CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
VE
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DEKANLIĞI

Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu

İBN RÜŞD'Ü YENİDEN DÜŞÜNMEK

2. CİLT

2009 - Sivas / Türkiye

موقف ابن رشد من التنزيه والتشبيه والتجسيم دراسة نقدية

İbn Rüşd'ün Tenzih, Teşbih Ve Tecsim Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım

Ibn Rushd's Approac to the Concepts of Tanzih, Tasbih and Tacsim

Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî

مقدمة

الحمدُ لله رب العالمين، والصلاةُ والسلامُ على المبعوث رحمة للعالمين، سيِّدنا محمد خاتم النبيِّين، وعلى آله الطاهرين المُطهَّرين، وصحابته البَرَرة المُكرَمين، وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فهذا بحثٌ حول عَلَم من أعلام الفلسفة الإسلامية، وجَبَل من جبال الفقه الإسلامي، هو العلامةُ الفقيه، الدَّرَّاكةُ النَّظَّار، القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رُشد القرطبي، (المولود سنة 520، والمتوفى سنة 595، رحمه الله تعالى)، المعروف بابن رُشد الحفيد، تمييزاً له عن جدِّه أبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي (المولود سنة 405، والمتوفى سنة 520، رحمه الله تعالى)، أحد فقهاء المالكية وقضاتهم، وقد اشتركا جميعاً في الاسم، واسم الأب، والكنية، والنسبة إلى الجد الأعلى (رشد)، والبلد، والاشتغال بفقه الإمام مالك رضي الله عنه، وتولي القضاء، وانفرد الحفيد بالاشتغال بالطب والفلسفة والأدب أيضاً، فضلاً عن كثرة المؤلفات وتنوُّعها.

وقد تعرَّضتُ في بحثي هذا لبيان موقف ابن رشد في مسألة من أهم مسائل العقيدة، أو علم الكلام، وهي مسألة تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة خلقه، وعن مماثلتهم، ومن المعلوم لكل باحث في هذا العلم ما عليه هذه المسألة من الأهمية، وما انبنى على الاختلاف فيها من نشأة فِرَقٍ ومذاهبٍ وآراء.

وهذا البحث ـــ كما هو ظاهر من عنوانه ـــ لا يهدفُ لعَرْض موقف ابن رشد في هذه المسألة وبيان رأيه واختياره فيها فحَسْب، بل يهدفُ ـــ زيادةً على ذلك ـــ لنقد ابن رشد فيما يرى الباحث أنَّ ابنَ رشد قد جانب فيه الصواب، وحاد فيه عن الجادَّة.

وقد أخذتُ على نفسي في هذا البحث أن أُبيِّنَ موقفَ ابن رشد من كلامه، وحاولتُ ـــ ما استطعتُ ـــ أن أفهم كلامه بتجرُّد وموضوعية وإنصاف، من غير أن أُحمِّلَه ما لا يحتمل، كما حاولتُ أيضاً أن أنقُدَه فيما أرى أنه مُخطئٌ فيه نقداً علمياً من غير تهجُّم أو تجريح أو ما شابه، فما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وله الفضلُ في ذلك والمِنَّة، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي، والحمدُ لله ربِّ العالمين.

تمهيد: في بيان معنى التنزيه والتشبيه والتجسيم:

* **أما التنزيه:**

فمصدرٌ فعلُه «نَزَّهَ»، وجذرُه «نَزَهَ»، وهو ـــ كما يقول ابنُ فارس ـــ «كلمةٌ تدلُّ على بُعْدٍ في مكانٍ وغيرِه»، ومنه قولهم: «رجلٌ نَزِيهُ النَّخْلُق: بعيدٌ عن المطامع الدَّنِيَّة، ...، وخرجنا نَتَنَزَّهُ: إذا تباعدُوا عن الماء والريف، ومكان نَزِيهٌ: خَلاءٌ ليس به أحد»[1]. وقال الفيروزآبادي: «التنزُّه: التباعُد، ...، ومكانٌ نَزِهٌ ونَزِيهٌ، وأرضٌ نَزْهَةٌ وتُكسَرُ الزاي، ونزيهةٌ: بعيدةٌ عن الريف»[2].

---

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 5 : 417 ـــ 418، مادة (نزه).

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص1619، مادة (نزه).

فهذا الفعل دالٌّ في أصل وَضْعه على البُعد في الحسِّيات، ثم إنهم استعملوه في البُعد في المعاني، كالصفات والأخلاق والعادات، قال الفيروزآبادي: «نَــزُهَ ـــ كَكَرُمَ، وضَــرَبَ ـــ نَــزَاهةً ونَــزَاهِــيَّــةً والرجلُ: تباعدَ عن كلِّ مكروه، فهو نَــزِيهٌ ...، ورجلٌ نَــزْهُ الــخُلُق، وتُكسَــرُ الزايُ ـــ أي: نَــزِه الــخُلُق ـــ ونازهُ النَّفْس: عفيفٌ مُتكرِّمٌ»[3].

أما الفعل «نَــزَّهَ» فالتضعيفُ فيه دالٌّ على التعدية، أي: وَصْف غيره بالنزاهة، أي: البُعْد عن كل مكروه، أو خُلُق ذميم، أو صفة قبيحة، أو ما شابه.

أما التنزيه في الاصطلاح: فقد عرَّف الجرجاني «التقديس» بأنه: «تنزيهُ الحق عن كلِّ ما لا يليقُ بجنابه، وعن النقائص الكونية مُطلقاً، وعن جميع ما يُعَدُّ كمــالاً بالنسبة إلى غيره من الموجودات، مُجرَّدةً كانت أو غير مُجرَّدة»، ثم عرَّفه بأنه «تبعيدُ الربِّ عمــا لا يليقُ بالألوهية»[4]، وهذا التعريفُ مُنطبقٌ على التنزيه، لأنه عرَّف التقديس في أول كلامه بأنه تنزيه الحق ... إلخ.

واعلم أنه لم يرد هذا الفعلُ (نزه)، ولا شيءٌ من مشتقاته في القرآن، ولكن ورد ما يدلُّ على معناه، ومن ذلك:

ـــ التسبيح، كقوله تعالى: (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه)، أي: تنزه عن ذلك.

ـــ التعالي، كقوله تعالى: (سبحانه وتعالى عمــا يقولون علواً كبيراً)، أي: تقدَّس وتنزَّه عن قولهم، ومثله قوله تعالى: (أإله مع الله تعالى الله عما يُشركون).

ـــ التقديس: كقوله تعالى: (ونحن نُسبِّح بحمدك ونُقدِّسُ لك)، وقوله: (هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس)، قال الإمام الرازي: «معنى هذا الاسم: كونه تعالى مُنزَّهاً عن النقائص والعيوب»[5]، وقال الإمام الغزالي: «القُدُّوسُ: هو الــمُنزَّهُ عن كل وَصْف يُدركه حِسٌّ، أو يتصوَّره خيال، أو يسبق إليه وَهْمٌ، أو يختلجُ به ضمير، أو يقضي به تفكير»[6].

* وأما التشبيه:

فقد قال الجرجاني: «هو في اللغة: الدلالةُ على مشاركة أمر لآخر في معنى، فالأمرُ الأولُ: هو الــمُشبَّه، والثاني: هو الــمُشبَّه به، وذلك الــمعنى: هو وَجْهُ التشبيه»[7]، ثم عرَّف التشبيه عند علمــاء البيان من فروع علم البلاغة، وليس بمحل بحثنا، إنمــا الذي يــهمُّنا هنا هو التشبيهُ عند علمــاء الكلام، أو العقائد، أو التوحيد، والتشبيه عندهم: هو وَصْف الله تعالى بصفة على وجه الــمُشاركة بينه وبين الموجودات في معناها[8]، واحتُــرز بقوله: «في معناها» عن الــمُشاركة في الاسم، فإنه لا بدَّ منها، ولأنه لا يلزم من وَصْف الله بصفة اتَّــصَفَ غيــرُه من الــموجودات بصفةٍ هي مثلُها في الاسم: التشبيهُ.

* وأما التجسيم:

فهو وَصْفُ الذات الإلهيَّــة العليَّــة بأنها جسم، والجسمُ عندهم: هو «جَوهَرٌ قابلٌ للأبعاد الثلاثة ـــ يعني: الطول والعرض والارتفاع ـــ ، وقيل: هو الــمُركَّبُ الــمُؤلَّفُ من جواهر»، قاله الجرجاني في «التعريفات»[9].

الــمبحث الأول

التنزيه عند ابن رشد

---

(3) المرجع السابق، ص1619، مادة (نزه).

(4) الجرجاني، التعريفات، ص65.

(5) الرازي، شرح أسماء الله الحسنى، ص195.

(6) الغزالي، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، ص68.

(7) الجرجاني، التعريفات، ص58.

(8) أفدتُ هذا من قول الجرجاني في «شــرح الــمواقف» في معرض حديثه عن الإسماعيلية، قال: «من مذهبهم: أن الله لا موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، وكذلك في جميع الصفات، وذلك لأن الإثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات، وهو تشبيه، والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات، وهو تعطيل، بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات».

(9) الجرجاني، التعريفات، ص76.

المطلب الأول: تصوُّر ابن رشد لـمنهج القرآن الكريم في تقرير تنزيه الله عن النقائص:

أفرد ابنُ رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» فصلاً في معرفة التنزيه، وأبانَ في أوله عن غايته منه، وهو أنه أراد أن يُعرِّفَ «الطرق التي سلكها ـــ الشرعُ ـــ بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص، ومقدار ما صرَّح به من ذلك، والسبب الذي من قِبَلِه اقتصر بهم على ذلك المقدار»[10].

فالكلامُ عند ابن رشد في هذا الفصل في ثلاثة أمور:

أولها: الطرقُ التي سلكها الشرعُ بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص.

وثانيها: المقدارُ الذي صرَّح به الشرعُ من التنزيه، أي أن الشرع ـــ في تصوُّر ابن رشد ـــ لم يُصرِّح بتنزيه الله سبحانه وتعالى عن جميع النقائص، وإنما صرَّح بتنزيهه سبحانه عن بعضها، فابنُ رشد يريدُ أن يُبيِّنَ هذا الذي قد صرَّح به الشرع من التنزيه: ما مقدارُه؟

وثالثها: السببُ في الاقتصار على هذا المقدار دون الزيادة عليه أو النقصان منه.

وعن هذه الأمور الثلاثة عبَّرتُ بقولي: «تصوُّر ابن رشد لـمنهج القرآن الكريم في تقرير تنزيه الله عن النقائص»، فمنهجُ القرآن في تقرير التنزيه يشمل: طرقَ إثباته، ومقدارَ ما صرَّح به، والسببَ في التصريح بهذا المقدار دون غيره.

أما الطرقُ التي سلكها الشرعُ في إثبات التنزيه:

فيرى ابنُ رشد أن الشَّرْعَ قد أثبت التنزيه لله سبحانه وتعالى وقرَّره نصاً وتصريحاً لا إشارةً وتلميحاً، وفي هذا يقول ابنُ رشد: «أما معرفةُ هذا الجنس الذي هو التنزيهُ والتقديسُ، فقد صَرَّحَ به أيضاً في غير ما آية من الكتاب العزيز، وأبيَنُها في ذلك وأتمُّها قولُه تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير). وقولُه: (أفمن يخلق كمن لا يخلق) هي برهانُ قوله تعالى: (ليس كمثله شيء)، وذلك أنه من المغروز في فِطَرِ الجميع أن الخالق يجبُ أن يكون: إما على غير صفة الذي لا يخلقُ شيئاً، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلقُ شيئاً، وإلا كان مَنْ يخلقُ ليس بخالق، فإذا أُضيفَ إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفاتُ المخلوق: إما مُنتفيةً عن الخالق، وإما موجودةً في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق»[11].

ثم شرح ابنُ رشد ما أراده بقوله: «على غير الجهة»، وسيأتي بيانُ ذلك وتفصيلُ الكلام عليه في المطلب الثاني إن شاء الله تعالى.

فالتنزيهُ عند ابن رشد إذن أصلٌ من أصول العقائد ثابتٌ بكتاب الله عز وجل، وبُرهانِ العقل، وكأنه مما يُسَمِّيه ابنُ رشد «أصلاً» أو «مبدأً من مبادئ الشرع».

ويرى ابنُ رشد أن هذا الأصل من أصول العقائد، أو هذا المبدأ من مبادئ الشرع، قد صَرَّحَت به عدَّةُ آيات من كتاب الله تعالى، وذكر ما يراه أنه أبينُها في ذلك وأتمُّها، وهو قوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، وما ذكره حَسَنٌ، فإنَّ هذه الآية هي الأصلُ في التنزيه.

وثمَّةَ آياتٌ أخرى تُصَرِّحُ بهذا المعنى الذي صرَّحت به هذه الآية، كقوله تعالى: (قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد و لم يولد * و لم يكن له كفواً أحد).

ويرى ابنُ رشد أيضاً أن هذا الأصل أو هذا المبدأ قد قام عليه الدليلُ البرهاني، وهو ما ذكره من معانٍ مستفادة من قوله تعالى: (أفمن يخلق كمن لا يخلق).

---

[10] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص58.

[11] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص58.

وكأنّ ابنَ رشد يُريدُ أن يقول إنه بتصـــريح الشـــرع بالتنزيه والتقديس مع قيام الدليل البرهاني عليه، يثبتُ أصلاً من أصول العقيدة، ومبدأ من مبادئ الشـــرع.

و«مبادئ الشـــرع» عند ابن رشد: أصولٌ أثبتها الشـــرعُ، وقام الدليلُ البرهاني عليها، بحيثُ يـــجبُ على جميع الناس اعتقادُها، ويكفرُ منكرُها، ولا يُعذَرُ واحدٌ من الناس في الجهل بها، ولا يـــجوز تأويلها، وتأويلها كفرٌ أو بدعةٌ على أقلّ تقدير.

وقد أشار ابنُ رشد إلى ذلك في عدّة مواضع من كتبه، وأطال في تقريره في كتابه «فصل الـــمقال في تقرير ما بين الشـــريعة والحكمة من الاتصال»، وأنقلُ هنا بعضَ ما قاله فيه، فمن ذلك قولُه: «الخطأُ في الشـــرع على ضـــربين: إما خطأٌ يُعذَرُ فيه مَنْ هو من أهل النَّـــظَـــر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ، كمـــا يُعذَرُ الطبيبُ الماهرُ إذا أخطأ في صناعة الطب، والحاكمُ الماهرُ إذا أخطأ في الحكم، ولا يُعذَرُ فيه مَنْ ليس من أهل ذلك الشأن، وإما خطأٌ ليس يُعذَرُ فيه أحدٌ من الناس، بل إن وقع في مبادىء الشـــريعة فهو كفرٌ، وإن وقع فيمـــا بعد المبادئ فهو بدعةٌ.

وهذا الخطأُ: هو الخطأُ الذي يكون في الأشياء التي تُفضي جميعُ أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها، فتكونُ معرفةُ ذلك الشيء بهذه الجهة مُمكنةً للجميع، وهذا هو مثلُ الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنُّبوّات، وبالسعادة الأُخروية، والشقاء الأُخروي.

وذلك أنّ هذه الأصولَ الثلاثة تُؤدّي إليها أصنافُ الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحدٌ من الناس عن وقوع التصديق له من قِـــبَـــلِها بالذي كُلِّفَ معرفته، أعني: الدلائلَ الخطابية والجدلية والبرهانية، فالجاحدُ لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلاً من أصول الشـــرع: كافرٌ مُعاندٌ بلسانه دون قلبه، أو بغَفْلته عن التعرُّض إلى معرفة دليلها ...».

