# ابن تيمية

## وسعيد فودة

## الفكر بين التحقيق والتلاعب اللفظي

تأليف:

**صيقع سيف الإسلام**

# ابن تيمية

## وسعيد فودة

## الفكر بين التحقيق والتلاعب اللفظي

تأليف:
**صيقع سيف الإسلام**

# قائمة المحتويات


المقدمة ..... 1

مدخل منهجي ..... 8

مبحث تاريخي ..... 12

فقهاء الصحابة كابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما..... 14

عقائد الدائرة القريبة من النبي عليه الصلاة والسلام، مثل أبي بكر وعمر وعائشة..... 17

عقائد الصحابة إجمالا..... 19

عقائد التابعين تلامذة الصحابة ..... 23

العقائد التي صححها القرآن للمشركين وأهل الكتاب والتي لم يصححها..... 25

الأحاديث الضعيفة المنسوبة لتلك الطبقة..... 27

مناقشة سعيد فودة ..... 32

المبحث اللغوي ..... 49

الله سميع بصير ..... 58

المحبة الالهية..... 63

عودة لمناقشة تأويل فودة لمحبة الله ..... 66

نماذج من تأويلات سعيد فودة ..... 70

مسألة الرؤية..... 78

مسألة علم الله عند سعيد فودة..... 84

مسألة الكلام عند سعيد فودة ..... 87

المبحث المعرفي ..... 93

مناقشة سعيد فودة ..... 99

مسألة تسلسل الحوادث ..... 106

خاتمة ..... 113

بسم الله الرحمن الرحيم

يقـول شـهاب الديـن أحمـد بـن مـري الحنبـلي- في معـرض رسـالة بعثهـا إلى تلامـذة الشـيخ في دمشـق يوصيهـم فيهـا بجمـع تراثـه والعنايـة بـه- " ووالله إن شـاء الله ليقيمـن الله سـبحانه لنـصر هـذا الـكلام- يعنـي كلام ابـن تيميـة- ونـشره وتدوينـه وفهمـه، واسـتخراج مقاصـده واستحسـان عجائبـه وغرائبـه رجـالا هـم إلى الآن في أصـلاب آبائهـم، وهـذه سـنة الحيـاة الجاريـة في عبـاده وبـلاده، والـذي وقـع مـن هـذه الأمـور في الكـون لا يحـصي عـدده غـير الله تعـالى "[1]

[1] الحموية، ابن تيمية، دراسة وتحقيق حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، الطبعة الأولى (1998م)، ص 11

# ملاحظة

كان مقررا لهذه الرسالة ان تظهر في جوان من العام الماضي 2019، إلا أنها تأخرت بدافع التوجه للطبع لهذه الساعة، وهو الذي لم يحصل لأسباب معينة، فعذرا للأفاضل الذين كان انتظارهم دون طائل. والرسالة، وإن حاولت التكلم بطريقة تأصيلية جامعة، إلا أنها حوت كثيرا من الاستطرادات، وهي عادة سيئة لمن يريد إيصال وتبسيط الفكرة قدر الإمكان، فهذا اعتذار ثاني لمحبي الاختصار ونابذي الحشو.

**صيقع سيف الإسلام**

**الجزائر**

22/01/2020

# المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد :

لم يزل دأب المفكرين الكبار قديما وحديثا في مناقشتهم لمنتجات غيرهم الفكرية والعلمية، يُقدّمون أدبيات وأخلاقيات النقد الذي يميز بين صحيح المادة وغالطها، ويعترفون لخصومهم بأهليتهم فيما هم أصحاب أهلية، لا يبخسونهم حقهم، كما لا يترددون في إعمال معول النقد اللاذع فيما يرونه من مواطن النقد. يقول ابن القيّم الجوزية - وهو يتحدث عن مسألة الطلاق عند الشيعة- أنهم " ينقلون عن أهل البيت أنه لا يقع الطلاق المحلوف به، وهذا متواتر عندهم عن جعفر بن محمد، وغيره من أهل البيت. وهب أن مكابرا كذبهم كلهم وقال : قد تواطئوا على الكذب عن أهل البيت ففي القوم فقهاء وأصحاب علم ونظر في اجتهاد، وإن كانوا مخطئين مبتدعين في أمر الصحابة فلا يوجب ذلك عليهم كلهم بالكذب "[2] ذا ابن القيم من مدرسة أهل الحديث المعروفة بكونها النقيضة القصوى للتشيع، لم يمنع عالما من علمائها المنصفين أن يعترف بحقيقة واقعة، وهي سمة الفكر عموما، في الشرق والغرب، فليس ببعيد أيضا اعتبار ماركس لهيغل واعترافه به، على أن الأوّل انتقد الثاني ووّضح كيف قلب الديالكتيك ليستقيم رأسه في السماء و قدميه في الأرض فيصبح أساسا من أسس طرحه الفلسفي المادي، عكس هيغل وفلسفة الروح المطلق المثالية. قبل هؤلاء كانط وإبدائه الإعجاب بجون لوك في رؤيته للفاهمة البشرية التي وصل بها أخيرا إلى استنتاج يتناقض والطرح الكانطي المثالي الترسندالي( المتعالي) إلا أن هذا الإنصاف والاعتراف بمنتوج المرء، لم يكن صفة للكل، بل حلّ محله ما يقابله من محاولة للطمس الكلي و نزع كل حسنة من الحسنات، وهذا أيضا أمثلته تعز على الحصر، لعل من أشهرها تلك المحاولات في دحض أي مساهمة للمسلمين في بناء الحضارة الغربية وما استطاعت تحقيقه للساعة، وهي وإن كانت نزعة حديثة حداثية، سوى أنها مدّت بجذورها بعيدا حتى دخلت على المسلمين لتعيد إحياء نفسها بصيغ إسلامية تتستر بلحاف ديني، أحد أشهر روّادها المدعو الشحرور الذي عاد بالنقض الكلي ( لا النقد) على الأصول التي اجتمع عليها لواء المسلمين، والرفض التام كما التسليم التام مطعن مباشر قبل التفصيل حتى، فلا يكاد يوجد شيء في العالم يُرفض كلية، إبليس و ما بالك قد قال فيه عليه السلام لأبي هريرة : " صدقك وهو كذوب"[3]، فكيف بما ومن دونه؟ .

وإذا لم ينقضي العجب من جاحد خارج عن صفوف المسلمين، أو منتسب إليهم نسبا شكليا يدعو لأفكار حداثية تنقض الأسس الدينية، كيف لا ينقضي العجب ممن ينتسب للأسس الدينية نسبا حقيقيا ولا يجد حسنة علمية لأحد كبار العلماء الذي شهد له السابقون من أقرانه على مختلف تمذهباتهم بالأصالة الفكرية؟ حيث يكفي في ذلك أن يفتح الإنسان كتابا للتراجم .

---

(2) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم الجوزية، دار العاصمة الرياض، تحقيق الدكتور علي بن محمد الرخيل الله، ص 617/616

(3) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، الطبعة الأولى (2002م)، دار ابن كثير، بيروت لبنان، حديث رقم 2311، ص 556

هـذا حـال القـارئ لكتـب سـعيد فـودة وهـو يتحـدث عـن ابـن تيميـة، برغـم أشـعريته لم يتوقـف عـن ذكـر ابـن تيميـة في كل ركـن وزاويـة، كـما لم يتوقـف عـن التشـنيع والاتهـام لهـذا الأخـير بـكل شـتى التهـم الممكنـة، دون أن يجعـل لـه نصيبـا مـن العلـم و الفهـم- ولا لأتباعـه- في أي موضـع، ولعـل قارئـا إذا لم يطلـع عـلى تـراث هـذا الإمـام الكبـير إلا مـن كتـب هـذا الأشـعري، سـيتصوّره غـرّا مـن الأغـرار الذيـن لا يعرفـون سـوى تسـويد الصفحـات.

يقـول : " الحقيقـة أن عجبـي واسـتغرابي لايـزال يـزداد مـن ابـن تيميـة كلـما تعمقـت في معرفـة أقوالـه وأسـاليبه في مناقشـة الخصـوم، فهـي تكشـف لي عـن مـدى التناقـض الكبـير الـذي كان كامنـا فيـه، والحقيقـة التـي ألمسـها بوجـداني هـي أنـه كان يعلـم بضعـف أقوالـه وعـدم قوتهـا في أغلـب الأحيـان، ولذلـك كان يلجـأ إلى هـذه الأسـاليب الغريبـة في الحـوار"[4] وهـذا اتهـام مبـاشر مـن سـعيد فـودة لابـن تيميـة بنـوع مـن النفـاق، فالـذي يعلـم ضعـف أقوالـه وعـدم قوتهـا ثـم يـصرّح بخلافهـا عالمـا أن مـن الخلائـق الكثـيرة سـتأخذ بكلامـه، فهـو إضـلال لهـم منـه عـن قصـد و تعمـد، كالذيـن " إِذَا قِيـلَ لَهُـمْ لَا تُفْسِـدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُـوا إِنَّمَـا نَحْـنُ مُصْلِحُـونَ "، كـما أن علمـه بضعـف قولـه هـو علـم لـه بقـوة حجـة خصمـه المحـق، بالتـالي جحـود للحـق و مكابـرة، وهـي سـمة المنافقـين الذيـن " يُخَادِعُـونَ اللَّـهَ وَالَّذِيـنَ آمَنُـوا وَمَـا يَخْدَعُـونَ إِلَّا أَنْفُسَـهُمْ وَمَـا يَشْـعُرُونَ " فـأي تهمـة هـذه لمـن يحسـن اختيـار كلماتـه ؟

(4) تدعيم المنطق، سعيد عبد اللطيف فودة، دار البيروني، الطبعة الأولى( 2010 م)، ص 99

ثم يبدأ سعيد فودة بحصد لوازم تهمته لابن تيمية، أن " مذهبه. . . لا ينبني على نظر دقيق ولا فهم صحيح"[5] وهو مذهب " لم يجرؤ الفلاسفة على القول به، لقبحه وسخافته، ولكنك ترى هؤلاء ينسبون ذلك أيضا إلى الصحابة والتابعين، بل إلى أهل السنة، وليس ذلك إلا افتراءً صريحا"[6] ، وطريقة ابن تيمية في المناقشة العلمية " لا تخلو من مكر وحيلة قبيحة، كما ترى، وهذا الأسلوب الهابط لا يناسب اتباعه في علم هو أجلُّ العلوم، أي علم العقائد، بل لا يجوز اتباعه في العلوم مطلقا "[7] فلا الفقه ولا المنطق ولا الحديث ولا أي علم آخر، ابن تيمية مرفوض رفضا كليا، في حين سعيد فودة لو سئل عن علماء الغرب والمساهمة الكبيرة التي بسببها حصل تطور تقني كبير انتفع به المسلمون، لأجاب -قطعا-أنه يُستفاد منهم في هذا الجانب ويُرد الجانب الذي خالفوا فيه الدين، ولو كان بعض-وربما كثير-من هؤلاء العلماء الغربيين ملاحدة ينفون وجود الله منطلقا و منتهى، فكيف بابن تيمية الموّحد السني لا يستفاد منه مطلقا؟

وهذا الرجل لم يكتف برفض اتباع شيخ الإسلام في أي من العلوم، بل اتجه لأكبر إسهاماته كنقده للمنطق الأرسطي-من جملة نقده للفلسفة اليونانية- وقال : " ابن تيمية الذي كان له باع طويل في نقد المنطق، وإن كانت أغلب انتقاداته كما رأيتها قاصرة، ومجرد تشكيكات غير مقَعَدة على أسس قوية "[8]، نقد المنطق الذي سبق به ابن تيمية فرانسيس بيكون صاحب " الأروجانون الجديد " وغيره من مؤسسي المذهب التجريبي الذين رفضوا المنطق الصوري لشكليته، حيث كان هذا الرفض أحد الخطوات الأساسية لما وصلت إليه الحضارة الأوروبية، لكن سعيد فودة يرفض هذا ويؤكد على ترك ابن تيمية في العلوم مطلقا، ويجعل من ينتسب إليه ويستفيد منه كتلامذته وأتباعه أنهم " أضيع من العدل عند هيئة الأمم، وأجهل من البهائم إذا سئلت عن الثقوب السوداء، فهؤلاء قد ضيعوا أنفسهم منذ اللحظة التي ارتضوا فيها أن يكون مرجع معارفهم ابن تيمية "[9] فأي شيء في صدر هذا الرجل !!!! .

وفي الوقت الذي يرمي به سعيد فودة شيخ الإسلام بكونه : ينافق عالما بضعف أقواله، يفتري ويكذب على الصحابة والتابعين، لا يجوز اتباعه مطلقا، خال من النظر الدقيق والفهم الصحيح . . . نجد ابن تيمية على انتقاده الشديد لحجة الإسلام أبو حامد الغزالي الأشعري، يقول عنه : " لم يكن ممن يتعمد الكذب، فإنه كان أجل قدرًا من ذلك، وكان من أعظم الناس ذكاءً، وطلبا للعلم وبحثا عن الأمور، ولما قاله كان من أعظم الناس قصدًا للحق، وله من الكلام الحسن المقبول أشياء عظيمة بليغة، ومن حسن التقسيم والترتيب ما هو به من أحسن المصنفين، لكن لكونه لم يصل إلى ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من الطرق الصحيحة، كان ينقل ذلك بحسب ما بلغه "[10]

---

[5] نقض الرسالة التدمرية، سعيد فودة، دار الرازي، الطبعة الأولى(2004م)، ص 20

[6] الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر ، بيروت لبنان، ص 263

[7] الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، سعيد عبد اللطيف فودة، دار الرازي للنشر، الطبعة الأولى(2000م)، ص182

[8] تدعيم المنطق، ص 10

[9] نقض الرسالة التدمرية، ص125

[10] يان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، مجمع الفلك فهد لطباعة المصحف الشريف ( 1426ه)، ج6، ص127

فشـتّان بـين الإنصـاف ورؤيـة مزايـا الآخـر المخالـف، وبـين التعنـت وخلـق فزاعـة لا تصلـح لـشيء ثـم اتهامهـا بـكل نقيصـة دون إبصـار إيجابيـات ثابتـة في نفسـها .

إن هـذه الحمّـى التـي اجتاحـت سـعيد فـودة، لم تتوقـف عنـد سرد اتهامـات مـن منطلقـه الأشـعري المخالـف لمدرسـة أهـل الحديـث فيـما هـو معـروف مـن مسـائل الخـلاف بينهـما، بـل وصـل الأمـر أن يتـم تشـويه كلام ابـن تيميـة في ذاتـه ثـم مهاجمتـه، كأنهـا عمليـة شراء للأسـباب، المهـم أن يظهـر خصمـه هـذا في أقبـح صـورة ممكنـة .

