان خلاف قوليهما.

وهذا لا يخرج من الإشكال؛ لأن القول الثالث الذي ذكره وزعم أنه الحق يعترض المجسمة على القسم الأول منه ويعترض الدهرية على القسم الثاني منه. وأهل الحديث وسائر أهل الأديان يقفون مع مثبتة الصفات الذين يتهمهم بالتجسيم، وكافة الفلاسفة يقفون مع الدهرية. فتبين أن لا أحد يقول به إلا المتكلمة.

ثم إنّه لو صحّت تلك المعارضة، لجاز كذلك لأحد القول إن لا فرقة من المسلمين اتفقت على صلاح الخلفاء الراشدين الأربعة، فالشيعة لعنوا أبا بكر وعمر والخوارج لعنوا عثمان وعليّ، وهذا يدل على أن كلهم ملعونون. وفرقة الشيعة تضلل أهل السنّة بأدلة يرونها قطعية، وأهل السنّة يضللون الشيعة بأدلة قطعية، فكلاهما على باطل.

وكذلك يجوز للملحد القول إنه لا دين إلا وتجد أهل الأديان الأخرى يعارضه ويبطله بالبراهين. وهذا دليل على بطلانه؛ لأن أهل الديانات الأخرى أكثر من أهل ذلك الدين بعينه، ولا دين إلا وعارضه سائر الأديان الأخرى، وهذا دليل على فساد كل الأديان.

وكذلك يجوز لأصحاب الحديث القول إن المعتزلي قال أن الله لا ينبغي أن يرى ولا أن يكون في جهة، والأشعري قال أن الله يرى ولا ينبغي أن يكون في جهة، وكل منهم يعارض الآخر ويحكم بضلاله وتناقضه وفساد رأيه بحجج عقلية يقينية. وهذا مما يبين أن الحق لا هذا الرأي ولا ذاك، أي أنه يرى وفي جهة.

وهكذا نجد أن كل ما أوردوه من حجج على إثبات التحيز لله والجسمية وغيرها لا يزيد عن كونها دعاوى ظنية، لا تجد لها دليلاً

يرسخ في القلب. وقد تطرّق الفساد والشك فيها كلها، فمنها ما تبين بطلانه، ومنها ما ضعف كثيراً عن النهوض للاحتجاج به. ونحن لم نتابعهم ونرد عليهم إلا لنبيّن تهافت مذهبهم وطرق استدلالهم، وإلا فنحن لسنا مضطرين للخوض مع الخائضين في هذا المقام، ففي ديننا غنية عنه.

وقد نبهنا في أول هذا الفصل أنه لا ينبغي أن يظن أحد أننا رددنا عليهم في مسألة الجسمية دفاعاً عنه. فإن مصطلح الجسم كما رأينا مصطلح مجمل وغامض عندهم، ويحمل أكثر من معنى، ونفيه قد يجرّ إلى نفي ما هو حق، فالفساد الناشئ عن نفيه قد لا يقلّ عن فساد إثباته. لذلك لا نذكره بشيء حتى يتم تفصيل معنى الجسم، وبحسبه ثبت ونفي.

فالحاصل أن أقوالهم في المكان والحيز والجسمية هي من أوقعتهم في كل هذا الاضطراب والضلال، والحيد عن سواء السبيل. والطرق الاستدلالية الخاطئة التي تمسكوا بها زادتهم ضلالاً إلى ضلالهم، وهي تقديم المقدمات النظرية البرهانية على المقدمات الضرورية البديهية، واستعمال أكثر من تعريف للشيء في البرهان نفسه، والتمسك في ما هو خارج محل النزاع، والمصادرة على المطلوب، وإنشاء الطرق الجدلية في الإثبات والتي تعتمد على الإلزام لا التقرير. وغفلوا عن حقيقة أن إثبات الأشياء إنما يكون بتقريرها ابتداءً، لا بالاقتصار على إلزام المنكر لها.

ولو أنهم حكّموا أحكام العقل والنظر كما ينبغي، لكان الأجدر بهم أن يقرروا المسألة دون إنكار البدايات وأحكام العقول، ودون إنكار الأخبار والنصوص، وذلك بأن يقولوا: قد ثبت لدينا أن كل الأماكن والأحياء موجودة في داخل العالم. فإذا ثبت وجود موجود خارج العالم، فلا بد أن يكون بلا مكان وحيز. وقد ثبت بالسمع أن الله ليس كمثل شيء، فإذا ثبت أنه فوق العالم فلا تسري عليه تلك النتيجة. فهذا

تقرير بسيط وسريع، إلا أنه متين وموافق لصريح العقل وصحيح النقل. أما عن سبب تكثير الرازي للحجج، فما أقدم بينه في أحد المواضع، فقال فيه: «اعلم أن الدلائل قد تكون قطعية وقد تكون إقناعية. والاستكثار من الدلائل الإقناعية قد ينتهي إلى إفادة القطع. وذلك لأن الدليل الإقناعي الواحد قد يفيد الظن. فإذا انضم إليه دليل ثان قوي الظن، وكلما سمع دليلاً آخر ازداد الظن قوة، وقد ينتهي بالآخرة إلى حصول الجزم واليقين»<sup>(١)</sup>.

لذلك فالمتمأمل في حججه يجد أنها تتكرر وتعاد صياغتها لإيهام القارئ بالكثرة، وأنها تعضد بعضها بعضاً. وقوله: «إذا انضم إليه دليل ثان قوي الظن» ليس صحيحاً على إطلاقه، فإن ذلك يعتمد بحسب اختلاف الدليلين في مقدماتهما. أما إن اتحدت إحدى المقدمات في الدليلين، فإنهما يُعتبران بمثابة دليل واحد من وجهين؛ لأن فساد تلك المقدمة يلحق الفساد بالدليلين في آن واحد. فالفساد أو الضعف في أحدهما فساد أو ضعف في الآخر على السواء. وكذلك لو أن الدليلين يستندان إلى فكرة واحدة، ففساد تلك الفكرة يلحق الفساد بالدليلين، ولا أحد منهما يعضد الآخر.

وقد وقع الرازي نفسه في هذا الخلل من الاستدلال في استكثاره للحجج. فقد رأينا كيف أنه اعتمد في كثير من الحجج على مقدمة أن الحيز وراء العالم وجودي. وآفة تلك المقدمة تتمثل في الأمور التالية:

**الأول:** أن البديهي والموافق لأصول الشرعية تقضي أن تكون تلك الأحياء عدمية. **الثاني:** أنه لم يثبت صحة كونها وجودية؛ بل لم يقدر على تبين مراده بالجهة والحيز إذا كانا وراء العالم. **الثالث:** أن كافة الفلاسفة وكثير من المتكلمين ينازعونه عليها. وعند ذلك، تكون تلك

(١) المطالب العالية ١/٢٣٩.

المقدمة على ضوء تلك الأمور في غاية الضعف والاضطراب، ولا يمكن الاستعانة بها في تقرير الحجج. ولو تنزلنا له فيها، فأحسن أحوالها أنها تفيد الظن لا اليقين. فكل الحجج التي بنيت على تلك المقدمة لا تبلغ اليقين، على تقدير صحة الحجج والمقدمة.

وما ينبغي على المستدل أن يتنبه له هو أن لا يسلم بمقدمة ويبني كافة النتائج عليها ما لم يجزم بصحة تلك المقدمة. وكلما زادت حاجته لها في بناء الحجج، زادت ضرورة سلامتها من العيوب والأخطاء. وقد رأينا أن كافة حجج الرازي تستند إلى تلك الفكرة، فكان ينبغي عليه أن يوليها رعاية تامة في إثباتها وتوطيد دعائها.

والناظر بإنصاف إلى ما ذكرناه عن حججهم، يجد أن منهجهم الكلامي يرتكز على الأمور التالية:

**الأول:** خلطهم بين الوجودي والعدمي، واعتبارهم الجهات والأحياز أموراً وجودية لا عدمية.

**الثاني:** خلطهم بين أحكام العقل وأحكام الخيال؛ لأن الممكن عندهم هو الذي يصحّ في العقل وجوده وعدمه. لذلك توسّعت أحكامهم في الإمكان والتجويز، وحكموا ببعض ما هو محال أنه ممكن لعدم تمييزهم للفرق بين التجويز التخيلي، والتجويز العقلي، فخلطوا من أجل ذلك بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي الحقيقي.

**الثالث:** إنكارهم للوجود الذهني، وخلطهم بين الوجود الاعتباري المقدر في الذهن، وبين الوجود العيني في الخارج، وكذلك بين الحقيقي والإضافي. فنتج عن تخبّطهم في إدراك تلك المفاهيم أنهم تعسّفوا في ذكر الشواهد الفاسدة، والتي يذكرون فيها المعاني والمفاهيم أو الموجودات في الأذهان في مقابل الذوات الموجودة في الخارج.

**الرابع:** إعمالهم لقياس الغائب على الشاهد. وهو قياس فاسد في



هذا المبحث، لا مدخل له فيه؛ لأننا اتفقنا جميعاً على أن الغائب ليس كمثل شيء، ولا يمكن إخضاعه للقوانين التي تندرج تحتها باقي الأفراد في العموميات والكليات. وإذا أدركوا قانوناً كلياً في معنى من المعاني كالتحيز وغيره، قضوا بحكمه على الغائب، ونسبته إلى الله.

**الخامس:** اعتمادهم على فكرة فاسدة، وهي فكرة وجود الجوهر الفرد وتمائل الجواهر فيما بينها. وقد خالفهم فيها كافة الفلاسفة، وكافة المثبتين للصفات، وكثير من المتكلمين. وقد أثبت العلم الحديث فسادها بما لا يدع مجالاً للشك. وتلك كانت مما وسّعت على المتكلمة باب الإمكان والتجوز بطريق أحكام الوهم والخيال. فإن بعد القول بالجوهر الفرد ويتمائل الأجسام، يسهل الحكم بالتجوز لا سيما أن الممكنات عندهم هي الأجسام أو الأعراض، وتمائل الأجسام يفضي إلى تمائل المتحيزات، وبالتالي ما يجوز على واحد من تلك الجواهر يجوز على جميعها.

فكل ذلك كان من سمات منهج المتكلمة كما رأينا في هذا الباب. ناهيك عن التلاعب بالعبارات والتلبيس على القارئ ببعض الشبهات الموهمة. وقد رأينا كيف خلط الرازي بين الحيز والجهة، فنراه تارة يساوي بينهما ليساعد نفسه في أحدهما، وتارة يمايز بينهما. وهذا الخلط كان متعمداً منه؛ لأنه يريد إثبات الأمرين لله. فتارة يفترض وجود ذلك الحيز، وتارة يعتبره هو نفسه العرش، وتارة يحكم عليه من خلال الجهة، وتارة يقول بالجهات لمجرد افتراضه للأحياز، وتارة يساوي بينها ليصحّ قوله بتعدد الأحياز وراء العالم.

وكذلك في أدلة نفي الجهة والتحيز عن الله يبينها بعضهم على فكرة أن الله غير جسم، فينفون التحيز بناء على نفي الجسمية، بمعنى أنه لو كان متحيزاً لكان جسمًا، بينما في أدلة نفي الجسمية، يبنون بعضها على فكرة أن الله غير متحيز، فينفون الجسمية بناء على نفي التحيز. ولا يخفى الدور في ذلك الاستدلال.

وأنت ترى أيها الناظر أن ما استند عليه المتكلمة يفسد عليهم كافة حججهم، وأنها - على فرض صحتها - لا ترقى بحال من الأحوال إلى الوصول إلى مرتبة اليقين. فهي أقرب إلى أن تكون شبهات منها أن تكون حججًا، وهذه التناقضات التي وقع فيها الرازي بما ذكرناها في هذا الباب تبين أن إيراد جملة الشبهات تلك كانت للتشغيب أكثر منها للتدليل.