ثم قال: «وأما الأشياءُ التي لخفائها لا تُعلَمُ الا بالبرهان، فقد تلطّفَ اللهُ فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان ـــــ إما من قِـــبَـــلِ فِـــطَـــرِهم، وإما من قِـــبَـــلِ عادتهم، وإما من قِـــبَـــلِ عَدَمِهم أسبابَ التعلُّم ـــــ بأن ضَـــرَبَ لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثالُ يمكن أن يقع التصديقُ بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني: الجدلية والخطابية، وهذا هو السببُ في أن انقَسَمَ الشـــرعُ إلى ظاهر وباطن، فإنّ الظاهرَ: هو تلك الأمثالُ الـــمضـــروبةُ لتلك المعاني، والباطنَ: هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان»[12].

ثم قال: «وإذا اتفق ـــــ كمـــا قلنا ـــــ أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث، لم نَحتَجْ أن نضـــربَ له أمثالاً، وكان على ظاهره لا يَـــتَـــطَـــرَّقُ إليه تأويل، وهذا النحوُ من الظاهر: إن كان في الأصول فالـــمُتأوِّلُ له كافر، مثلُ مَنْ يعتقدُ أنه لا سعادة أخروية ها هنا، ولا شقاء، وأنه إنمـــا قُصِدَ بهذا القول أن يَسلَمَ الناسُ بعضُهم من بعض في أبدانهم وحَوَّاسهم، وأنها حيلةٌ، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجودُه المحسوسُ فقط.

وإذا تـــقـــرَّر هذا، فقد ظهر لك من قولنا أن ها هنا ظاهراً من الشـــرع لا يـــجـــوزُ تأويلُه، فإن كان تأويلُه في المبادئ فهو كفرٌ، وإن كان فيمـــا بعد المبادئ فهو بدعة»[13].

ولكن لا بدَّ من التنبيه هنا على أن كونَ مبادئ الشـــرع أصولاً ثابتةً، يـــجبُ اعتقادُها، ويكفرُ مُنكرُها، ولا يـــجـــوزُ تأويلُها: لا يمنعُ ـــــ عند ابن رشد ـــــ من الاختلاف في تفريعاتها وتفصيلاتها وكيفياتها، فهذا الـــمعادُ قد جعله ابنُ رشد أحد مبادئ الشـــرع في قوله: «مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنُّبوّات، وبالسعادة الأخروية، والشقاء الأخروي»، وصَـــرَّحَ بكُفْر «مَنْ يعتقدُ أنه لا سعادة أخروية ولا شـــقاء»، ثم إنه قـــرَّر أن الاختلافَ فيه ـــــ بعد إثبات أصله ـــــ أمرٌ محتملٌ، فقال: «هذه المسألةُ ـــــ يعني: مسألة الـــمَعَاد ـــــ : الأمرُ فيها بين أنها من الصِّنفِ الـــمُختَلَفِ فيه، وذلك أنـــا نرى

---

[12] ابن رشد، فصل الـــمقال في تقرير ما بين الشـــريعة والحكمة من الاتصال، ص108 ـــــ 109.

[13] ابن رشد، فصل الـــمقال في تقرير ما بين الشـــريعة والحكمة من الاتصال، ص111.

قوماً يَنسُبونَ أنفسهم إلى البرهان يقولون: إنّ الواجبَ حَـمْـلُها على ظاهرها، إذ كان ليس ها هنا بُرهانٌ يُؤدّي إلى استحالة الظاهر فيها، وهذه طريقة الأشعريّـة، وقومٌ آخرون أيضاً ممن يتعاطى البرهان يتأوّلونها، وهؤلاء يـختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً، وفي هذا الصِّنف أبو حامد معدودٌ وكثيـرٌ من الـمُتصوِّفة[14]، ومنهم مَنْ يـجمعُ فيها التأويلين، كـما يفعلُ ذلك أبو حامد في بعض كتبه.

ويُشبِهُ أن يكون الـمُخطِـئُ في هذه المسألة من العلمـاء معذوراً، والـمُصيبُ مشكوراً أو مأجوراً، وذلك إذا اعتَـرَفَ بالوجود، وتأوّلَ فيها نَحْواً من أنحاء التأويل، أعني: في صفة الـمَعَاد، لا في وجوده، إذا كان التأويلُ لا يُؤدّي إلى نفي الوجود، وإنّـما كان جَحْدُ الوجود في هذه كفراً؛ لأنه في أصل من أصول الشـريعة، وهو مما يقعُ التصديقُ به بالطرق الثلاث الـمُشتـركة للأحمر والأسود.

وأما مَنْ كان من غير أهل العلم: فالواجبُ عليه حَـمْلُها على ظاهرها، وتأويلُها في حَقِّه كفرٌ، لأنه يُؤدّي إلى الكفر، ولذلك ما نرى[15]: أنّ مَنْ كان من الناس فَرضُه الايمـانُ بالظاهر فالتأويلُ في حَقِّه كفرٌ، لأنه يُؤدّي إلى الكفر، فمَنْ أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر.

ولهذا يجبُ أن لا تثبتَ التأويلاتُ إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا مَنْ هو من أهل البرهان»[16].

فتحصَّل من هذا أن ابن رشد يرى أن إنكار أصل من أصول الدين، أو مبدأ من مبادئ الشـريعة: كفرٌ، وكذا تأويلُه، بخلاف إنكار بعض صفاته، أو بعض تفريعاته، أو تأويلها، فإنه أمرٌ مُحتَمَلٌ إذا لم يُـؤدِّ هذا الإنكار، أو هذا التأويل، إلى نفي الأصل نفسه، أو جَحْد الـمبدأ عـيـنه.

وبناءً عليه، فإنّ ابنَ رشد لا يرى بأساً من الاختلاف في بعض تفريعات التنزيه وتفصيلاته، بعد الاتفاق على إثباته أصلاً من أصول العقائد، ومبدأً من مبادئ الشـريعة، ومن هنا قسَّم ابنُ رشد صفاتِ النقص التي يتنزَّه عنها اللهُ سبحانه وتعالى إلى قسمين: صفاتِ نقص ظاهرة، وصفاتِ نقص غير ظاهرة، فالأولى منفيَّـةٌ عنده عن الله سبحانه وتعالى ضـرورةً، ولذا صَـرَّحَ الشَّـرعُ بنفيها، والثانيةُ منفيَّـةٌ عنده عن الله سبحانه وتعالى عند العلمـاء الراسخين فقط، ولذا لم يُصَـرِّح الشـرعُ بنفيها، قال ابنُ رشد في توضيح هذا الـمعنى: «ما صَـرَّحَ الشـرعُ به من نفي صفات الـمخلوق عنه، فمـا كان ظاهراً من أمره أنه من صفات النقائص: فمنها الـموتُ، كمـا قال تبارك وتعالى: (وتوكل على الحي الذي لا يموت)، ومنها النومُ وما دونه مما يقتضي الغفلةَ والسَّهْوَ عن الإدراكاتِ والحفظِ للموجودات، وذلك مُصَـرَّحٌ به في قوله تعالى: (لا تأخذه سنة ولا نوم)، ومنها النسيانُ والخطأُ، كمـا قال تعالى: (علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى)، والوقوفُ على انتفاء هذه النقائص هو قريبٌ من العلم الضـروريّ، وذلك أنّ ما كان قريباً من هذه[17]، من العلم الضـروري، فهو الذي صَـرَّحَ الشـرعُ بنفيه عنه سبحانه.

وأما ما كان بعيداً من الـمعارف الأُوَل الضـرورية، فإنه نبَّه عليه بأن عـرَّف أنه من علم الأقل من الناس، كمـا قال تعالى في غير آية من الكتاب: (ولكن أكثر الناس لا يعلمون)، مثل قوله تعالى: (لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون)، ومثل قوله تعالى: (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر

([14]) في عدّ أبي حامد الغزالي وكثير من الـمتصوفة فيمن يرى هذا نظرٌ وتفصيل ليس هذا محلُّ بحثه والكلام فيه.

([15]) أي: الذي نراه ونعتقده.

([16]) ابن رشد، فصل الـمقال في تقرير ما بين الشـريعة والحكمة من الاتصال، ص112 ـــ 113.

([17]) أي: من هذه النقائص.

الناس لا يعلمون)»[18].

ففي هذا النص يُصَـرِّحُ ابنُ رشد بأن صفات النقص التي من شأنه سبحانه وتعالى أن يكون مُنَزَّهاً عنها على قسمين: صفات نقص ظاهرة، وصفات نقص غير ظاهرة.

يعني بالظهور وعدم الظهور: ظهورَ النقص فيها وعدمَ ظهوره، ومَـرَدُّ ذلك إلى العلم الحاصل للناس بما تتضمَّنُه من النقص:

ـــ فما كان من الصفات يُعلَمُ أنَّ في الوَصْف بها نسبةَ نقص إلى الموصوف ضرورةً، أي: من غير ترتيب مُقدِّمات، فهو من صفات النقص الظاهرة.

ـــ وما كان من الصفات يُعلَم أنَّ في الوَصْف بها نسبةَ نقص إلى الموصوف نَظَراً، لا ضرورةً، أي: لا يُعلَمُ ذلك إلا بترتيب مُقدِّمات، فهو من صفات النقص غير الظاهرة.

والأولى: يعلمُها الناسُ جميعاً، لأنها من العلم الضروري، فوجب على الجميع أن يعتقدوا تنزيه الخالق سبحانه وتعالى عنها، فصرَّح الشرعُ بنفيها.

أما الثانيةُ فلا يعلمُها إلا العلماء، لأنها من العلم النَّظَريِّ، ولا يُحَصِّلُه إلا أهلُ التَّنظَر، فلم يجب على الجميع أن يعتقدوا تنزيه الخالق سبحانه وتعالى عنها، وإنما وَجَبَ ذلك على مَنْ كان من أهل النَّظَر، ولذا لم يُصَرِّح الشرعُ بنفيها[19].

قلت: تقسيمُه النقائص إلى ظاهرة وغير ظاهرة: صحيحٌ لا يُنكَر، فليست النقائصُ كلُّها في مرتبة واحدة من حيثُ إدراكُ أنها نقائص، ولكنَّ الإشكالَ في كلام ابن رشد: هو فيما بناه على هذا التقسيم من التفريق بين الناس في وجوب اعتقاد تنزيه الله سبحانه وتعالى عنها، فهذا ما أُخالفُه فيه، وأراه قد أخطأ فيه، وبيانُ ذلك فيما يلي:

أولاً: أنه قرَّر في كلامه أنَّ الشرعَ إنما نفى ما كان صفةَ نقص ظاهرة، وهذا ليسَ بصحيح، فإن الناظر في نصوص الشرع يرى أنه نفى عن الله سبحانه وتعالى صفاتِ نقص ظاهرة، وصفاتِ نقص غير ظاهرة.

أما الظاهرة فلا خلافَ بيننا وبينه في نفيها في النصوص الشرعية، وقد ضرب عليها أمثلة.

وأما غير الظاهرة فأكتفي بمثال واحد منها هنا، فأقول: قد نفى الشرعُ عن الله سبحانه وتعالى اتخاذ الولد، كما في قوله تعالى: (وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السماوات والأرض كل له قانتون)، واتخاذُ الولد صفةُ نقص، ولكنها غيرُ ظاهرة ـــ حسب تقسيم ابن رشد ـــ ، أعني: أنه لا يُعلَمُ أنَّ في وَصْف الله تعالى بها نسبةَ نقص إليه سبحانه وتعالى إلا علماً نَظَرياً، أي: بترتيب مُقدِّمات، ومع ذلك فقد نَزَّهَ الباري سبحانه وتعالى نفسَه عنها، وصَرَّحَ بذلك في نص الكتاب العزيز.

ثانياً: أنه ذكر أن ما كان من صفات النقص غير الظاهرة، فإن الشرعَ قد نبَّه على أنه من علم الأقل من الناس، يُريدُ بذلك أن يصل إلى أنه لا يجبُ على جميع الناس أن يعتقدوا تنزيه الخالق عنها ـــ وإن كان مُنَزَّهاً عنها في نفس الأمر ـــ ، لأنه لا يحصلُ الاستدلالُ على نفيها في حق الله، وبطلان نسبتها إليه إلا لهؤلاء القلة من الناس.

وهذه مغالطة، فإن كونَ الدليل الذي دلَّ على تنزيه الله تعالى عن النقائص غير الظاهرة نَظَرياً لا يُدركُه إلا العلماء، يعني أنه لا يجبُ على غير العلماء الاستدلالُ بهذا الدليل على هذا الاعتقاد، لكنه لا يعني أبداً أن ما دلَّ عليه هذا الدليل من التنزيه لا يجبُ اعتقادُه إلا على العلماء، بل يجبُ اعتقادُ ذلك على العلماء والعوام على حدٍّ سواء، ثم يُفَرَّقُ بينهم في

([18]) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص59 ـــ 60.

([19]) كل ما ذكرتُه هنا من توضيح ما يراه ابن رشد في تقسيم صفات النقص إلى قسمين قد ذكره في كلامه السالف، سوى ما ذكرتُه أخيراً من أنه يرى أن صفات النقص غير الظاهرة لا يجب على جميع الناس أن يعتقدوا تنزيه الخالق عنها، فقد ألمحتُ إليه في كلامه السابق تلميحاً، وقد صرَّح به في مواضع أخرى من كتبه، وسيأتي نقلُ شيء من كلامه في ذلك خلال البحث.

الاستدلال، فيُطلَبُ من عامة الناس فيه وفي أمثاله دليلٌ إجمالي، بينما يُطلبُ من أهل النَّظَر فيه دليلٌ نَظَريٌّ تفصيليٌّ، ولذلك أقول: إنه يجبُ على العوام ـــ بإرشاد أهل العلم والنَّظَر لهم ـــ أن يعتقدوا تنزيه الله تعالى عن هذه النقائص، وإن كانت غير ظاهرة، ويُستَدَلُّ لهم على ذلك بدليل إجمالي كقوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، فيعتقدون التنزيه بالدليل، وإنما اشترطنا دليلاً ـــ ولو إجمالياً ـــ من أجل أن يخرجوا من التقليد، فإنه لا يجوزُ في باب العقائد، كما هو مُقَرَّرٌ في محلّه.

ثالثاً: ساق ابنُ رشد قوله تعالى: (ولكن أكثر الناس لا يعلمون) في مَعرِضِ الاعتذار عن عامة الناس في عدم اعتقادهم التنزيه عن النقائص غير الظاهرة، مع أن الناظر في الآيات التي خُتِمَت بقوله تعالى: (ولكن أكثر الناس لا يعلمون)، وقوله: (ولكن أكثرهم لا يعلمون)، يرى أنها جاءت في سياق الذم، لا الاعتذار، أي: أن الله سبحانه وتعالى لم يعذر أولئك الذين وصفهم بأنهم لا يعلمون، ذلك أنه قد ورد قوله تعالى: (ولكن أكثر الناس لا يعلمون) في 11 موضعاً من القرآن الكريم، وورد قوله: (ولكن أكثرهم لا يعلمون) في 9 مواضع منه، وورد قوله: (بل أكثرهم لا يعلمون) في 5 مواضع منه.

أما قوله: (ولكن أكثر الناس لا يعلمون) فقد ورد في: أن علم الساعة عند الله وحده، وأن الأمر كلّه بيد الله، وأن العبادة لا تكون إلا لله، وأن النفعَ والضرَّ بيد الله وحده، وأن البعث حقّ، وأن الله لا يُخلِفُ وعدَه، وأن التوحيد هو الدين القيِّم، وأن محمداً صلّى الله عليه وسلّم رسولٌ من الله إلى الناس كافة، وأن الرزق بيد الله، وأن خلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس[20]، وأن جَمْعَ الناس يوم القيامة حق[21].