يقـول في " نقـض التدمريـة " معلقـا عـلى مقطـع يقـول فيـه ابـن تيميـة : " وطائفـة ظنـت أنـه إذا كانـت الموجـودات تشـترك في مسـمى الوجـود لـزم أن يكـون في الخـارج عـن الأذهـان موجـود مشـترك فيـه، زعمـوا أن في الخـارج عـن الأذهـان كليـات مطلقـة، مثـل وجـود مطلـق وحيـوان مطلـق وجسـم مطلـق ونحـو ذلـك، فخالفـوا الحـس و العقـل والـشرع، وجعلـوا مـا في الأذهـان ثابتـا في الأعيـان، وهـذا كلـه نـوع مـن الاشـتباه "[11]، يعلـق فـودة : " لابـد مـن التنبيـه عـلى مغالطـة بيّنـة وقـع فيهـا معهـم، وهـي قولـه إنهـم جعلـوا مـا في الأذهـان ثابتـا في الأعيـان، وتفيـد عبارتـه أنهـم جعلـوا عـين مـا في الذهـن موجـودا في الخـارج وهـو غـير صحيـح، فـما في الذهـن عندهـم ليـس عينـه في الخـارج، ولكـن الموجـود في الخـارج عندهـم مطابـق لمـا في الذهـن، فـإن كان المعنـى الـكلي ذهنيـا كان مصداقـه الخارجـي كليـا، وليـس الأمـر كـما نسـبه إليهـم ابـن تيميـة "[12]. . . فيـا سـبحان اللـه، يجعـل فـودة كلام ابـن تيميـة يعنـي شـيئا ثانيـا ليهاجمـه، حتـى يتسـنى لـه نقـده

ابـن تيميـة يقـول أن هـؤلاء اعتقـدوا وجـود حيـوان مطلـق في الخـارج لمّـا كان الذهـن يشـتق القـدر المشـترك مـن الموجـودات الحيوانيـة في الخـارج، حيـث وهمـوا أن هـذا القـدر المشـترك لـه مصـداق حقيقـي عينـي، وهـو عنـد التحقيـق اشـتقاق ذهنـي لا أكـثر، فواضـح أن مـا في الذهـن ظنـوا أن لـه مثـالا في الخـارج، فالكـرسي لـه صـورة في الدمـاغ، ولـه وجـود حقيقـي في الواقـع، وهـم اعتـبروا المعنـى الـكلي في الذهـن ( مثـل صـورة الكـرسي في الدمـاغ) لـه إسـقاط خارجـي كلي ( مثـل الكـرسي الحقيقـي في الواقـع)، فعبـارة ابـن تيميـة تحمـل الفـرق بـين الحالـين، لكـن فـودة يـأتي ليجعـل هـذا المعنـى الواضـح مـن نصيبـه، ويـشرح كلام ابـن تيميـة باحتـمال آخـر، ثـم ينتقـده فيظهـر أنـه نسـب إليهـم شـيئا لم يقولـوا بـه، بمعنـى رمـزي : ليـس أمينـا في نقـل المذاهـب، ولا في فهمهـا، وقـد صرّح بهـذا قائـلا : " والحقيقـة الواضحـة أن ابـن تيميـة غـير مؤتمـن في نقـل المذاهـب، بـل هـو يتعمّـد تصويرهـا بغـير معانيهـا خاصـة عندمـا يـرُد عليهـا، ولذلـك فقـد ارتفعـت بـه الثقـة عنـدي منـذ أخـذت عـلى نفـسي أن أدقـق النظـر وراءه وأتعقبـه في كتبـه واسـتوثق مـما يقـول"[13] . . و يـا لهـا مـن تهمـة بـاردة، فلمـن لـه أدنى اطـلاع عـلى كتـب شـيخ الإسـلام، يجـد أنـه كثـير النقـل عمـن يناقشـهم، مـن بطـون كتبهـم، نقـولا لفظيـة بحذافيرهـا، فينقـل مـن كتـب الـرازي ويسـميها، وكتـب الأشـعري ويسـميها، وكتـب الفلاسـفة كابـن سـينا و ابـن رشـد و غيرهـما ويسـميها، دع عنـك كتـب الحديـث والسـنة، فكيـف لمـن ينقـل النقـل اللفظـي لـكلام مـن يناقشـه يكـون يحـرّف معـاني مذهبـه، وهـو

[11] نقض الرسالة التدمرية، ص117

[12] نقض الرسالة التدمرية، ص117

[13] نقض الرسالة التدمرية،ص126

قد أعطى الفرصة للقارئ أن يطلع على كلام صاحب المذهب نفسه !!

وتستمر الوقاحة دون استحياء، فيقول أثناء مناقشته لابن تيمية عن المنطق : " يدعي ابن تيمية أن كتب علم المنطق لا تشتمل على علم يؤمر به شرعا، وسياق كلامه يدل على العموم، ونحن نعلم أن الشريعة تأمر بكل ما فيه فائدة ومصلحة للإنسان، إما في عقيدته أو في أعماله، وإذا فرضنا أن علم المنطق لا يشتمل على علم من شأنه أن يكون مأمورا به في الشريعة مطلقا، فمعنى ذلك أنه لا يوجد في علم المنطق أمر من الأمور التي يمكن أن تكون مفيدة للناس في دنياهم و آخرتهم. وهذه النتيجة هي المفهوم من عبارته . . . "[14] فعجبا من هذه الاستنتاجات البهلوانية، يقفز من فكرة أنه ليس في المنطق ما يؤمر تعلمه شرعا، إلى أن ابن تيمية يعني أنه لا يوجد شيء صحيح البتة في علم المنطق !!! . وبنفس النسق يُقال أنه ما دام ليس في كتب الفن السريالي أو كتب الطبخ الفرنسي شيء يؤمر بتعلمه شرعا، فهذا يساوي قولنا أن الفن السريالي و الطبخ الفرنسي لا يحتوي على أي أمر من الأمور النافعة !.

إن الشريعة لم تأمر بتعلم كل شيء نافع، بل أمرت بتعلم جنس النافع، وما هو أسبق ضرورة للتحصيل من غيره النافع كذلك، و المنطق باعتباره نافعا -تسليما- ليس في الشرع ما يأمر به مثل كثير من النافعات التي لم يأمر بها، فعدم أمر الشرع بشيء لا يوجب أنه ضار خال من كل مصلحة، ففي أي سيرك بهلواني تحصل هذه النتيجة المفهومة من عبارة ابن تيمية !! و الأدهى أنه حاول تفنيد كلام ابن تيمية بعدما شرحه هذا الشرح الإعجازي، قال : " وهذه النتيجة هي المفهوم من عبارته، ولكنها باطلة للوجوه التالية : ١-نصه على صورة القياس : أن ابن تيمية نفسه قال " أما البرهان فصورته صورة صحيحة، وإذا كانت موّاده صحيحة، فلا ريب أنه يفيد علما " فهو هنا ينص بصراحة على أن صورة القياس المذكورة في علم المنطق صحيحة مطلقا . . . فالحاصل أن ابن تيمية تناقض هنا "[15]. إذن إذا قال ابن تيمية أنه ليس في كتب علم المنطق علم يؤمر به شرعا، و المنطق فيه أشياء صحيحة نافعة، فهذا تناقض، كيف؟ باعتبار أن المنطق ليس مأمورا به شرعا، هذا معناه أنه فارغ من أي منفعة، لكن ولأن المنطق فيه أشياء صحيحة نافعة، كصورته على الأقل، إذن نصل إلى النتيجة الفخمة : تنـــــــاقض ! هذا هو التفكير المنطقي لرجل كتب كتابا ( تدعيم المنطق ) يدافع فيه عن حفريات أرسطو ويرد على ديكارت وابن تيمية.

وبنفس النسق الفودوي يُقال : ليس في فن الطبخ الفرنسي ما يؤمر بتعلمه شرعا، لكن هذه الوصفات الفرنسية فيها أشياء صحيحة نافعة، هذا يساوي : تنـــــــاقض! .

وهنا ملاحظة ابتدائية جدير لنا بسطرها، سوف تساعدنا في بقية هذه الرسالة: سعيد فودة الذي كان يتهم ابن تيمية بأنه يحرّف معاني الأفكار لدى غيره، يمارس هذه المهنة بامتياز لا مع ابن تيمية فقط، بل حتى مع غيره، بل مع مختلف المباحث والنظريات، يقوم بعملية تحوير للواقع الذي يقدم نفسه كما هو إلى شيء يلائم أفكاره حتى يستطيع التعامل معه، إنها نزعة مثالية بكل ما تعنيه الكلمة، إذْ بلغ به

[14] تدعيم المنطق، ص53

[15] تدعيم المنطق، ص53

الأمر أن نسب إلى أينشتاين فكرة التقارن الأشعرية بين العلة والمعلول في رسالته للماجستير، قال : " مسألة الأسباب ما تزال حتى هذا العصر الذي نحن فيه موضع نزاع بين الفلاسفة، والعلماء، ومازالوا محتارين في تفسير الترتيب بين الأشياء فبعضهم يقول علة وبعضهم ينفي ذلك من أصله . . . وبناءً على ذلك قرّر أينشتاين نظريته لا بناء على العلل والقوى الطبيعية، كما هو مبنى نيوتن، بل على أساس آخر لا يشترط ذلك، ولا يشترط لقيام العلم الإيمان بالعلية والمعلولية، بل يكفي في ذلك التعاقب المطّرد المعّبر عنه بالعادة في عرف الأشاعرة "[16].

إن الفروقات المشهورة بين التفسير الميكانيكي لنيوتن، والتفسير النسبي لأينشتاين، لا نجد من ضمنها هذا الفرق الأشعري الذي حشره سعيد فودة هنا، كما نجد مثلا فرق الزمان المطلق بين نيوتن والنسبي عند أينشتاين، بل المشهور عن أينشتاين رفضه للنتائج التي قدمتها ميكانيكا الكم على المستوى الذري، بناءً على الجسيمات الدقيقة كالإلكترون التي تارة تسلك سلوك جسيمات وتارة سلوك موجات، حتى اشتهرت عنه عبارته " الله لا يلعب النرد "، فكيف بما هو أبعد من ذلك من فكرة تنفي أي خاصية للمادة على الإطلاق !! لكن من نحن حتى نشكك في طرح سعيد فودة؟ نحن -في نظره- لا أكثر من " مجسمة . . . لا يعقلون شيئا من قواعد علم التوحيد، لذلك تراهم يَضلون ويُضلون وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، كما أنهم لا يتقنون دقائق العلوم التي عليها المعتمد في الفهم كأصول الفقه وعلم النحو والمنطق وعلوم المعاني والبيان وسائر علوم الآلات، ولذلك تراهم غارقين في ظلمانهم لا يسهل تفهيمهم ولا البيان لهم لعدم تأهلهم لقبول البيان بعدُ لا لضعف كلام العلماء "[17] و المعني الأوّل بهذا الكلام هو ابن تيمية الذي صار لا يتقن حتى علوم الآلات التي هي ميسورة لطالب علم مبتدئ !! لكن سأحتفظ بهذه التهمة خاصة لما يأتي الكلام عن الصحابة والتابعين والأئمة كمالك وأحمد ومن سواهم رضي الله عنهم.

هذا ويزعم سعيد فودة أنه وّضح مذهب شيخ الإسلام " بشكل لا يقدر عليه أحد من أصحابه، إما لضعف عقولهم، أو لخوفهم من انكشاف أمرهم، وظهور أنهم عبارة عن مجسمة ومشبهة "[18]، فيُقال له: سنوضح طرفا من فكر ابن تيمية و ما يمتاز به من عمق ، مع إيراد تلك التلاعبات اللفظية التي سطرتها كجوابات، باحثين مستقصين عن حقيقة تهمك التي رميت بها هذا الإمام :

١. افتراء ابن تيمية على الصحابة والتابعين في نسبة مذهب ما تعتبره تجسيما

٢. مذهب ابن تيمية لا يمتاز بنظر دقيق أو فهم صحيح

٣. خلال ذلك نقارن بين طرحك وطرحه، لنرى أي نتيجة نخرج بها، ومن أحق بذلك الكيل

[16] موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، سعيد عبد اللطيف فودة، الطبعة الأولى(2009م)، دار الفتح للدراسات والنشر، ص 101

[17] نقض الرسالة التدمرية، ص15

[18] نقض الرسالة التدمرية، ص101

مـن التهـم

# مدخل منهجي

أحد أهم مميزات الثورة العلمية التي جاءت عبر تبني المذهب التجريبي، هو ترك الـــــــــواقع يتحدث عن نفسه، بناءً على التجربة لا على فروض عقلية ومقدمات فلسفية، كما كان الحال سابقا بالطريقة الأرسطية التي بموجبها كانت الأرض مركز الكون وأن تركيبة العالم العلوي تختلف عن تركيبة السفلي المكّون من الطبائع الأربعة، ليأتي نموذج كوبرنيكوس وتلسكوب غاليلي يفندان هذه المزاعم عبر الاستقراء الواقعي للطبيعة وترك الأدلة تتكلم عن نفسها. . وهذا لم يكن رهنا بالعلوم الإمبريقية ، بل هو شامل كذلك للعلوم الإنسانية، الشرعية وغير الشرعية، فالبحث التاريخي واللغوي هو من جملة الأدلة التي يمكن أن تنطق عن نفسها وتعرب عن مضمون ما، يمكن استخراجه عبر أدوات خاصة، كما للمختبر العلمي أدواته الخاصة في استخراج نتائج التجارب المعبرة عن العالم الطبيعي، وإذا كان الأمر على هذا النحو، فلا شك أن التطاول على نتائج البحث التاريخي واللغوي استنادا لأمر خارجي، هو من جنس التطاول على نتائج المختبر العلمي لأمر خارجي، كما حصل في العصور الوسطى الكنسية، وهذا خطأ منهجي قاتل.

فتلك العجوز التي تؤمن أن الأرض محمولة على ظهر سلحفاة، و السلحفاة محمولة على ظهر ثور، لمّا يقال لها : أثبتت الفيزياء أن الجاذبية هي التي تمسك الأرض، فترفض ساخطة مبررة أن السلحفاة هذه غير مرئية لذلك لم يرصدها المراقب، وتضيف أن هذه السلحفاة تنتمي لعالم آخر، لكنها مع ذلك تحمل كوكبنا . هذه الدوغمائية وإن كانت ظاهرة السذاجة، إلا أنها تنتمي لنفس المنطق الذي يُمارس دوما بين اختيار فكرة ما ثم سحب نتائجها على بقية الأدلة، دون فسح المجال لكل دليل أن يكشف عن لوازمه ونتائجه الخاصة، هذه نقطة .

النقطة المنهجية الثانية، أنه إذا تركنا كل دليل يكشف عن لوازمه الخاصة، فهذه النتائج لا يمكن بحال أن تتناقض بل تجتمع سوية تحت مظلة شاملة، هي نظرية المعرفة، حيث البحث التاريخي لقضية ما يعطي نتيجة ((أ))، والبحث اللغوي في نفس القضية يعطي النتيجة ((ب))، والبحث العلمي يعطي النتيجة ((س)) . ثم كل من ((أ)) و((ب)) و((س)) تعطي قطعة من حل الأحجية، مع جمعها تتشكل الصورة التامة، لكن إذا تناقضت وتشاكست هذه النتائج فيما بينها، فهذا يدل على أن أحد البحوث السابقة لم يتم الاستقراء فيه جيدا. إذن هنا شرطان لابد من تحققهما ليكون الطرح طرحا منهجيا سليما :

١. ترك كل دليل يكشف عن نتائجه الخاصة، دون إقحام أفكار مسبقة عليه.