والأصل الذي ارتضوه والتزموا به في تلك المسألة أن الحجج فيها قطعية تفيد الجزم واليقين، أما الظن أو إلقاء الشبهات جزافًا دون تمحيص، فلا يشفي غليلاً ولا يهدي سبيلاً. فلا يمكن والحال هذه أن يسلموا بصحتها وينوا عليها عقائدهم، إلا أن يخادعوا أنفسهم ويتوهموا حصول هذا الجزم واليقين.

\* \* \*

تم الكتاب بحمد الله وعظيم فضله وكريم منّه وجليل إحسانه في فجر يوم الجمعة السادس من رمضان من سنة خمس وثلاثين وأربعمائة وألف هجرية، الموافق للرباع من يوليو سنة أربع عشرة وألفين افرنجية. وتم تنقيحه ومراجعته ليلة العشرين من رمضان من سنة ست وثلاثين وأربعمائة وألف هجرية، الموافق للسابع من يوليو سنة خمس عشرة وألفين افرنجية.

نسأل الله أن يتقبل منا، ويجعل ما قدمناه خالصًا لوجهه الكريم، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.





# تحميل كتب و رسائل علمية

قناة عامة



معلومات

[t.me/tahmilkutubwarosailimiyah](https://t.me/tahmilkutubwarosailimiyah)

رابط الدعوة



الإشعارات

معطلة

## الفهرس الإجمالي

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥
<b>الباب الأول: إثبات علو الله على خلقه</b>	
الفصل الأول: الأدلة على علو الله على خلقه	٨
الفصل الثاني: حديث الجارية	٣٩
الفصل الثالث: تواتر القول بالعلو	٦٦
<b>الباب الثاني: عقيدة أئمة المسلمين في صفة العلو</b>	
الفصل الأول: أقوال السلف الصالح في العلو	٨٦
الفصل الثاني: ذكر الإجماع على عقيدة السلف في العلو	١٤٤
الفصل الثالث: أقوال أهل العلم في العلو	١٥٢
<b>الباب الثالث: صفة الاستواء</b>	
الفصل الأول: الاستواء في اللغة والشرع	٢٧٨
الفصل الثاني: في تفسير الاستواء بالجلوس	٢٩٣
الفصل الثالث: الكلام حول أطيح العرش	٣١٤
<b>الباب الرابع: مذهب التفويض</b>	
الفصل الأول: معنى التفويض ومراتبه	٣٤٢
الفصل الثاني: الفرق بين الإثبات والتشبيه	٣٦٨
الفصل الثالث: تاريخ القول بالتفويض	٣٨٣
الفصل الرابع: فساد مذهب التفويض	٣٩٧

## الباب الخامس: إبطال التأويلات ودفع الشبهات

- ٤٣٤ ..... الفصل الأول: إبطال تأويلات آيات الاستواء
- ٤٧١ ..... الفصل الثاني: إبطال تأويلات آيات العلو
- ٥٠٥ ..... الفصل الثالث: إبطال تأويلات حديثي النزول والجارية
- ٥٢٨ ..... الفصل الرابع: الرد على الحجج السمعية

## الباب السادس: فرية تأويل الاستواء بالاستيلاء

- ٥٨٧ ..... الفصل الأول: الاستواء عند أئمة اللغة
- ٦١٥ ..... الفصل الثاني: الاستواء عند المعتزلة
- ٦٣١ ..... الفصل الثالث: الاستواء عند الشيعة الإمامية
- ٦٤٨ ..... الفصل الرابع: الكلام على بيت: «قد استوى بشر على العراق»
- ٦٧٢ ..... الفصل الخامس: أصول الاحتجاج في اللغة
- ٧١٠ ..... الفصل السادس: فساد تأويل الاستواء بالاستيلاء
- ٧٢٢ ..... الفصل السابع: نشأة التأويل
- ٧٣٢ ..... الفصل الثامن: رد شبهة تاريخية

## الباب السابع: فساد حجج المتكلمين في نفي العلو لله

- ٧٦١ ..... الفصل الأول: مقدمة في بيان العلم وكيفية حصوله
- ٧٧١ ..... الفصل الثاني: علو الله بين الضرورة والنظر
- ٨٠٩ ..... الفصل الثالث: عن مسألة رؤية الله
- ٨٣٩ ..... الفصل الرابع: الرد على حجج المتكلمين في العلو والتحيز
- ٨٧١ ..... الفصل الخامس: الرد على حجج المتكلمين في التجسيم والتركيب
- ٨٩٩ ..... الفهارس

## المحتوى التفصيلي

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥
<b>الباب الأول: إثبات علو الله على خلقه</b>	
الفصل الأول: الأدلة على علو الله على خلقه	٨
- ذكر الآيات السبعة الدالة على الاستواء	٨
- قول بعض أهل العلم فيها	٩
- ذكر الآية الثامنة الدالة على علو الله على خلقه	١١
- ذكر الآية التاسعة	١٤
- ذكر الآية العاشرة	١٤
- ذكر الآية الحادية عشرة	١٥
- ذكر الآية الثانية عشرة	١٦
- رأي الإمام البخاري في العروج والصعود	١٦
- قول أهل العلم في ذلك	١٦
- الآية الثالثة عشرة الدالة على العلو	١٨
- ذكر الأحاديث الدالة على العلو	١٨
- حديث النزول	١٨
- قول أهل العلم فيه	١٩
- ذكر حديث الجارية	٢٠
- ذكر الحديث الثالث: «فهو عنده فوق العرش»	٢٠

- ٢١ ..... ذكر الحديث الرابع: «أنا أمين من في السماء»
- ٢٢ ..... ذكر الحديث الخامس: «لا يصعد إلى الله إلا الطيب»
- ٢٣ ..... ذكر الحديث السادس: «تصفت الملائكة عند ربها»
- ٢٤ ..... ذكر الحديث السابع؛ عن رفع النبي رأسه عند الدعاء
- ٢٦ ..... ذكر الحديث الثامن: «ثم يعرج إليه»
- ٢٧ ..... ذكر الحديث التاسع: «يرفع إليه عمل الليل»
- ٢٨ ..... ذكر الحديث العاشر: «إلا كان الذي في السماء ساخطًا عليها»
- ٣٠ ..... ذكر أثر أبي بكر: «إن كان إلهكم الله الذي في السماء»
- ٣٠ ..... ذكر بعض الأحاديث التي لا تخلو من مقال
- ٣٠ ..... الكلام على حديث: «يرحمكم من في السماء»
- ٣٣ ..... الكلام على حديث: «يا حصين كم تعبد اليوم إلهًا»
- ٣٣ ..... الكلام على حديث ماشطة فرعون
- ٣٤ ..... الكلام على حديث قبض الروح
- ٣٦ ..... الكلام على حديث حكم سعد بن معاذ في بني قريظة
- ٣٨ ..... الكلام على حديث: «إن الله على عرشه وعرشه فوق سماواته»
- ٣٩ ..... الفصل الثاني: حديث الجارية
- ٣٩ ..... ذكر من رواه من الأئمة
- ٤٠ ..... أن هذا الحديث مما أفاض به المتكلمة
- ٤١ ..... الكلام على هلال راوي الحديث
- ٤٣ ..... رواية المسعودي للحديث
- ٤٧ ..... ترجيح رواية معاوية على غيرها
- ٤٨ ..... رواية الشريد بن سويد
- ٤٩ ..... ذكر بعض طرق الحديث الأخرى

- ٥١ ..... - في أن الراجح تغاير قصتي معاوية والشريد
- ٥١ ..... - حكمة النبي ﷺ ومراده من سؤالاته
- ٥٤ ..... - إمكان الجمع بين روايتي الأنصاري ومعاوية
- ٥٥ ..... - رواية الراوي لمعنى الإشارات
- ٥٦ ..... - في أن الحديث شاهد على تكفير منكر العلوّ
- ٥٦ ..... - شبهة ضعف هلال بن أسامة، والرد عليها
- ٥٨ ..... - في أن رأي الإمام الواحد في الراوي لا يلزم البقية
- ٥٨ ..... - ذكر من وثق هلال بن أسامة من الأئمة
- ٥٩ ..... - في أن توثيق الإمام مالك لهلال كافٍ
- ٦٠ ..... - في وصف أبي حاتم الرازي للراوي أنه شيخ
- ٦١ ..... - منهج أبي حاتم في الحكم على الرواة
- ٦٣ ..... - قول أهل العلم في مصطلح الشيخ
- ٦٤ ..... - شبهة اضطراب الحديث، والرد عليها
- ٦٦ ..... **الفصل الثالث: تواتر القول بالعلو**
- ٦٦ ..... - في تعريف الخبر المتواتر
- ٦٦ ..... - في أنواع التواتر
- ٦٧ ..... - ذكر رواية الأحاديث الدالة على العلوّ
- ٦٨ ..... - ذكر جموع الرواة في الأسانيد
- ٧٠ ..... - رواية حديث: «يرفع إليه عمل الليل»
- ٧٣ ..... - رواية حديث: «ثم يعرج الذين باتوا فيكم»
- ٧٦ ..... - رواية حديث: «فهو عنده فوق العرش»
- ٧٨ ..... - رواية حديث: «ولا يصعد إلى الله إلا الطيب»
- ٧٩ ..... - رواية حديث: «إلا كان الذي في السماء ساخطًا»



- ٨٠ ..... - رواة حديث: «وأنا أمين من في السماء»
- ٨١ ..... - رواة حديث: «تصف الملائكة عند ربها»
- ٨٢ ..... - رواة أثر: «إن كان إلهكم الله الذي في السماء»
- ٨٣ ..... - رواة حديث الجارية
- ٨٣ ..... - ذكر جموع الرواة في كافة الطبقات

### الباب الثاني: عقيدة أئمة المسلمين في صفة العلو

- ٨٦ ..... الفصل الأول: أقوال السلف الصالح في العلو
- ٨٦ ..... - المراد بالسلف الصالح
- ٨٦ ..... - المراد بخير القرون
- ٨٨ ..... - ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه
- ٨٨ ..... - ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه
- ٩٠ ..... - ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
- ٩١ ..... - ما روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما
- ٩٦ ..... - ما روي عن زينب بنت جحش رضي الله عنها
- ٩٦ ..... - مسروق بن الأجدع
- ٩٨ ..... - مجاهد بن جبر
- ٩٨ ..... - الضحاك بن مزاحم
- ٩٩ ..... - وهب بن منبه
- ١٠٠ ..... - مكحول الشامي
- ١٠٢ ..... - ابن أبي مليكة
- ١٠٢ ..... - الزهري
- ١٠٣ ..... - سليمان بن طرخان التيمي

- ١٠٤ ..... - التفريق بين قول أهل العلم: عنده منكر، وقولهم: منكر الحديث
- ١٠٥ ..... - الأعمش
- ١٠٦ ..... - أبو حنيفة
- ١٠٨ ..... - مقاتل بن حيان
- ١٠٩ ..... - الأوزاعي
- ١١٢ ..... - سفيان الثوري
- ١١٣ ..... - عبد العزيز بن الماجشون
- ١١٦ ..... - أن الجرح أن لم يكن مفصلاً وصريحاً فهو شبهة لا تهمة
- ١١٦ ..... - شريك بن عبد الله
- ١٢٠ ..... - مالك بن أنس
- ١٢٠ ..... - الكلام على عبد الله بن نافع
- ١٢٨ ..... - حماد بن زيد
- ١٣٠ ..... - عبد الله بن المبارك
- ١٣٣ ..... - الفضيل بن عياض
- ١٣٤ ..... - جرير بن عبد الحميد
- ١٣٥ ..... - محمد بن حسن فرقد الشيباني
- ١٣٦ ..... - وكيع بن الجراح
- ١٣٧ ..... - سفيان بن عيينة
- ١٣٩ ..... - عبد الرحمن بن مهدي
- ١٤١ ..... - يزيد بن هارون
- ١٤٤ ..... - الفصل الثاني: ذكر الإجماع على عقيدة السلف في العلو
- ١٤٤ ..... - نقل ابن خزيمة الإجماع على عقيدة السلف
- ١٤٥ ..... - نقل ابن عبد البر الإجماع على عقيدة السلف