وأما قوله: (ولكن أكثرهم لا يعلمون) فقد ورد في: أن الله قادرٌ على أن يُنزِّل آية، وأن ما يُصيبُ الناسَ كلّه من الله، وأن ولاية بيت الله الحرام إنما هي للمتقين دون المشركين، وأن وعد الله حق، وأن أمْنَ الناس وأرزاقَهم بيد الله وحده، وأن في النِّعَم ابتلاءٌ من الله تعالى للناس، وأن السماوات والأرض خُلِقتا بالحق، وأن للذين ظلموا عذاباً دون عذاب الآخرة[22].

وأما قوله: (بل أكثرهم لا يعلمون) فقد ورد في: أن الحمد لا ينبغي أن يكون إلا لله، وأن لله عزَّ وجلَّ حكمةً فيما يُنزِّل من الآيات وفيما ينسخ ويُبدِّل، وأنه ليس مع الله إله، وأن التوحيد واجبٌ على الناس بإقرارهم بدليله[23].

وأنت ترى أنّ هذه الأمور كلّها هي من الواجبات، ولم يكن وَصْفُ الله تعالى لأكثر الناس بأنهم لا يعلمونها عذراً لهم في عدم إيجابها عليهم، ثم إنّ المُرادَ من الضمير في قوله: «أكثرهم»، في هذه الآيات جميعاً ـــ بصيَغِها الثلاث ـــ : إما الكافرين، فيكونُ التقديرُ: أكثر الكافرين، وإما الناسُ عامة، فيكونُ التقديرُ: أكثر الناس، وأراد بـ«أكثر الناس»: الكافرين.

وبهذا يظهرُ أنه لا وجه لاستدلال ابن رشد بهذه الآيات على عدم وجوب اعتقاد تنزيه الله عن النقائص غير الظاهرة في حق عامة الناس، والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني: موقف ابن رشد من تنزيه الخالق عن مشابهة المخلوق ومماثلتهم:

من أهم مسائل التنزيه التي يبحثها علماءُ العقائد والكلام: مسألةُ تنزيه الخالق عن مماثلة الخلق، وتنزيه الخالق عن مشابهة الخلق. والمرادُ بالمماثلة في هذه المباحث: الاتحادُ في الحقيقة، أو كونُ الشيئين بحيثُ يسدُّ أحدُهما مَسَدَّ الآخر، وقيل: المساواة من جميع الوجوه[24]، فإن كان بين الشيئين اشتراكٌ في بعض الأوصاف مع التباين في الحقيقة، فمشابهةٌ وليس مماثلةً، وكذا إن كان بينهما اشتراكٌ في بعض الأوصاف ولم يَسُدَّ أحدُهما مَسَدَّ الآخر على القولين الأول والثاني، وعلى الثالث: إن تباينا في وَصْف أو

---

(20) والغاية هنا: ذمهم في إنكارهم بَعْثَ الناس بعد موتهم.

(21) انظر الآيات: الأعراف: 187، ويوسف: 21 و40 و68، والنحل: 38، والروم: 6 و30، وسبأ: 28 و36، وغافر: 57، والجاثية: 26، على الترتيب.

(22) انظر الآيات: الأنعام: 37، والأعراف: 131، والأنفال: 34، ويونس: 55، والقصص: 13 و57، والزمر:49، والدخان: 39، والطور: 47، على الترتيب.

(23) انظر الآيات: النحل: 75، والزمر: 29، والنحل: 101، والنمل: 61، ولقمان: 25، على الترتيب.

(24) انظر هذه الأقوال في معنى المماثلة والكلام عليها والترجيح بينها في «شرح العقائد النسفية» للتفتازاني ص67.

أكثر فمشابهةٌ وليس مماثلةً.

وتفترقُ هذه الأقوال فيما بينها فيما لو اختلفا في وَصْف واحد أو أكثر مع الاتحاد في الحقيقة، أو مع كون أحدهما يَسُدُّ مَسَدَّ الآخر: فمماثلةٌ على الأول والثاني، وهو الراجح، ومُشابهةٌ على الثالث، وهو المرجوح.

وفي هذا المطلب سأُبيِّنُ موقفَ ابن رشد من هاتين المسألتين:

قال ابنُ رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» ـــ بعد أن ذكر قوله تعالى: (ليس كمثله شيء)، وقوله: (أفمن يخلق كمن لا يخلق) ـــ : «من المغروز في فِطَرِ الجميع أن الخالق يجبُ أن يكون: إما على غير صفة الذي لا يخلقُ شيئاً، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلقُ شيئاً، وإلا كان مَنْ يخلقُ ليس بخالق، فإذا أُضيفَ إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفاتُ المخلوق: إما مُنتفيةً عن الخالق، وإما موجودةً في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق.

وإنما قلنا: «على غير الجهة» لأن من الصفات التي في الخالق صفاتٍ استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ها هنا، وهو الإنسان، مثل: إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك، وهذا هو معنى قوله عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته»[25].

وإذا تَقَرَّرَ أن الشرع قد صرَّح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وصرَّح بالبرهان المُوجِبِ لذلك، وكان نفيُ المماثلة يُفهمُ منه شيئان:

أحدُهما: أن يَعدَمَ الخالق كثيراً من صفات المخلوق، والثاني: أن توجدَ فيه صفاتٌ للمخلوق على جهة أتمَّ وأفضَلَ مما لا يتناهى في العقل»[26].

ففي هذا النَّصِّ يُقَرِّرُ ابنُ رشد تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة خلقه، وعن مماثلته لهم.

* أما تنزيهه سبحانه وتعالى عن مشابهة الخلق:

فقد ذكر أنه:

ـــ «يجبُ أن يكون الخالقُ: إما على غير صفة الذي لا يخلقُ شيئاً، أو على صفة غير شبيهةٍ بصفة الذي لا يخلقُ شيئاً».

ـــ «ويجبُ أن تكون صفاتُ المخلوق: إما مُنتفيةً عن الخالق، وإما موجودةً في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق».

فتحصَّل من هذا أن الصفاتِ على ثلاثة أقسام:

1ـــ قسمٌ يُوصَفُ به الخالق، ولا يوصَفُ به المخلوق، وهو ما عبَّر عنه بقوله: «أن يكون الخالقُ على غير صفة الذي لا يخلق شيئاً»، ومن أمثلته: القِدَمُ والبقاءُ والقيامُ بالنفس والاستغناءُ عن الغير من الصفات السَّلبيَّة، والإحياءُ والإماتةُ والخلقُ والإيجادُ والإعدامُ من صفات الأفعال، وهذا القسم لا تُتصوَّرُ فيه المشابهةُ أصلاً.

2ـــ قسمٌ يُوصَف به المخلوق، ولا يُوصَفُ به الخالق، وهو ما عَبَّرَ عنه بقوله: «أن تكون صفاتُ المخلوق مُنتفيةً عن الخالق»، ومن أمثلته: الحدوثُ، والفناءُ، والاحتياجُ إلى الغير، والتمكُّنُ في مكان، والوجودُ في زمان... إلخ، وهذا القسمُ لا تُتصَوَّرُ فيه المُشابهةُ أيضاً.

3ـــ قسمٌ يُوصَفُ به الخالقُ والمخلوقُ جميعاً، وهذا القسمُ ربما تُتَوَهَّمُ فيه المُشابهة، لكنَّ ابنَ رشد

---

[25] الحديث أخرجه البخاري (6227)، ومسلم (2612) و(2841) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وما ذكره ابنُ رشد في تفسيره هو أحدُ الأقوال فيه، وثمة أقوال أخرى لتنظر في شروح البخاري ومسلم.

[26] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص58.

يُصَـرِّحُ بأن وَصْفَ الخالق بصفةٍ من هذا القسم لا بدَّ أن يكون «على غير الجهة التي هي عليها في الـمخلوق»، يُريدُ بذلك أن معنى الصفة في حق الخالق سبحانه وتعالى هو غير معناها في حق الـمخلوق، وإن كانا متفقين جميعاً في الاتصاف بها من حيث اللفظ.

وقد صـرَّح ابنُ رشد بهذا الـمعنى في غير ما موضع من كتابه «تهافت التهافت»:

فمن ذلك أنه قال: «إذا فُهِمَ معنى الصفات الـموجودة في الشاهد وفي الغائب، ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصحُّ معه النقلةُ من الشاهد إلى الغائب، وذلك أن الحياة الزائدة على العقل في الإنسان، ليست تنطلق على شيء إلا على القوة الـمُحرِّكة في الـمكان عن الإرادة، وعن الإدراك الحاصل في الحواس، والحواسُّ مُمتنعةٌ على الباري سبحانه، وأبعدُ من ذلك الحركةُ في الـمكان. وأما الـمُتكلِّمون فإنهم يضعون حياةً للباري سبحانه من غير حاسَّة، وينفون عنه الحركة بإطلاق، فإما أن يُثبتوا للباري تعالى معنى الحياة الـموجودة للحيوان، التي هي شـرط في وجود العلم في الإنسان، وإما أن يجعلوها هي نفسُ الإدراك، كما تقول الفلاسفةُ: إن الإدراك والعلم في الأول هما نفسُ الحياة»[27]، ففي هذا النص يُصَـرِّحُ ابنُ رشد بأن الاشتراك بين الخالق والـمخلوق في صفةٍ ما، إنما هو اشتراك في الاسم دون الـمعنى.

وقال أيضاً: «إذا وَجَبَ أن يتعلق ـــ علمُه سبحانه وتعالى ـــ بهذه الـموجودات، فإما أن يتعلق بها على نَحْو تَعَلُّق علمنا بها، وإما أن يتعلق بها على وجهٍ أشـرَفَ من جهة تَعَلُّقِ علمنا بها، وتَعَلُّقُ علمه بها على نَحْو تَعَلُّق علمنا بها مُستحيلٌ، فوَجَبَ أن يكون تَعَلُّقُ علمه بها على نَحْوٍ أشـرَفَ، ووجودٍ أتمَّ لها من الوجود الذي تَعَلَّقَ علمُنا به ...»[28].

وقال أيضاً: «لا يصحُّ أن يكون العلمُ القديمُ على صورة العلم الحادث، ومَن اعتقد هذا فقد جعل الإله إنساناً أزلياً، والإنسانَ إلهاً كائناً فاسداً»[29].

والأمثلةُ على هذا القسم كثيرةٌ، بل أكثرُ الصفات التي يُوصَفُ بها الباري جلَّ وعلا هي من هذا القسم، أعني: أنه يُوصَفُ بها الـمخلوقُ أيضاً، ولكن الاشتراك بينهما في الاسم فقط، مع التباين في المعنى.

ومنه وَصْفُه سبحانه وتعالى بالوجود، والحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، فإنَّ الـمخلوقَ يُوصَفُ بهذه الصفات أيضاً، ولكن من غير أن تكون الصفةُ التي هي للمخلوق شبيهةً بالصفة التي هي للخالق.

وكلامُ ابن رشد في هذا الباب سديدٌ، وهو موافقٌ لاعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية، وأكتفي هنا بنقل كلام واحد من أئمة أهل السنة في هذا الباب لبيان التوافق بينهما، قال الإمامُ حُجَّةُ الإسلام أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى: «الـمعرفة الله سبحانه وتعالى سبيلان: أحدُهما قاصِرٌ، والآخرُ مسدودٌ.

أما القاصِرُ: فهو ذِكْرُ الأسماء والصفات، وطريقُه التشبيهُ بما عرفناه من أنفسنا، فإنَّا لَـمَّا عرفنا أنفسنا قادرين عالمين أحياءً مُتكلِّمين، ثم سمعنا ذلك في أوصاف الله عزَّ وجلَّ، أو عرفناه بالدليل، فهمناه فهماً قاصِراً، كفهم العِنِّين لذَّةَ الوِقاع بما يُوصَفُ له من لذَّة السُّكَّر، بل حياتُنا وقدرتُنا وعلمُنا أبعدُ من حياة الله عزَّ وجلَّ وقدرته وعلمه، من حلاوة السُّكَّر من لذَّة الوقاع، بل لا مناسبة بين البعيدين.

([27]) ابن رشد، تهافت التهافت، ص430.

وهات ابنَ رشد أن يقول: وإما أن يُثبِتُوا للباري حياةً مُشابهةً للمعنى الذي يُوصَفُ به الحيوان والإنسان، ومُغايرةً في مفهومها أيضاً للعلم والإدراك. وهذا ما فعله الـمُتكلِّمون من الـمعتزلة والأشاعرة والماتريدية، على خلاف بين الـمعتزلة من جهة، والأشاعرة والماتريدية من جهة أخرى في إثبات كونه سبحانه وتعالى حياً بذاته أو حياً بحياة.

([28]) ابن رشد، تهافت التهافت ص457. ثم شرح ابنُ رشد ما يراه من أن للموجود: وجود أخس، ووجود أشـرف، والوجود الأشـرف هو علة الوجود الأخس، قال: «وهذا هو معنى قول القدماء: إن الباري سبحانه هو الـموجودات كلها، وهو الـمُنعِم بها، والفاعل لها، ولهذا قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو»، ثم ذكر أن «هذا كله من علم الراسخين في العلم، ولا يجب ان يُكلَّفَ هذا، ولا أن يُكلِّفَ الناسُ اعتقادَ هذا». ولكون هذا الكلام له عدَّةُ محامل، ويُمكنُ فهمه على وجه صحيح، كما يُمكنُ فهمُه على وجه فاسد، آثرتُ أن لا أنقله في صلب البحث، واكتفيتُ بالإشارة إليه في الحاشية.

([29]) ابن رشد، تهافت التهافت، ص461.

وفائدةُ تعريف الله عزَّ وجلَّ بهذه الأوصاف أيضاً: إيهامٌ وتشبيهٌ ومشاركةٌ في الاسم،-لكن يُقطَعُ التشبيهُ بأن يُقالَ: ليس كمثله شيء، فهو حيٌّ لا كالأحياء، وقادرٌ لا كالقادرين، كما تقول: الوقاعُ لذيذٌ كالسُّكَّر، ولكن تلك اللذَّةُ لا تُشبهُ هذه البنَّةَ، ولكن تُشاركُها في الاسم ...».

ثم قال: «وأما السبيلُ الثاني المسدودُ: فهو أن ينتظر العبدُ أن تحصُلَ له الصفاتُ الربوبية كلها، حتى يصيرَ رباً، كما ينتظرُ الصبيُّ أن يبلغَ، فيُدرِكَ تلك اللذَّةَ، وهذا السبيلُ مسدودٌ مُمتنعٌ؛ إذ يستحيلُ أن تحصلَ تلك الحقيقةُ لغير الله تعالى. وهذا هو سبيلُ المعرفة المُحَقَّقة لا غير، وهو مسدودٌ قطعاً إلا على الله تعالى.

فإذن، يستحيلُ أن يعرفَ الله تعالى بالحقيقة غيرُ الله، بل أقول: يستحيلُ أن يعرف النبيَّ غيرُ النبي، وأما مَنْ لا نُبُوَّةَ له فلا يعرفُ من النُّبُوَّة إلا اسمَها، وأنها خاصيَّةٌ موجودةٌ لإنسان ما يُفارِقُ مَنْ ليس نبياً، ولكن لا يعرفُ ماهيَّةَ تلك الخاصيَّة إلا بالتشبيه بصفات نفسه. بل أزيدُ وأقولُ: لا يعرفُ أحدٌ حقيقةَ الموت، وحقيقةَ الجنة والنار، إلا بعد الموت ودخول الجنة أو النار ...»[30].