٢. نتائج كل دليل تتفق من حيث الأصل مع نتائج باقي الأدلة، لما يكون الإستقراء محققا بالشرط 1

ثم، إذا ربطنا هذه المقدمة ببحثنا مع سعيد فودة، مع العلم أن المباحث الممكنة في هذا الباب

هي : التاريخ، اللغة، نظرية المعرفة وما ينفرع عنها من مباحث فلسفية . قلت : هذه المباحث لابد فيها من تحقق الشرطين المنهجيين، ترك كل مبحث يكشف عن نتائجه الخاصة بالاستقراء الجيد له، أضف تعاضد هذه النتائج واتفاقها من حيث الجملة، لذلك لمّا نجد سعيد فودة يزعم أن كلامه " في الصفات في ذات الله مطرد على نسق واحد، مبني على قواعد راسخة بينة مدعمة بالأدلة، ولا تحتوي على تناقضات داخلية، ولا تتناقض مع القواعد العقلية الكلية ولا الشرعية القطعية "[19] فهو بهذا ينسب لنفسه تحقق الشرطين، على خلاف ابن تيمية الذي - حسب فودة- متناقض وقوله غير مطرد، مخالف للعقل والشرع

هكذا نحدد إحداثيات النقاش أنه ليس على مستوى واحد فقط، يختص بالمناقشة التفصيلية الداخلية، بل كذلك على مستوى منهجي عام، ومن اللافت و المثير للإعجاب أن ابن تيمية قد ناقش خصومه على هذا المستوى أيضا، حيث بيّن بعرض تاريخي أن جملة عقائد مخالفيه من المتكلمين، هي في أساسها تعود إلى دليل فكري عندهم ( دليل حدوث الأجسام ) ولم يقوموا باستقراء الأخبار الثابتة عن الصحابة والتابعين، كما حرّفوا اللغة بفكرة " التأويل "، ولم يعطوا العربية حقها من التدليل على نفسها ومعانيها بذاتها، فكان فعلهم من جنس فعل الكنيسة في العصور الوسطى من تبني المنظور الأرسطي ورفض الحقائق العلمية التي توّصل إليها علماء تلك الفترة .

دليل حدوث الأجسام هذا يقوم على مقدمة رئيسة تقول : " ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث " التي لو انتقضت لسقط دليل المتكلمين على وجود الله وبالتالي تنتفي صدقية الشرع، ثم إثبات هذه المقدمة يقتضي أن الله لا تقوم به أفعاله الاختيارية ( فلا يحب ولا يرضى ولا يضحك حقيقة ...الخ)، فكان لزاما أن يُنسب للصحابة و أئمة التابعين من تلامذتهم أنهم لا يقولون بثبوت أفعال اختيارية لله، وفي أحسن الأحوال يُنسب لهم أنهم سكتوا في مناقشة هذه المباحث، مثله كذلك في الجانب اللغوي الذي تقتضي تراكيبه إثبات معاني قائمة بذات الله عز وجل هي أفعاله الاختيارية، التي يسميها هؤلاء حلول الحوادث، لزم التأويل وأن يُقال اللغة لا تقتضي هذا، لذلك يقول فودة في نسبة لفظ " المحبة " لله تعالى : " المحبة هي انفعال بالمحبوب، وهي من حيث هي انفعال لا يجوز نسبتها إلى الله تعالى، ولكن هذا الانفعال في الإنسان يولّد إرادة إسعاد المحبوب وتحقيق ما يحبه، فالمحبة إذن من حيث هي إرادة الإرضاء، يليق نسبتها إلى الله تعالى، ومن حيث هي انفعال بالمحبوب يمتنع نسبتها إليه جلّ وشأنه. وهكذا يقال في سائر الأوصاف المنسوبة لله تعالى، فهي كلها راجعة إلى الإرادة أو القدرة أو الفعل نفسه "[20]، فهذا نفي في الحقيقة لصفة المحبة من كونها معنى يقوم بالله إلى مجرد كونها تحقيق سعادة المفعول، وهذا مساواة بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق اتساقا مع المقدمة السابقة لدليل حدوث الأجسام. . . هنا، نحن أمام تحريف منهجي تماما كالذي كان في العصور الكنسية، بفارق وحيد هو نوع العلم، هناك علوم طبيعية، وهنا علوم إنسانية .

بعدها، يشرح لنا ابن تيمية قصة دليل " حدوث الأجسام " أنه بعد ظهور مذهب " الجهم بن صفوان، دخلت فيه بعد ذلك المعتزلة، وهؤلاء أول من عرف عنهم في الإسلام أنهم أثبتوا حدوث العالم

[19] نقض الرسالة التدمرية، ص46

[20] نقض الرسالة التدمرية، ص26

بحدوث الأجسام، وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض، وقالوا : الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة، وما لا ينفك عن الحوادث أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها "[21] ومذهب جهم بن صفوان الترمذي ( ت ١٢٨ هـ ) الذي أخذته عنه المعتزلة يتمثل في أن الله لا يُرى، ولا يُسمع له صوت أو كلام، وليس فوق العرش بائنا عن خلقه. . . وقد توّصل لهذه النتائج من مناظرة حصلت له مع مشركين " يقال لهم السمنية، فعرفوا الجهم، فقالوا له : نكلمك فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك. فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا له : ألست تزعم أن لك إلهاً؟ قال الجهم : نعم. فقالوا له : هل رأيت إلهك؟ قال : لا . قالوا : هل سمعت كلامه؟ قال : لا . قالوا : فشممت له رائحة؟ قال : لا . قالوا : فهل وجدت له حساً؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له مجساً؟ قال : لا . قالوا : فما يدريك أنه إله؟ قال : فتحيَّر الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوما، ثم إنه استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى "[22] مفادها أن الروح الإنسانية أيضا غير قابلة للسماع والرؤية والحس، فكذلك " الله لا يُرى له وجه، ولا يُسمع له صوت، ولا يُشَّم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان"[23] لذلك " الجهمية كانوا يقولون: قولنا إنه يتكلم، مجاز، والمعتزلة قالوا: إنه متكلم حقيقة، لكن المعنى واحد، فكان أصل هؤلاء هو المادة التي تشعبت عنها هذه البدع"[24] ولّما " انتشر بين الأمة النزاع في هذه المسائل، قام أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري، وصنّف في الرد على الجهمية والمعتزلة مصنّفات، وبيَّن تناقضهم فيها وكشف كثيرا من عوراتهم، لكن سلم لهم ذلك الأصل الذي هو ينبوع البدع، فاحتاج لذلك أن يقول : إن الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية ولا يتكلم بمشيئته وقدرته، ولا نادى موسى حين جاء الطور، بل ولا يقوم به نداء حقيقي، ولا يكون إيمان العباد وعملهم الصالح هو السبب في رضاه ومحبته، ولا كفرهم هو السبب في سخطه وغضبه"[25] ، وابن كلاب هذا هو من أحدث القول في كلام الله، ومن اتبعه كالأشعري فقالوا : " بقدم شيء منه معين: إما معنى واحد، وإما حروف، وإما حروف وأصوات معينة يقترن بعضها ببعض أزلا وأبدا "[26] .

لهذا نجد ابن تيمية لمّا ناقش الرازي الأشعري، جعل عنوان كتابه ( بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية )، إلماحا منه أن فرق المتكلمين على اختلافها، معتزلة وأشاعرة وماتريدية ومتأخري الشيعة، كل هؤلاء هم تفاريع فقط عن أصل واحد ومقدمة واحدة : " ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث "، وإذا كان ما نتج عنها من لوازم مرّده إلى جهم بن صفوان ( ١٢٨ هـ )، فكيف هي الفترة التاريخية قبل 128 هـ الفترة التي عاش فيها الصحابة و أئمة التابعين الأوائل، هنا يلّح السؤال : هل الثابت تاريخيا عن طبقة الصحابة و التابعين يتسق وعلم الكلام، أم يناقضه؟ وعليه كان على المسلمين انتظار أكثر من قرن ليهديهم أمثال هذا الرجل، وقد كان الصحابة وأئمة التابعين قبله ضالين !.

[21] منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى(1986م)، الجزء الأول، ص310/309، بتصرف يسير

[22] الرد على الزنادقة والجهمية، أحمد بن محمد بن حنبل ، تحقيق دغش بن شبيب العجمي، الطبعة 2005م،الكويت، ص 198/197

[23] المصدر السابق، ص 199

[24] منهاج السنة النبوية، ج1، ص 312

[25] منهاج السنة النبوية، ج1، ص 312

[26] المصدر السابق، ص304

هنا، يقول ابن تيمية أنه يناقضه، وما قد عمل به المتكلمون هو سحب نتائج دليلهم ( حدوث الأجسام) على الثابت تاريخيا ولغويا، ولم يتركوا الدليل التاريخي ينطق عن نفسه ولا اللغوي، وهذا كما سبق أن قدّمنا نقض لأحد شروط الطرح المنهجي، وإذا كان ابن تيمية صادقا في دعواه - وهو كذلك- فماذا سنجد في تبريرات سعيد فودة غير التلاعبات اللفظية لمحاولة إنقاذ دليل حدوث الأجسام، وكيف سيبقى في وجهه قطرة ماء تسعفه من تلك الاتهامات التي كان يكيلها لابن تيمية، من نفاق ضعف الأقوال و الجهل بعلوم الآلات والكذب على الصحابة والتابعين...الخ !

على أن سعيد فودة يقول :" سوف نخصص له كتابا نبين فيه تهافت مذهبه وطرق استدلاله "[27]، وهو بتصريحه هذا لا يخرج عن أن يقول : مقدمة " ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث " صحيحة وصادقة، وأنها لا تتعارض مع ما ثبت بأدلة اللغة والرواية، وليست هناك عملية سحب لنتائجها على حساب باقي الأدلة دون تركها تنطق عن نفسها ( دون خطأ منهجي )، فيُقال له : فلنعاين ما كتبته أوّلا عن ابن تيمية ومدى علميته، فلربما نزيح عنك عناء تخصيص هذا الكتاب الجديد، تاركين لك فرصة تصحيح ما تمت كتابته أصلا.

[27] تدعيم المنطق، ص48

# مبحث تاريخي

يقول سعيد فودة: " لقد اشتهر بين الناس أن ابن تيمية هو من ألف بين قطع مذهب التجسيم، ورتبه ونظمه حتى أسس أركانه، وكان يسميه بمذهب السلف مجانبة منه للصواب، وتعصبا لرأيه ومحض عناد. وقد ألف أكثر كتبه لنصرة هذا المذهب، والتبس الأمر على كثير من الخلق من العلماء والعوَّام، لأنه اعتاد اتباع أساليب لفظية تتيح له التهرب عند المساءلة، وتترك لمن لم يتقن فهم مراده التشكك فيما قصده، والرجل نحن لا نشك فيه إلا أنه تقصَّد ذلك "[28] و " ادعاؤه أن ذلك هو مذهب السلف وطريقتهم، فقد بيّنا في أكثر من موضع أن ذلك ليس صحيحا، وأن نسبة ذلك إليهم باطلة "[29]

هذا اتهامه لابن تيمية أنه كاذب على السلف، وأنه معتاد على اتباع أساليب لفظية، وسنرى مصداقية هذه النعوت بأن نقوم بعملية استقراء للجو الفكري العام لما كان عليه الصحابة والتابعين من بعدهم وأئمة الدين الذين تلقوا عنهم، حيث : ما هي النتيجة العامة التي نخرج بها عن عقائد تلك الطبقة الاجتماعية؟.

[28] نقض الرسالة التدمرية، ص 6

[29] المصدر السابق، ص 49

يمكن أن نقسم العملية إلى عدة نقاط :

١. عقائد فقهاء الصحابة المشهورين كابن عباس وابن مسعود

٢. عقائد الدائرة القريبة من النبي عليه الصلاة والسلام، مثل أبي بكر وعمر وعائشة

٣. عقائد الصحابة إجمالا

٤. عقائد التابعين من تلامذة الصحابة

٥. العقائد التي صححها القرآن للمشركين وأهل الكتاب والتي لم يصححها

٦. الأحاديث الضعيفة المنسوبة لتلك الطبقة

بعدها ننظر هل تتطابق في الإجمال، فإذا كان، دل هذا على تواتر معنوي قاطع لا يحتمل النقيض، وإن حصل اختلاف بين نقاط الاستقراء، تم الترجيح بحسب أهمية النقطة على الباقي، أما المسائل المبحوث فيها فهي :

هل الله في السماء عال على عرشه بائن من العالم أم هو لا داخل العالم ولا خارج العالم؟ هل كلام الله حقيقي بحرف وصوت يتكلمه متى شاء كيف شاء أم هو كلام نفساني ومعنى قديم قائم بالذات الإلهية ؟ هل رؤية الله تكون في جهة أم هي رؤية لا في جهة ؟ هل الله تقوم به أفعاله الاختيارية ( حلول الحوادث ) أم لا تقوم به ؟

## فقهاء الصحابة كابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما

في مسألة علو الله، " قيل لابن عباس : إن ناسا يقولون في القدر. قال : يكذّبون بالكتاب، إن أخذت بشعر أحدهم لأنصوّنه، إن الله كان على عرشه قبل أن يخلق شيئا، فخلق القلم فكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة، فإنما يجري الناس على أمر قد فرغ منه "[30]، وعنه أن " الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر أحد قدره "[31]، وقوله لّما استأذن على عائشة رضي الله عنها وهي تموت : " كنت أحب أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه، ولم يكن يحب إلا طيبا وأنزل الله عز وجل براءتك من فوق سبع سموات فليس في الأرض مسجد إلا وهو يتلى فيه أناء الليل وأناء النهار"[32]، وفي صفة اليد يقول : " ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن، وما بينهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم "[33]

أما عن ابن مسعود فيُروى عنه أنه قال: " ما بين السماء والأرض مسيرة خمسمائة عام وما بين كل سماء إلى سماء مسيرة خمسمائة عام وما بين السماء السابعة إلى الكرسي مسيرة خمسمائة عام والعرش على الماء والله تعالى على العرش ويعلم أعمالكم "[34]وذكر نحو هذا البخاري في كتابه ( خلق أفعال العباد ) أن " ابن مسعود في قوله " ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ" قال : العرش على الماء، والله فوق العرش، وهو يعلم ما أنتم عليه "[35]، وعنه في صفة اليد أنه قال : " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :" الأيدي ثلاثة فيد الله هي العليا ويد المعطي التي تليها، ويد السائل السفلى " "[36]

أما في مسألة الكلام وقيام الحوادث بالله، يقول ابن عباس عن الله عز وجل أنه " خلق الأرض في يومين قبل خلق السماء، ثم استوى إلى السماء فسواهن في يومين آخرين، ثم نزل إلى الأرض فدحاها، قال

---

[30] لعلو للعلي العظيم، الذهبي، دراسة وتحقيق عبد الله بن صالح البرّاك، الطبعة الأولى (1999م)، دار الوطن، رواية رقم 91، ص 483، قال محقق الكتاب « وسنده صحيح إلى ابن عباس »

[31] مختصر العلو للعلي الغفار، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى (1981م)، المكتب الإسلامي، رواية رقم 45، ص 102، قال الألباني « صحيح موقوف »

[32] مسند الإمام أحمد بن حنبل، حققه الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الجزء الخامس، رواية رقم 3262، ص 309، قال محقق الكتاب « إسناده قوي على شرط مسلم »

[33] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، المجلد 6، ص 561، قال ابن تيمية « هذه الآثار معروفة في كتب الحديث »

[34] اجتماع الجيوش الإسلامية، ابن القيم الجوزية، إعداد وتحقيق عوّاد عبد الله المعتق، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية (1995م)، ص 254، قال المحقق « إسناده صحيح موقوف »

[35] خلق أفعال العباد، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق عبد الرحمن عميرة، الطبعة الثانية، دار عكاظ، ص 43

[36] المستدرك ، الحاكم ، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الجزء الأول ، كتاب الزكاة، رواية رقم 1483، ص 567، قال الحاكم « هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه »

ودحيها أن أخرج منها الماء والمرعى "[37]، وعنه أنه كان في جنازة " فلما وضع الميت في لحده قام رجل فقال : اللهم رب القرآن اغفر له. فوثب إليه ابن عباس فقال : "مه، القرآن منه، القرآن كلام الله ليس بمربوب، منه خرج وإليه يعود " "[38] وقوله " منه خرج " معناه أنه خرج من ذاته والمخلوق لا يخرج من ذات الله لامتناع ذلك، فدل على أن الخارج( وهو القرآن) من الذات فعل ليس بمفعول، وهذا الفعل هو التكلم بالقرآن، وهذا إثبات لقيام الأفعال الاختيارية بالذات، كما إثبات أن كلام الله كلام حقيقي ليس معنى قديما نفسانيا

يؤيده قول ابن مسعود :" إذا تكلم الله تعالى بالوحي سمع أهل السماء للسماء صلصلة كجر السلسلة على الصفا "[39] والكلام النفسي القديم لا يُسمعه أهل السماوات، ونحو هذا أيضا عن في قوله: " إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات شيئا، فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت، عرفوا أنه الحق، ونادوا " مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ "[40] فهذا وصف صريح بنسبة الصوت لله عز وجل وأن كلامه بصوت، وهذا يعني قيام أفعاله الاختيارية به ليست منفصلة عنه .