- ١٤٨ ..... نقل الآجري الإجماع على عقيدة السلف
- ١٤٨ ..... نقل ابن بطة الإجماع على عقيدة السلف
- ١٤٨ ..... نقل أبي عثمان الصابوني الإجماع على عقيدة السلف
- ١٤٨ ..... نقل أبي نعيم الأصبهاني الإجماع على عقيدة السلف
- ١٤٩ ..... نقل أبي القاسم الأصبهاني الإجماع على عقيدة السلف
- ١٤٩ ..... نقل ابن قدامة الإجماع على عقيدة السلف
- ١٥٠ ..... نقل ابن تيمية الإجماع على عقيدة السلف
- ١٥٠ ..... نقل ابن رجب الإجماع على عقيدة السلف
- ١٥١ ..... نقل النويري الإجماع على عقيدة السلف
- ١٥٢ ..... الفصل الثالث: أقوال أهل العلم في العلو
- ١٥٢ ..... الشافعي
- ١٥٤ ..... وهب بن جرير
- ١٥٥ ..... تعليق على كلام للألباني
- ١٥٨ ..... بشر بن عمر
- ١٥٩ ..... أبو بكر الحميدي
- ١٦٠ ..... هشام بن عبيد الله الرازي
- ١٦٢ ..... أبو عبيد القاسم بن سلام
- ١٦٤ ..... محمد بن مصعب البغدادي
- ١٦٥ ..... يحيى بن معين
- ١٦٦ ..... إسحاق بن راهويه
- ١٧٢ ..... تعليق على كلام للألباني
- ١٧٣ ..... قتيبة بن سعيد الثقفي
- ١٧٥ ..... أحمد بن حنبل

- ١٨١ ..... - أبو عاصم خشيش بن أصرم
- ١٨١ ..... - محمد بن إسماعيل البخاري
- ١٨٣ ..... - محمد بن يحيى الذهلي
- ١٨٤ ..... - أبو زرعة الرازي
- ١٨٨ ..... - تعليق على كلام للألباني
- ١٨٩ ..... - إسماعيل بن يحيى المزني
- ١٩٠ ..... - عباس الدوري
- ١٩١ ..... - ابن ماجه
- ١٩١ ..... - ابن قتيبة الدينوري
- ١٩٢ ..... - أبو حاتم الرازي
- ١٩٣ ..... - الترمذي
- ١٩٤ ..... - أبو سعيد عثمان الدارمي
- ١٩٥ ..... - حرب بن إسماعيل الكرماني
- ١٩٥ ..... - سعيد بن عامر الضبيعي
- ١٩٦ ..... - أبو بكر بن أبي عاصم
- ١٩٦ ..... - عبد الله بن أحمد بن حنبل
- ١٩٧ ..... - صحة نسبة كتاب «السنة» لعبد الله بن حنبل
- ٢٠٠ ..... - محمد بن عثمان بن أبي شيبة
- ٢٠١ ..... - أبو جعفر الأخرم
- ٢٠٢ ..... - أبو العباس السراج
- ٢٠٥ ..... - أبو جعفر الطبري
- ٢٠٨ ..... - تعليق على كلام للألباني
- ٢١٠ ..... - أبو بكر بن خزيمة

- ٢١١ ..... - أبو بكر بن أبي داود السجستاني
- ٢١٣ ..... - ما حكى عن ابن أبي داود من التهم
- ٢١٤ ..... - ذكر بعض فضائل ابن أبي داود
- ٢١٥ ..... - الرد على التهم المنسوبة إليه
- ٢٢١ ..... - يحيى بن صاعد
- ٢٢١ ..... - أبو جعفر الطحاوي
- ٢٢٢ ..... - أبو الحسن الأشعري
- ٢٢٤ ..... - ابن أبي حاتم الرازي
- ٢٢٥ ..... - أبو محمد البربهاري
- ٢٢٦ ..... - أبو أحمد العسال
- ٢٢٧ ..... - أبو القاسم الطبراني
- ٢٢٨ ..... - أبو بكر الآجري
- ٢٢٨ ..... - أبو الشيخ الأصبهاني
- ٢٢٩ ..... - أبو بكر الإسماعيلي
- ٢٢٩ ..... - أبو الحسن الدارقطني
- ٢٣٠ ..... - نسبة كتاب «الصفات» للدارقطني
- ٢٣٥ ..... - ابن بطة العكبري
- ٢٣٧ ..... - رد تشنيع ابن حجر لابن بطة
- ٢٣٨ ..... - محمد بن إسحاق بن منده
- ٢٣٩ ..... - ابن أبي زيد القيرواني
- ٢٤٠ ..... - ابن أبي زمنين المالكي
- ٢٤٠ ..... - أبو بكر القبري
- ٢٤٢ ..... - أبو القاسم اللالكائي

الموضوع	الصفحة
- أبو منصور الأصبهاني	٢٤٣
- الخليفة العباسي القادر بالله	٢٤٥
- نسبة الكتاب للخليفة	٢٤٦
- أبو عمر الطلمنكي المالكي	٢٤٨
- أبو نعيم الأصبهاني	٢٤٩
- أبو زكريا السجستاني	٢٥١
- علي بن عمر الحربي	٢٥٢
- أبو نصر السجزي	٢٥٣
- أبو عثمان الصابوني	٢٥٤
- أبو يعلى ابن الفراء	٢٥٥
- الخطيب البغدادي	٢٥٦
- ابن عبد البر	٢٦١
- أبو إسماعيل الهروي الأنصاري	٢٦٣
- نصر بن إبراهيم المقدسي	٢٦٥
- أبو محمد البغوي	٢٦٥
- أبو الحسين بن الفراء ابن أبي يعلى	٢٦٧
- أبو القاسم الأصبهاني	٢٦٨
- عبد القادر بن موسى الجيلي	٢٧١
- عبد الغني المقدسي	٢٧٢
- السبب في ذكر كل تلك النقول	٢٧٤

### الباب الثالث: صفة الاستواء

- الفصل الأول: الاستواء في اللغة والشرع	٢٧٨
- معنى الاستواء في اللغة	٢٧٨

- ٢٧٩ ..... دلالة الاستواء على العلو .....
- ٢٧٩ ..... تفسير الاستواء بالاستقرار .....
- ٢٧٩ ..... تفسير الاستواء بالجلوس .....
- ٢٧٩ ..... وهم من قال أن الاستواء لا يكون إلا من جلوس .....
- ٢٨٠ ..... ما يقتضيه الاستواء لغة .....
- ٢٨٣ ..... عن الاستواء والمماسة للعرش .....
- ٢٨٤ ..... قاعدة جليلة في الفعل وفاعله .....
- ٢٨٥ ..... ما يتبادر إلى الذهن عن الاستواء .....
- ٢٨٦ ..... دلالة الألفاظ على معانيها .....
- ٢٨٨ ..... آفة الخلط بين القضية اللغوية والقضية الحسية .....
- ٢٨٩ ..... مراد أهل العلم بقولهم أن الاستواء معلوم والكيف مجهول .....
- ٢٩٠ ..... بيان فقه اللغة في تسمية الفعل بالاستواء .....
- ٢٩١ ..... مخالفة بعض الظواهر القرآنية لضرورة العقل والحس .....
- ٢٩٣ ..... **الفصل الثاني: في تفسير الاستواء بالجلوس** .....
- ٢٩٣ ..... مذهب أهل السنة والجماعة في الجلوس .....
- ٢٩٣ ..... أصل الجلوس في اللغة .....
- ٢٩٤ ..... الاستواء والجلوس عند ابن تيمية .....
- ٢٩٤ ..... في أن إثبات الاستواء ونفي الجلوس تحكم .....
- ٢٩٥ ..... ما ورد عن السلف في الجلوس على العرش .....
- ٢٩٥ ..... ما رواه الخلال في أثر مجاهد .....
- ٢٩٩ ..... ما رواه الآجري في أثر مجاهد .....
- ٢٩٩ ..... قول النجاد في أثر مجاهد .....
- ٣٠١ ..... ذكر ابن القيم من أخذ بأثر مجاهد .....

- ٣٠٢ ..... قول الشيخ السعدي عن القعود
- ٣٠٢ ..... في أنه لا نفي أو ثبوت للقعود إلا بالنص
- ٣٠٣ ..... حول مجاهد وأثره المشهور
- ٣٠٣ ..... أسباب رد أثر مجاهد
- ٣٠٥ ..... رأي المصححين للأثر
- ٣٠٦ ..... ذكر شواهد تقوي أثر مجاهد
- ٣٠٧ ..... عدم جواز الحكم على الأثر بالرفع
- ٣٠٧ ..... ما ورد في الإنجيل عن الإقعاد على العرش
- ٣٠٨ ..... في أن علم مجاهد ليس ملزمًا للمسلمين
- ٣٠٩ ..... حول المقام المحمود للنبي الكريم
- ٣١٠ ..... تحقيق الشواهد على أثر مجاهد
- ٣١١ ..... في أن قبول بعض العلماء للأثر لا يلزم الباقيين
- ٣١٢ ..... تعليق الطبري على أثر مجاهد
- ٣١٤ ..... الفصل الثالث: الكلام حول أطيح العرش
- ٣١٤ ..... تخريج حديث الأطيح
- ٣١٦ ..... اضطراب الحديث في المتن وبيان أوجه تضعيفه
- ٣٢٤ ..... في أن مذهب الصحابي ليس بحجة
- ٣٢٥ ..... الكلام على زيادة: «أربع أصابع»
- ٣٢٦ ..... الكلام على إسرائيل
- ٣٢٩ ..... ذكر ما قاله الذهبي عن الحديث
- ٣٣١ ..... رجوع الذهبي عن تقريره للحديث
- ٣٣٢ ..... ذكر ما قاله ابن تيمية عن الحديث
- ٣٣٣ ..... تعقيب على كلام ابن تيمية في ابن إسحاق



- ٣٣٣ ..... الكلام على دعوى قبول أكثر أهل السنة للحديث
- ٣٣٤ ..... سكوت الكثير عن ذكر حديث الأسيط في كتبه
- ٣٣٥ ..... تعقيب ابن خزيمة على حديث ابن إسحاق
- ٣٣٥ ..... تعقيب البزار عليه
- ٣٣٥ ..... مناقشة تأويل ابن تيمية للفظ: «أربع أصابع»
- ٣٣٦ ..... في عدم فصاحة هذا الضرب من البيان
- ٣٣٧ ..... بيان فساد القول بالزيادة والنقصان في العرش
- ٣٣٨ ..... دفاع ابن القيم عن ابن إسحاق
- ٣٣٨ ..... حكم قبول الحديث من المدلسين
- ٣٣٩ ..... مسألة استشهاد مسلم بابن إسحاق

#### الباب الرابع: مذهب التفويض

- ٣٤٢ ..... الفصل الأول: معنى التفويض ومراتبه
- ٣٤٢ ..... ما ورد عن السلف في إمرار الصفات
- ٣٤٣ ..... معنى التفويض
- ٣٤٤ ..... سبب نشأة القول بالتفويض
- ٣٤٤ ..... في مراتب التفويض
- ٣٤٤ ..... في أن التفويض قرين التعطيل والتجهيل
- ٣٤٥ ..... مفاسد القول بالتفويض
- ٣٤٦ ..... بعض الأمثلة على التفويض
- ٣٤٦ ..... اضطراب الماتريدي في باب الصفات
- ٣٤٦ ..... في التفويض المثبت
- ٣٤٦ ..... ذكر أمثلة من كلام الأشعري والبيهقي
- ٣٤٧ ..... أن الأشعري أثبت الصفات إثباتاً صورياً لا حقيقياً