* وأما تنزيهه سبحانه وتعالى عن مماثلة الخلق:

فقد ذكر ابنُ رشد فيما تقدَّم من كلامه في أول هذا المطلب «أن الشَّرعَ قد صَرَّحَ بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وصَرَّحَ بالبرهان المُوجِب لذلك، وكان نفيُ المماثلة يُفهِمُ منه شيئان: أحدهما: أن يَعدَمَ الخالقُ كثيراً من صفات المخلوق، والثاني: أن توجدَ فيه صفاتٌ للمخلوق على جهة أتمّ وأفضلَ مما لا يتناهى في العقل»[31].

وكلامُ ابن رشد هذا صحيحٌ في نفسه، لكنه موافقٌ تماماً لما تقدَّم منه في نفي المُشابهة، وتنزيه الله سبحانه وتعالى عنها:

فهنا قال: إن «نفيَ المماثلة يُفهم منه: أن يعدم الخالق كثيراً من صفات المخلوقين»، وهو موافقٌ لما قاله قبلُ من «أن الخالق يجبُ أن يكون على غير صفة الذي لا يخلقُ شيئاً»، فكونُ الخالق على غير صفة الذي لا يخلق شيئاً، يعني: أن يعدم كثيراً من صفات المخلوق، وأن يَتَّصِفَ بصفات لا يَتَّصِفُ بها المخلوق[32].

وقال هنا أيضاً إن «نفيَ المماثلة يُفهَمُ منه: أن توجدَ فيه صفاتٌ للمخلوق على جهة أتمّ وأفضلَ مما لا يتناهى في العقل»، وهو موافقٌ لما قاله قبلُ من «أنَّ الخالقَ يجبُ أن يكون على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلقُ شيئاً»، وتقدَّم شرحُه وتفصيلُه قريباً[33].

وخلاصةُ القول أن ابنَ رشد أصاب في نفي المُشابهة والمماثلة، لكنه لم يُوفَّق في التمييز بين نفي المماثلة ونفي المشابهة، فخَلَطَ الأمرين، وكأنه لم يهتمَّ للتفريق بينهما، ولم يُعْنَ به.

والذي أقولُه في التمييز بينهما باختصار:

إنَّ جميعَ ما تقدَّم من الاختلاف بين الخالق والمخلوق في الصفات هو من باب نفي المُشابهة، فاللهُ عزَّ وجلَّ لا يُشبهُ خلقَه لأنه: موصوفٌ بصفات لا يُوصَفُ بها المخلوق، والمخلوقُ موصوفٌ بصفات لا يُوصَفُ بها الخالق، وما اشتركا في الاتصاف به، فالاشتراكُ بينهما في الاسم دون المعنى.

وأما نفيُ المماثلة: فالمماثلةُ ـــ كما يقول الإمام الغزالي ـــ إنما هي «المُشاركةُ في النوع والماهية»، ثم

([30]) الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص52 ـــ 53.

([31]) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص58.

(32) وهما القسم الأول والثاني من الصفات حسب التقسيم الذي تقدم قريباً.

(33) وهو القسم الثالث من الصفات حسب التقسيم الذي تقدَّم قريباً.

قال الغزالي: «والخاصّيّـــةُ الإلهيّـــةُ أنه الـــموجودُ الواجبُ الوجود بذاته، الذي عنه يُوجَدُ كلُّ ما في الإمكان وجودُه، على أحسَنِ وجوه النظام والكمـــال، وهذه الخاصّيّـــةُ لا يُتَصَوَّرُ فيها مُشاركةُ البَشَـــرَ، والمماثلةُ بها لا تحصلُ، فكونُ العبد رحيمـــاً صبوراً شكوراً لا يُوجِبُ المماثلةَ، ككونه سمعياً بصيراً عالماً قادراً حياً فاعلاً، بل أقول: الخاصّيّـــةُ الإلهيّـــةُ ليست إلا لله تعالى، ولا يعرفُها إلا الله، ولا يُتَصَوَّرُ أن يعرفَها إلا هو، أو مَنْ هو مِثلُه، وإذا لم يكن له مِثلٌ فلا يعرفُها غيـــرُه»[34].

قلت: وبهذا التفريق يظهرُ السببُ في وجود التشبيه في اعتقاد بعض الفرق والمذاهب، دون التمثيل، فإن أحداً من المسلمين لم يعتقد مشاركة واحد من الخلق لله سبحانه وتعالى في ماهيته وحقيقته، وعلى هذا يتبيَّـــنُ لك أن التمثيل شِـــركٌ، أما التشبيهُ فبدعةٌ وضلالٌ.

الـــمبحث الثاني

موقف ابن رشد من التجسيم

الـــمطلب الأول: موقف ابن رشد من وَصْف الله بالـــجسمية

من جهة اللفظ، ووَصْفه بها من جهة المعنى:

تَـــقَـــرَّر في المبحث السابق أن ابنَ رشد ينفي المماثلة والمشابهة بين الخالق والـــمخلوق، وهذا يدلُّ ـــــ في بادئ الأمر ـــــ على أن ابنَ رشد يُنزِّهُ الله سبحانه وتعالى عن الجسمية، فإنَّ في وَصْفه سبحانه بالجسمية منافاةً لتنزيهه عن المثيل والشبيه.

لكننا في المقابل نجد كلاماً لابن رشد يُوهِمُ إيهاماً شديداً أنه يصِفُ الله تعالى بالجسمية، وهذا وإن كان يتعارضُ مع موقفه السالف من التشبيه والتمثيل، فإنه يُتَصَوَّرُ الجمعُ بين هذين الاعتقادين، بأن يعتقدَ أن الله عزَّ وجلَّ جسمـــاً لا كالأجسام، ففي هذا الاعتقاد إثبات الجسمية مع التنزيه ـــــ ظاهراً ـــــ عن الشبيه والمثيل.

ولا بُـــدَّ هنا من عَرْض كلام ابن رشد في هذه الـــمسألة ـــــ أعني: وَصْفَ الله سبحانه وتعالى بالجسمية ـــــ وبيان حقيقة ما يراه ابنُ رشد فيها.

قال ابنُ رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة»: «فإن قيل: فمـــا تقولُ في صفة الجسمية؟ هل هي من الصفات التي صَـــرَّحَ الشَّـــرعُ بنفيها عن الخالق سبحانه، أم هي من الـــمسكوت عنها؟

فنقول: إنه من البيِّـــن من أمر الشـــرع أنها من الصفات الـــمسكوت عنها، وهي إلى التصـــريح بإثباتها في الشـــرع أقربُ منها إلى نفيها، وذلك أن الشَّـــرعَ قد صـــرَّحَ بالوجه واليدين في غير ما آيـــةٍ من الكتاب العزيز، وهذه الآياتُ قد تُوهِمُ أن الجسمية هي له من الصفات التي فَضَلَ فيها الخالقُ الـــمخلوقَ، كمـــا فَضَّلَه في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مُشتَـــرَكةٌ بين الخالق والـــمخلوق، إلا أنها في الخالق أتمُّ وجوداً، ولهذا صار كثيـــرٌ من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسمٌ لا يُشبِهُ سائر الأجسام، وعلى هذا الحنابلةُ وكثيـــرٌ ممن تبعهم.

والواجبُ عندي في هذه الصفة: أن يُـــجـــرى فيها على منهاج الشـــرع، فلا يُصَـــرَّحُ فيها بنفي ولا إثبات، ويُـــجـــابُ مَنْ سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، ويُنهى عن ذلك السؤالُ، وذلك لثلاثة معان»[35]، أي: لثلاثة أسباب، وسيأتي نقلُها والتعليقُ عليها لاحقاً.

ففي هذا النَّصِّ تكلَّم ابنُ رشد على نسبة الجسمية إلى الله عزَّ وجلَّ من جهتين: من جهة اللفظ، ومن جهة الـــمعنى.

• أما من جهة اللفظ:

فقد صَـــرَّحَ بأنها «من الصفات الـــمسكوت عنها في الشـــرع»، أي: التي لم يرد في نصوص الشـــرع ما يُثبتُها أو

([34]) الغزالي، المقصد الأسنى في شـــرح أسمـــاء الله الحسنى، ص49.

([35]) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص60 ـــــ 61.

ينفيها، ولهذا اختار في آخر كلامه أن «الواجبَ في هذه الصفة: أن يُجرى فيها على منهاج الشرع، فلا يُصَرَّحُ فيها بنفي ولا إثبات، ويُجابُ مَنْ سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)».

قلت: الكلامُ عليه من وجوه:

الأول: أما كونُها صفةً مسكوتاً عنها في الشرع:

فإن أراد أنه لم يرد في الشرع التصريحُ بإثباتها، ولا التصريحُ بنفيها، فهذا صحيح.

أما إن أراد أنه لم يرد في الشرع ما يدلُّ على ترجيح إثباتها على نفيها، أو ترجيح نفيها على إثباتها، فليس بصحيح، بل في نصوص الشرع وقواعده ما يدل على ترجيح أحد الطرفين فيها.

وابنُ رشد نفسُه يرى ذلك، لأنه قال إنها «إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقربُ منها إلى نفيها»، فهو يرى ـــ إذن ـــ أنَّ في نصوص الشرع ما يدلُّ على ترجيح أحد الطرفين، وسيأتي الكلامُ على أيِّ طرف هو المُرجَّحُ في ذلك لاحقاً.

الثاني: ما بناه ابنُ رشد على عدم تصريح الشرع بإثبات الجسمية أو نفيها، من أنه لا ينبغي أن يُصَرَّحَ فيها بنفي ولا إثبات، مسلكٌ غيرُ سديد، وهو مبنيٌّ على ما سلف من ابن رشد من تقسيم النقائص إلى: نقائص ظاهرة، ونقائص غير ظاهرة. فالظاهرةُ ـــ عنده ـــ قد صرَّح الشرعُ بنفيها، فوَجَبَ على الناس جميعاً نفيُها، وغيرُ الظاهرة لم يُصَرِّح الشرعُ بنفيها، لأنه لا يُدرِكُ دليلَ نفيها إلا الخواصُّ، فلم يجب نفيُها إلا على الخواصِّ، وقد ناقشتُه في ذلك فيما تَقَدَّمَ، وبيَّنتُ أنَّ مثلَ هذه النقائص يجبُ على العوام نفيُها أيضاً عن الله سبحانه، كما يجبُ ذلك على الخواصِّ، ولكن لا يجبُ على العوامِّ الاستدلالُ على هذا النفي بدليل نَظَريٍّ تفصيلي، وإنما يكفيهم التمسُّكُ بدليل إجمالي كقوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، بخلاف العلماء (الخواص)، فإنه يجبُ عليهم أن يستدلوا على نفيها بدليل نَظَريٍّ تفصيلي.

وهذا المسلكُ الذي سلكه ابنُ رشد هنا من كون الصفة التي لم يُصَرِّح الشرعُ بإثباتها أو نفيها، لا يُصَرَّحُ فيها بنفي ولا إثبات: مسلكٌ غيرُ مرضيٍّ عند الجماهير من أهل السنة، وإن تابعه عليه بعضُهم[36].

فالجماهيرُ من العلماء على نفي كلِّ صفة فيها نسبةُ نقص إلى الله عزَّ وجلَّ، وإن لم يرد التصريحُ بنفيها في نصوص الشرع، لأن الشرع ـــ في نَظَرهم ـــ يُنَبِّهُ على قواعد كلية، تتضمنُ فروعاً كثيرةً، ومن الأمثلة على ذلك: نسبةُ الحدِّ إلى الله عزَّ وجلَّ، فالحدُّ نفسُه لم يُصَرِّح الشرعُ بنفيه ولا إثباته، ولكن في وَصْف الله به نسبةُ نقص إليه سبحانه، ولذلك كان منفياً عند أهل السنة[37]، وإن لم يكن مُصرَّحاً بنفيه في نصوص الشرع.

ولذلك لمَّا ترجم الحافظُ الذهبيُّ للإمام ابن حبَّان البُسْتيِّ ـــ رحمهما الله تعالى ـــ في «ميزان الاعتدال»، ونقل عن أبي إسماعيل الهروي أنه «سأل يحيى بنَ عمَّار عن أبي حاتم ابن حبان، فقال: رأيتُه، ولحن أخرَجْناه من سِجِسْتانَ، كان له علمٌ كثيرٌ، و لم يكن له كبيرُ دين، قَدِمَ علينا، فأنكر الحدَّ لله، فأخرجناه». قال الذهبيُّ: «إنكارُه الحدَّ وإثباتُكم للحدِّ: نوعٌ من فُضُول الكلام، والسكوتُ عن الطرفين أولى، إذ لم يأتِ نصٌّ بنفي ذلك ولا إثباته، والله تعالى ليس كمثله شيء، فمن أثبته قال له خصمُه: جعلتَ لله حداً برأيك، ولا نصَّ معك بالحد، والمحدودُ مخلوقٌ، تعالى اللهُ عن ذلك. وقال هو للنافي: ساويتَ ربَّكَ بالشيء المعدوم، إذ المعدومُ لا حَدَّ له، فمَنْ نَزَّهَ الله وسكت، سَلِمَ وتابَعَ السَّلَف»[38].

لمَّا قال الذهبيُّ هذا الكلام، تعقَّبه الحافظُ ابنُ حجر رحمه الله تعالى في «لسان الميزان» فقال: «قولُه: «قال له

([36]) كابن تيمية في «مجموع الفتاوى» 5 : 295 و298 ـــ 299، و«بيان تلبيس الجهمية» 1 : 9، وغيرهما.

([37]) نقل الإمام أبو منصور عبد القاهر البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق» ص332 إجماع أهل السنة على نفي الحد عن الله تعالى، فقال في الفصل الذي عقده «في بيان الأصول التي اجتمعت عليها أهل السنة»: «قالوا ـــ أي: أهل السنة فيما اتفقوا وأجمعوا عليه ـــ بنفي النهاية والحد عن صانع العالم، على خلاف قول هشام بن الحكم الرافضي في دعواه أن معبوده سبعة أشبار بشبر نفسه، وخلاف قول مَنْ زعم من الكرامية أنه ذو نهاية من الجهة التي يُلاقي منها العرش، ولا نهاية له من خمس جهات سواها».

([38]) الذهبي، ميزان الاعتدال في ضعفاء الرجال، 3 : 507.

الثاني: ساويتَ ربَّـكَ بالشيء المعدوم، إذ المعدومُ لا حَدَّ له» نازلٌ، فإنـّـا لا نُسَلِّمُ أنّ القولَ بعَدَم الحدِّ يُفضي إلى مساواته بالمعدوم بعد تَـحَـقُّـق وجوده»[39].

وقد قَـعَّـدَ الإمامُ أبو بكر ابنُ العربي الـمعافري رحمه الله تعالى قاعدةً في هذا الباب، أعني: ما يـجـبُ إثباتُه لله، وما يـجـبُ نفيُه عنه سبحانه وتعالى، فقال: «الأحاديثُ الصحيحةُ في هذا الباب على ثلاث مراتب:

الـمرتبةُ الأولى: ما ورد من الألفاظ كمـالٌ محضٌ، ليس للآفات والنقائص فيه حظٌّ، فهذا يـجـبُ اعتقادُه.

الثانية: ما ورد وهو نقصٌ محضٌ، فهذا ليس لله فيه نصيبٌ، فلا يُضافُ إليه إلا وهو محجوبٌ عنها في الـمعنى ضـرورةً، كقوله: «عبدي مرضتُ فلم تَعُدْني»[40].

الثالثة: ما يكون كمـالاً، ولكنه يُوهِمُ تشبيهاً.

فأما الذي ورد كمـالاً محضاً: كالوحدانية، والعلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصـر، والإحاطة، والتقدير، والتدبير، وعدم المثل والنظير، فلا كلام فيه ولا توقُّف.