في مسألة الرؤية في جهة، يقول ابن مسعود في قوله تعالى " بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ" " أما إنا قد سألنا عن ذلك. . فقال أرواحهم في أجواف طير خضر تسرح في الجنة أيها شاءت، ثم تأوي إلى قناديل معلقة بالعرش، فبينا هم كذلك إذْ اطلع عليهم ربك فقال سلوني ما شئتم "[41]، وحلف قائلا : " والله ما منكم من إنسان إلا أن ربه سيخلو به يوم القيامة كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر قال فيقول: " ما غرّك بي يا ابن آدم (ثلاث مرات)؟ ماذا أجبت المرسلين (ثلاثا)؟ كيف عملت فيما علمت؟ "[42]، وعن ابن مسعود أيضا : " إن الله تعال يبرز لأهل جنته في كل جمعة في كثيف من كافور أبيض فيحدث لهم من الكرامة ما لم يروا مثله، ويكونون في الدنو منه كمسارعتهم إلى الجمع"[43] ففي بروز الله لأهل جنته ودنوّه منهم، وفي اطلاع الأرواح وخلو العباد بالله، دلالة على أن الله يرى مخلوقاته في جهة منه، والعباد يرون الله في جهة منهم.

---

[37] العلو للعلي العظيم، الذهبي، رواية رقم 87، ص 471

[38] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، أخرج أحاديثه نشأت بن كمال المصري، مكتب دار البصيرة بالإسكندرية، رقم 375، ص 209، قال محقق الكتاب « سنده ضعيف »

[39] السلسلة الصحيحة، الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، المجلد الثالث، رواية رقم 1293، ص 283، قال الألباني « هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين »

[40] صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى « ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له «، ص 1847

[41] العلو، الذهبي، قال الذهبي « رواه جماعة منهم جرير بن عبد الحميد، عن الأعمش، عن عبد الله بن مرة، عن مسروق، عن عبد الله موقوفا، أخرجه مسلم والترمذي والقزويني »

[42] العواصم والقواصم، محمد بن إبراهيم الوزير اليماني، حققه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية (1992م)، الجزء 5، ص 189، قال محقق الكتاب « إسناده صحيح »

[43] مختصر العلو، الألباني، رقم 51، قال الذهبي « أخرجه ابن بطة في الإبانة الكبرى بإسناد جيد » ولم يعلق عليه الألباني

فهذان فقيهان من كبار فقهاء الصحابة، الملقب كل منهما بـــ" حبر الأمة "، وابن عباس منهما دعا له النبي صلى الله عليه وسلم بالتفقه في الدين، فقال : " اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل "[44] فهذا الفقيه بسبب دعوة النبي، ترجمان القرآن، يقول أن الله في السماء على العرش، و ما السموات والأرضون في يد الله إلا كخردلة في يد أحدكم، والقرآن منه خرج ليس بمخلوق ولا مربوب، فكيف لا نجد عنده أن الله ليس داخل العالم ولا خارجه، وأن يد الله هي القدرة أو النعمة، ليست صفة حقيقية كما يقول ابن عباس، وأن القرآن معنى قديم قائم بالذات لا منه خرج مثل ما يقول رضي الله عنه، وهو المدعو له من النبي بالفقه، ودعوة الأنبياء مستجابة؟ فكيف إذا قال أن الكرسي موضع القدمين وهذا إثبات تفصيلي، فكيف إذا اتحدت المعاني التي يقول بها مع فقيه آخر كابن مسعود في الصفات من إثبات علو الله ويده كصفة حقيقية وأنه في جهة من خلقه !!!

[44] مسند الإمام أحمد، رواية رقم 3102، الجزء الثالث، ص 215، قال محققه شعيب الأرناؤوط « إسناده صحيح على شرط مسلم »

عقائد الدائرة القريبة من النبي عليه الصلاة والسلام، مثل أبي بكر وعمر وعائشة

قال أبو سعيد الخدري رضي الله عنه : " وكان أبو بكر أعلمنا به "[45]، وكان النبي عليه الصلاة والسلام كثيرا ما يقول : " دخلت أنا وأبو بكر وعمر وخرجت أنا وأبو بكر وعمر "[46]، أما أم المؤمنين عائشة فغير خاف مكانتها الفقهية والعلمية، وأنه حتى كبار الصحابة كانوا يستفسرونها أحيانا، بل هي صاحبة مذهب، وقول النبي صلى الله عليه وسلم لابنته فاطمة رضي الله عنها : " أما إني أحب هذه فأحبيها "[47] مشهور من بين أحاديثه التي يثبت فيها معزتها عنده . . . فما هي عقائد هذه الدائرة القريبة؟

" قال ابن عمر: لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو بكر رضي الله عنه " يا أيها الناس إن كان محمد إلهكم الذي تعبدون فإنه قد مات، وإن كان إلهكم الذي في السماء، فإن إلهكم لم يمت ثم تلا " وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ " الآية "[48]، وذكر البخاري عنه في ( خلق أفعال العباد ) أنه " لما نزلت " الم (1) غُلِبَتِ الرُّومُ " خرج أبو بكر يصيح يقول : كلام ربي "[49] وهنا " كلام ربي " بمعنى الكلام الحقيقي، وإلا ففكرة الكلام النفساني والمعنى الواحد القائم بالذات قديما لم تظهر إلا على يد ابن كلاب والأشعري بعد أزيد من قرن ونصف !!! والبخاري يسوق هذا الخبر عن أبي بكر في سياق رد فكرة الجهمية القائلة بخلق القرآن كالمعتزلة، وتأكيدا على مذهبه أن الله متكلم حقيقة بصوت، فإن البخاري رحمه الله يفرق بين الفعل القائم بالذات وبين المفعول المنفصل عنها، قال : " الفعل هو إحداث الشيء، والمفعول هو الحدث لقوله تعالى " خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ "، فالسموات والأرض مفعولة، وكل شيء سوى الله بقضائه فهو مفعول، فتخليق السموات فعله، لأنه لا يمكن أن تقوم سماء بنفسها من غير فعل الفاعل "[50]، وعليه لا يكون معنى قوله " كلام ربي " دالا فقط على الكلام الحقيقي، بل إثبات قيام أفعاله الاختيارية به .

يؤكده ما نقله عنه البيهقي في " الأسماء والصفات " : " فقال رؤساء مشركي مكة : يا ابن أبي قحافة، هذا مما أتى به صاحبك؟ قال: لا، ولكنّه كلام الله وقوله "[51]

وأما بخصوص عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فإنه لما قدم الشام " استقبله الناس وهو على بعيره

[45] صحيح البخاري، رواية رقم 3654، ص 899

[46] صحيح البخاري، رواية رقم 3685، ص 906

[47] مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، دار الكتاب العربي، الجزء 9، ص 241، قال الهيثمي « رواه أبو يعلى والبزار باختصار وفيه مجالد وهو حسن الحديث، وبقية رجاله رجال الصحيح »

[48] العلو للعلي العظيم، الذهبي، قال الذهبي « هذا حديث صحيح » وقال محقق الكتاب « إسناده صحيح كما قال المؤلف »

[49] خلق أفعال العباد، البخاري، ص 41

[50] المصدر السابق، ص 113

[51] أسماء الله وصفاته، البيهقي، حققه وعلق عليه محمد محب الدين أبو زيد، دار الشهداء مكتبة التوعية الإسلامية، رقم 516، قال البيهقي « وهذا إسناد صحيح »

فقالوا يا أمير المؤمنين لو ركبت برذونا يلقاك عظماء الناس ووجوههم فقال عمر : " ألا أراكم ههنا، إنما الأمر من ههنا، وأشار بيده إلى السماء "[52]، وقال ابن عبد البر : " روينا من وجوه عن عمر بن الخطاب أنه خرج ومعه الناس فمر بعجوز فاستوقفته فوقف لها فجعل يحدثها وتحدثه فقال له رجل : يا أمير المؤمنين حبست الناس على هذه العجوز قال : ويلك أتدري من هذه؟ هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سموات "[53].

أخيرا عائشة زوجة النبي عليه السلام، التي أُثر عنها أنها قالت : " وايم الله إني لأخشى لو كنت أحب قتله لقتلت -تعني عثمان رضي الله عنه- ولكن علم الله فوق عرشه أني لم أحب قتله "[54]، وعنها أيضا" الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات، فأنزل الله تعالى على النبي " قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا " "[55]

" وعن مسروق أنه كان إذا حدّث عن أم المؤمنين عائشة قال " حدثتني الصدّيقة بنت الصدّيق حبيبة حبيب الله المبرأة من فوق سبع سموات ""[56]وقد تقدم قول ابن عباس لها فيما يتفق وما صّرح به مسروق: " كنت أحب أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه، ولم يكن يحب إلا طيبا وأنزل الله عز وجل براءتك من فوق سبع سموات " هذا يدل على أن المأثور عنها بالنسبة لمن حدّثتهم كمسروق وبالنسبة لمن سمعت منهم كابن عباس وبالنسبة لما اعتقدته في نفسها رضي الله عنها، كل هذا متفق اتفاقا واحدا يقوّي بعضه بعضا أن الله فوق سمواته على عرشه.

فها هم أقرب الناس للنبي، ممن يعيش معه تحت سقف واحد، وممن يصاحبه في يومه ونهاره، في ليله ورقاده، يأكلون ويشربون معه، كلهم مؤمنون أن الله على عرشه في السماء هو في جهة من خلقه هي جهة العلو وخلقه في جهة منه هي جهة التحت، فإذا كانت العقيدة الحقة هي أن الله لا داخل العالم ولا خارجه وأنه ليس في جهة، فليس أفضل من خاصة النبي من دائرته القريبة أن يعتقدوا بذلك، سوى أن النقيض هو الثابت عنهم من إثبات العلو على العرش في السماء لله ولوازمه !!!

---

[52] العلو للعلي العظيم، رقم 152، ص 606، قال الذهبي « إسناده كالشمس »

[53] الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر، المجلد الرابع، كتاب النساء وكناهن، باب الخاء، خولة بنت ثعلبة (3320)

[54] العلو للعلي العظيم، رقم 168، ص 637، قال محقق الكتاب « إسناده صحيح، كلهم ثقات »

[55] صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب « وكان الله سميعا بصيرا »، ص 1824

[56] العلو، قال الذهبي « إسناده صحيح »، قال محقق الكتاب « في سنده أبو مسعود : ضعيف جدا، لكن أخرجه أبو نعيم في الحلية من طريق مسلم بن صبيح . . وسنده صحيح»

المعهود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا وجد سوء فهم عند صحابته، شرح لهم ووضح وبيَّن وأزال عنهم الإشكال، والأمثلة على ذلك كثيرة كتصحيحه لفهم الصحابة بخصوص آية " الَّذِينَ آَمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ " وفي تفهيمه لحفصة زوجته بين من لا يدخل النار من المؤمنين وبين قوله تعالى " وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا "، أيضا توضيحه لمعنى الخيط الأبيض والخيط الأسود لعديّ بن حاتم في قوله تعالى وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ "، فهذا ونظائره مما يبين أن النبي عليه الصلاة والسلام كان لا يترك موضعا يحتاج لبيان إلا فعل، مما يستلزم أن يكون صحابته ومن تعلّم منه قد أخذ في الغالب الشرح والبيان والتوضيح منه، فيكون فهم هذا الصحابي دليلا لمعنى كلام النبي بطريق مباشر، بغض النظر عن وضوح كلامه عليه السلام، فإذا اتفق معنى قول النبي وفهم الصحابي كان أقوى وأقوى في ترسيخ المعنى، وهذا يتيح لنا أن نقرن كلامه عليه الصلاة والسلام بكلام صحابته فيما يكون من الموضوع المشترك أو نقطة معينة مشتركة.

يقول النبي صلى الله عليه وسلم : " لما خلق الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش إن رحمتي تغلب غضبي "[57] فالكتاب عند الله فوق العرش، ويقول عليه الصلاة والسلام في خطبته يوم عرفة : " ألا هل بلغت؟ قالوا : نعم، فجعل يرفع إصبعه إلى السماء ويُنكّبها إليهم، ويقول : اللهم اشهد "[58]، وفي حديث الجارية المشهور التي سألها " " أين الله؟" قالت: في السماء. قال " من أنا ؟" قالت: رسول الله. قال " اعتقها فإنها مؤمنة " "[59].

فهذا تصريح من النبي عليه أفضل الصلاة والسلام أن الله في السماء على العرش، ومثله نجد عند صحابته، سواء ممن تقدم كابن عباس وابن مسعود وأبو بكر وعمر وعائشة رضي الله عنهم، أن الله في السماء على عرشه، أو غير هؤلاء من بقية الصحابة، كقول أم المؤمنين زينب بنت جحش رضي الله عنها حيث أنها كانت " تفخر على أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وتقول زوجكن أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سموات"[60] و " مرَّ ابن عمر براع، فقال: هل من جزرة ( الشاة السمينة)؟ فقال: ليس هاهنا ربها، قال ابن عمر: تقول له أكلها الذئب، قال: فرفع رأسه الى السماء وقال: فأين الله؟ فقال ابن عمر : أنا والله أحق أن أقول أين الله؟ واشترى الراع والغنم، وأعتق الراع وأعطاه الغنم "[61].

---

[57] مختصر العلو، الألباني، رقم 21، ص 92، قال الألباني « حديث صحيح »

[58] صحيح مسلم، تحقيق نظر بن محمد الفريابي أبو قتيبة، دار طيبة، الطبعة الأولى (2006م)، كتاب الحج، حديث رقم 1218، ص 558

[59] صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، حديث رقم 537، ص 243

[60] صحيح البخاري، رقم 7420، ص 1831

[61] السلسلة الصحيحة، الألباني، الجزء 7، ص 469، قال الألباني « إسناده صحيح رجاله ثقات ...»