- ٣٤٧ - أن التفويض الجليّ يتأرجح بين الماتريدي والأشعري
- ٣٤٧ ..... أن ما ورد عن ابن سريج يفيد التفويض
- ٣٤٨ - أن النهي عن ترجمة صفات الله للغات الأخرى من التفويض
- ٣٤٨ ..... أن الراجع عدم صحة نسبة القول إلى ابن سريج
- ٣٥٠ - أن المقابل للتفويض هو التكييف المفضي للتمثيل
- ٣٥٠ ..... سبب تمسك البعض بمذهب التفويض
- ٣٥٠ ..... تناقض مذهب التفويض
- ٣٥١ ..... ما حكاه القاضي عياض عن المذهبين
- ٣٥٢ ..... ملامح مذهب التفويض من خلال كلام القاضي عياض
- ٣٥٤ ..... تعليق على كلام القاضي عياض
- ٣٥٥ ..... في التفويض الخفي
- ٣٥٥ ..... في إثبات معنى اللفظ مع نفي بعض لوازم معناه
- ٣٥٥ ..... أن الصواب في إثبات الصفات أن يكون تأملاً لا ناقصاً
- ٣٥٧ ..... الفرق بين المفوض للصفات وبين من وقع في التفويض
- ٣٥٧ ..... أن إثبات الاستواء مع نفي العلو من التفويض الجليّ
- ٣٥٨ ..... مثال على التفويض الخفي من كلام القاضي أبي يعلى
- ٣٥٩ ..... مثال آخر من كلام الحافظ ابن عبد البر
- ٣٦١ ..... مثال موهم بالتفويض من كلام ابن قدامة
- ٣٦٢ ..... الفرق بين نفي المعنى ونفي إثبات المعنى
- ٣٦٣ ..... مثال من كلام أبي بكر الإسماعيلي
- ٣٦٣ ..... الفرق بين نفي مجمل المعنى ونفي المعنى المخصوص
- ٣٦٣ ..... مثال موهم من كلام الخطيب البغدادي
- ٣٦٥ ..... نسبة ابن تيمية كلام الخطيب إلى الخطابي

- ٣٦٥ ..... في أن منهج الخطابي قائم على التفويض
- ٣٦٦ ..... اضطراب الخطابي في باب الصفات
- ٣٦٦ ..... في أن الراجح أن الخطابي لم يسلك طريق السلف
- ٣٦٦ ..... تفضيل الخطابي التأويل على الإثبات
- ٣٦٧ ..... توهم المفوضة أن إثبات المعنى الظاهر للصفة يفيد التشبيه
- ٣٦٨ ..... الفصل الثاني: الفرق بين الإثبات والتشبيه
- ٣٦٨ ..... المراد بتكليف صفات الله
- ٣٦٨ ..... أن نفي اللفظ أو السكوت عنه يعود إلى معناه
- ٣٦٨ ..... أنه يصح نفي لفظ الجارحة بمعنى الكسب
- ٣٦٩ ..... نفي ابن تيمية لألفاظ الجارحة والعضو بمعانٍ مخصوصة
- ٣٦٩ ..... ضرورة عدم نفي اللفظ المجمل ما لم يتم تفصيل معناه
- ٣٧٠ ..... ما يقال في لفظ العضو
- ٣٧١ ..... أن الصحيح هو السكوت عن لفظ الجسم دون نفي أو إثبات
- ٣٧١ ..... أسباب نفي بعض أهل العلم للفظ الجسم
- ٣٧٣ ..... مثال من كلام الإمام السجزي
- ٣٧٤ ..... أنه لم يصرّح بإثبات لفظ الجسم إلا الشيعة والكرامية
- ٣٧٤ ..... مذهب هشام بن الحكم وهشام الجوالقي في الله
- ٣٧٥ ..... في أن الكرامية أثبتت الجسم دون إثبات الأعضاء
- ٣٧٥ ..... أن معنى الجسم عند الكرامية يغير معناه عند المتكلمين
- ٣٧٥ ..... ما ورد عن مقاتل بن سليمان، وبراءته مما حكي عنه
- ٣٧٦ ..... أن قول المرء: «ينزل نزولاً بلا حركة» من التفويض
- ٣٧٦ ..... الفرق بين التشبيه والتمثيل
- ٣٧٦ ..... أن التشبيه عام والتمثيل من أفراده

- ٣٧٨ - أن مجرد الاشتراك في الوصف بين شيئين لا يوجب التماثل بينهما .....
- ٣٧٩ - أن التماثل بين الأشياء يُحمل على المعاني المفصلة لا المجملة .....
- ٣٧٩ - أن التمثيل بابه التفصيل والخصوص لا الإجمال والعموم .....
- ٣٨٠ - أن العرف جرى على حمل التشبيه على أخص صفات المشبه به .....
- ٣٨١ - سبب حرص المتكلمة على نفي صفات الله .....
- ٣٨٣ **الفصل الثالث: تاريخ القول بالتفويض** .....
- ٣٨٣ - توهم البيهقي أن التفويض هو منهج السلف .....
- ٣٨٣ - التعليق على ما قاله البيهقي عن منهج السلف .....
- ٣٨٤ - ما ورد عن الشافعي وأحمد في الصفات .....
- ٣٨٧ - ما ورد عن مالك قوله أن الاستواء معلوم والكيف مجهول .....
- ٣٨٩ - مذهب الإمام مالك في الصفات .....
- ٣٩٣ - توهم النووي أن التفويض منهج السلف .....
- ٣٩٣ - ذكر شاهد على تأثر النووي بمنهج المتكلمين .....
- ٣٩٤ - العوامل التي ساعدت على انتشار التفويض بين المتأخرين .....
- ٣٩٤ - الأدلة على أن التفويض ليس من مذهب السلف .....
- ٣٩٧ **الفصل الرابع: فساد مذهب التفويض** .....
- ٣٩٧ - حجج المفوضة على صحة مذهبهم .....
- ٣٩٨ - في أن التأويل في لغة العرب هو حقيقة ما يؤول إليه الشيء .....
- ٣٩٩ - معنى التفسير لغة وقول أئمة اللغة فيه .....
- ٣٩٩ - أن التفسير مداره على الكشف والبيان .....
- ٤٠٠ - خطأ العسكري في التفريق بين التأويل والتفسير .....
- ٤٠٠ - أن التفسير يكون من السامع والتأويل من المتكلم .....
- ٤٠٠ - لا عبرة بالتأويل على اصطلاح المتأخرين .....

- ٤٠٠ ..... أكثر السلف على أن الوقف على لفظ الجلالة
- ٤٠١ ..... أن الراسخين في العلم هم أهل الحديث لا المتكلمة
- ٤٠٢ ..... أن كلام ابن مسعود عن علمه بالقرآن يبطل مذهب المفوضة
- ٤٠٢ ..... أنه لم يرد عن السلف التحذير من تفسير القرآن كله
- ٤٠٣ ..... الفرق بين الإمرار والإعراض
- ٤٠٣ ..... أن الإمرار عدم الخوض في غير ظاهر المعنى
- ٤٠٣ ..... شواهد على أن الإمرار هو عدم الخوض في كيفية الصفات
- ٤٠٤ ..... أن ما كان ظاهرًا وواضحًا لا يحتاج إلى تفسير
- ٤٠٤ ..... في أن فعل الاستواء واضح ظاهر لا يحتاج إلى تفسير
- ٤٠٤ ..... شواهد في استغناء الواضح عن التفسير
- ٤٠٨ ..... ما حكاه الإمام أحمد عن تفسير السبب
- ٤٠٩ ..... مراد الترمذي بالتفسير
- ٤١٠ ..... مراد المروزي بالتفسير
- ٤١٢ ..... مراد ابن خزيمة بالتفسير
- ٤١٢ ..... مراد ابن حبان بالتفسير
- ٤١٣ ..... مراد الدارقطني بالتفسير
- ٤١٤ ..... أن تفصيل المجمل وتقييد المطلق وتخصيص العام من التفسير
- ٤١٤ ..... في الفرق بين المعنى والكيف
- ٤١٤ ..... أن تفسير الشيء بنفسه ليس بتفسير
- ٤١٥ ..... شواهد من كلام أهل العلم على التمرير دون التفسير
- ٤٢١ ..... تقرير القاعدة العامة في الإيمان بالصفات
- ٤٢١ ..... ما ورد عن ابن عباس حول السر المكتوم
- ٤٢٣ ..... أن نفي ظاهر المعنى من التكييف

- ٤٢٣ ..... أن نفي الصفات تأله على الله
- ٤٢٤ ..... ما حكاه الشهرستاني عن السلف في قطع إصبع المشبه
- ٤٢٥ ..... ما حكاه القاضي عياض عن مالك في ذلك
- ٤٢٦ ..... بطلان ما روي عن الإمام أحمد في قطع الإصبع
- ٤٢٨ ..... ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام في الإشارة بإصبعه
- ٤٢٩ ..... ما روي عن الزبيري في تحريك إصبعه

### الباب الخامس: إبطال التأويلات ودفع الشبهات

- ٤٣٤ ..... الفصل الأول: إبطال تأويلات آيات الاستواء
- ٤٣٤ ..... ذكر قول الرازي في الاستواء
- ٤٣٦ ..... ما حكاه الرازي عن القفال في الاستواء
- ٤٣٨ ..... فساد استدلال الرازي بآية المحكمات والمتشابهات
- ٤٣٩ ..... تفسير الزمخشري للاستواء بالكناية
- ٤٤٠ ..... في أن الكناية تدل على حقيقة ومجاز
- ٤٤٠ ..... فساد قول القفال في تدبير الأمر
- ٤٤١ ..... في أن الحكم بالبدل في الآية لا يليق بقواعد الإعراب
- ٤٤١ ..... تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾
- ٤٤٥ ..... وقوع الرازي في التشبيه من حيث لا يدري
- ٤٤٥ ..... في أن قول الرازي من أحكام الوهم والخيال
- ٤٤٦ ..... في التغير في الأحوال والأفعال
- ٤٤٦ ..... فساد القول بأن الاستواء يقتضي الاضطراب
- ٤٤٧ ..... أن الاستواء على العرش لا يلزم منه الافتقار
- ٤٤٧ ..... في أن مجرد وقوع الفعل من الفاعل لا يلزم انقلاب حقيقته
- ٤٤٨ ..... تفسير الرازي لقوله تعالى: ﴿الرَّحْنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَىٰ﴾