وأما الذي ورد بالآفات الـمَحْضة والنقائص كقوله: (من ذا الذي يُقرِضُ الله قرضاً حسناً)، وقوله: «جعتُ فلم تُطعمني، وعطشتُ»، فقد علم المحفوظون والملفوظون، والعالـمُ والجاهلُ: أنّ ذلك كنايةٌ، وأنه واسطةٌ عمَّنْ تتعلق به هذه النقائص، ولكنه أضافها إلى نفسه الكريمة الـمُقدَّسة تكرمةً لوليِّه وتشـريفاً، واستلطافاً للقلوب وتليناً.

وهذا ـــ أيها العاقلون ـــ تنبيهٌ لكم على ما ورد من الألفاظ الـمُحتَمَلة، فإنه ذكر الألفاظَ الكاملةَ الـمعاني السالمةَ، فوَجَبَتْ له، والـمعاني الدنيئةَ، فـتَـنَـزَّهَ عنها قطعاً، فإذا جعلت الألفاظ الـمُحتَمَلة التي تكون للكمـال بوجه، وللنقصان بوجه، وَجَبَ على كلِّ مُؤمن حَصِيف أن يجعله كنايةً عن الـمعاني التي تجوزُ عليه، وينفي عنه ما لا يجوزُ عليه»، ثم ذكر أمثلة هذا القسم من اليد والساعد والكفِّ والأصبع، وبَـيَّـنَ الـمعنى الذي يـجـبُ نفيُه من معانيها، والـمعنى الذي ينبغي إثباتُه منها»[41].

فهذا كلامٌ لابن العربي سديدٌ، وقد آثرتُ نَـقْـلَـه بطوله لنفاسته، ومحلُّ الشاهد منه أنه قـرَّر فيه أنه ليس مدارَ الإثبات والنفي في الصفات على ورود الصفة في نصٍّ شـرعيٍّ أو عدم ورودها، ولكنَّ مدارَ ذلك على النَّظَـر في الـمعنى الذي يَـتَـضَمَّنُه هذا اللفظ، فإن كان كمـالاً جاز إثباتُه، وإن كان نقصاً وَجَبَ نفيُه، وإذا احتمل الأمرين، جاز إثباتُ ما فيه من كمـال، ووَجَبَ نفيُ ما فيه من نقص.

نعم ... يُشتَـرطُ في الإثبات بعد ذلك شـرطٌ زائدٌ على هذا، وهو الإذنُ من الشارع بوَصْف الله تعالى به، وهو ورودُ النص به.

وأنت ترى أن ابنَ العربي قد أفادَ بأنّ اللفظَ الواردَ في نصِّ الشـرع إذا كان معناه نقصاً: يـجـبُ نفيُه، ولا يـجـوزُ إثباتُه لله عزَّ وجلَّ، ثم يُطلبُ تأويلُه، فكيفَ بلفظ لم يرد في نصِّ الشـرع، وكان معناه نقصاً أيضاً؟! فهذا نفيُه أولى من الأول.

وبهذا البيان يَتَقَرَّرُ أن الجسمية منفية عن الله عزَّ وجلَّ من حيثُ اللفظ.

* وأما من حيث المعنى:

فقد قال ابنُ رشد ـــ فيمـا تقدَّم نقلُه عنه في أول هذا الـمطلب ـــ : إنّ الجسميَّـة «إلى التصـريح بإثباتها في

([39]) ابن حجر، لسان الميزان، 7 : 47 (6619).

([40]) أخرجه مسلم في «صحيحه» (2569) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

([41]) ابن العربي، العواصم من القواصم، ص228.

الشـــرع أقربُ منها إلى نفيها، وذلك أن الشَّـــرعَ قد صـــرَّحَ بالوجه واليدين في غير ما آيـــةٍ من الكتاب العزيز، وهذه الآياتُ قد تُوهِمُ أنَّ الجسميَّـــة هي له من الصفات التي فَضَلَ فيها الخالقُ الـــمخلوقَ، كمـــا فَضَلَه في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مُشتَـــركةٌ بين الخالق والـــمخلوق، إلا أنها في الخالق أتمُّ وجوداً، ولهذا صار كثيـــرٌ من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسمٌ لا يُشبِهُ سائر الأجسام، وعلى هذا الحنابلةُ وكثيـــرٌ ممن تبعهم»[42].

قلت: هذا الكلامُ يُوهِمُ قارئَه ـــــ باديَ الرأي ـــــ أن ابنَ رشد يقول بالتجسيم، أو يميلُ إلى التجسيم على أقلِّ تقدير، ولكن لا بدَّ قبل الجزم بنسبة هذا الاعتقاد إلى ابن رشد من النظر في كلامه في غير هذا الموضع، للوقوف على الصورة الكاملة لاعتقاد ابن رشد في هذا الباب، وسأُفصِّلُ ذلك بعد قليل.

أما قولُ ابن رشد هنا إنَّ الجسميَّـــةَ «إلى التصـــريح بإثباتها في الشـــرع أقربُ منها إلى نفيها» فليس بصحيح، فإنَّ القرآنَ الكريمَ قد نزل بلغة العرب الفُصَحاء، وما فيه من الظواهر الـــمُـــوهِـــمـــة لإثبات الجسميَّـــة مفهومٌ عندهم بداهةً بأنه ليس على حقيقته، وإنمـــا هو على سبيل المجاز، ولكونه مفهوماً عندهم لم يُؤثَر عن النبي صلَّى الله عليه وسلَّم تفسيـــرُها، بخلافِ ما لو كانت محلَّ نظَرٍ عندهم وإبهامٍ، لكانوا سألوا النبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم عن تفسيرها، أو لكان هو صلَّى الله عليه وسلَّم ابتدأهم بتفسيرها.

وإذا تَـــقَـــرَّرَ أنَّ هذه الظواهر كانت مفهومةً عندهم على وجهها، من غير أن يَـــتَـــوَهَّـــمُوا منها تـــجسيمـــاً، وكان هناك آياتٌ أخرى مُحكَمةٌ في تنزيه الله عزَّ وجلَّ عن الشبيه والمثيل والنظير، إذا تقرَّر هذا لم يصحَّ القولُ أبداً بأنها «إلى التصـــريح بإثباتها في الشـــرع أقربُ منها إلى نفيها».

وأما قولُه: إنه قد «صار كثيـــرٌ من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسمٌ لا يُشبِهُ سائر الأجسام، وعلى هذا الحنابلةُ وكثيـــرٌ ممن تبعهم» ففيه نَـــظَـــر، فإنَّ الـــمُجسِّمةَ لم يكونوا كثيرين من أهل الإسلام في عصـــرٍ من العصور، أو قرن من القرون، وإنمـــا هم قلَّة على مدى التاريخ، وإذا نظرتَ في كتاب «الـــمِلَلِ والنِّحَل» للإمام الشهرستاني رحمه الله تعالى تراه جعل أهل الإسلام ستة فرق رئيسة، وهي: الـــمعتزلة، والجبرية، والصفاتية، والخوارج، والمرجئة، والشيعة.

وليس في عقائد الـــمعتزلة ولا الجبرية تـــجـــســـيـــمٌ أبداً، لأنهم معدودون من الـــمُغالين في التنزيه، حتى وقعوا في التعطيل، ولذا أُطلِقَ عليهم أنهم من نفاة الصفات.

وكذا الخوارجُ لا تـــجسيم في عقائدهم، لأنَّ اختلافَهم مع سائر الفرق في مسائل الإيمـــان والكفر، وهم في غير ذلك: إما موافقون للمعتزلة، أو للأشاعرة، وكلتا الفرقتين لا تقول بالتجسيم.

وأما الـــمُرجِئةُ فقد قَسَّمَهم الشهرستاني إلى أربعة أصناف: «مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والـــمرجئة الخالصة»[43]، والأصنافُ الثلاثةُ الأُوَلُ لا تـــجسيم في عقائدهم كمـــا هو ظاهر، فلم يبق إلا الـــمُرجِئة الخالصة، وقد عدَّهم الشهرستاني وجعلهم ستَّ فرق، ذكر التجسيم في واحدة منها، وهي: العُبيدية.

ثم الشيعةُ، وهم يجتمعون في مسائل كالإمامة، والعصمة ... إلخ، ويختلفون في مسائل عَقَديَّـــة أخرى، منها صفاتُ الله، ولذا قال الشهرستاني: «بعضُهم يميلُ في الأصول إلى الاعتزال، وبعضُهم إلى السنة، وبعضُهم إلى التشبيه»[44].

أما الصِّفـــاتـــيَّـــةُ: فهم الذين يُثبِتُونَ الصفاتِ معانيَ زائدةً على الذات خلافاً للمعتزلة، وقد جعلهم الشهرستاني ثلاثَ فرق: الأشاعرة، والـــمُشبِّهة، والكرَّاميَّـــة. والـــمُشبِّهةُ والكرَّاميَّـــةُ يعتقدون التجسيم، بخلافِ الأشاعرة، فإنهم مُنزِّهة.

([42]) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص60.

([43]) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، 1 : 139.

([44]) انظر: المرجع السابق، 1 : 147.

فأنت ترى أن القائلين بالتحسيم من المسلمين قِلَّةٌ بالنسبة إلى المُنزِّهة، فمُجسِّمةُ المُرجئة، ومُجسِّمةُ الشيعة لا يكادون يُذكَرون، فلم يبقَ إلا المُشبِّهة والكرَّاميَّة، ولا يُنكَرُ وجودُهم، لكنهم قِلَّةٌ إذا ما قُورِنُوا بالمعتزلة من جهة، وأهل السُّنَّة من الأشاعرة والماتريدية من جهة أخرى.

فلذلك أرى أنّ قولَ ابن رشد: إنه قد «صار كثيرٌ من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسمٌ لا يُشبِهُ سائر الأجسام» تهويلٌ في غير محلِّه.

ثم قولُه: «وعلى هذا الحنابلةُ وكثيرٌ ممن تبعهم» غيرُ صحيح بإطلاقه، فالحنابلةُ فريقان في العقائد: منهم المُشبِّهةُ والمُجسِّمةُ، ومنهم المُنزِّهةُ، وإمامُهم أحمدُ بنُ حنبل رضي الله عنه بريءٌ من التشبيه والتحسيم، قال الشهرستاني: «أما أحمدُ بنُ حنبل، وداودُ بنُ علي الأصفهاني، وجماعةٌ من أئمة السَّلَف: فجَرَوا على منهاج السَّلَف المُتقدِّمين عليهم من أصحاب الحديث، مثل: مالك بن أنس، ومقاتل بن سُليمان، وسلكوا طريق السَّلامة، فقالوا: نُؤمِنُ بما وَرَدَ به الكتابُ والسُّنَّةُ، ولا نتعرَّضُ للتأويل، بعد أن نعلم قطعاً أنّ الله عزَّ وجلَّ لا يُشبِهُ شيئاً من المخلوقات، وأنّ كلَّ ما تَمَثَّلَ في الوَهْم، فإنه خالقُه ومُقدِّرُه، وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا: مَنْ حَرَّكَ يَدَهُ عند قراءة قوله تعالى: (خلقت بيدي)، أو أشار بإصبعه عند روايته: «قلبُ المُؤمن بين إصبَعين من أصابع الرحمن»[45]، وَجَبَ قَطْعُ يده، وقَلْعُ إصبعه»[46].

وقال الإمامُ أبو الفرج ابنُ الجوزي الحنبلي رحمه الله تعالى: «رأيتُ من أصحابنا مَنْ تكلَّم في الأصول بما لا يصلحُ، وانتَدَبَ للتصنيف ثلاثةٌ: أبو عبد الله بن حامد، وصاحبه القاضي (يعني: أبا يعلى الفرَّاء)، وابنُ الزاغوني، فصنَّفوا كتباً شانوا بها المذهب، ورأيتُهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحِسِّ ...، ثم يُرضُونَ العوامَّ بقولهم: لا كما يُعقَلُ.

وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات ...، ثم يَتَحَرَّجُونَ من التشبيه ويأنفون من إضافته إليهم ويقولون: نحن أهل السُّنَّة، وكلامُهم صريحٌ في التشبيه، وقد تبعهم خلقٌ من العوام».

ثم قال ابنُ الجوزي مُبيِّناً أنّ قولَ هؤلاء ليس هو مذهبَ الإمام أحمد: «فقد نصحتُ التابع والمتبوع، وقلتُ لهم: يا أصحابنا أنتم أصحابُ نَقْل، وإمامُكم أحمدُ بنُ حنبل يقولُ ـــ وهو تحت السِّياط ـــ : «كيف أقول ما لم يُقَل؟!»، فإياكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه، ثم قلتُم في الأحاديث: تُحمَلُ على ظاهرها ...، فلو أنكم قلتُم: نقرأُ الأحاديثَ ونسكتُ، ما أنكر عليكم أحدٌ، إنما حملُكم إياها على الظاهر قبيحٌ، فلا تُدخِلوا في مذهب هذا الرجل ما ليس منه، ولقد كسيتُم هذا المذهبَ شَيْناً عظيماً حتى صار لا يُقال: حنبلي إلا مُجسِّم»[47].

وإذا انتهينا من النظر في كلام ابن رشد، وبيان صوابه من خطئه، فلا بُدَّ من بيان موقف ابن رشد من التحسيم، فإن كلامَه المُتقدِّمَ يُوهِمُ إيهاماً شديداً أنه يعتقدُ التحسيم، ولكن الناظر في سائر كلام ابن رشد ـــ سواء في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» الذي ورد فيه النصُّ المُتقدِّمُ، أو في كتبه الأخرى ـــ قد يظهر له أمرٌ آخرُ، وبيان ذلك:

أنّ ابنَ رشد قد صَرَّحَ في كتابه «تهافت التهافت» بنفي الجسمية عن الله سبحانه وتعالى فقال: «إذا حقَّقتَ طريقةَ واجب الوجود عندي على ما أصِفُه لك كانت حقاً، ولكن فيها إجمالٌ يحتاجُ إلى تفصيل، وهو أن يتقدَّمها العلمُ بأصناف المُمكِنات الوجودِ في الجوهر، والعلمُ بأصناف الواجبةِ الوجودِ في الجوهر، وهذه الطريقةُ هي أن نقول: إن المُمكِنَ الوجودِ في

([45]) أخرجه مسلم في «صحيحه» (2654) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه بلفظ: «إنّ قلوبَ بني آدمَ كلَّها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يُصَرِّفُه حيث يشاء».

([46]) الشهرستاني، الملل والنحل، 1 : 104.

([47]) ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، ص97 ـــ 102.

الجوهر الجسماني يجبُ أن يَتقدَّمه واجبُ الوجود في الجوهر الجسماني، وواجبُ الوجود في الجوهر الجسماني يجبُ أن يتقدَّمه واجبُ الوجود بإطلاق، وهو الذي لا قُوَّةَ فيه أصلاً، لا في الجوهر ولا في غير ذلك من أنواع الحركات، وما هو هكذا فليس بجسم.

مثالُ ذلك: أن الجرمَ السَّماويَّ قد ظهر من أمره أنه واجبُ الوجود في الجوهر الجسماني، وإلا لزم أن يكون هنالك جسمٌ أقدَمُ منه، وظهر من أمره أنه مُمكِنُ الوجود في الحركة التي في المكان، فوَجَبَ أن يكون المُحرِّكُ له واجبَ الوجود في الجوهر[48]، وألا يكونَ فيه قوَّة أصلاً، لا على حركة ولا على غيرها، فلا يُوصَفُ بحركة ولا سكون، ولا بغير ذلك من أنواع التغيُّرات[49]، وما هو بهذه الصفة فليس بجسم أصلاً، ولا قُوَّةٌ في جسم، وأجزاءُ العالم الأزلية إنما هي واجبةُ الوجود في الجوهر: إما بالكُلِّيَّة كالحال في الأسطقسات الأربع، وإما بالشَّخص كالحال في الأجرام السَّماويَّة»[50].