وقول حسان بن ثابت :

" شهدت بإذن الله أن محمد ***رسول الذي فوق السموات من عل "[62]

يقول النبي صلى الله عليه وسلم : " من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب، ولا يصعد إلى الله إلا الطيب، فإنه يقبلها بيمينه، ويربيها لصاحبها، كما يربي أحدكم فلوه، حتى تكون مثل الجبل "[63]، ويقول عليه الصلاة والسلام : " احتج آدم وموسى فقال له موسى يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة قال له آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده أتلومني على أمر قد قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة فحج آدم موسى فحج آدم موسى ثلاثا "[64]، فهذا إثبات صفة اليد لله تعالى، أما من جهة الصحابة، فقد تقدم قول ابن عباس : " ما السموات السبع والأرضون السبع في يد الله إلا كخردلة في يد أحدكم "، وقول ابن مسعود " الأيدي ثلاثة، فيد الله هي العليا "، أما من سواهم، فنجد عند ابن عمر يقول : " وخلق الله أربعة أشياء بيده، العرش، والقلم، وآدم، وجنة عدن، ثم قال لسائر الخلق كن فكان "[65]، وهذا الأثر عن عبد الله ابن عمر يجمع أكثر من مسألة:

منها أن لله يدا يخلق بها خص بعض مخلوقاته بها دون الباقي المخصوص بـــ" كن "، ومنها أن الله متكلم كلاما حقيقيا حيث وصفه ابن عمر أنه " قال ... كن فكان "، مما يدل على أنهم كانوا يفهمون من كلام النبي أن لله كلاما حقيقيا ليس نفسانيا لما يقول عليه السلام : " ما منكم إلا من سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حاجب يحجبه "[66]، كما نجد عن أسماء بنت أبي بكر، أنها كانت " إذا سمعت القرآن قالت : كلام ربي، كلام ربي "[67]، وعند أبي هريرة أنه قال -بخصوص قراءة الفاتحة وراء الإمام- : " اقرأ بها في نفسك يا فارس فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : قال الله تبارك وتعالى : " قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل.

يقول العبد: الحمد لله رب العالمين

يقول الله: حمدني عبدي

---

[62] ديوان حسان بن ثابت، شرحه وكتب هوامشه وقدّم له عبد أ. ممتا، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1994م، ص 189

[63] صحيح البخاري، رقم 7430، ص 1833

[64] صحيح البخاري، رقم 6614، ص 1639

[65] مختصر العلو، الألباني، رقم 53، ص 105، قال الألباني « بسند صحيح على شرط مسلم »

[66] صحيح البخاري، رقم 7443، ص 839

[67] خلق أفعال العباد، ص 41

يقول العبد: الرحمن الرحيم

يقول الله: أثنى عليَّ عبدي

يقول العبد: مالك يوم الدين

يقول الله: مجدني عبدي

يقول العبد: " إياك نعبد وإياك نستعين" فهذه الآية بيني وبين عبدي

يقول العبد: " اهدنا الصراط المستقيم" فهذه لعبدي ولعبدي ما سأل "[68]

فهذا إيمان من أبي هريرة بتكلم الله تكلما متعاقبا مشروطا بقراءة العبد ، وعن سلمان موقوفا : " لما خلق الله آدم قال : يا آدم، واحدة لي، وواحدة لك، وواحدة بيني وبينك، فأما التي لي : فتعبدني ولا تشرك بي شيئا. وأما التي لك : فما عملت من شيء جزيتك به، وإن أغفر فأنا الغفور الرحيم. وأما التي بينك وبيني : فمنك المسألة والدعاء، وعليّ الإجابة والعطاء "[69] وقد تقدم قول ابن مسعود بأن لله صوتا ويتكلم فيسمعه أهل السماوات والملائكة.

أخيرا، يفيد الأثر عن ابن عمر أيضا مسألة قيام الأفعال الاختيارية بالله عز وجل ( حلول الحوادث) فالذي يخلق بيده للشيء المعين لم يكن خالقا له قبل ذلك، والذي يقول " كن " حتى يكون الشيء قام به الفعل الذي عنه صدر المفعول، وهذا يدل على أنهم كانوا يفهمون من نسبة الأفعال لله أنها ليست مفعولات منفصلة عنه، بل معاني قائمة بذات الله تعالى تتعاقب، فإثبات صوت وكلام لم يكن ثم كان من الله، وإثبات خلق بيد وخلق بغير يد، وإثبات إطلاع ورؤية ومعاينة في جهة بعد أن لم يكن هناك اطلاع ورؤية ومعاينة

كل هذا إثبات منهم رضي الله عنهم الفرق بين الفعل والمفعول، وبين المعنى القائم بذات الله وفعله الاختياري، وبين المخلوق المفعول المنفصل عن الذات، فإذا كان الأمر على هذه الحال، دل على أن الصحابة فهموا كلام النبي الذي ينسب فيه أفعالا قائمة بالذات الإلهية على ظاهره ولم يعتبروه هو المفعول، فلما قال النبي عليه السلام: " ضحك الله الليلة - **أو عجب**-من فعالكما "[70] كانت نسبة هذا الضحك إلى

[68] خلق أفعال العباد، ص 48

[69] أسماء الله وصفاته، البيهقي، رقم 445، ص 557، قال محقق الكتاب « إسناده صحيح »

[70] صحيح البخاري، رقم 3798، ص 930

اللـه نسـبة فعـل قائـم بـه لا مفعـول منفصـل عنـه أيـا كان نوعـه .

يقـول عليـه الصـلاة والسـلام : " إنكـم تـرون ربكـم عيانـا "[71] فهـذا إثبـات صريـح مـن النبـي أن الرؤيـة يـوم القيامـة للـه عـز وجـل هـي رؤيـة مواجهـة، الـرائي والمـرئي في جهـة، وهـذا إثبـات أن اللـه موجـود في الخـارج بائـن عـن العـالم.

يقـول عـمّار بـن يـاسر في دعائـه : " اللهـم إني أسـألك بعلمـك الغيـب، وقدرتـك عـلى الخلـق، أحينـي مـا علمـت الحيـاة لي خـيرا، وتوفنـي إذا كانـت لي الوفـاة خـيرا، اللهـم وأسـألك كلمـة الحكـم في الغضـب والرضـا، وأسـألك القصـد في الفقـر والغنـى، وأسـألك نعيـما لا ينفـد، وأسـألك قـرة عـين لا تنقطـع، وأسـألك بـرد العيـش بعـد المـوت، وأسـألك لـذة النظـر إلى وجهـك، وأسـألك الشـوق إلى لقائـك في غـير ضراء مـضرة، ولا فتنـة مضلـة، اللهـم زينـا بزينـة الإيمـان واجعلنـا هـداة مهتديـن "[72]، فهـذا فيـه إثبـات صفـة الوجـه والرؤيـة الموافقـة لقـول النبـي، ومثلـه دعـاء فضالـة بـن عبيـد أيضـا - رضي اللـه عنـه -: " اللهـم أسـألك الرضـا بعـد القضـاء، وبـرد العيـش بعـد المـوت، ولـذة النظـر إلى وجهـك، والشـوق إلى لقائـك، في غـير ضراء مـضرة، ولا فتنـة مضلـة "[73].

" عـن أبي وائـل أنـه قـال : كنـا في بيـت حذيفـة بـن اليـمان، فقـام شـبث ابـن ربعـي فصـلى فتفـل بـين يديـه، قـال : فقـال لـه حذيفـة : لا تتفـل بـين يديـك ولا عـن يمينـك، فـإن عـن يمينـك كاتـب الحسـنات، فـإن الرجـل إذا توضـأ فأحسـن الوضـوء، ثـم قـال فصـلى أقبـل اللـه إليـه بوجهـه يناجيـه، فـلا يصرفـه عنـه حتـى ينـصرف، أو يُحـدث حـدث سـوء "[74].

فهـا هـم صحابـة النبـي مـع حرصـه عـلى تعليمهـم وتصحيـح أفكارهـم وسـلوكاتهم وفهومهم لآيـات الكتاب وأحاديثـه الشريفـة، نجـد كلامهـم متفقـا مـع مـا يقـول بـه النبـي، يثبتـون أن اللـه عـلى عرشـه في السـماء، وأنـه متكلم بصـوت مسـموع ليـس كلامـه نفسـانيا هـو معنـى قديـم قائم بالـذات لا يتغير، يثبتون صفـة اليـد والمخلوقيـة بها كما المخلوقيـة بقولـه تعـالى " كـن "، في إقـرار منهـم وإعـراب صريـح فصيـح أن اللـه تقـوم بـه أفعالـه الاختياريـة، يفرقـون بـين الفعـل والمفعـول، ويبينـون أن اللـه يطلـع عـلى أرواح الشـهداء كـما قـال ابـن مسـعود وأن آدم مخلـوق بيـد اللـه، في إثبـات منهـم أن اللـه في جهـة مـن خلقـه وأنهـم في جهـة منـه يطلبـون في دعائهـم رؤيـة وجهـه الكريـم، فأيـن هـي تلـك العقائـد القائلـة : اللـه لا داخـل العـالم ولا خارجـه، اللـه كلامـه معنـى قديـم قائـم بالـذات ليـس حروفـا وأصواتـا، رؤيـة اللـه لا تكـون في جهـة ...الـخ !!

---

[71] صحيح البخاري، رقم 7435، ص 1834

[72] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، أخرج أحاديثه نشأت بن كمال المصري، مكتب دار البصيرة بالإسكندرية، رقم 845، ص ٤٠٦، قال محقق الكتاب « حديث صحيح »

[73] المصدر السابق، رقم 847، ص 408، قال المحقق « إسناده صحيح »

[74] أسماء الله وصفاته، البيهقي، رقم 661، ص 790/789، قال محقق الكتاب « إسناده صحيح »

" قال مجاهد: " عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقفه عند كل آية وأسأله عنها" "[75] و " قال مسروق :"ما نسأل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه في القرآن ولكن علمنا قصر عنه""[76] فأمثال هؤلاء التابعين ومن أخذ عنهم تربوا فكريا على يد أصحاب النبي عليه السلام، وفهم عقائدهم يعطي منظورا عن فهم الصحابة، كما تقدم أن فهم الصحابة يقدم منظورا عن فهم وكيفية شرح النبي وتعليمه لغيره.

قال مجاهد: " استوى: علا على العرش "[77]، وتقدّم ذكر قول مسروق: ""حدثتني الصدّيقة بنت الصدّيق حبيبة حبيب الله المبرأة من فوق سبع سموات "

وعن شريح بن عبيد أنه كان يقول : " ارتفع إليك ثغاء التسبيح، وصعد إليك وقار التقديس، سبحانك ذا الجبروت، بيدك الملك والملكوت، والمفاتيح والمقادير "[78]

قال حمّاد بن زيد: " سمعت أيوب السختياني وذكر المعتزلة وقال " إنما مدار القوم على أن يقولوا ليس في السماء شيء" "[79]

قال مالك بن أنس :" الله عز وجل في السماء، وعلمه في كل مكان، لا يخلو منه مكان"[80]

" عن نوف الكمالي أن موسى عليه السلام لما سمع الكلام قال :" من أنت الذي يكلمني؟ قال " أنا ربك الأعلى" "[81]

" حدثنا سفيان بن عيينة قال : " أدركت مشائخنا منذ سبعين سنة منهم عمرو بن دينار يقولون

[75] الصواعق المرسلة على المعطلة والجهمية، ص 924

[76] المصدر السابق، ص 925

[77] صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب » وكان عرشه على الماء «، ص 1830

[78] العلو، الذهبي، رقم 293، ص 872، قال الذهبي « إسناده صحيح »

[79] العلو، رقم 324، ص 914، قال الذهبي « هذا إسناد كالشمس وضوحا، وكالأسطوانة ثبوتا عن سيّد أهل البصرة وعالمهم »

[80] التمهيد، ابن عبد البر، الجزء 7، تحقيق عبد الله بن صديق (1979م)، ص 138

[81] العلو، رقم 301، ص 883، قال الذهبي « إسنادها صحيح، ونوف من علماء التابعين ووعاظهم »

: القرآن كلام الله غير مخلوق ""[82]، و قال ابن عيينة أيضا : " رأيت بن إدريس قائما عند كتاب قلت : ما تفعل يا أبا محمد هنا . . . قال : أسمع كلام ربي من في هذا الغلام "[83]

" وقال الفضيل ابن عياض إذا قال لك جهمي : أنا أكفر برب يزول عن مكانه فقل : أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء "[84] وهذا قول فاقع في إثبات الأفعال الاختيارية لله عز وجل القائمة بذاته

وعن عبد العزيز ابن ماجشون فيما يخص تمثل الله بصورة لعباده يوم القيامة، " قيل له :الله أجلُّ وأعظم من أن يُرى في هذه الصفة، فقال : إن الله ليس يتغيّر عن عظمته، ولكن عيناك يغيرهما حتى تراه كيف شاء "[85]

" قال زيد بن أسلم لما كتب الله التوراة بيده قال : " بسم الله هذا كتاب من الله بيده لعبده موسى يسبحني ويقدسني ولا يحلف باسمي آثما فإني لا أزكي من حلف باسمي كاذبا "[86]

وبالعموم حول عقائد التابعين، يقول الأوزاعي : " كنا - والتابعون متوافرون -نقول إن الله فوق عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته "[87]، ومثله عن قتيبة بن سعيد : " هذا قول الأئمة في الإسلام والسنة والجماعة نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه كما قال " الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى " "[88]، علق الذهبي على قول قتيبة : " فهذا قتيبة في إمامته وصدقه قد نقل الإجماع على المسألة، وقد لقي مالكا، والليث، وحمّاد بن زيد، والكبار، وعُمّر دهرا وازدحم الحفاظ على بابه "[89]

فها هم التابعون من تلامذة الصحابة ومن كان قريبا من عصرهم يؤمنون أن الله على عرشه في السماء في جهة العلو، يتكلم متى شاء كيفما شاء، بل يفعل ما يشاء، كتب التوراة بيده .

---

[82] خلق أفعال العباد، ص 29

[83] المصدر السابق، ص 36

[84] خلق أفعال العباد، ص 36

[85] العلو، ص 712، قال المحقق « سنده صحيح »

[86] الصواعق المرسلة، ابن القيم، ص 285

[87] أسماء الله وصفاته، البيهقي، رقم 872، ص 1028، قال محقق الكتاب « هذا الأثر صححه ابن تيمية في مجموع الفتاوى...والذهبي في تذكرة الحفاظ...وجوّد اسناده ابن حجر في الفتح »

[88] العلو، رقم 434، ص 1103

[89] المصدر السابق، نفس الصفحة

العقائد التي صححها القرآن للمشركين وأهل الكتاب والتي لم يصححها

من المعروف أن القرآن والديانة الإسلامية عموما جاءت مصححة ومهيمنة على ما سبقها ومضيفة مخصصة ما اختص بحال هذه الأمة دون ما سواها، وهذا التصحيح كان على مستويين، داخلي مع المشركين في إبقاء الصالح من أفكارهم وتوضيح الأغاليط الخاصة بهم، ومستوى خارجي مع أهل الكتاب من النصارى واليهود، أيضا في إبقاء الصالح من أفكارهم وتصحيح أغاليطهم، لذا يُعد عاملا مهما وإضافيا في عملية الاستقراء هذه، أن نرقب المسائل التي كانت عند أهل الكتاب والمشركين عموما، ونرقب المسائل التي التفت إليها القرآن بالنقد وبين التي لم يلتفت إليها، غير مصحح لهم فيها .