- ٤٥٣ ..... أنه لا أحد قال أن العرش هو مكان الله
- ٤٥٣ ..... خلط الرازي استواء الله باستواء البشر
- ٤٥٤ ..... في أن نفي المثلية لا يعني نفي الاشتراك
- ٤٥٥ ..... في الفرق بين الاشتراك والتشبيه والتمثيل
- ٤٥٦ ..... في أن الأفول هو الغياب لا الحركة
- ٤٥٧ ..... عن لفظ «الأحد» ودلالته على التركيب
- ٤٥٨ ..... في أن قصة الخليل دليل على الرازي لا له
- ٤٦٠ ..... فساد اعتبار الدلالة العقلية
- ٤٦١ ..... فساد ما ذكره الغزالي عن تأويل الإمام أحمد
- ٤٦١ ..... المراد من أثر ابن عباس عن الحجر الأسود
- ٤٦٢ ..... فساد تأويل الاستواء بالاستيلاء
- ٤٦٣ ..... الفرق بين مقام الفصاحة ومقام الصحة
- ٤٦٤ ..... في الفرق بين الاستيلاء والمغالبة
- ٤٦٥ ..... تحبط الرازي في تأويل معنى «ثم» في الآية
- ٤٦٧ ..... بطلان تأويل الاستواء بالخلق والرفع
- ٤٦٨ ..... تحبط الرازي في تفسير الاستواء
- ٤٧١ ..... الفصل الثاني: إبطال تأويلات آيات العلو
- ٤٧١ ..... الرد على ابن فورك في مسألة صعود العمل الطيب
- ٤٧٤ ..... الرد على شبهة قول إبراهيم: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾
- ٤٧٤ ..... خرق الماتريدي لإجماع أهل العلم
- ٤٧٥ ..... عن رفع عيسى عليه السلام
- ٤٧٦ ..... فساد مثال الرازي: «ارفعوا هذا الأمر إلى القاضي»
- ٤٧٦ ..... الدلالة على أن الرفع حسي لا معنوي

- ٤٧٧ ..... لا ينبغي صرف منطوق النص إلا بقريته بينة
- ٤٧٨ ..... ورود الفوقية في القرآن بمعنى الرتبة والتشريف
- ٤٧٨ ..... في أن قول العرب: «من فوق» لا يكون إلا للفوقية الحسية
- ٤٨٠ ..... فساد تأويل الرازي للفوقية بالرتبة والشرف
- ٤٨٠ ..... أن مجرد قيام احتمال لا يبطل باقي الاحتمالات
- ٤٨١ ..... جهل الرازي بقواعد الترجيح المعمولة في الأصول
- ٤٨١ ..... أن الحكم المرتب على وصف لا يلزم منه أن يكون الحكم معللاً به
- ٤٨٢ ..... فساد تأويل الماتريدي في تأويل كونه في السماء بالملك
- ٤٨٣ ..... أصول حذف الكلام في اللغة
- ٤٨٤ ..... تخبط الزمخشري في تأويل: ﴿ءَأْمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ﴾
- ٤٨٥ ..... في أن تأويلات المتكلمة تفتح الباب للروافض والباطنية
- ٤٨٥ ..... في أن حرف «في» لا يأتي بمعنى «على»
- ٤٨٦ ..... أن العبرة باستعمال العرب للفظ لا بحقيقة معناه
- ٤٨٧ ..... بعض ما ورد عن العرب في نيابة «على» لحرف «في»
- ٤٩٠ ..... فساد تأويل ﴿ءَأْمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ﴾ بالعذاب
- ٤٩٢ ..... فساد تأويل من في السماء أنه جبريل
- ٤٩٢ ..... أن الخسف ورد في القرآن لله لا للملائكة
- ٤٩٤ ..... أن قوله: ﴿لِكَبِيرِكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ﴾ ليس بتمويه
- ٤٩٤ ..... في نفي فرعون لوجود الإله
- ٤٩٥ ..... أن موسى سبق القول منه أن ربه في السماء
- ٤٩٥ ..... أن مراد فرعون هو إثبات كذب موسى لا الافتراء عليه
- ٤٩٦ ..... محل النزاع بين موسى ﷺ وفرعون
- ٤٩٦ ..... قول أهل العلم في ذلك



- ذكر الرازي لجملة استدلالات المشبهة بحادثة فرعون ..... ٤٩٨
- في أن حجتنا هو ما نقله الله عن فرعون، لا نفس قول فرعون ..... ٥٠٠
- الرد على الرازي في قوله أن فرعون كان على دين المشبهة ..... ٥٠١
- الفصل الثالث: إبطال تأويلات حديثي النزول والجارية** ..... ٥٠٥
- كلام ابن فورك في حديث النزول والتعليق عليه ..... ٥٠٥
- ضابط التأويل في النزول الحسي والمعنوي ..... ٥٠٦
- أن الحديث صريح بنزول الله لا غيره ..... ٥٠٧
- تأويل الغزالي للحديث ..... ٥٠٨
- فساد قياس الغزالي على آية: ﴿وَسَّأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ ..... ٥٠٩
- فساد الاستدلال بمثال: «نزل الملك على باب البلد» ..... ٥٠٩
- تأويل القاضي عياض لحديث الجارية ..... ٥١١
- اختبار النبي لإيمان الجارية دليل عليهم ..... ٥١٢
- سكوت النبي عن جواب الجارية ينزل منزلة الإقرار ..... ٥١٢
- عن التوجه إلى السماء عند الدعاء ..... ٥١٣
- أن سؤال النبي كان عن المكان لا المكانة ..... ٥١٣
- في أن أعجمية الجارية تمنع تأويل سؤال النبي ..... ٥١٤
- الفرق بين جهة الصلاة وجهة الدعاء ..... ٥١٤
- تعليق ابن الجوزي على حديث الجارية ..... ٥١٥
- ما قيل عن ابن الجوزي ومنهجه ومبلغ عمله ..... ٥١٥
- في أن الإشارة إلى السماء لا تدل على تعظيم ..... ٥١٧
- تأويل القرطبي للحديث ..... ٥١٨
- الرد على القرطبي في تأويله للحديث ..... ٥٢٠
- امتناع قيام المعجاز في قوله: «أين الله؟» ..... ٥٢١

- ٥٢٤ ..... ذكر بعض التأويلات الشنيعة عن القرطبي
- ٥٢٤ ..... لا ينبغي في حق النبي أن يخفي أصلاً من أصول العقيدة
- ٥٢٥ ..... الفرق بين قول: «أين الله؟»، وقول: «أين الثرى من الثريا؟»
- ٥٢٨ ..... الفصل الرابع: الرد على الحجج السمعية
- ٥٢٨ ..... الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾
- ٥٢٨ ..... كلام الجويني والغزالي في الآية
- ٥٢٩ ..... في أن دلالة الأحد على نفي الجهة دلالة عقلية محضة
- ٥٣٠ ..... تفسير الأحد كما ورد عن السلف الصالح
- ٥٣٠ ..... الفرق بين الواحد والأحد لغة
- ٥٣١ ..... أمثلة في القرآن على الواحد والأحد
- ٥٣٣ ..... في حاجة المركب إلى أجزائه
- ٥٣٤ ..... لا يقال عن الشيء أنه يحتاج إلى لوازم ذاته
- ٥٣٤ ..... ما ورد عن السلف في تفسير «الصمد»
- ٥٣٥ ..... بطلان دلالة الأشاعرة على تماثل الأجسام
- ٥٣٥ ..... توهم المتكلمة بحصول الله في الحيز
- ٥٣٦ ..... ذكر الحجة الثانية: قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾
- ٥٣٦ ..... كلام الماتريدي والرازي في الآية
- ٥٣٧ ..... الغرض من ذكر الكاف في الآية
- ٥٣٧ ..... الفرق بين المثل وكاف التشبيه
- ٥٣٧ ..... كلام أئمة اللغة في ذلك
- ٥٤٠ ..... تعسف المرسي وابن هشام في حمل الآية
- ٥٤١ ..... شواهد على أن مثل الشيء يراد به نفسه
- ٥٤٤ ..... أن الاعتبار في فهم القرآن يكون بفهم العرب

- ٥٤٤ ..... تعريف الأشاعرة للمثلية
- ٥٤٥ ..... في أن معاني الألفاظ مبناها على الحس
- ٥٤٥ ..... رأي الصحابة في مثل الصيد
- ٥٤٦ ..... نظرة على قوله تعالى: ﴿مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾
- ٥٤٦ ..... أن الاشتراك في الصفة لا يوجب المثلية
- ٥٤٧ ..... الحكمة من ذكر «السميع البصير» في الآية
- ٥٤٨ ..... أن عدم الاستثناء لا يدل على إرادة العموم
- ٥٤٨ ..... شواهد من القرآن على العام المخصوص
- ٥٥٠ ..... الحجة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْعَنِيُّ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ﴾
- ٥٥١ ..... أن لوازم الشيء ليست غيره
- ٥٥١ ..... الحجة الرابعة: قوله: ﴿أَلَيْسَ الْقِيَوْمُ﴾
- ٥٥٢ ..... الحجة الخامسة: قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾
- ٥٥٢ ..... ما ورد عن ابن عباس في ذلك
- ٥٥٢ ..... تناقض الرازي في تأويل الآية
- ٥٥٣ ..... الحجة السادسة: قوله تعالى: ﴿الْخَلْقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾
- ٥٥٣ ..... معنى الخلق لغة
- ٥٥٦ ..... الحجة السابعة: قوله تعالى: ﴿وَالظَّهِيرُ وَالْبَاطِنُ﴾
- ٥٥٦ ..... ما ذكره أئمة التفسير في الآية
- ٥٥٧ ..... الحجة الثامنة: قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾
- ٥٥٨ ..... ليس كل ما له مقدار داخل في الإدراك والإحاطة
- ٥٥٩ ..... الحجة التاسعة: قوله تعالى: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾
- ٥٥٩ ..... فساد القول بالقرب المعنوي
- ٥٦٠ ..... في أن القرب الوارد هو لله لا للبشر

- ٥٦٠ ..... في أن القرب بين الشيئين نسبي
- ٥٦١ ..... رد الرازي على نفسه في القرب المكاني
- ٥٦٢ ..... الحجّة العاشرة: لو كان في جهة فوق لكان سماء
- ٥٦٣ ..... ليس كل ما سمانا سماء
- ٥٦٣ ..... تخليط الرازي في مثاله عن الجالس على عرش الله
- ٥٦٤ ..... الحجّة الحادية عشرة: قوله: ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾
- ٥٦٥ ..... الحجّة الثانية عشرة: قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ﴾
- ٥٦٥ ..... في أن حمل العرش لا يعني حمل الله
- ٥٦٦ ..... الحجّة الثالثة عشرة: لو كان مستقرًّا على العرش لبدأ الخلق به
- ٥٦٦ ..... الرد على الرازي في كون العرش مكان الله
- ٥٦٧ ..... الحجّة الرابعة عشرة: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾
- ٥٦٧ ..... أن الآية تفيد هلاك من كتب عليه الهلاك لا كل شيء
- ٥٦٨ ..... أن لفظ «كل» لا يعني العموم إلا بما شمله السياق
- ٥٦٩ ..... الرد على الرازي في مسألة فناء الأحياء
- ٥٦٩ ..... عن تناقض الرازي
- ٥٧٠ ..... أن استواء الله لا يعني وقوع التغير في ذاته
- ٥٧٠ ..... الحجّة الخامسة عشرة: قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾
- ٥٧١ ..... الحجّة السادسة عشرة: قوله تعالى: ﴿وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ (١٦)
- ٥٧١ ..... تناقض الرازي في تفسير الآية
- ٥٧١ ..... من القرائن الدالة على أن القرب المراد معنوي لا حسي
- ٥٧٤ ..... الحجّة السابعة عشرة: قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾
- ٥٧٤ ..... الحجّة الثامنة عشرة: حديث عمران بن حصين عن أول الأمر
- ٥٧٥ ..... أن التحيز عند الله جائز وعند باقي خلقه واجب

- ٥٧٥ ..... الحجة التاسعة عشرة: حديث: «أين كان ربنا؟»
- ٥٧٦ ..... بيان ضعف الحديث
- ٥٧٦ ..... إقرار الرازي في تفسيره بضعف الحديث
- ٥٧٧ ..... الأصل في الحجج أن تتمايز إذا اختلفت أصول دعاويها
- ٥٧٨ ..... أن القول بكل مكان يلزم القول بالحلول
- ٥٧٨ ..... أن القول بكل مكان يلزم القول أنه محدود
- ٥٧٩ ..... أن القول بكل مكان يلزم القول أنه مركب منقسم
- ٥٧٩ ..... معنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾
- ٥٨١ ..... معنى قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾
- ٥٨١ ..... معنى قوله ﷺ: «فإن الله قبل وجهه»
- ٥٨٢ ..... ما ورد عن علي بن أبي طالب، وبيان ضعفه