وهذا التصريحُ من ابن رشد في نفي الجسمية عن الله سبحانه مقابلٌ لكلامه المُتقدِّم المُوهِم اعتقادَه الجسميَّةَ، وليس هذا بتناقضٍ من ابن رشد، بل التوفيقُ بين كلاميه مُتَيَسِّرٌ، ذلك أنَّ ابنَ رشد يرى أنَّ في الشَّرع ظاهراً وباطناً، وفي توضيح ذلك يُبيِّنُ ابنُ رشد أن الشَّرْعَ قد جاء لإثبات أمور جليَّة يُسميها ابنُ رشد «أصول الاعتقاد» أو «مبادئ الشرع» ـــ وقد سلف بيانُها فيما تقدَّم ـــ وجاء أيضاً لإثبات أمور خَفيَّة لا تُعلَمُ إلا بالبُرهان، ثم يُوضِّحُ أن الله سبحانه وتعالى «قد تَلَطَّفَ فيها لعباده، الذين لا سبيلَ لهم إلى البرهان ـــ إما من قِبَلِ فِطَرِهم، وإما من قِبَلِ عادتهم، وإما من قِبَلِ عَدَمِهم أسبابَ التعلُّم ـــ بأن ضَرَبَ لهم أمثالها وأشباهَها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثالُ يُمكنُ أن يقع التصديقُ بها بالأدلة المُشتَركة للجميع، أعني: الجدلية والخطابية».

قال: «وهذا هو السببُ في أن انقَسَمَ الشَّرعُ إلى ظاهر وباطن، فإنَّ الظاهرَ: هو تلك الأمثالُ المضروبةُ لتلك المعاني، والباطنَ: هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان»[51].

قلت: وعلى هذا فإن الوجهَ واليدَ والعينَ والقَدَمَ وما أشبهها مما ورد في الكتاب والسنة: هو من الظاهر عند ابن رشد، لأنها أمثالٌ مضروبةٌ لمعانٍ وراءها.

والسؤالُ الآن: ما هو موقفُ ابن رشد مما يُسميه بالظاهر: هل يجبُ ـــ أو: يجوز ـــ اعتقادُه؟ أم لا يجوز، وإنما يجبُ اعتقادُ الباطن فقط؟

قال ابنُ رشد: «إن ها هنا ظاهراً من الشرع لا يجوزُ تأويله، فإن كان تأويلُه في المبادئ: فهو كفر، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة»، يعني بهذا القسم: الأمور الجلية.

قال: «وها هنا أيضاً ظاهرٌ يجبُ على أهل البرهان تأويلُه، وحَمْلُهم إياه على ظاهره كفرٌ، وتأويلُ غير أهل البرهان له وإخراجُه عن ظاهره كفرٌ في حقِّهم أو بدعة، ومن هذا الصِّنف آيةُ الاستواء، وحديثُ النزول، ولذلك قال عليه السَّلامُ في السوداء إذ أخبَرَتْهُ أنَّ الله في السماء: «أعتقْها، فإنها مُؤمنةٌ»[52]، إذ كانت ليست من أهل البرهان.

والسببُ في ذلك: أنَّ الصِّنفَ من الناس الذين لا يقعُ لهم التصديقُ إلا من قِبَلِ التَّخَيُّل ـــ أعني أنهم لا

---

(48) كذا في الأصل، والصواب أن يقول: واجب الوجود لا في الجوهر، أو أن يقول: واجب الوجود بإطلاق، وإلا فلا تستقيم العبارة مع كلامه السابق.

(49) ويُصَرِّحُ ابنُ رشد بهذا المعنى في موضع آخر من «تهافت التهافت»، فيقول في (ص481) منه: «الله ليس بساكن ولا متحرِّك».

(50) ابن رشد، تهافت التهافت ص427. مع عدم موافقتي ابنَ رشد في وَصْف بعض أجزاء العالم بأنها أزلية، لكن المراد هنا توضيح ما يراه ابنُ رشد من أن الله سبحانه وتعالى لا يُوصَفُ بالجسمية.

(51) ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص109 ـــ 110.

(52) أخرجه مسلم في «صحيحه» (537) من حديث معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه، وفي الحديث كلام طويل من حيثُ صحة هذا اللفظ، ومن حيثُ معناه ـــ إن صحَّ ـــ ، وانظر كلام الإمام الكوثري رحمه الله تعالى فيه في تعليقاته على «الأسماء والصفات» للحافظ البيهقي.

يُصَدِّقون بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه ـــ يَعسُرُ وقوعُ التصديق لهم بموجود ليس منسوباً إلى شيء مُتَخَيَّل، ويدخلُ أيضاً على مَنْ لا يفهم من هذه النسبة إلا المكان ـــ وهم الذين شَدَوا على رُتبة الصِّنف الأول قليلاً في النظر[53] ـــ : اعتقادُ الجسمية. ولذلك كان الجوابُ لهؤلاء في أمثال هذه ألها من المتشابهات، وأنّ الوقفَ في قوله تعالى: (وما يعلمُ تأويلَه إلا الله)، وأهلُ البرهان مع أنهم مُجمِعُونَ في هذا الصِّنف أنه من المُؤَوَّل، فقد يختلفون في تأويله، وذلك بحسب مرتبة كلّ واحد من معرفة البرهان.

وها هنا صنفٌ ثالثٌ من الشرع مُتَرَدِّدٌ بين هذين الصِّنفين يقعُ فيه شكٌّ، فيُلحقُه قومٌ ممن يتعاطى النَّظَر بالظاهر الذي لا يجوزُ تأويلُه، ويُلحقُه آخرون بالباطن الذى لا يجوزُ حَمْلُه على الظاهر للعلماء، وذلك لعَوَاصَةِ هذا الصِّنف واشتباهه، والمخطئُ في هذا معذورٌ، أعني: من العلماء»[54].

ثم مثّل على هذا القسم بالاختلاف في صفات السعاد وأحواله ـــ بعد الاتفاق على إثبات أصل وجوده ـــ ، ثم قال: «ويُشبهُ أن يكون المخطئُ في هذه المسألة من العلماء معذوراً، والمُصيبُ مشكوراً أو مأجوراً، وذلك إذا اعترف بالوجود وتأوَّلَ فيها نحواً من أنحاء التأويل، أعني: في صفة المعاد لا في وجوده، إذا كان التأويلُ لا يُؤدِّي إلى نفي الوجود، وإنما كان جَحْدُ الوجود في هذه كفراً؛ لأنه في أصل من أصول الشريعة، وهو مما يقعُ التصديقُ به بالطرق الثلاث المُشتَرَكة للأحمر والأسود.

وأما مَنْ كان من غير أهل العلم: فالواجبُ عليه حملُها على ظاهرها، وتأويلُها في حَقِّه كفرٌ؛ لأنه يُؤدِّي إلى الكفر، ولذلك ما نرى[55]: أنّ مَنْ كان من الناس فَرضُه الإيمانُ بالظاهر، فالتأويلُ في حَقِّه كفرٌ، لأنه يُؤدِّي إلى الكفر، فمَنْ أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافرٌ، ولهذا يجبُ أن لا تُثبَتَ التأويلاتُ إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا مَنْ هو من أهل البرهان، فأما إذا أُثبِتَتْ في غير كتب البرهان واستُعمِلَ فيها الطرقُ الشعرية والخطابية أو الجدلية، كما يَصنَعُه أبو حامد ـــ يعني الإمام الغزالي ـــ ، فخطأٌ على الشرع وعلى الحكمة، وإن كان الرجلُ إنما قَصَدَ خيراً، وذلك أنه رام أن يُكَثِّرَ أهلَ العلم بذلك، ولكن كَثَّرَ بذلك أهلَ الفساد، بدون كثرة أهل العلم»[56].

قلت: هذا هو موقفُ ابن رشد الصريح في هذه المسألة، فإنه يرى أن الظاهر الذي ورد مثالاً مضروباً لإثبات معانٍ خفيَّةٍ وراءه: يجبُ على أهل البرهان تأويلُه، ويُصَرِّحُ ابنُ رشد بأنّ «حَمْلَهم إياه على ظاهره كفرٌ»، في الوقت الذي لا يجوزُ ـــ عنده ـــ لغير أهل البرهان تأويلُه، لأن «إخراجَه عن ظاهره كفرٌ في حقِّهم أو بدعةٌ»، ويُمثِّلُ ابنُ رشد لذلك بآية الاستواء، وحديث النزول، وكلاهما مما يُوهِمُ الجسمية، أو: مما يلزمُ منه التجسيمُ إن حُمِلَ على ظاهره، ومثلُهما: إضافةُ الوجه، واليد، والعين، والقدم، والحركة، إلى الله سبحانه.

وإذا تَقَرَّرَ هذا، وعلمنا موقفَ ابن رشد من هذا الظاهر، فإنه لا يَصعُبُ علينا حينها فَهمُ كلامه الأول الذي كان مُوهماً اعتقادَه الجسمية، لأن قوله فيه: إنّ الجسميَّةَ «إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقربُ منها إلى نفيها، وذلك أن الشَّرعَ قد صرَّحَ بالوجه واليدين في غير ما آيةٍ من الكتاب العزيز، وهذه الآياتُ قد تُوهِمُ أن الجسمية هي له من الصفات التي فَضَلَ فيها الخالقَ المخلوقَ، كما فَضَلَه في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مُشتَرَكةٌ بين الخالق والمخلوق،

([53]) أي: ارتفعوا عن الصنف الأول في النظر.

([54]) ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص111 ـــ 112.

([55]) أي: الذي نرى ونعتقد.

([56]) ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص113.

إلا أنها في الخالق أتمُّ وجوداً»[57]، قولُه هذا ينبغي أن يُفهَمَ حسب ما يراه هو أيضاً في مسألة الظاهر والباطن.

ويزيدُ ابنُ رشد موقفَه في الظاهر والباطن بياناً فيقول: «كلُّ ما يَستَطَرَّقُ له من هذه تأويلٌ لا يُدرَكُ إلا بالبرهان، فَفَرْضُ الخواصِّ فيه: هو ذلك التأويل، وفَرْضُ الجمهور: هوحَمْلُها على ظاهرها في الوجهين جميعاً؛ أعني: في التصور والتصديق، إذ كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك».

ويُصَرِّحُ بعد هذا بأسطر بأنَّ «الجمهورَ الذين لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية» يعني: عامة الناس، أنَّ «فَرْضَهم إمرارُها على ظاهرها، ولا يجوزُ أن يعلموا ذلك التأويل أصلاً».

ثم يقولُ ابن رشد: «الناسُ في الشريعة على ثلاثة أصناف:

ـــ صنفٌ: ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهورُ الغالبُ، وذلك أنه ليس يوجدُ أحدٌ سليمُ العقل يعرى من هذا النوع من التصديق.

ـــ وصنفٌ: هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليُّون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.

ـــ وصنفٌ: هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيُّون بالطبع والصناعة، أعني: صناعة الحكمة[58].

وهذا التأويلُ ليس ينبغي أن يُصَرَّحَ به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور، ومتى صُرِّحَ بشيء من هذه التأويلات لِمَنْ هو من غير أهلها ـــ وبخاصَّة التأويلات البرهانية لبُعْدها عن المعارف المُشتَرَكة ـــ أفضى ذلك بالمُصَرَّح له والمُصَرِّح إلى الكفر؛ والسَّبَبُ في ذلك أنَّ مقصودَه إبطالُ الظاهر وإثباتُ المُؤَوَّل، فإذا بَطَلَ الظاهرُ عند مَنْ هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المُؤَوَّلُ عنده، أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة، فالتأويلاتُ ليس ينبغي أن يُصَرَّحَ بها للجمهور، ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية، أعني: الكتب التي الأقاويلُ الموضوعةُ فيها من هذين الصِّنفين، كما صنع ذلك أبو حامد»، يعني: الإمام الغزالي.

ثم قال: «وأما المُصَرِّحُ بهذه التأويلات لغير أهلها فكافرٌ لتمكان دُعائه الناسَ إلى الكفر، وهو ضدُّ دعوى الشارع، وبخاصَّة متى كانت تأويلاتٍ فاسدةً في أصول الشريعة»[59].

قلت: تقسيمُ ابن رشد ما جاء في الشرع إلى ظاهر وباطن، وما بناه على هذا التقسيم بعد ذلك من التفريق بين الناس فيما يجبُ عليهم اعتقادُه: محلُّ إشكال، وفيه نَظَرٌ طويل، ولستُ ممن يُوافقُه عليه، ولا أعني بذلك أنه ليس في نصوص الشرع ما ورد بلفظ يدلُّ بظاهره على معنى، والمُرادُ منه معنى آخر غير ما دلَّ عليه الظاهر، فإنَّ ذلك موجودٌ لا يُنكَرُ، وليس هو بقليل أيضاً، وهو داخلٌ تحت باب الحقيقة والمجاز، ولكني أقول: إنه لا ينبغي أن نُفرِّقَ بين الناس ـــ عامةً وخاصَّةً، علماءَ وجماهيرَ ـــ فيما يجبُ اعتقادُه.

فإذا كان المُرادُ من اللفظ المعنى الظاهرَ منه: فالواجب على الناس كافة اعتقادُ هذا الظاهر.

وإذا كان المُرادُ منه معنى آخر، ليس هو ظاهر معناه، لاستحالة نسبة هذا الظاهر إلى الله سبحانه: فالواجبُ على الناس كافة اعتقادُ نفي نسبة هذا الظاهر إليه سبحانه وتعالى، ثم ليس عليهم أن يُعيِّنوا جميعاً المعنى المرادَ بعد صَرْفه عن ظاهره، بل إما أن يُفوِّضوا علمَه إلى الله تعالى، أو أن يُعيِّنَه بعضُ العلماء اجتهاداً، ويُقلِّدُه عامة الناس فيه، فإنه أمرٌ مظنونٌ يصحُّ فيه التقليدُ.

([57]) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص60.

([58]) يُفهَم هذا التقسيم بأن يُعلَمَ أنَّ القياسَ ـــ عند المناطقة ـــ : إن كانت مقدماته يقينيةً فهو برهان وحُجَّة، وإن كانت مشهورةً محمودةً عند قوم فهو خطابي، وإن كانت إلزامات على خَصْم فهو جدلي، وإن كانت كاذبةً ظاهرةَ الكذب فهو سُفْسطائي، وإن كانت مُخيِّلةً فهو شعري. قاله الإمام الغزالي في «معارج القدس» ص ـــ .

([59]) ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص118 ـــ 120.

وابنُ رشد يمنعُ هذا، ويُشدِّدُ على مَنْ يُفشي التأويل بين الناس، ويمنعُ من إخراج الناس عن اعتقاد الظواهر، ويرى أن في ذلك حَـمْـلَ الناس على الكفر، ظناً منه أن العامي إذا عُلِّمَ التأويل خرج عن اعتقاد الظاهر، و لم يعتقد الباطن، وليس ذلك بصحيح، وأضـربُ مثالاً واحداً على ذلك، وهو حديث النزول، وقد مثّل به ابنُ رشد ـــ فيما سلف ـــ على الظاهر الذي يجبُ على أهل البرهان تأويله، لأنّ حمله على ظاهره في حقّهم كفر، ولا يجوزُ ذلك لغيرهم، لأنّ إخراجَه عن ظاهره كفرٌ في حقهم أو بدعة.