والحق أن القرآن صحح المشركين في مسائل كثيرة مثل : وأد البنات، الأصنام، التفاضل بالأنساب، منع إرث النساء ....الخ كما صحح اليهود والنصارى في مسائل كثيرة مثل : نسبتهم إلى الله الثالوث، عبادة الرهبان، قولهم يد الله مغلولة وأنه استراح بعد خلق السماوات والأرض ...الخ لكن في مسائل فطرية مثل أن الله في السماء وأنه تقوم به أفعاله الاختيارية لم يرد لهم تصحيح، بل العكس جاء- كما تقدم- تقرير وتثبيت، ولو كان هذا من العقائد التي يجب تنزيه الله عنها لكان النص الديني من أولوياته أن يذكرها بالتفنيد والرفض كما فنّد ورفض عقائد ثانية.

فعند أهل الكتاب مثلا قول المسيح عليه السلام : " إياكم أن تعملوا برّكم بمرأى من الناس لكي ينظروا إليكم، فلا يكون لكم أجر عند أبيكم الذي في السموات. فإذا تصدّقت فلا ينفخ أمامك في البوق كما يفعل المراؤون في الجوامع والشوارع ليعظم الناس شأنهم. الحق أقول لكم إنهم أخذوا أجرهم. أما أنت فإذا تصدّقت فلا تعلم شمالك ما تفعل يمنيك "[90] وقوله عليه السلام : " لأن لكم معلما واحدا وأنتم جميعا إخوة . ولا تدعوا أحدا أبا لكم في الأرض، لأن لكم أبا واحدا هو الأب السماوي "[91] ويقول: " ومن حلف بالسماء حلف بعرش الله وبالجالس عليه "[92]

وفيما ينقله كعب الأحبار عن السابقين من أهل الكتاب كذلك، قال : " قال الله في التوراة " أنا الله فوق عبادي، وعرشي فوق جميع خلقي، وأنا على عرشي أدبر جميع أمور عبادي، ولا يخفى علي شيء في السماء ولا في الأرض "[93]، أما من المشركين فنجد شعر أمية بن أبي الصلت الذي قال فيه النبي عليه الصلاة

[90] الكتاب المقدس، الطبعة الثالثة (1988م)، جمعيات الكتاب المقدس في المشرق، دار المشرق، انجيل متى، الاصحاح6، ص 51

[91] الكتاب المقدس، انجيل متى، الاصحاح 23، ص 100

[92] الكتاب المقدس، انجيل متى، الاصحاح 23، ص 100

[93] العلو، رقم 287، ص 863، قال الذهبي « رواته ثقات » وقال محقق الكتاب « إسناده صحيح »

والسلام : " كاد أمية بن أبي الصلت أن يسلم "[94]، يقول :

" مجدوا الله فهو للمجد أهل *** ربنا في السماء أمسى قديرا

بالبنا الأعلى الذي سبق الناس *** وسوّى فوق السماء سريرا

شرجعا ما يناله بصر العين *** ترى دونه الملائكة صورا "[95]

لهذا نجد ابن سينا حتى يدعم فكرته أن النبي يكذب لمصلحة الجمهور، يذكر أنه لو قيل لهم عن الله- كما يعتقد فودة- " لا بحيث تصح الإشارة إليه أنه هناك ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور ولو ألقي هذا على الصورة إلى العرب العاربة أو العبرانيين والأجلاف لتسارعوا إلى العناد واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلا ولهذا ورد التوراة تشبيها كله "[96]، فهذا إقرار منه أن التوراة تشبيه كله ومع ذلك نجد القرآن صحح مسائل معينة من هذا الذي يسميه ابن سينا تشبيها ولم يصحح مسائل أخرى كالتي زعمها هنا أنه يتعذر أنه هنا أو هناك ( كما يعتقد فودة) فلا يمكن بحال عنده أن يشار إلى جهة العلو والفوق على أنها جهة لله وإشارة له كما فعل عمر بن الخطاب لما قال : " إنما الأمر من ههنا " ولمّا فعل النبي نفسه ذلك - كما تقدم ذكره- وقال : " اللهم اشهد "، وهذا إن دلّ فهو قطعا بمثابة تصريح ضمني على أن مثل هذه العقائد لم تكن تخالف نهج الشرع حتى يتوّجه إليها بالتصحيح كما فعل مع غيرها، فكيف إذا أضاف إليها تصريحات صريحة لا ضمنية فقط، تشير إليها وتتعاضد معها في اتفاق ووئام، كقوله تعالى " يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ " وقوله تعالى " أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ "، فهذا إنما يؤكد أنه لم يصحح تلك العقائد لكونها صحيحة في ذاتها وكانت من بقية الشرائع الحنيفة التي لم يمسها التحريف.

[94] صحيح البخاري، رقم 3841، ص 940

[95] ديوان أمية بن أبي الصلت، تحقيق الدكتور عبد الحفيظ السطلي مدرس الأدب الجاهلي في جامعة دمشق، ص 400/399

[96] الأضحوية في المعاد، ابن سينا، تحقيق الدكتور حسن عاصي، مؤسسة النشر شمس التبريزي، الطبعة الأولى (1382هـ)، ص 98

الملاحظ من عملية الاستقراء الصغيرة التي قمنا بها أن كل النقاط التي افتتحنا بها متحدة في المعنى والجنس ليست متشاكسة أو مختلفة، ففقهاء الصحابة كابن عباس وابن مسعود، مثلهم مع الدائرة القريبة من النبي كأبي بكر وعمر وعائشة، مثلهم مع غيرهم من الصحابة كابن عمر وعمّار وأم المؤمنين زينب، مثلهم مع التابعين المحتكين بجيل الصحابة كمسروق ومجاهد وفضيل بن عياض ومن سواهم، كل هؤلاء متفقون على أن الله في السماء على العرش متكلم بكلام غير مخلوق، له يد ووجه يُرى وصوت يُسمع، وهذا متفق مع نقطة أن العقائد التي لم يصححها القرآن ككون الله في السماء على عرشه هي عقائد أقرهم عليها، سلمت من التحريف وبقوا فيها على الفطرة ... هذا كله مجتمعا يوجب تواترا معنويا عن تلك الطبقة الاجتماعية أن العقائد التي كانوا يعتقدونها هي الإثبات التفصيلي والنفي المجمل، الإثبات المتمثل في أن الله في السماء على عرشه، متكلم بصوت، له وجه يُرى في جهة من الرائي، تقوم به الأفعال الاختيارية، وأنهم كانوا من أبعد الناس عن اعتقادات مثل : الله لا داخل العالم ولا خارجه، الله لا تقوم به الأفعال الاختيارية، رؤية الله لا تكون في جهة، كلام الله معنى نفساني قديم قائم بذاته ... لكن هل في وسعنا أن نزيد من قوة هذا التواتر المعنوي الذي ثبت عن هذه الطبقة الاجتماعية ؟ الحق أنه يمكن أن يزيد وذلك بأن نستطيع أن نبني عليه توقعا افتراضيا يكون له مصداق واقعي، فإذا صدق التوقع بناء على الطرح النظري المنطلق من هذا التواتر المعنوي ارتفع اليقين به أكثر، والتوقع الممكن في مثل حالة كهذه أن تكون الأخبار الضعيفة والروايات التي لم تثبت بسند صحيح وقوي تتقاطع في المعنى العام مع العقائد التي ثبتت بهذا التواتر المعنوي، فإذا وصل بنا الاستقراء إلى نتيجة تقول : تلكم الطبقة الاجتماعية كانت يقينا تعتقد أن الله في السماء وأنه يُرى في جهة ويُسمع له صوت، فلابد إذن أن الروايات الضعيفة عن تلك الطبقة الاجتماعية تحمل نفس الصبغة المعنوية من أن الله في السماء وأنه يُرى ويُسمع له صوت، وإن كانت قد تحمل تطرفا في المعاني، فهذا التطرف يجب أن يؤول للاتجاه الذي كانت عليه الطبقة الاجتماعية وهو الإثبات لا أن يسير في الاتجاه المعاكس من النفي.

وهنا ملاحظة مهمة يجب الإدلاء بها، التوقع يجب أن يكون فقط من أجل الروايات الضعيفة لا الموضوعة المكذوبة، لأن الموضوع المكذوب يمكن أن يحمل أي معنى، في أي اتجاه، ببساطة لأنه موضوع مزيف، في حين الضعيف وإن لم يثبت فهو لا يخرج عن الجنس العام، لاحتمال أن ضعفه بسبب نسيان الراوي أو سوء حفظه أو أن له فترتين عند المحدثين، فترة تقبل فيها رواياته وفترة لا، أو أنه مرسل أو شاذ، إلى غير ذلك من العلل التي سطرها أئمة المحدثين

فمثال الحديث الضعيف ما ذكره الذهبي في " العلو " : " . . .نا ابن لهيعة عن موسى بن جبير، حدثني معاذ بن رفاعة بن رافع، قال: كنت في مجلس فيه ابن عمر، وعبد الله بن جعفر، وعبد الرحمن بن أبي عمرة، فقال ابن ابي عمرة: سمعت معاذا يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " كلمتان إحداهما ليست لها ناهية دون العرش، والأخرى تملأ ما بين السماء والأرض، لا إله إلا الله، والله أكبر.

فبكى ابن عمر وقال: الكلمتان نُغْفلهما ونألفهما "[97]

علق الذهبي على هذا الأثر قائلا : " ابن لهيعة من بحور العلم لكنه سيء الحفظ، ليّن "[98] فهذا مثال الحديث الضعيف وكما هو واضح أنه غير خارج عن النسق العام للعقائد التي ثبتت عن الصحابة والتابعين

أما مثال الحديث الموضوع : " إن الله لمّا أراد أن يخلق نفسه خلق خيلا فأجراها فعرقت فخلق نفسه من ذلك العرق "[99] ومثل : " نزوله عشية عرفة على جمل أورق يصافح الركبان ويعانق المشاة "[100] فهذه أحاديث موضوعة لا تُقبل بحال ضمن استقراء الروايات الضعيفة ولو كانت متفقة بل تحكي معنى سليما هو ثابت.

ووجه ارتفاع اليقين عبر صدق هذا التوقع بناءَ على الطرح النظري ( التواتر المعنوي الثابت)، نعرفه ويتضح لنا عبر ما يسمى بـــ" الاحتمال العكسي" في علم الاحتمالات، ويمكننا أن نشرحه بهذا المثال : " إذا فرضنا خطا مستقيما منقسما إلى قسمين : (أ) و(ب)، والمطلوب إطلاق النار على هدف موضوع على هذا الخط ونحن لا نعلم أن الهدف وضع على (أ) أو على (ب)، ولنفرض أن احتمال وضعه على (أ) ٣/٤، واحتمال كونه موضوعا على (ب) ١/٤، وعلى هذا الأساس وجهنا الطلقة إلى (أ)، وكان احتمال أن نصيب (أ) وفقا لما حاولناه ٣/٤، واحتمال أن نخطئ الهدف ونصيب الطلقة (ب) ١/٤، ولنفرض أنه قيل لنا بشكل مؤكد أنّا أصبنا الهدف، فماهي قيمة احتمال أن يكون الهدف موضوعا على (أ) بعد افتراض أنّا أصبنا الهدف؟

إن قيمة هذا الاحتمال كانت قبل توجيه الطلقة حسب ما افترضناه ٣/٤، ولكنها سوف تزداد الآن، ومبدأ الاحتمال العكسي هو الذي يحدد لنا قيمة ذلك الاحتمال، بعد افتراض إصابة الهدف. فإذا كنا نرمز إلى قيمة الاحتمال بـــ (د)، وإلى كون الهدف في (أ) بـــ (جـ)، وإلى كون الهدف في (ب) بـ (س)، وإلى إصابة الهدف على تقدير كون الهدف في (أ) بـ (ط)، وإلى إصابة الهدف على تقدير كون الهدف في (ب) بـ (و) فسوف نحصل على المعادلة التالية :

بعد إصابة الهدف د(جـ) = [ د(جـ) *د(ط) ] / [ د(جـ)*د(ط) + د(س)*د(و) ]

وإذا بدلنا الرموز بالأرقام، وافترضنا قيم الاحتمال كما تقدم في المثال، كانت المعادلة كما يلي :

[97] العلو، رقم 139، ص 578

[98] العلو، رقم 139، ص 578

[99] الصواعق المرسلة، ص 831/830

[100] الصواعق المرسلة، ص 831/830

(16/10) / (16/9) = [ (4/1)*(4/1) + (4/3)*(4/3) ] / [ (4/3)*(4/3) ]

أي أن احتمال كون الهدف موضوعا على (أ) هو قبل الإصابة ٣/٤، وبعد إصابة الهدف يصير ٩/١٠

وعن طريق مبدأ الاحتمال العكسي، حددت قيمة احتمال نظرية الجاذبية بعد اكتشاف نبتون، لأن نظرية الجاذبية بمثابة كون الهدف موضوعا على (أ) في المثال السابق، واكتشاف نبتون بمثابة العلم بأن الهدف قد أصيب عند توجيه الطلقة، فكما كبر احتمال كون الهدف موضوعا في (أ) بعد اكتشاف أن الهدف قد أصيب مع محاولة الرامي لتوجيه الطلقة إلى (أ) كذلك كبر احتمال الجاذبية بعد اكتشاف نبتون "[101]

فإذا ربطنا هذا بما يتصل وموضوعنا، نستخلص أنه إذا صدق التوقع حول الروايات والأخبار الضعيفة، بناء على ما ثبت من أحوال تلك الطبقة الاجتماعية، فهذا - بالاحتمال العكسي- سيجعل اليقين يرتفع بنسبة أكبر بعد صدق التوقع، منه قبل ذلك، وإذا طابقنا مع مثال نظرية الجاذبية وارتفاع نسبة صحتها بعد اكتشاف نبتون، سيكون : نظرية الجاذبية مثل نظرية ثبوت التواتر المعنوي عن تلكم الطبقة الاجتماعية بإثبات الصفات على أن الله في السماء ويتكلم ويُرى وله وجه وتقوم به أفعاله الاختيارية، واكتشاف نبتون سيكون مثل اكتشاف الأخبار الضعيفة التي لم تخرج عن النسق العام في العقائد الثابتة، بالتالي مثلما ارتفعت قيمة احتمال نظرية الجاذبية سترتفع قيمة احتمال ثبوت تلكم العقائد عن الصحابة والتابعين على وجه القطع واليقين، والحال أنه عند استقراء هذه الأخبار الضعيفة ( لا الموضوعة والهزيلة جدا ) التي لم تثبت بشكل كامل، نجد أنها لا تخرج عن جنس ما هو ثابت عن الصحابة والتابعين، مما يجعلها تزيد في نسبة اليقين حول الثابت عنهم.