## الباب السادس: فرية تأويل الاستواء بالاستيلاء

- ٥٨٧ ..... الفصل الأول: الاستواء عند أئمة اللغة
- ٥٨٧ ..... ما حكاه أبو عبيدة عن الاستواء
- ٥٨٩ ..... عن الخصومة بين الأصمعي وأبي عبيدة
- ٥٩٠ ..... يونس وأبو عمرو بن العلاء
- ٥٩١ ..... الخليل بن أحمد الفراهيدي
- ٥٩٢ ..... أبو زكريا الفراء
- ٥٩٤ ..... الأخفش الأوسط
- ٥٩٥ ..... الكسائي
- ٥٩٦ ..... ما ورد عن ابن الأعرابي
- ٥٩٧ ..... ما ورد عن أبي العباس ثعلب

- ٥٩٨ ..... ما حكاه أبو إسحاق الزجاج
- ٥٩٩ ..... ذكر ابن اليزيدي لتأويل الاستواء بالاستيلاء
- ٦٠٠ ..... مناقشة صحة الروايات
- ٦٠٠ ..... اعتراض البعض على رواية البغدادي والرد عليه
- ٦٠١ ..... ما قيل عن ابن الصلت
- ٦٠٢ ..... اعتراض البعض على رواية ابن العباس عن نفظويه
- ٦٠٢ ..... الدليل على أن ابن العباس هو الخزاز لا ابن الفرات
- ٦٠٢ ..... ما قيل عن الخزاز
- ٦٠٢ ..... ما قيل عن انقطاع السند بين ابن الفرات ونفظويه
- ٦٠٣ ..... براءة نفظويه من الطعن عليه
- ٦٠٦ ..... ما قيل عن ابن النجار
- ٦٠٧ ..... ما قيل عن نفظويه
- ٦٠٩ ..... طريق ابن بطة
- ٦١١ ..... ما رواه البيهقي عن سوء نية ابن أبي دؤاد
- ٦١٢ ..... إثبات صحة سند الرواية عن ثعلب
- ٦١٢ ..... ما قيل عن المنذري والأزهري
- ٦١٣ ..... أن الراجح عدم صحة الرواية عن الخليل
- ٦١٣ ..... الفرق بين معايير النقد في علوم الحديث والتاريخ
- ٦١٥ ..... الفصل الثاني: الاستواء عند المعتزلة
- ٦١٥ ..... أقدم من ورد عنه التأويل بالاستيلاء
- ٦١٥ ..... ما ورد عن اليزيدي والرسي
- ٦١٦ ..... أن اليزيدي كان دون مقام غيره من الأئمة
- ٦١٦ ..... تأثر ابن اليزيدي بمنهج المعتزلة

- ٦١٧ ..... ذكر ابن قتيبة للتأويل
- ٦١٧ ..... ذكر يحيى بن الحسين الهادي للتأويل - ذكر الطبري للتأويل
- ٦١٨ ..... ذكر الزجاج للتأويل
- ٦١٨ ..... بعض من ذكر التأويل من بعد ذلك
- ٦١٩ ..... أن الزجاجي أول من ذكر البيت الآخر عن الاستواء
- ٦١٩ ..... ما ورد عن تشيع أبي القاسم الزجاجي
- ٦٢١ ..... ما ورد عن اعتزال الجوهري
- ٦٢٢ ..... أن التأويل معتزلي المنشأ
- ٦٢٣ ..... تلقف الأشاعرة للتأويل من المعتزلة
- ٦٢٣ ..... ما ذكره البعض عن نسبة التأويل للمعتزلة
- ٦٢٧ ..... قول الجويني والغزالي والرازي بالتأويل
- ٦٢٩ ..... ما قيل عن المدرسة البغدادية
- ٦٣١ ..... الفصل الثالث: الاستواء عند الشيعة الإمامية
- ٦٣١ ..... ما ورد في تفسير العياشي عن التأويل
- ٦٣١ ..... ما ذكره الكليني وابن بابويه في التأويل
- ٦٣٢ ..... تحريف الرواية عن الاستيلاء
- ٦٣٢ ..... عن كتاب المحاسن للبرقي
- ٦٣٣ ..... اضطراب الرواية عن الصادق والكاظم
- ٦٣٣ ..... ما ورد في تفسير القمي
- ٦٣٥ ..... اضطراب ابن بابويه في تفسيره للاستواء والعرش
- ٦٣٦ ..... ما قيل عن أبي الصلت الهروي
- ٦٣٧ ..... اعتراض على رواية رواها ابن بابويه
- ٦٣٨ ..... ذكر المفيد للتأويل وليت الاستواء المزعوم

- ٦٣٩ ..... تأثر ابن بابويه والمفيد والطوسي بالاعتزال
- ٦٣٩ ..... أن متقدمي الإمامية على التجسيم ومتأخريهم على الاعتزال
- ٦٣٩ ..... ذكر ما حكاه الأشعري عن فرق الإمامية
- ٦٤٢ ..... ذكر روايات للشيعة للاستواء بمعنى الجلوس
- ٦٤٣ ..... ذكر روايات للإمامية تؤيد التجسيم
- ٦٤٣ ..... تاريخ تقارب الشيعة والمعتزلة
- ٦٤٣ ..... ظروف تحالف الشيعة والمعتزلة
- ٦٤٤ ..... تشجيع المعتزلة على التحالف مع الرافضة
- ٦٤٥ ..... ما ذكره أهل العلم في ذلك
- ٦٤٨ ..... الفصل الرابع: الكلام على بيت: «قد استوى بشر على العراق»
- ٦٤٨ ..... نسبة بيت الشعر للشاعر الأخطل
- ٦٤٩ ..... في بيان فساد الاستشهاد بالبيت
- ٦٤٩ ..... أنه لا يُطمس شعر شاعر مشهور في عصره
- ٦٤٩ ..... عدم ذكر السكري للبيت
- ٦٥١ ..... الفرق بين فصاحة الشاعر وشاعريته
- ٦٥٢ ..... من ذكر البيت دون تسمية الأخطل
- ٦٥٣ ..... غياب اسم الراجز عن ابن تيمية وابن القيم
- ٦٥٤ ..... تعليق ابن تيمية على شعر الأخطل
- ٦٥٥ ..... مناقشة رأي ابن تيمية في مسألة نصرانية الأخطل
- ٦٥٥ ..... أن أول من نسب البيت للأخطل هو ابن كثير
- ٦٥٦ ..... تاريخ نسبة البيت إلى الأخطل
- ٦٥٦ ..... نسبة البيت للأخطل في طبعة لتفسير ابن عطية
- ٦٥٦ ..... أن اسم الأخطل ورد بتصريف المحقق لا بكلام ابن عطية



- ٦٥٧ ..... - نسبة البيت إلى بعث المجاشعي
- ٦٥٧ ..... - في أن المرزوقي نسب البيت إلى بعث
- ٦٥٧ ..... - نسبة الحاكم الجشمي البيت إلى بعث
- ٦٥٧ ..... - تشابه بعث والأخطل في الزمان والمكان والحال
- ٦٥٨ ..... - مكانة بعث في الشعر العربي
- ٦٥٩ ..... - من هو الشاعر الفحل
- ٦٥٩ ..... - أن البعث ليس ممن تقوم بلسانه حجة
- ٦٦٠ ..... - تاريخ تدوين البيت
- ٦٦٠ ..... - غياب البيت عن كتب أعلام اللغة المتقدمين
- ٦٦١ ..... - أن غياب البيت عن شهادة أهل اللغة يشير إلى صناعته
- ٦٦١ ..... - زهول بعض أئمة اللغة المعزلة عن البيت
- ٦٦١ ..... - أقدم من ذكر البيت
- ٦٦٢ ..... - ذكر القاضي عبد الجبار للبيت
- ٦٦٢ ..... - ذكر أبي القاسم الزجاجي لبيت آخر عن الاستواء
- ٦٦٢ ..... - عن ابن رستم الرافضي
- ٦٦٤ ..... - حول كتاب شرح الأصول للقاضي
- ٦٦٤ ..... - تاريخ إملاء الكتاب
- ٦٦٥ ..... - حول كتاب مختصر أصول الدين للقاضي
- ٦٦٦ ..... - ما يرجح نسبة الكتاب للقاضي
- ٦٦٧ ..... - تاريخ تصنيف الكتاب
- ٦٦٧ ..... - أقدم تاريخ في تدوين البيت المزعوم
- ٦٦٨ ..... - أن الجوهري صنف الصحاح في آخر عمره
- ٦٦٩ ..... - ورود البيت في نسخة لكتاب الغريب السجستاني

- ٦٧٢ الفصل الخامس: أصول الاحتجاج في اللغة
- ٦٧٢ - تعريف الشاهد في اللغة .....
- ٦٧٢ - شروط قبول النقل عند أهل اللغة .....
- ٦٧٣ - المرسل والمجهول .....
- ٦٧٤ - أمثلة لما وقع في قبول وردّ النقل المجهول .....
- ٦٧٥ - سبب قبول أئمة اللغة لشواهد سيويه .....
- ٦٧٧ - في الاستشهاد بقول المحدثين والمولدين .....
- ٦٧٧ - ترك الأخذ عن أهل المدر .....
- ٦٧٨ - بعض القبائل التي استثنت من مقام الاحتجاج .....
- ٦٧٩ - سبب الاحتجاج ببعض العرب دون الآخرين .....
- ٦٨٠ - أنه لم يؤخذ عن حضري قط في مقام الاحتجاج .....
- ٦٨١ - ميزة لسان الأعرابي على غيره .....
- ٦٨٢ - ما عاب به البعض على جرير والفرزدق .....
- ٦٨٢ - ما عيب على ذي الرمة والطرماح والسكيت .....
- ٦٨٣ - أن العبرة بما يرويه اللغوي لا بما يراه .....
- ٦٨٤ - عن الاحتجاج بشعراء الطبقة الإسلامية .....
- ٦٨٥ - أن العبرة إنما تكون في الفصيح والمشاع زمن التنزيل .....
- ٦٨٥ - عصور الاحتجاج .....
- ٦٨٦ - ما حكاه ابن جني عن أحد الأعراب .....
- ٦٨٧ - الاستشهاد على سبيل التمثيل أو الاستئناس .....
- ٦٨٧ - الفرق بين الاحتجاج والاستشهاد .....
- ٦٨٧ - مدار الفصاحة يدور على شيوع استعمال اللفظ .....
- ٦٨٩ - الفرق بين منهج الكوفيين ومنهج البصريين .....