وحديثُ النزول ـــ وهو قوله صلّى الله عليه وسلّم: «ينزلُ ربُّنا تبارك وتعالى كلَّ ليلة إلى السماء الدنيا، فيقول: هل من مستغفر فأغفرَ له، هل من سائل فأعطيَه، هل من داعٍ فأُجيبَه»[60] ـــ فيه على ظاهره نسبةُ الحركة إلى الله عزَّ وجلَّ، لأن النزول انتقالٌ من علوٍّ إلى سُفْلٍ، وقد ثبت تنزيهُه سبحانه عن الحركة والانتقال بالأدلة العقلية البرهانية، فثبتَ أن الحديثَ مصروفٌ عن ظاهره قطعاً.

ثم إنّ عقولَ عامة الناس (الجماهير) لا تتفهَّم هذه الأدلة التي ثبت بها تنزيه الله عزَّ وجلَّ عن الحركة، ووَجَبَ بها صَرْفُ الحديث عن ظاهره، فهل يجبُ أن يُقالَ لهم: إن الحديث ليس على ظاهره؟

يرى ابنُ رشد أنه لا يجبُ ذلك، بل لا يجوز، لأنهم لا بدَّ أن يفهموا الأدلة المذكورة حتى يُدرِكوا المعنى المُراد من الحديث، وهي مما يعلو على أفهامهم، فعليهم إذن أن لا يعتقدوا غير ظاهره.

بينما أرى ما يراه أكثر علماء العقائد وأهل الكلام من أنه لا يجوزُ لهم أن يعتقدوا هذا الظاهر، لأنه مستحيلٌ على الله سبحانه، ثم الواجبُ على العلماء حتى لا يعتقدَ العوامُّ هذا الظاهر:

1ـــ أن لا يُحَدِّثوا العوامَّ بهذه الأحاديث، ولذلك كان الإمام مالكُ بنُ أنس رضي الله عنه يكره رواية أحاديث الصِّفات لعامة الناس.

2ـــ ما علموه من ذلك ـــ سواء مما ورد في الكتاب، أو في السنة ـــ يُصرَفُ عن ظاهره في أذهانهم بأدلة إجمالية لا تعلو على أفهامهم، ولو كانت خطابية، وتُجتَنَبُ تلك الأدلة البرهانية التي لا يفهمُها إلا أهل البرهان.

3ـــ تُرسَّخُ في أذهان العوام عقيدةُ التنزيه بدوام التنبيه على الآيات الجامعة في هذا الباب، كقوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، وقوله: (أفمن يخلق كمن لا يخلق)، وقوله: (ولم يكن له كفواً أحد)، بحيثُ إذا عارضها مُعارِضٌ جزموا بأنه ليس على ظاهره، وإن كانت استحالةُ هذا الظاهر غيرَ معلومة عندهم بالأدلة العقلية التفصيلية، قال الإمامُ الحجَّةُ محمد زاهد الكوثريُّ رحمه الله تعالى: «تنزيه الله جلَّ شأنه عن سِماتِ الحدوث، وعن حلول الحوادث فيه، مما ثبت في دين الإسلام بالضرورة، وعلى هذه العقيدة جرت الأمة من فجر الإسلام إلى اليوم»، ثم ساق الآيات السذكورة آنفاً، ثم قال: «إلى غير ذلك من آيات التسبيح والتعالي الدالة على تنزُّه الله جلَّ جلالُه عن مُشابهة المخلوقات في ذاته وصفاته وأفعاله، حتى أصبحت هذه العقيدة راسخةً كلَّ الرسوخ في نفوس العامَّة والخاصَّة على حدٍّ سواء، بل العامةُ تجدُهم أكثرَ تَهيُّباً من الخوض في ذات الله وصفاته من بعض مَنْ يُصَفُّ في صَفِّ الخاصَّة»[61].

ففي هذا المثال ـــ أعني: حديثَ النزول ـــ يُصرَفُ هذا الحديث عن ظاهره في أذهان الناس بأن الله لا يُشبِهُ خلقَه لقوله تعالى: (ليس كمثله شيء)، ومن مشابهته لخلقه أن يكون متحركاً مثلهم من مكان إلى مكان، وبأن في اعتقاد نزوله سبحانه إلى السماء الدنيا حقيقةً: حلولَ الله عزَّ وجلَّ في بعض مخلوقاته، وفيه انتفاعُ الخالق بالمخلوق، وما أشبه ذلك، وهذه أدلةٌ وإن لم تكن برهانيةً، إلا أنها خطابية تؤدي السمطلوب في حق العوام.

---

[60] أخرجه البخاري (1145) و(7494)، ومسلم (758) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

[61] الكوثري، المقالات، ص260.

ولتفهيمهم المعنى المُراد من الحديث تُضرَبُ لهم الأمثالُ من لغة العرب، كقولهم: نزلتُ عند أمر فلان، إذا أجبتَ طلبَه ولبَّيتَه، فنزولُه سبحانه وتعالى مثالٌ مضربٌ للتعبير عن فتحه بابَ الإجابة.

وبهذا يتبيَّنُ أنَّ اعتقادَ العالم والعاميِّ واحدٌ، وإنما يفترقان في كون العالم جازمٌ باعتقاده عن علم، أعني: عن دليلٍ تفصيلي، بخلاف العاميِّ فإنه جازمٌ باعتقاده عن دليل إجمالي، ويصحُّ اعتقادُه أيضاً عن تقليد، وإن كان عاصياً مُقصِّراً بتَرْكِ النظر، على الصحيح المُختار في المسألة.

وهذا ما ذكره الإمام المُجتَهِدُ سلطانُ العلماء عزُّ الدين ابنُ عبد السلام رحمه الله تعالى، حيثُ ذكر في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» حقوقَ الله عزَّ وجلَّ على عباده، فذكر ثلاثةَ عشر حقاً، أولها: «معرفةُ ذاته سبحانه وتعالى وما يجبُ لها من الأزلية، والأبدية، والأحَدِيَّة، وانتفاء الجوهرية، والعَرَضيَّة، والجسميَّة، والاستغناء عن المُوجِبِ والمُوجِد»، ثم ذكر حقوقاً أخرى كمعرفة حياته وعلمه وإرادته وقدرته ... إلخ، ثم ذكر الحقَّ الرابعَ عشر، قال: «اعتقادُ جميع ما ذكرناه في حق العامة، وهو قائمٌ مقام العلم في حقِّ الخاصَّة، لِمَا في تَعَرُّف ذلك من المَشَقَّة الظاهرة للعامة، فإنَّ اللهَ كَلَّفَ الخاصَّةَ أن يعرفوه بالأزليَّة، والأبديَّة، والتفرُّد بالإلهيَّة، وأنه حيٌّ، عالم، قادرٌ، مُريدٌ، سميعٌ، بصيرٌ، مُتكلِّمٌ، صادقٌ في أخباره ، وكَلَّفَ العامَّة أن يعتقدوا ذلك لعُسْر وقوفهم على أدلة معرفته، فاجتزى منهم باعتقاد ذلك».

فانظر كيف جعل الاعتقادَ واحداً في حق الخاصة والعامة، وإنما فَرَّقَ بينهم في كون الاعتقاد عن دليل أو عن غير دليل.

ثم قال: «وأما كونُه عالماً بعلم، قادراً بقُدرة، فإنه مما يلتبس، وقد اختلف الناسُ فيه لالتباسه، وكذلك القولُ في قِدَمِ كلامه، وفي أنَّ ما وَصَفَ به نفسَه من الوجه واليدين والعينين: صفاتٌ معنويَّةٌ قائمةٌ بذاته، أو هي مُتأوَّلةٌ بما يرجعُ إلى الصفات، فيُعبَّرُ بالوجه عن الذات، وباليدين عن القدرة، وبالعينين عن العلم»[62].

وهذه أمور ليست من ضرورات العقائد، والاختلافُ فيها لا يُفسِدُ أصلاً من الأصول، فلذلك احتُمِلَ الاختلافُ فيها، وقُبِلَ من العامة أن لا يجزموا فيها بأحد القولين، بعد إثبات أصلها، وتأمَّل كيف ذكر قولين في اليد والوجه والعين، ليس منهما اعتقادُ ظاهرها، لأن اعتقادَ الظاهر يُفسِدُ أصلاً من الأصول، وهو التنزيه، أما الاختلافُ فيها: هل هي صفاتٌ قائمةٌ بالذات، كما يعتقدُه بعضُ السلف، أو هي مُؤوَّلة، فاختلافٌ لا يُفسِدُ أصلَ التنزيه، فتأمل الفرقَ بين هذا الكلام وكلام ابن رشد.

ثم ما ذكره ابنُ عبد السلام بعد ذلك من تهوين القول بالجهة: فإنَّ المُرادَ منه إعذار العامي في هذا الاعتقاد، لأنَّ الأصلَ في اعتقاد الجهة أنه كفرٌ، لأنه يلزم منه كفرٌ، لكن لمَّا كان العاميُّ لا يفهمُ هذه المُلازَمة، فإنه لا يُكفَّرُ إن اعتقدها[63].

وفرقٌ بين إعذار العاميِّ في اعتقاد ظاهر غير مُراد ـــ كما يقولُ ابنُ عبد السلام ـــ ، وبين القول بأنَّ الواجب على العامي أن يعتقد الظاهر، ولا يجوز له أن يُؤوِّلَه ـــ كما يقولُ ابنُ رشد ـــ .

المطلب الثاني: نقض ابن رشد لدليل المُتكلِّمين في نفي الجسمية عن الله تعالى:

يُورِدُ ابنُ رشد إشكالاً على الدليل الذي يعتمدُه المُتكلِّمون في نفي الجسمية عن الله تعالى، ويرى أنه ليس دليلاً بُرهانياً، ثم يُورِدُ عدَّةَ أمور يلزم منها ـــ في نَظَرِه ـــ أن لا يُصَرَّح بنفي الجسمية عن الله للجماهير.

أما كلامُه في دليل المُتكلِّمين في نفي الجسمية عن الله جلَّ شأنُه، فقد قال: «قالوا: إن الدليل على أنه ليس بجسم: أنه قد تبيَّنَ أنَّ كلَّ جسم مُحدَث، وإذا سُئلوا عن الطريق التي منها يُوقَفُ على أنَّ كلَّ جسم مُحدَث، سلكوا في ذلك الطريق التي

---

(62) «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» لعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام.

(63) وكذا لا يُكفَّر من اعتقد الجهة إن صُرِّح بنفي ما يلزم عنها من الكفر.

سلكناها من حدوث الأعراض، وأنّ ما لا يتعرّى عن الحوادث حادث، وقد تبيّـنَ لك ـــــ من قولنا ـــــ أنّ هذه الطريق ليست برهانية»[64].

قلت: دليل الـمُتكلّمين من أهل السنة الأشاعرة والماتريدية على حدوث الجسم مُرتّبٌ كالتالي:

«الجسمُ لا يخلو من الأعراض، والأعراضُ حادثةٌ، فالجسمُ لا يـخلو من الحوادث، وكلُّ ما لا يـخلو عن الحوادث فهو حادث»[65].

ـــــ أما كونُ الجسم لا يـخلو عن الأعراض: فابنُ رشد يُسلّمُ بها ولا يُنكرُها، فإنه قال: «أما الـمُقدّمةُ الأولى ـــــ وهي القائلةُ بأن الجواهر لا تتعرّى من الأعراض ـــــ فإن عنَوا بها الأجسامَ الـمُشارَ إليها القائمةَ بذاتها، فهي مقدمةٌ صحيحةٌ»[66].

ـــــ وأما حدوثُ الأعراض: فيقولُ ابن رشد إنها «مُقدّمةٌ مشكوكٌ فيها»، ويستدلُّ على ذلك بأننا إنما شاهدنا بعض الأعراض، وهي مُحدَثةٌ، ولا يلزمُ من ذلك أن تكون سائـرُ الأعراض مُحدَثةً، ويُضيفُ «أنّ الزمان من الأعراض، ويَعسُـرُ تصوُّرُ حدوثه، وذلك أنّ كلّ حادث فيجبُ أن يتقدّمه العَدَمُ بالزمان، فإنّ تَقَدُّمَ عَدَم الشيء على الشيء لا يُتصَوَّرُ إلا من قِـبَـلِ الزمان»[67].

ـــــ وأما كونُ كلّ ما لا يـخـلو عن الحوادث حادثاً: فابنُ رشد يُشكّك في صحته أيضاً، فيقول: «ليس يلزمُ عنه حدوثُ الـمَحَلّ، أعني: الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنه يُمكنُ أن يُتصَوَّرَ الـمَحَلُّ الواحدُ ـــــ أعني: الجسم ـــــ تتعاقبُ عليه أعراضٌ غيرُ متناهية، إما مُتضادّة، وإما غيـر مُتضادّة، كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثيـرٌ من القدماء في العالم أنه يتكوّن واحدٌ بعد آخر»[68].

قلت: أما تشكيكُه في حدوث الأعراض فليس بصحيح، والأدلةُ على حدوث الأعراض كثيرة، من أبرزها: أن «الأعراض مُمتنعةُ البقاء، وكلُّ ممتنع البقاء فهو حادثٌ مسبوقٌ بعَدَم نفسه، فكلُّ واحد من الأعراض حادثٌ مسبوقٌ بعَدَم نفسه.

وعند ذلك: إما أن تكون مُتعاقبةً في وجودها إلى غير النهاية، أو هي مُنتهيةً إلى عَرَض ليس وراءه عَرَضٌ آخر.

الأولُ: مُحالٌ؛ لامتناع حوادثَ لا أوّلَ لها[69]، فلم يبقَ إلا القسم الثاني، وهو أن تكون جُملتُها مُتناهيةً ومسبوقةً بالعدم، فتكون حادثة»[70].

وما ذكره ابنُ رشد من عُسْـر تصوُّر حدوث الزمان غير سديد أيضاً، لأنه مبنيٌّ على أن الحادث: هو ما سُبِقَ بالعَدَم، أو: ما كان معدوماً، ثم صار موجوداً. وتفسير الحادث بهذا قد قال به بعضُ العلمـاء، ولكن أورد الآمديُّ عليه إشكالات، واختار في آخر الأمر أن «الحادث: هو الـموجودُ الذي ليس بأزلي»[71]، وعلى هذا التفسير لا يعسُـرُ تصوُّر حدوث الزمان، بمعنى أنه ليس بأزلي، لا بمعنى: أنه تقدّمه زمانٌ كان فيه معدوماً.

على أن قول ابن رشد: «إنّ تَقَدُّمَ عَدَم الشيء على الشيء لا يُتصَوَّرُ إلا من قِـبَـلِ الزمان» ليس بصحيح، فقد

([64]) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص61.

([65]) انظر هذا الدليل في «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي ص20 وما بعدها، و«الإشارة في أصول الكلام» للرازي ص72، وغيرهما من كتب العقائد عند الأشاعرة.

([66]) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص31.

([67]) المرجع السابق، ص33.

([68]) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص34 ـــــ 35.

([69]) سيأتي الكلام على هذه المسألة قريباً.

([70]) الآمدي، أبكار الأفكار، 2 : 539 باختصار يسير.

([71]) المرجع السابق، 2 : 508.

ذكروا «أن أقسام التقدُّمَ خمسة، وهي: التقدُّم بالعليَّـــة، والطَّبْع، والشَّـــرَف، والـــرُّتبة، والزمان»، وقد أبطل الآمديُّ أن يكون تقدُّمُ العَدَم على الوجود بالعليَّـــة، أو بالشَّـــرَف، أو بالرتبة، وبيَّـــنَ أنه يلزم من القول بتقدُّم العَدَم على الوجود بالزمان: «أن يكون زمانُ العَدَم السابق أزلياً، ضـــرورةَ كون العَدَم أزلياً، ويلزم من قِدَمِ الزمان قِدَمُ الحركة، إذ هو من عوارضها، ومن قِدَمِ الحركة قِدَمُ الجسم، إذ هي من عوارضه، وذلك يَـــجُـــرُّ إلى قِدَمِ العالم».