[101] الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، الطبعة الخامسة (1986م)، دار التعارف للمطبوعات، ص 146/145

فمن هذه الروايات الضعيفة :

قوله عليه السلام : " إذا اشتكى أحد منكم، أو اشتكى أخ له، فليقل ربنا الله الذي في السماء تقدس اسمك، أمرك في السماء والأرض، كما رحمتك في السماء، اجعل رحمتك في الأرض اغفر لنا حوبنا، وخطايانا، أنت رب الطيبين، أنزل رحمة من رحمتك، وشفاء من شفائك على هذا الوجع "[102]

وقوله عليه السلام في حديث الأوعال: " ثم على ظهورهم العرش ... ثم الله تبارك وتعالى فوق ذلك"[103]

وعنه : " بينّا أهل الجنة في نعيمهم، إذ سطع لهم نور، فرفعوا رؤوسهم، فإذا الرب عز وجل قد أشرف عليهم من فوقهم، فقال : السلام عليكم يا أهل الجنة، فذلك قوله " سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ " "[104]

وعنه أن جبريل عليه السلام قال : " إن ربك اتخذ في الجنة واديا أفيح من مسك أبيض، فإذا كان يوم الجمعة نزل تبارك وتعالى من عليين على كرسيه، ثم حف الكرسي بمنابر من نور، ثم جاء النبيون حتى يجلسوا عليها، ثم حف المنابر بكراسي من ذهب، ثم جاء الصديقون والشهداء حتى يجلسوا عليها، ثم جاء أهل الجنة حتى يجلسوا على الكثيب، فيتجلى لهم ربهم عز وجل حتى ينظروا إلى وجهه، ثم يقول : أنا الذي صدقتكم وعدي وأتممت عليكم نعمتي، وهذا محل كرامتي ..."[105]

أما من جهة الصحابة، فنجد عن ابن عباس لمّا استدل له رجل بأن الله لا تدركه الأبصار قال له : " ألست ترى السماء؟ قال: "بلى "، قال : أفكلها ترى؟ قال :"لا"، قال :" فالله أعظم " "[106]، وعن ابن عمر أنه قال : " إن أدنى أهل الجنة منزلة من ينظر إلى ملكه ألفي عام يرى أدناه كما يرى أقصاه وإن أفضلهم منزلة لمن ينظر إلى وجه الله كل يوم مرتين"[107]

---

[102] سنن أبي داوود، حققه شعيب الأرناؤوط / محمد كامل قروبللي، دار الرسالة العالمية، طبعة خاصة 2009م، الجزء السادس، رقم 3892، ص ٣٩، قال محقق الكتاب « إسناده ضعيف »

[103] سنن أبي داوود، الجزء السابع، كتاب السنة، باب في الجهمية، رقم 4723، ص 105، قال محقق الكتاب « إسناده ضعيف »

[104] العلو، رقم 27، ص 305، قال الذهبي « إسناده ضعيف »

[105] العلو، رقم 42، ص 347/346، قال محقق الكتاب « سند ضعيف »

[106] مسند أحمد، الجزء الرابع، ص 352، قال محقق الكتاب « إسناد ضعيف »

[107] السلسلة الضعيفة، الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى 1992م، المجلد الرابع، رقم 1985، ص 450، قال الألباني « فلا يصح الحديث لا مرفوعا ولا موقوفا »

عن ابن مسعود أنه قال : " ارحم من في الأرض يرحمك من في السماء "[108]

وعن عمر أنه قال : " والذي نفس عمر بيده، لو أن أحدكم أشار إلى السماء بأصبعه على مشرك، ثم نزل إليه على ذلك ثم قتله لقتلته به "[109]

فهذا ونحوه من الأخبار في لائحة طويلة كله متفق مع الأفكار السابقة، وبرغم ضعف هذه الروايات إلا أنها تثبت أن الله في السماء وأنه يُرى وأن رؤيته واقعة في جهة بحيث يطلع على أهل الجنة، وأن هذا الاطلاع يكون بوجهه تبارك وتعالى، وتقوم به أفعاله الاختيارية، مما يجعل ثبوت مثل هذه العقائد- بالاحتمال العكسي- يحصل على يقين أكثر.

[108] شرح أصول السنة، اللالكائي، رقم 657، ص 325، قال محقق الكتاب « إسناده ضعيف لانقطاعه »

[109] شرح أصول السنة ، رقم 658، ص 325، قال محقق الكتاب « إسناده ضعيف، عمر بن سلمة ضعيف، ضعفه شعبة وابن معين والجوزجاني والنسائي وغيرهم »

# مناقشة سعيد فودة

كان هذا الاستطراد ضروريا حتى نبيّن أهمية هذا المبحث، وكيف أن من تصوّر لوازمه جيدا ظهر له كثير من الأغاليط، إلا أن هذا الاستطراد كان أيضا من أجل إيضاح تلك التهمة الشنيعة التي رماها سعيد فودة في حق ابن تيمية أنه من بين المجسمة الذين : " لا يعقلون شيئا من قواعد علم التوحيد، لذلك تراهم يَضلون ويُضلون وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، كما أنهم لا يتقنون دقائق العلوم التي عليها المعتمد في الفهم كأصول الفقه وعلم النحو والمنطق وعلوم المعاني والبيان وسائر علوم الآلات، ولذلك تراهم غارقين في ظلمانهم لا يسهل تفهيمهم ولا البيان لهم لعدم تأهلهم لقبول البيان بعدُ لا لضعف كلام العلماء "

فيقال له : تفضل من الصحابة كابن عباس وابن مسعود وابن عمر وأبو بكر وعمر، ثم من تلاهم من تلامذتهم وتابعيهم كمجاهد ومسروق، ومن أخذ عنهم من أئمة الدين المشهورين المطبق على علمهم وفقههم وزكائهم وذكائهم كمالك وابن عيينة وابن ماجشون والأوزاعي وغيرهم ...كل هؤلاء يا سعيد فودة -طبقا لتحامقك- مجسمة لا يعقلون شيئا من قواعد التوحيد ولا يفهمون في العلوم وآلات العلوم !! وإن لم يفهم هؤلاء قواعد التوحيد فمن يفهمها؟

أم أن ابن تيمية على حسب نعتك : " غير مؤتمن في نقل المذاهب، بل هو يتعمّد تصويرها بغير معانيها خاصة عندما يرُّد عليها، ولذلك فقد ارتفعت به الثقة عندي منذ أخذت على نفسي أن أدقق النظر وراءه وأتعقبه في كتبه واستوثق مما يقول "

فيقال : هذه الآثار والتوضيحات المذكورة عند ابن تيمية هي ما نجده مذكورا عند أمثال الذهبي وابن عبد البر والبخاري واللالكائي والبيهقي وأحمد وغيرهم، فهل هؤلاء أيضا كاذبون غير مؤتمنين في نقل المذاهب عن السلف !!

والحاصل أن هذا الوجه والمبحث التاريخي أحد أقوى الأدلة التي عرضها ابن تيمية في الرد على المتكلمين والفلاسفة على حد سواء.

" قال شيخ الإسلام : إن كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة الذين لا يوجد ما يقولونه في الكتاب والسنة والقرون الثلاثة المعظمة على سائر القرون، ولا في كلام أحد من أئمة الإسلام المقتدى بهم، بل ما في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة يوجد دالا على خلاف الحق عندهم إما نصا وإما ظاهرا، بل دالا عندهم على الكفر والضلال، لزم من ذلك لوازم باطلة منها : أن يكون الله سبحانه قد أنزل في كتابه وسنة نبيه من هذه الألفاظ ما يضلهم ظاهره ويوقعهم في التشبيه والتمثيل، ومنها أن يكون قد نزل بيان الحق والصواب لهم ولم يفصح به، بل رمز إليه رمزا وألغزه إلغازا لا يفهم منه ذلك إلا بعد الجهد الجهيد، ومنها أن قد كلف عباده أن لا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها، وكلفهم أن يفهموا منها ما لا تدل عليه ولم

يجعل معها قرينة تدل على ذلك"[110]

وتوضيح هذا مع ما قدّمناه من الاستقراء التاريخي :

أولا، لا شك أنه قد ثبت بتواتر معنوي من خلال عرض النقاط السابقة، أن تلكم الطبقة الاجتماعية من الصحابة والتابعين كانت تعتقد أن الله في السماء وأن له كلاما وصوتا حقيقيا يُسمع، وأن له يدا ووجها يُرى يوم القيامة في الجنة في جهة من الرائي، وأنه تقوم به أفعاله الاختيارية ففعله القائم بذاته غير مفعوله البائن المنفصل عنه.

ثانيا، سعيد فودة يقول أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ( ليس في السماء على عرشه )، الله ليس متكلما حقيقة بل كلامه معنى قديم قائم بالنفس ( ليس له صوت يُسمع)، رؤية الله لا تكون في جهة بل هي مزيد علم فقط وليس لله يد أو وجه حقيقيان، الله لا تحله الحوادث لأن ما لا تخلو منه الحوادث فهو حادث ( لا تقوم به أفعاله الاختيارية)

ليثور السؤال : بافتراض أن العقائد التي ينادي بها سعيد فودة أنها عقائد صحيحة، وهي مخالفة طولا وعرضا لعقائد الصحابة والتابعين الذين تعلموا وتلقنوا من وحي النبي صلى الله عليه وسلم، هذا يتركنا أمام احتمالين فقط :

1. أن النبي لم يكن عارفا للعقائد الصحيحة حتى يعلمها لأصحابه، وقام بتعليمهم عقائد خاطئة ظنا منه أنه علمهم الصحيحة، فيكون في الحقيقة لم يحقق قوله تعالى " وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ "، فلم يبين للناس ما أنزل إليهم ولا هداهم إلى الحق ولا استفادوا منه شيئا في باب المعرفة بالله سوى ما كان من أفكارهم القديمة من الجاهلية، في حين يستطيع شخص مثل سعيد فودة أن يرشد الناس للحق ويدلهم عليه بكلامه ... وهذا الاحتمال يطعن مباشرة في أصل الشريعة كلها والوحي كله، ويطعن في شخص النبي أنه كان جاهلا بالله تعالى وصفاته

2. أن النبي كان يعلم الحق لكنه كذب على الصحابة من أجل مصلحة معينة لأجلهم، فلم يعلمهم العقائد الصحيحة حول ذات الله وصفاته، سوى أن القرآن يرفض هذا أيضا، يقول تعالى : " وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ "، وقوله : " وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (52) صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ " ، وقوله : " كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ " فالحاصل أن القرآن غير صادق في دعواه بفرض أن النبي كذب لمصلحة الجمهور، فهو لم يخرجهم من الظلمات إلى النور ولم يهدهم إلى الصراط المستقيم، بل أبقاهم على ضلالهم ... وهذا طعن في الوحي وصدقية الشرع كله، كيف والنبي عليه الصلاة والسلام يقول : " إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين "[111]،

[110] الصواعق المرسلة، ص 314

[111] السلسلة الصحيحة، المجلد الرابع، رقم 1723، ص 300

كيف وبالنسبة لأشخاص مثل سعيد فودة الأقل من النبي بفارق السماء عن الأرض أن يستطيعوا إرشاد تلامذتهم وأصحابهم إلى الحق دون كذب لمصلحتهم !!

فإذا كان الملزومان باطلان، دل على أن اللازم باطل، وهو في هذه الحالة فرض أن عقائد سعيد فودة صحيحة في ذاتها، وبرغم بطلان الاثنين إلا أن الملزوم الأول أبطل من الثاني، لهذا نجد أمثال ابن سينا وابن رشد قد مالا إليه لمّا وضح لديهما أن ما ثبت عن مجتمع الصحابة والتابعين هو خلاف ما يقولونه ويتفلسفون به، اختاروا أن النبي كذب على الجمهور لمصلحتهم، فيقول ابن سينا : " أما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة "[112] فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربا ما لا يفهمون إلى أفهامهم، بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة، فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في الباب "[113]، أما ابن رشد فبعد أن يقسم الشريعة إلى ظاهر ومؤول، يقول : " الظاهر منها هو فرض الجمهور، وإن المؤول هو فرض العلماء " [114] وهو يجعل هذا الظاهر للجمهور لأنه في نظره " إذا صرح بنفي الجسم عرضت في الشرع شكوك كثيرة "[4] حيث " من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع اقرب منها إلى نفيها "[115]

فها هم أمثال ابن سينا وابن رشد أدركوا أن الثابت عن تلكم الطبقة هو ما يسمونه بالتجسيم من أن الله على عرشه في السماء، له وجه ويُرى في جهة، كلامه صوت مسموع ...الخ فاختاروا أن النبي كذب على أصحابه، وهذا وإن كان ظاهر البطلان إلا أنه مفيد في توضيح الثابت عن تلكم الطبقة، فلا يبقى لسعيد فودة إلا أن ينفي عقائده حتى يقر بالثابت عن النبي وتعليمه وتبيانه للشرع، أو أن يحتفظ بعقائده فيلزمه أن النبي جاهل بالله وصفاته لم يبين للناس ما أنزل إليهم. هذا جواب تأسيسي كلي قبل الدخول في مناقشة التفاصيل.

على أن سعيد فودة نجده يتذبذب في مواطن مختلفة من كتبه، في قضية السلف، فمرة -كما تقدم- يقول أن عقائد السلف هي مخالفة لما ينسبهم إليه ابن تيمية، ومرة يقول : " والعجب ممن يتخذ مجرد كلام أحمد بل روايات عنه أساسا لإقامة عقائد وأصول عقائد في هذا الموضوع الخطيرٍ، هل هذا هو منهج السلف الذي يدعوننا إليه ؟! إننا نجل السلف عن مثل هذا الخبط والتخليط، وعن مثل هذا الجهل والتجهيل. أقول : حتى لو كان السلف يفكرون بمثل هذه الطريقة لما لزمنا أن نتبعهم في هذا التخليط "[116]

---

[112] الأضحوية، ابن سينا، ص 97

[113] المصدر السابق، ص 103

[114] لكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، تحقيق الدكتور محمود قاسم، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية 1964، ص 133

[115] المصدر السابق، ص 172/170

[116] الكاشف الصغير، سعيد فودة، ص 228

وهنا وقفات، أن يتم نعت عقيدة السلف من الصحابة والتابعين بالتخليط - يقصد التجسيم مثل الله في السماء- يستلزم أنهم كانوا جاهلين بالحق في هذا الموضوع الذي يجعله سعيد فودة خطيرا، مما يسوق مباشرة إلى الطعن في النبي عليه الصلاة والسلام وتعليمه، أنه ثبت عنه تلقينهم حتى المضمضة والسواك وملاعبة الرجل لامرأته، وترك أهم مهمات الدين وهي تلقين التوحيد الذي بعث به كل رسول من قبله، فيصير سعيد فودة في فهم التوحيد الذي تعلم عند شيخ من المشايخ العاديين، يصير أفضل من الصحابي الذي تعلم عند النبي !! أفضل من أبي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود !! وهذا يلغي مصداقية الوحي كله، وسعيد فودة يقفز في وجه هذا اللازم بكل انشراح صدر، مصرحا به !! على أنه في نفس الوقت ينزه الشرع أن يكون موضوعا بالاقتراح الذي قال به ابن سينا، فيقول رافضا الطرح البراغماتي : " ومنهم من يقول إن الإله يمكن أن نسلم بوجوده في الذهن ويمكن كذلك أن نسلم بفائدة لهذا الوجود، ولكن لا يجوز مطلقا أن نعتقد أن الإله له تحقق في الخارج عن الذهن، وهؤلاء هم البراغماتيون النفعيون . . . ينخدع الكثير من المسلمين بهذه الفلسفة، بل إن منهم من لم يعرف مدى خطورتها فادعى أن الإسلام يمكن أن يتبناها ويسير عليها، غافلا عن حقيقتها التي بينتها آنفا "[117]

فماذا يبقى له سوى اللازم الباطل أن النبي جاهل وعاجز عن تعليم أقرب الناس إليه العقيدة الصحيحة؟