- معنى الشعر المنحول والشعر المصنوع ..... ٦٩٠
- تحذير العلماء من الأبيات المنحولة والمصنوعة ..... ٦٩٠
- أمثلة على نحل الشعر وصناعته ..... ٦٩٠
- من دوافع النحل والتحريف في اللغة ..... ٦٩٥
- معجم العين ..... ٦٩٦
- حول معجم الجيم ..... ٦٩٦
- ذكر ما بعدها من المعاجم ..... ٦٩٦
- أسباب شهرة معجم الصحاح ..... ٦٩٨
- منهجية الجوهري في تصنيف المعجم ..... ٦٩٩
- ما عيب على المعجم ..... ٧٠٠
- أن شهرة المعجم لا يعني صحة ما جاء فيه ..... ٧٠١
- ذكر أمثلة على غلط الجوهري ووهمه في اللغة والصرف ..... ٧٠١
- أمثلة على غلظه ووهمه في الشعر ..... ٧٠٤
- الفصل السادس: فساد تأويل الاستواء بالاستيلاء** ..... ٧١٠
- الوجه الأول: غياب التأويل عن المعاجم الخمسة الكبرى ..... ٧١٠
- أن التأويل بالمجاز واسع يسع اللغة ..... ٧١٠
- الوجه الثاني: عدم تطرق أئمة اللغة المعتزلة إليه ..... ٧١١
- الوجه الثالث: مخالفة كافة أئمة اللغة لهذا التأويل ..... ٧١١
- غياب التأويل عن الساحة العلمية في القرون الثلاثة الأولى ..... ٧١٢
- الوجه الرابع: أن التأويل خلاف الفصيح ..... ٧١٤
- لو كان التأويل فصيحاً لشاع عند العرب ..... ٧١٤
- لا يصح قولنا: «قالت العرب كذا»، إلا بشرطين ..... ٧١٤
- الوجه الخامس: أن القرآن في مقام الفصاحة لا مقام الصحة ..... ٧١٥

- ٧١٥ - عدم ضرورة التزام الشعراء بالفصاحة في كل بيت شعر
- ٧١٥ - الوجه السادس: أن الاستيلاء على الشيء يقتضي الغلبة.....
- ٧١٦ - أن إتيان السموات والأرض طائعين يبطل الاستيلاء
- ٧١٧ - تخصيص الاستواء بالعرش.....
- ٧١٧ - الوجه السابع: أنه لا دليل على التأويل إلا ذلك البيت المصنوع.....
- ٧١٨ - أن البيت المزعوم مجهول القائل ومرسل
- ٧١٨ - أن بشر بن مروان لم يستول على عرش العراق.....
- ٧١٩ - أن الأولى حمل المعنى على (عرش العراق)
- ٧١٩ - أمثلة على حذف المضاف.....
- ٧٢١ - أن الراجح أن يكون البيت مصنوعًا.....
- ٧٢٢ - الفصل السابع: نشأة التأويل.....
- ٧٢٢ - أن المعتزلة أشاعوا التأويل بعد الفراء.....
- ٧٢٣ - ما ورد عن الدارمي في رده على المعارض.....
- ٧٢٤ - ما يشهد لعدم شهرة المعارض.....
- ٧٢٤ - ما يشهد أن المريسي لم يذكر التأويل الاستيلاء.....
- ٧٢٤ - نسبة الدارمي للتأويل لابن الثلجي.....
- ٧٢٦ - ما يشهد أن التأويل لم يسمعه الدارمي من قبل.....
- ٧٢٧ - أن قائل هذا التأويل إما ابن الثلجي أو نقل عنه.....
- ٧٢٨ - عن كذب ابن الثلجي الجهمي ووضعه للحديث.....
- ٧٢٩ - علاقة ابن الثلجي باليزيدي الكبير.....
- ٧٢٩ - ظروف نشأة هذا التأويل.....
- ٧٣٠ - تاريخ ظهور التأويل بالاستيلاء.....
- ٧٣٠ - غياب التأويل عن كتابات الإمام أحمد.....

- ٧٣١ ..... - المراحل التي مر بها التأويل
- ٧٣٢ ..... الفصل الثامن: رد شبهة تاريخية
- ٧٣٢ ..... - قول شيخ الإسلام عن نسبة القول إلى الجعد
- ٧٣٢ ..... - إشكال في أن يكون واصل بن عطاء هو قائل التأويل
- ٧٣٣ ..... - إشكال في كون زيد بن علي هو قائل هذا التأويل
- ٧٣٣ ..... - بيان غلط شيخ الإسلام في نسبه القول إلى الجعد
- ٧٣٣ ..... - أن المحفوظ أن الذي نقل عن الجعد هو خلق القرآن
- ٧٣٤ ..... - لم يرد عن جهم القول بالاستيلاء
- ٧٣٥ ..... - تفرق الجهمية بعد جهم إلى ثماني فرق
- ٧٣٦ ..... - أن من الجهمية من قال أن الله في كل مكان
- ٧٣٧ ..... - ما حكاه الأشعري والباقلاني في الجهمية
- ٧٣٨ ..... - سبب تصنيف كافة فرق المتكلمة بالجهمية
- ٧٣٨ ..... - عن الجهمية المحضة والجهمية المعتزلة
- ٧٣٩ ..... - أن أصول الاعتزال لم تبدأ مع واصل بن عطاء
- ٧٣٩ ..... - ذكر البدع التي بدأ واصل فيها اعتزاله
- ٧٤١ ..... - أن مقالة نفي الصفات لو اصل لم تكن ناضجة
- ٧٤١ ..... - ما ألزم واصل بنفي الصفات
- ٧٤١ ..... - شواهد تؤيد صحة ذلك القول
- ٧٤٢ ..... - أن مقالة الصفات تبلورت زمن العلاف لا قبله
- ٧٤٣ ..... - ما يؤيد عدم أخذ واصل مقالة الصفات من جهم
- ٧٤٣ ..... - أن سبب الاعتزال هو المنزلة بين المنزلتين
- ٧٤٤ ..... - معاتبه واصل لعمر بن عبيد لغلوّه في التأويل
- ٧٤٥ ..... - شبهة أخذ الزيدية مقالة التأويل من زيد بن علي

- ٧٤٥ - أن القاسم الرسي هو أول من تأثر بالاعتزال من الزيدية
- ٧٤٥ ..... أن زيد بن علي لم يكن من أهل العلم، ولا يُعرف له اجتهاد
- ٧٤٦ - أن زيد لم تتوفر له أجواء طلب العلم
- ٧٤٦ ..... بطلان زعم المعتزلة بتلمذة زيد على يد واصل
- ٧٤٨ ..... أن زيد لم يتكلم في القدر على مذهب واصل
- ٧٤٩ ..... أن تنقيص واصل لشأن علي يعد تقليد زيد له
- ٧٤٩ ..... إنكار العديد من أهل العلم تقليد زيد لو اصل
- ٧٥٠ - رد ابن الوزير على الشهرستاني في ذلك الزعم
- ٧٥١ ..... كذب المعتزلة في نسبة أصول مذهبهم لأهل البيت
- ٧٥٢ ..... كذب القاضي عبد الجبار في بيان فضل المعتزلة
- ٧٥٣ ..... بطلان دعوى تلقي واصل العلم من أهل البيت
- ٧٥٤ ..... حول التفسير المنسوب لزيد بن علي
- ٧٥٤ ..... أن كتاب أبي عبيدة هو أقدم ما صنف في الغريب
- ٧٥٥ ..... مجافاة بعض ما في التفسير المنسوب لزيد للحق
- ٧٥٦ ..... أن الكتاب من رواية بعض الكذابين والمجاهيل
- ٧٥٦ ..... أن الكتاب ينكر وجود العرش

### الباب السابع: فساد حجج المتكلمين في نفي العلو لله

- ٧٦١ ..... الفصل الأول: مقدمة في بيان العلم وكيفية حصوله
- ٧٦١ ..... المراد بالبديهيات والأوليات والحسيات
- ٧٦٢ ..... أن الحسيات تفيد اليقين في الإثبات لا في النفي
- ٧٦٢ ..... أن إثبات المحسوسات دون وجودها من جنس الوهم
- ٧٦٣ ..... عن الضروريات والنظريات والوهميات
- ٧٦٤ ..... لا اعتبار لأحكام الخيال في الإدراك

- ٧٦٤ ..... - في المحال المطلق والمحال النسبي
- ٧٦٥ ..... - أمثلة على المحال النسبي
- ٧٦٥ ..... - أن المعجزات من المحالات النسبية
- ٧٦٦ ..... - أنه لا تصادم بين الحسيات والمحالات النسبية
- ٧٦٧ ..... - عن التصور والحكم على الشيء
- ٧٦٧ ..... - في انقلاب البديهي إلى كسبي
- ٧٦٨ ..... - أن المنغمس في أحكام الخيال تختلط عليه الأحكام
- ٧٦٨ ..... - من آثار الانقلاب الخلط بين أحكام الخيال وأحكام النظر
- ٧٦٨ ..... - الفرق بين أهل الرياضيات وأهل الفلسفة
- ٧٦٩ ..... - أسباب اختلاف الفلاسفة واختلاط الأحكام عندهم
- ٧٧١ ..... **الفصل الثاني: علو الله بين الضرورة والنظر**
- ٧٧١ ..... - مذاهب المتكلمة في مسألة المكان لله
- ٧٧١ ..... - فساد القول إن الله في كل مكان
- ٧٧٢ ..... - في القول إن الله ليس في مكان
- ٧٧٢ ..... - أن المتكلمة تمسكوا به التزامًا لا تقريرًا
- ٧٧٢ ..... - لم يثبت للمتكلمة وجود ذات لا داخل العالم ولا خارجه
- ٧٧٣ ..... - أن العلم بتحيز الذوات ضروري بالفطرة
- ٧٧٣ ..... - شبهة أن البديهيات لا يقع عليها الاختلاف
- ٧٧٤ ..... - نقل أرسطو إجماع الأمم على كون الله في السماء
- ٧٧٤ ..... - أن كافة الأمم اعتقدوا أن الإله الأعظم في السماء-
- ٧٧٤ ..... - أن العرب عرفوا عقيدة علو الله في السماء
- ٧٧٥ ..... - ما يشهد على أن العرب أقرت بكون الله في السماء
- ٧٧٧ ..... - أن عقيدة كون الله في السماء متأصلة في الفطرة

- ٧٧٧ ..... - أن مكان وجود الذات هو أخص خصائصها
- ٧٧٨ ..... - أن نفي وجود الإله أقرب إلى العقل من إثبات وجوده دون مكانه
- ٧٧٩ ..... - أن الاعتبار هو للفطرة السوية لا لأي فطرة
- ٧٧٩ ..... - أن حصول الشذوذ للفطرة لا يدل على عدم استقامتها
- ٧٨٠ ..... - أن منازعة العقلاء للضروريات تبطل كافة حججهم
- ٧٨١ ..... - شبهة أن ما به المشاركة مغاير لما به المباينة
- ٧٨٢ ..... - توهم الرازي إمكان تعقل ذات بلا جهة أو مقدار
- ٧٨٢ ..... - أن المعاني والمفاهيم المجردة خارجة عن محل النزاع
- ٧٨٣ ..... - الفرق بين التعقل والتخيل
- ٧٨٣ ..... - خلط الغزالي بين التخيل والإمكان
- ٧٨٣ ..... - شبهة في عدم تخيل القوة الباصرة
- ٧٨٤ ..... - فساد قياس الله على القوة الباصرة والخيال
- ٧٨٤ ..... - شبهة في الجمع بين النفي والإثبات
- ٧٨٥ ..... - أن القضية العامة هي الجمع بين النقيضين
- ٧٨٥ ..... - شبهة أن القسمة العقلية تفرض وجود إله بلا مكان
- ٧٨٦ ..... - أن إيراد الأقسام ليس دليلاً في نفسه على إمكانها
- ٧٨٦ ..... - خلط الرازي بين القسمة التخيلية والقسمة العقلية
- ٧٨٨ ..... - شبهة ماهية الأعداد كونها بلا جهة أو حيز
- ٧٨٩ ..... - تعسف الرازي في إعمال الأقيسة
- ٧٩١ ..... - أن الملائكة والجان متحيزة
- ٧٩٢ ..... - تناقض الرازي في شأن وجودية وعدمية الإضافات
- ٧٩٢ ..... - شبهة أن المكان والزمان موجودان بلا جهة أو تحيز
- ٧٩٤ ..... - أن الزمان لو كان وجوديًا لكان أزليًا