فلم يبقَ إلا أن يكون تَقَدُّمُ العَدَمُ على الوجود بالطَّبْع، وقد قال الآمديُّ: «تفسيـــرُ حدوث العالم بتَقَدُّم العَدَم عليه بالطَّبْع مُسَلَّم، فإنَّ العالم مُمكِنُ الوجود بذاته، ومُمكنُ الوجود بذاته لا يكون مُستَحِقّاً للوجود من ذاته، بل من غيره، بخلافِ العَدَم[72]، وما يكون مُستَحَقّاً بالذات، يكونُ أقدَمَ بالطَّبْع مما هو مُستَحَقٌّ بالغير»[73].

وأما قولهم: إنَّ كلَّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فلأن الحادث ما له أول، أو: ما ليس بأزلي، فمـــا لا يخلو عن الحوادث: لا يخلو عمـــا له أول، فلا بدَّ أن يكون له أول، أو: لا يخلو عمـــا ليس بأزلي، فلا بدَّ أن يكونَ ليس بأزلي[74]، وبعبارة أخرى: «لأنَّ ما لا يـــخلو عن الحوادث لو ثبت في الأزل: لزم ثبوتُ الحادث في الأزل، وهو مُحالٌ»[75].

ولا يتمُّ نقضُ ذلك إلا بتَصَوُّر تعاقُب أعراض غيـــر متناهية في جهة الماضي، فعندها لا يلزم من حدوثها حدوث ما لا يخلو عنها، وهذا ما جوَّزه ابنُ رشد بقوله: «يُمكنُ أن يُتَصَوَّرَ الـــمَحَلُّ الواحدُ ـــــ أعني: الجسم ـــــ تتعاقبُ عليه أعراضٌ غيـــرُ متناهية»، وهو مصيرٌ منه إلى القول بحوادث لا أول لها، بمعنى: أنه ما من حادث إلا وقبله حادث، وقد أطال أهلُ العلم الكلامَ في إبطال هذا القول في الـــمُطوَّلات، فلتُنظَر، بل قد أُلِّـــفَت في إبطاله مؤلفاتٌ خاصَّة[76].

ومن أهم أدلتهم في إبطال وجود حوداث لا أول: مقابلةُ آحاد الحوادث الماضية من اليوم مع آحاد الحوادث الماضية من الأمس، فيُقابلُ كلُّ واحد من إحدى الجملتين بمـــا يقع في درجته من جملة الأخرى، فإما أن يتقابل جميعُ آحاد الزائد بآحاد الناقص، وذلك مُحالٌ، وإما أن تَقصُـــرَ آحادُ إحدى الجملتين ـــــ وهي الحوادث الماضية من الأمس ـــــ عن الأخرى ـــــ وهي الحوادث الماضية من اليوم، فيكونُ الناقصُ مُتناهياً، ويكون الزائدُ عليه بحادث واحد، أو بحوادث يوم واحد، مُتناهياً أيضاً[77].

ويدلُّ على إبطاله أيضاً: أنه لا نزاعَ في حدوث كل واحد من الأعراض، وإنمـــا النزاعُ في حدوث جُملة الأعراض، أي: أنَّ ما من عَرَض إلا وقبله عَرَض، وما من حركة إلا وقبلها حركة، وهكذا، والجوابُ عنه: «أنه لا وجود للمُطلَق إلا في ضمن جُزئيّ، فلا يُتَصَوَّرُ قِدَمُ الـــمُطلَق مع حدوث كُلِّ جُزء من الجزئيّات»[78].

ثم يُتَمِّمُ ابنُ رشد إشكاله على الـــمُتكلِّمين بأن يُلزِمَهم من أقوالهم أنهم يعتقدون التجسيم من حيثُ لا يشعرون، فيقول: «إنَّ ما يضعُه هؤلاء القوم ـــــ يعني الأشاعرة ـــــ من أنه سبحانه ذاتٌ وصفاتٌ زائدةٌ على الذات، يُوجِبونَ بذلك أنه جسمٌ أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه»[79].

وقد وَضَّحَ ابنُ رشد كلامَه هذا قبل ذلك فقال: «الأشعرية يقولون: إنَّ هذه الصفاتِ هي صفاتٌ معنويةٌ، وهي زائدةٌ على الذات، فيقولون: إنه عالم بعلم زائد على ذاته، وحيٌّ بحياة زائدة على ذاته، كالحال في الشاهد، ويلزمُهم على هذا أن يكون

---

(72) أي: ممكنُ الوجود مُستَحِقٌّ للعَدَمُ من ذاته، أما الوجود فإنمـــا يستحقُّه من غيره.

(73) الآمدي، أبكار الأفكار، 2 : 506.

(74) المرجع السابق، 2 : 540.

(75) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص50.

(76) انظر من ذلك: «رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها» للإمام الإحيمي.

(77) انظر تفصيل هذا الدليل في «الإشارة في أصول الكلام» للرازي ص75 ـــــ 76.

(78) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص51.

(79) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص61.

الخالقُ جسمـــاً، لأنه يكون هنالك صفةٌ وموصوفٌ، وحاملٌ ومحمولٌ، وهذه هي حالُ الجسم، وذلك أنّ الذاتَ لا بدَّ أن يقولوا: إنها قائمةٌ بذاتها، والصفات قائمةٌ بها»[80].

وقال في «تهافت التهافت»: «إن كان مبدأُ الـــموجودات ذاتاً، ذاتَ حياة وعلم وقدرة وإرادة، وكانت هذه الصفاتُ زائدةً على الذات، وتلك الذاتُ غيـــرَ جسمـــانية ...، وما كان بهذه الصفة فهو ضـــرورةً مُركّبٌ من ذات وصفات، وكلُّ مُركّب فهو ضـــرورةً يحتاجُ إلى مُركّب، إذ ليس يُمكنُ أن يوجد شيءٌ مُركّبٌ من ذاته ...، وبالجملة فكمـــا أنّ لكلّ مفعول فاعلاً، كذلك لكل مُركّب مُركّباً فاعلاً، لأن التركيبَ شـــرطٌ في وجود الـــمُركّب، ولا يُمكنُ أن يكون الشيءُ هو علّـــةً في شـــرط وجوده، لأنه كان يلزمُ أن يكون الشيءُ علّـــةً لنفسه.

ولذلك كانت الـــمعتزلةُ في وَضْعِهم هذه الصفاتِ في الـــمبدأ الأول راجعةً إلى الذات، لا زائدةً عليها، على نحو ما يوجدُ عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الـــموجودات، مثل: كون الشيء موجوداً وواحداً وأزلياً وغير ذلك، أقربَ إلى الحق من الأشعرية»[81].

قلت: ليس هذا محلُّ بسط الأدلة على أنّ صفات الـــمعاني، كالحياة والقدرة والإرادة والعلم، زائدةٌ على الذات، ولكن الذي لا بدَّ منه هنا هو حلُّ هذا الإشكال الذي أورده ابنُ رشد على قول الأشاعرة: إن هذه الصفات زائدة على الذات، وإلزامَه لهم القولَ بالتجسيم بناءً عليه.

ومردُّ هذا الإشكال إلى الـــخَلْط في فهم «الزيادة»، والذي يُريدُه الأشاعرةُ بقولهم: إنّ هذه الصفات زائدةٌ على الذات: أنّ لكلّ صفة مفهوماً غـــيـــرَ مفهوم الذات[82].

ثم إن قولَ ابن رشد: إنه يلزم من القول بزيادة الصفات على الذات كونُه سبحانه وتعالى مُركّباً من ذات وصفات، والتركيبُ صفةُ الأجسام: غيـــرُ صحيح، ذلك أننا نُسَلِّمُ أنه يلزمُنا أن يكون مُركّباً من ذات وصفات، لو قلنا: إنّ الصفات غيـــرُ الذات، ولكن من الـــمعلوم أن أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية يرون أنّ صفاتِ الله عز وجل لا هي هو، ولا هي غيره، فينفون أن تكون صفاتُه تعالى عينَ ذاته، وأن تكون صفاتُه تعالى غيـــرَ ذاته. وبناءً عليه فإنه لا يلزمُ من القول بأن الصفات زائدةٌ على الذات، أن يكون الموصوفُ بهذه الصفات الزائدة على ذاته مُركّباً من ذات وصفات.

* وأما الأمور التي أوردها ابنُ رشد، والتي يلزمُ منها ـــــ في نَـــظَـــرِه ـــــ أن لا يُصَـــرَّحَ بنفي الجسمية لعامة الناس، أو ما يُسميهم بـــ«الجمهور»، فهي:

أولاً: «أن الجمهور يرون أنّ الـــموجودَ هو الـــمُتخيَّلُ والـــمحسوسُ، وأنّ ما ليس بمتخيَّل ولا محسوس فهو عَدَمٌ، فإذا قيل لهم: إن ها هنا موجوداً ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيُّل، فصار عندهم من قبيل الـــمعدوم، ولاسيَّمـــا إذا قيل: إنه لا خارج العالم ولا داخله، ولا فوق ولا أسفل»[83].

ثانياً: «أنه إذا صُـــرِّحَ بنفي الجسمية عرضت في الشـــرع شكوكٌ كثيرةٌ مما يُقالُ في الـــمعاد وغير ذلك، فمنها: ما يعرضُ من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة ...»، وذكر أن الـــمعتزلة لـــمَّـــا نفت الجسمية دعاها هذا الاعتقاد إلى نفي الرؤية، وأن الأشاعرة نفت الجسمية، وأثبتت الرؤية، وأرادوا أن يـــجمعوا بين الأمرين، فعَسُـــرَ ذلك عليهم، ولجؤوا في هذا الجمع إلى أقوال سُفُسْطائـــيَّـــة»[84].

ثالثاً: أنه إذا صُـــرِّحَ بنفي الجسمية وَجَبَ التصـــريحُ بنفي الحركة، فإذا صُـــرِّحَ بنفي هذا عَسُـــرَ تَصَوُّرُ ما جاء في صفة الحشـــر من أن الباري سبحانه يطّلعُ على أهل الحشـــر وأنه الذي يتولى حسابهم، كمـــا قال تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفاً

([80]) المرجع السابق، ص55.

([81]) ابن رشد، تهافت التهافت، ص279.

([82]) انظر هذه المسألة في «الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي ص84 وما بعدها، وغيره من كتب العقائد.

([83]) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص61.

([84]) المرجع السابق، ص61.

صفاً ...»[85].

ثم قال: «فيجبُ ألا يُصَـرَّحَ للجمهور بمـا يؤولُ عندهم إلى إبطال هذه الظواهر، فإنّ تأثيـرَها في نفوس الجمهور إنمـا هو إذا حُمِلَت على ظاهرها، وأما إذا أُوِّلَت فإنمـا يؤولُ الأمرُ فيها إلى أحد أمرين: إما أن يُسلَّطَ التأويل على هذه وأشباهِ هذه في الشـريعة، فتتمزَّقُ الشـريعةُ كلها، وتبطلُ الحكمةُ المـقصودةُ منها.

وإما أن يُقالَ في هذه كلها إنها من المـتشابهات، وهذا كله إبطالٌ للشـريعة ومَـحْـوٌ لها من النفوس، من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشـريعة»[86].

رابعاً: «لو كان انتفاءُ هذه الصفة مما يقفُ عليه الجمهورُ لاكتفى بذلك الخليلُ صلى الله عليه وسلّم في مُحاجَّة الكافر حين قال له: (ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت)، لأنه كان يكتفي بأن يقول له: أنت جسم والله ليس بجسم، لأنّ كلَّ جسم مُحدَث، كمـا تقول الأشعرية، وكذلك كان يكتفي بذلك موسى عليه السلام عند مُحاجَّته لفرعون في دعواه الإلهية، وكذلك كان يكتفي صلّى الله عليه وسلّم في أمر الدجال في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدَّعيه من الربوبية، من أنه جسم، والله ليس بجسم، بل قال عليه السلام: «إنّ ربكم ليس بأعور»، فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة، التي ينتفي عند كل أحد وجودها ـــ ببديهة العقل ـــ في الباري سبحانه»[87].

قلت: أما الأول: فالجمهورُ وإن كانوا لا يتخيَّلون إلا موجوداً محسوساً، فإنه بإمكانهم أن يتعقَّلوا موجوداً غير محسوس، وإن لم يتخيَّلوه، فقولُ ابن رشد: «فإذا قيل لهم: إن ها هنا موجوداً ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيُّل، فصار عندهم من قبيل المـعدوم» ليس بسديد، بل أقول: إذا قيل لهم: إن ها هنا موجوداً ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيُّل، ولزم أن يحلَّ محلَّه التعقُّل، والتعقُّل هو المـطلوب في مثل هذه المباحث، وليس تعقُّل موجود ليس بمتخيَّل ولا محسوس بمُحال عليهم، فإنهم يتعقَّلون الروح من غير أن يتخيَّلوها أو يحسُّونها.

وأما الثاني: فلو سلَّمنا أن نفي التجسيم يلزم منه نفيُ الرؤية، أو التشكيك في إمكانية الرؤية على أقل تقدير، فإنه لا يُعدّلُ عن نفي التجسيم من أجل هذا، فإن التنزيه أصل من أصول العقائد، وإثبات الرؤية فرع من فروعها، ولا يُتـرَكُ الأصلُ للفرع، على أنـّـا لا نُسلِّمُ أن نفي التجسيم يلزم منه نفي الرؤية، أو التشكيك في إمكانيتها، وللسادة الأشاعرة والماتريدية في الجمع بينهمـا مسالك سديدة، وطرق مفيدة، على خلاف قول ابن رشد بأنها أقوال سُفُسْطائية، وليس هذا محلُّ بَسْط الكلام في ذلك.

وأما الثالث: فيُقالُ فيه ما قيل في الذي قبله من أنه لا يُتـرَكُ الأصل للفرع، كيف والأمرُ هنا أشدُّ، فالرؤية ثابتة جائزةٌ على الله تعالى، بخلاف الحركة فإنها مستحيلةٌ منفيةٌ عن الله سبحانه، ولا نُسلِّمُ أنّ العوامَّ يجبُ عليهم اعتقاد هذه الظواهر، وأن تأثيرها في النفوس إنمـا هو في بقائها على ظاهرها وعدم تأويلها، وقد سلفت مناقشة هذه المسألة فيمـا تقدَّم.

وأما الرابع: فليس بدليل، لأن إبراهيمَ الخليلَ عليه وعلى نبينا الصلاةُ والسلامُ، قد عَدَل عن صفات كثيرة مما يقفُ الجمهورُ على انتفائها، فكان بإمكانه أن يقول: أنت مولود، والله ليس بمولود. أنت تنام، والله لا ينام. أنت تتعب، والله لا يتعب. أنت تموت، والله لا يموت ... وما شابه ذلك، وكلها من النقائص الظاهرة عند ابن رشد التي يقفُ الناسُ كلُّهم على انتفائها في حق الله، ومع ذلك عَدَلَ إبراهيمُ عنها، لا لعَدَم إرادة التصـريح بنفيها، بل لإمكان أن يُنازِعَ النمرود فيها، فعَدَلَ الخليلُ عنها وذكر ما لا يُمكنُه أن يُنازِعَ فيه أبداً فقال له: (فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب).

وكذا يُقال فيمـا ذكر من أمر موسى وفرعون، وأمر الدَّجّال، والله تعالى أعلم.

هذا آخرُ ما تيسَّـر تـحريرُه في هذا المقام، وكان الفراغُ من تـحريره صباح يوم الأحد السادس من شوال من سنة 1429 من هجرة خير الأنام، سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، والحمدُ لله في البَدْء والختام.

([85]) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص62.

([86]) المرجع السابق، ص62 ـــ 63.

([87]) المرجع السابق، ص63.