- ٧٩٤ ..... شبهة عن الجزم الحاصل بكون الواحد نصف الاثنين
- ٧٩٥ ..... أن قضيتنا لا تتفاوت بداهة مع كون الواحد نصف الاثنين
- ٧٩٥ ..... أن كلام الرازي يفضي إلى نفي البديهيات
- ٧٩٧ ..... شبهة أنه لو كان الله يشار إليه بالحسّ لكان إما مماسًا أو مباينًا للعالم
- ٧٩٩ ..... أن الحكم المطلوب مبني على سبق إدراك تحيز الله والعالم
- ٧٩٩ ..... تناقض الرازي بتخليه عن القسمة التخيلية
- ٧٩٩ ..... أن مسألة المماسة والمباينة فرع كونه خارج أو داخل العالم
- ٧٩٩ ..... أن المماسة والمحاذاة إضافات اعتبارية لا حقيقية
- ٨٠١ ..... أن أكثر الناس على خلاف ما زعم الرازي
- ٨٠٢ ..... كلام القاضي المعتزلي والغزالي في شدوذ مذاهبهم وقلة أتباعهم
- ٨٠٥ ..... طريقة المتكلمين في نفي الجهة والمكان عن الله
- ٨٠٦ ..... أن المقدمة الضرورية مقدمة على البرهانية
- ٨٠٧ ..... أن نفي وجود الله يعدل إثباته ونفي الجهة والمكان عنه
- ٨٠٧ ..... أن إنكار المتكلمة لعلو الله جاء التزامًا لا استدلالًا
- ٨٠٩ ..... الفصل الثالث: عن مسألة رؤية الله
- ٨٠٩ ..... أن نفي الجهة عن الله مع جواز رؤيته من أشد تناقضاتهم
- ٨١٠ ..... أن العين لا ترى الشيء إلا أن يكون في جهة
- ٨١٠ ..... قول بعض الأشاعرة أن الرؤية تكون بالكشف والتجلي
- ٨١٠ ..... كلام الماتريدي في الرؤية والتعليق عليه
- ٨١١ ..... كلام التفتازاني في تفسير الرؤية بالإدراك
- ٨١٣ ..... عمدة الجويني في نفي الجهة حال الرؤية
- ٨١٣ ..... حجة الأشعري في إثبات الرؤية والتعليق عليها
- ٨١٤ ..... أن صفة التحيز أخص من صفة الرؤية

- ٨١٤ ..... محاولة الغزالي تهذيب حجة الأشعري
- ٨١٥ ..... بيان فساد قياس الغزالي
- ٨١٥ ..... أن الضرورة والنظر يقضيان أن المرئي في جهة من الرائي
- ٨١٦ ..... خلط الغزالي في مسألة النظر إلى المرأة
- ٨١٩ ..... انتقال الغزالي إلى مسلك الكشف في تفسير الرؤية
- ٨٢٠ ..... تخبط الغزالي بين الإدراك والتخييل
- ٨٢٢ ..... تفسير الرازي للرؤية بالانكشاف
- ٨٢٣ ..... صحة الاستدلال على قضية بصحة معكوسها
- ٨٢٥ ..... تناقض الرازي بتخليه عن القياس في مسألة الرؤية
- ٨٢٥ ..... رد الرازي لشبهتين في الرؤية والتعليق على كلامه
- ٨٢٦ ..... أن القول بتنزيه الله خارج محل النزاع
- ٨٢٧ ..... شبهة أنكم حكمتم كذلك بصحة أمور تناقض الفطرة
- ٨٢٧ ..... شبهة: أن الله ليس له مثل، فمن الطبيعي أن يكون على خلاف البديهة
- ٨٢٧ ..... شبهة: أن العقول لا تدرکه، فلزم أن يكون على خلاف التصور
- ٨٢٨ ..... أن القول بالعلو سمعي ولا شيء في البداهة يحيله
- ٨٣٠ ..... عن وسائط الإنسان في الإدراك والمعرفة
- ٨٣٠ ..... أن البداهة من صنع الله ولا تخالف الحق
- ٨٣١ ..... خلط الرازي بين حكم الخيال وحكم الفطرة
- ٨٣١ ..... استعمال الرازي للفظ الوهم بالإجمال
- ٨٣٣ ..... أن صفات الله قد تكون خلاف الحس والخيال
- ٨٣٦ ..... ذكر رد ابن تيمية على الرازي في مسألة الوهم والخيال
- ٨٣٩ ..... الفصل الرابع: الرد على حجج المتكلمين في العلو والتحيز
- ٨٣٩ ..... الرد المجمل على كافة حججهم

- ٨٤٠ - الحجة الأولى: لو كان متحيزًا لكان مثلًا لسائر المتحيزات في الماهية .....
- ٨٤١ - لا يجوز قياس التحيز الجائز على التحيز الواجب الضروري .....
- ٨٤٢ - أن تماثل المتحيزات يوجب تماثل الأحياز .....
- ٨٤٣ - أن تماثل الأجسام مقتصر على تلك المشاهدة المحسوسة .....
- ٨٤٤ - أن النور متحيز، خلافًا لقاعدة المتكلمة .....
- ٨٤٤ - إن الماهيات المتساوية يمتنع اختلافها في الصفات اللازمة .....
- ٨٤٥ - دعوى تمزق الأجسام فرع دعوى حدوث الأجسام .....
- ٨٤٥ - الحجة الثانية: أن كل متحيز مركب .....
- ٨٤٦ - أنها مبنية على كون المتحيز منقسمًا .....
- ٨٤٦ - أن الاشتراك الحاصل هو مطلق التحيز لا تحيز متعين .....
- ٨٤٧ - أن المشاركة الحاصلة هي عين المخالفة التي أفضت إلى التعين .....
- ٨٤٧ - لا مانع يمنع أن يكون التعين صفة لنفس التحيز .....
- ٨٤٨ - الحجة الثالثة: لو كان متحيزًا لكان متناهيًا، وكل متناه ممكن .....
- ٨٤٩ - أنه مبني على ما هو متحيز في داخل العالم .....
- ٨٤٩ - بطلان قول إن كل متناه ممكن .....
- ٨٥٠ - أن مقدار الله إن ثبت فهو واجب، وبابه باب الصفات .....
- ٨٥٠ - أن زيادة المقدار ونقصانه تبع للحيز الذي للشيء .....
- ٨٥١ - الحجة الرابعة: لو كان مختصًا بالحيز والجهة لافتقر إليهما .....
- ٨٥٢ - أن هذا لا يصح إلا أن يكون الحيز وجوديًا والتحيز واجبًا .....
- ٨٥٣ - اعتراض الرازي على جواز التحيز .....
- ٨٥٣ - أن الحجة لا تتم ما لم يثبت أن الحصول في الحيز ثبوتي .....
- ٨٥٤ - الضابط في القول بالافتقار إلى الغير .....
- ٨٥٦ - الحجة الخامسة: لو كان متحيزًا لكان متناهيًا أو غير متناه .....

- ٨٥٧ - الحجة السادسة: أن الأحياز إما أن تكون متساوية في الماهية أم لا
- ٨٥٨ - بيان أنه ليس ثمة جهات وراء العالم
- ٨٥٩ - أن القول بتعدد الأحياز والجهات يحتاج إلى دليل
- ٨٥٩ - أن تساوي الأحياز لا يعني عدم وجود المخصص لاختيار أحدها
- ٨٦١ - أن تباين الأشياء بالعدد والماهية لا يوجب كونها وجودية
- ٨٦١ - أن التباين بين اليمين واليسار وقع بالإضافة
- ٨٦٣ - نقل ابن تيمية عن الرازي والرد عليه
- ٨٦٣ - الحجة السابعة: أن العالم كرة، والفوق للبعض تحت لآخرين
- ٨٦٤ - قصور خيال الرازي في فهم المسألة
- ٨٦٥ - أن العرب يستدلون على الفوقية بالحس لا بالنظر والاستدلال
- ٨٦٦ - ذكر حجة أوردها الجويني واستحسنها
- ٨٦٧ - أنه لا ينبغي طرد العلل ما لم يثبت الاشتراك
- ٨٧١ - الفصل الخامس: الرد على حجج المتكلمين في التجسيم والتركيب
- ٨٧١ - الحجة الأولى: كل مركب مفتقر إلى حيزه
- ٨٧٢ - أن المركب يفتقر إلى نوع الحيز لا إلى حيز بعينه
- ٨٧٢ - أن الافتقار إلى الشيء اللازم هو افتقار إلى النفس
- ٨٧٣ - الحجة الثانية: لو كان جسمًا لجاز عليه التفرق والتمزق
- ٨٧٤ - أن الحجة مبنية على أصلين فاسدين
- ٨٧٤ - أنه لا تركيب يفرضه مغايرة اليمين لليسار
- ٨٧٥ - أن إيجاب التمزق والتفرق دعوى مبنية على الخيال
- ٨٧٥ - الحجة الثالثة: أن الموصوف بالإلهية هو جزء بعينه أو مجموع الأجزاء
- ٨٧٦ - بيان فساد الحجة وبنائها على فكرة الجوهر الفرد
- ٨٧٧ - أن ما يتّصف به الجسم من الصفات لا يتصف بها بعض أجزائه

- ٨٧٧ ..... بين التركيب الجائز والتركيب الواجب
- ٨٧٩ ..... مثال واقعي على التركيب الواجب
- ٨٧٩ ..... الحججة الرابعة: لو كان يشار إليه بالحس لكان منقسمًا
- ٨٧٩ ..... أن الحججة مبنية على أصل فاسد ومقدمة فاسدة
- ٨٨٠ ..... أنه لا تقبل دعوى الانقسام إلا بعد ثبوته
- ٨٨٠ ..... أن الإنقسام موجب للتركيب لا بنفسه بل بجعل الله
- ٨٨٠ ..... الفرق بين المنقسم بالقوة والمنقسم بالفعل-
- ٨٨١ ..... أنه ليس كل ما يشار إليه بالحس يستوجب ذلك المعنى فيه
- ٨٨٢ ..... الحججة الخامسة: لو كان جسمًا فالحركة إما جائزة عليه أو لا
- ٨٨٢ ..... ما يمنع من كون الأجرام آلهة
- ٨٨٣ ..... أن المتحيز الواجب هو الذي لا يخلو من الحركة والسكون
- ٨٨٤ ..... أن المتكلمة قالوا بأن السكون عرض وجودي من باب الالتزام
- ٨٨٥ ..... الأدلة على كون السكون عدميًا لا وجوديًا
- ٨٨٥ ..... سبب وصف الرازي للسكون بالوجود
- ٨٨٧ ..... الحججة السادسة: أن الله إما مماس للعرش أو مباين له
- ٨٨٩ ..... أنه لا دليل على الحصر في قسمة الرازي
- ٨٩٠ ..... ذكر حجة عجيبة للرازي وبيان فسادها
- ٨٩٣ ..... سبب وقوع المتكلمة في كل هذا الخلط والتخبط في الاستدلال
- ٨٩٤ ..... سبب تكثير الرازي للحجج العقلية المثبتة لمذهبه
- ٨٩٤ ..... أن عامة ما ارتكز عليه المتكلمة يرجع إلى أصول فاسدة في نفسها
- ٨٩٥ ..... خلطهم بين الوجودي والعدمي
- ٨٩٥ ..... خلطهم بين أحكام العقل وأحكام الخيال
- ٨٩٥ ..... خلطهم بين الوجود الخارجي العيني والوجود الاعتباري الذهني

الموضوع

الصفحة

- ٨٩٦ ..... - إعمالهم لقياس الغائب على الشاهد
- ٨٩٦ ..... - خلطهم بين الجهة والحيز
- ٨٩٩ ..... الفهارس

تحميل كتب و رسائل علمية  
قناة عامة

معلومات  
t.me/tahmilkutubwarosailimiyah  
رابط الدعوة

الإشعارات  
معلّلة