الوقفة الثانية، استغرابه أن يتم أخذ العقيدة من الإمام أحمد، لأن ابن تيمية كثيرا ما يستدل به في هذا الجانب، يدل على أنه لم يفهم حقيقة الاستدلال التيّمي في القضية، فابن تيمية لا يستدل بالإمام أحمد وعقائده بمثابة أنه رجل واحد، بل بمثابة أنه مبدأ يمثل مدرسة وراءه هي ما كان عليه الصحابة والتابعين وكبار أئمة الإسلام، فالنظر إلى أحمد هو نظر في اتجاه معين نحو كيان كامل ليس ملخصا في فرد أو اثنين، وهذا يشبه الاستفادة من متخصص في الفيزياء عن النظريات الفيزيائية التي قال بها أصدقاؤه و سلفه من الفيزيائيين، إذ في هذا المقام لا يكون النظر إليه أنه نظر إلى عقائده الشخصية حول الفيزياء بل هو نظر إلى ميدان كامل من خلاله، نفس الأمر بالنسبة للإمام أحمد فهو من جملة كبار المحدثين المعتنين بالتراث النبوي والروائي، مطلع على حقيقة ما كان عند السلف قبله من أفكار وعقائد، والنظر عبر أحمد كما يفعل ابن تيمية دوما، هو نظر نحو ميدان كامل من الصحابة والتابعين، لا أنها عقائد شخصية كما فهمها هذا، ولو أنه هنا لم يقبل كلام أحمد إذا كان لوحده، لكنه في مواضع أخرى حاول أن يضمه إلى صفه في رفض منه لانتساب ابن تيمية إليه، قال : " واعلم أن الحنابلة أيضا افترقوا إلى فرق عديدة في ذات الله تعالى، فمنهم المنزهون وعلى رأسهم الإمام المبجل أحمد بن حنبل والإمام ابن عقيل والإمام ابن الجوزي وكثير من المتأخرين، ومنهم مجسمة كالقاضي أبي يعلى وابن قدامة المقدسي وابن الزاغوني وابن تيمية، وابن القيم الجوزية "[118]

فماذا يقول الإمام أحمد رحمه الله ؟

[117] تدعيم المنطق، سعيد فودة، ص 24

[118] شرح الطحاوية، سعيد فودة، ص 26

يقول في ( الرد على الزنادقة والجهمية ) : " فقد أخبرنا أنه في السماء فقال سبحانه " أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ " ... فهذا خبر الله أنه في السماء "[119]" وهو على العرش وقد أحاط علمه بما دون العرش، لا يخلو من علم الله مكان، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان "[120]و" لو أن رجلا بنى دارا بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها وخرج منها، كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار "[121]

هذا إقرار من الإمام أن الله في السماء على العرش بائن من العالم خارج عنه ، أما مسألة تكلم الله وقيام الأفعال الاختيارية به فيذكر :

" " أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ" فلما قال " أَلَا لَهُ الْخَلْقُ " لم يبق شيء مخلوق إلا كان داخلا في ذلك، ثم ذكر ما ليس بخلق فقال: " وَالْأَمْرُ "فأمره هو قوله تبارك الله رب العالمين أن يكون قوله خلقا "[122]" وقال تعالى " لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ " يقول : لله القول من قبل الخلق، ومن بعد الخلق، والله يخلق ويأمر، وقوله غير خلقه "[123]

هذا تصريح آخر من أحمد أن لله قولا غير الخلق، حيث يكون الخلق بواسطة الأمر، وهذا فيه إثبات لكلام الله أنه متكلم حقيقة ليس كلامه نفسانيا ومعنى قديما لا يتحرك، وفيه إثبات قيام الأفعال الاختيارية بالله (حلول الحوادث) فالقول والأمر ليسا مخلوقين، بهما يكون المخلوق والمفعول، فتعيّن أنهما يقومان بالذات الإلهية، و هذه الفكرة كما سابقتها من أن الله في السماء هي من عقائد التجسيم عند سعيد فودة الذي بلغ به الحال أن صنفهم خارج أهل السنة، فقال : " والذي عليه العلماء : أن أهل السنة ليسوا مجسمة ولا مشبهة، ولا يدخل مجسم ولا مشبه في أهل السنة "[124]وهذا يعني إخراج الإمام أحمد نفسه من أهل السنة !! بل وبقية الأئمة كمالك والشافعي وأبو حنيفة، إلا أن فودة بمنطقه العجيب وتلاعباته اللفظية، يجعل هؤلاء الأئمة من أهل السنة كما فعل مع الإمام أحمد وهم يقولون بعقائد الصحابة وكبار التابعين، يجعلهم يقولون بقوله هو مع أن الثابت عنهم هو النقيض المباشر.

يقول في شرح عبارة الإمام مالك : " الإستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال

---

[119] الرد على الزنادقة والجهمية، أحمد بن حنبل، ص ٢٩١/٢٩٠

[120] المصدر السابق، ص 293

[121] المصدر السابق، 294

[122] الرد على الزنادقة والجهمية، ص 224

[123] الرد على الزنادقة والجهمية، أحمد بن حنبل، ص 225

[124] شرح الطحاوية، ص 23

عـن الكيفيـة بدعـة "[125]:

" لم يـرد في الشريعـة أصـلا إثبـات الكيـف للـه تعـالى، ولم يجـز في الـشرع كـون اللـه تعـالى يصـح أن يتصـف بهيئـة مـن عـدة هيئـات ممكنـة في حقـه، بـل هـذا الأمـر لا يصـح إثباتـه إلا للممكنـات الحادثـة المفتقـرة، واللـه لا يتصـف بصفاتـه إلا عـلى سـبيل الوجـوب، لا عـلى سـبيل الإمـكان، ثـم إنـه يسـتحيل في حقـه إثبـات أصـل الكيـف وهـو الهيئـة القـارة التـي لهـا وضـع معـين لغيرهـا، أو لأجـزاء ذاتهـا. إذا كان هـذا كلـه مسـتحيلا في حـق اللـه تعـالى، فإننـا نقـول : أصـل الكيـف ممنـوع نسـبته إلى اللـه، لأنـه لا كيـف أصـلا، ومـن هنـا جـاء الجـواب بحسـب الروايـة التـي اختارهـا ابـن تيميـة : " الاسـتواء معلـوم" أي معلـوم ذكـره في القـرآن وقـال " والكيـف مجهـول " فنفـس الكيـف نجهـل نسـبته إلى اللـه ومـا يثبـت لنـا نسـبته لـه فإننـا ننفيـه عنـه "[126]

إنهـا التأويـلات البـاردة التـي تثـير العجـب، فقـد صـار قـول الإمـام مالـك مـن أن الاسـتواء معلـوم في اللغـة ومـا يـدل عليـه إلى كونـه معلومـا في القـرآن، ومـن أن الكيـف مجهـول أي نجهـل كيـف اسـتوى اللـه؟ إلى أنـه لا كيفيـة للـه أصـلا وبالتـالي لا اسـتواء أصـلا !! هـذا هـو الشـخص الـذي كان يتهـم ابـن تيميـة بتحريـف مذاهـب غـيره وبالكـذب عليهـم !!

يقـول القرطبـي في ( تفسـيره )- وهـو أحـد فقهـاء وعلـماء المالكيـة- : " وقـد كان السـلف الأول رضي اللـه عنهـم لا يقولـون بنفـي الجهـة ولا ينطقـون بذلـك، بـل نطقـوا هـم والكافـة بإثباتهـا للـه تعـالى كـما نطـق كتابـه وأخـبرت رسـله. ولم ينكـر أحـد مـن السـلف الصالـح أنـه اسـتوى عـلى عرشـه حقيقـة. وخـص العـرش بذلـك لأنـه أعظـم مخلوقاتـه، وإنمـا جهلـوا كيفيـة الاسـتواء فإنـه لا تعلـم حقيقتـه. قـال مالـك رحمـه اللـه: الاسـتواء معلـوم- يعنـي في اللغـة- والكيـف مجهـول، والسـؤال عـن هـذا بدعـة. وكـذا قالـت أم سـلمة رضي اللـه عنهـا"[127]

فعبـارة إمـام دار الهجـرة واضحـة في إثبـات معنـى الاسـتواء المعلـوم وفي نفـي كيفيـة اسـتواء اللـه، إلا أنـه قـد بـيّن عقيدتـه فيـما تقـدم ونقلـه عنـه الأثبـات، قـال مالـك بـن أنـس :" اللـه عـز وجـل في السـماء، وعلمـه في كل مـكان، لا يخلـو منـه مـكان"، ليكـون إثباتـه أن اللـه في السـماء فـوق مخلوقاتـه يـدل عـلى أن اسـتواءه عـلى عرشـه بمعنـى علـوّه عليـه كـما تقـدم عـن غـيره مـن مثبتـة اللـه في السـماء، إلا أنـه وبحكـم كـون اللـه في السـماء نجهـل كيفيـة هـذا الاسـتواء، وسـعيد فـودة يرفـض أن يكـون اللـه في السـماء بـل يعتـبره لا داخـل العـالم ولا خارجـه لذلـك لا كيـف لـه أصـلا، وكل مـن أثبـت أن اللـه عـلى عرشـه في السـماء - مثـل ابـن تيميـة- فهـو مجسـم ومشـبه عنـد سـعيد فـودة يثبـت أصـل الكيـف لـه، بـل خـارج عـن أهـل السـنة !! فـلا معنـى لفـودة أن يحـرّف عبـارة مالـك بـن أنـس ويتطـاول بمثـل هـذه التلاعبـات اللفظيـة، بـل هنـا يكـون الإمـام مالـك قـد انضـاف لرفيقـه أحمـد في حكـم إثبـات اللـه في السـماء، كـما في حكـم فـودة أنهـما ليسـا مـن أهـل السـنة، وفـودة طبعـا مـن أهـل السـنة كـما لا يخفـى !!

[125] نقض التدمرية، ص 37

[126] المصدر السابق، ص 42/41

[127] الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية 1964م، الجزء السابع، ص 220/219

بعدها يكمل لنا تحليله قائلا : " ولكننا نعلم أن الإمام مالكا حكم على السائل بالابتداع، فلا يصح ذلك إلا على طريقتنا في فهم الحادثة، وهي أن السؤال لما احتوى على إثبات الكيف الذي هو منفي في نفس الأمر عن الله حق للإمام تسمية صاحب السؤال بالمبتدع "[128].

هذا هو مبلغ الرجل من التحليل التاريخي والقراءة النقدية للنصوص والوقائع .

إنه يقوم برسم واقع من رأسه ثم يعطي حكما له، ويقول : " ها أنتم رأيتم كيف صدق الحكم على الواقع " . . لكن أي واقع؟ الحقيقي أم المزيف الذي في رأسك !!

إن الحكم على السائل بالابتداع قد يعود لأمور متنوعة، يجب مراعاة الوسط المُعاش حتى يمكن فهم مثل هذه التهمة، فنص الإمام واضح أن الاستواء معلوم في اللغة لأن الله في السماء بتصريحه نفسه، فيكون الناتج أن كيفية هذا الاستواء مجهولة، فأوّل درجات البحث أن يتم معرفة عقيدة الرجل من جملة أقواله نفسه، لا الوقوف على عبارة واحدة ثم تحريفها بتأويلات لم تكن من مراد المتكلم، لتخرج استنتاجات توافق فكرة الواقف على العبارة !! أما بخصوص التهمة فإنه يجب مراعاة أن عصر الإمام مالك كانت بدعة الجهمية قد حدثت فيه، وانتشرت أفكارهم مثل أن الله ليس في السماء على عرشه فنفوا الاستواء المعلوم، فيكون سؤال السائل للإمام مالك " كيف استوى " هو من آثار انتشار بدعة الجهمية، فكان منه أن اعتبر السائل مبتدعا، يؤيده أن الطبقة الاجتماعية من الصحابة والتابعين كانوا على عقيدة واحدة في ذات الله في أنه على العرش مستو فوق سمواته، كما قال الأوزاعي أنه كان والتابعون متوافرون على ذلك، وكانوا يسكتون عن الكيفيات في هذا الإثبات في تبيان أن الله على عرشه بأي نحو؟ لذا سؤال السائل ولو لم يكن من آثار الجهمية في هذه الحالة، فهو خروج عن طريقة وأسلوب الصحابة والتابعين في إثبات الصفات دون مناقشة الكيفية، بالتالي كان في نظر الأمام ابتداع وخروج عما هو مشهور من أمر المؤمنين والأئمة ... هذه أحد المحامل التي يمكن أن يقرأ بها واقع كلام الإمام مالك، لا وضع فكرة من عندك ثم البناء عليها والتحليل من خلالها، بل العبرة بما يقدمه الواقع في ذاته .

وهذا الرجل لما كانت عقائد علم الكلام الخاصة به ( الله لا داخل العالم ولا خارجه، لا تقوم به أفعاله الاختيارية، رؤية الله لا في جهة بل مزيد علم ...الخ) لا تتفق والمشهور عن الأئمة الأعلام من كبار المحدثين والفقهاء، راح -كما فعل مع أحمد ومالك- يُخرج تخريجات من ذهنه تجعل هؤلاء موافقين له،خصوصا أنه قد اشتهر عنهم الذم الكثير لعلم الكلام ومعانيه، كقول أبي يوسف صاحب أبي حنيفة : " العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم. وعنه أيضا أنه قال: من طلب العلم بالكلام تزندق، ومن طلب العلم بالكيمياء أفلس، ومن طلب غريب الحديث كذب، ونحو ما روي عن االشافعي : حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام "[129]

[128] نقض التدمرية، ص 43

[129] شرح الطحاوية، ص 58

فكيف سيفسر لنا ذلك سعيد فودة؟

يقول : " والحق أن علم الكلام - كما وضحنا- واجب وجوب كفاية على المسلمين، فلابد من وجود من يقوم بكفاية المسلمين في هذا الجانب، وأمّا ما ورد عن بعض السلف من الذم عليه فما قاله أبو يوسف فإنما وجّهه إلى بعض المتكلمين، الذين اشتهروا بخلافهم لأهل السنة، وهو بشر المريسي، ولم يذم مطلقا علم الكلام، فيكون ذمه للكلام خاصا بالكلام الذي على شاكلة كلام المريسي، أي : الكلام المخالف لأهل الحق، وهذا الذم صحيح إذا توّجه على المخالفين "[130]

فيقال : بل الذم كان على معاني علم الكلام جملة وتفصيلا، فإن بشر المريسي هذا الذي ذمه أبو يوسف إنما كلامه متفق في أصوله ومبادئه مع المعتزلة والأشاعرة، وبشر المريسي تابع لجهم في ذلك، الذي يقول أن الله ليس في السماء مستو على عرشه، والله لا تقوم به أفعاله الاختيارية فلا يتكلم حقيقة بل فعله هو مفعوله البائن عنه، وان رؤية الله وسماعه ممتنع، فلا يُرى وليس له صوت، وهذه العقائد التي ذمها أبو يوسف هي ما تقول به أنت يا سعيد فودة ومن سواك من المتكلمين، فيقع الذم عليكم لما حصّلتم من شرطه، فليس هناك علم كلام موافق لأهل السنة أصلا، بل أهل السنة ضد معاني علم الكلام القائم على دليل الحدوث ومقدمة " ما لا يخلو من الحوادث فهو من الحوادث "، وأبو يوسف كما الشافعي تبع في ذلك لمن سبقهم من التابعين والصحابة الذين تقدم ذكر عقائدهم خصوصا إثبات علو الله على عرشه ومخلوقاته ... إلا أن سعيد فودة لم يكتف بزعم وجود علم كلام موافق لأهل السنة القائم على مقدّمة " ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث "

بل زعم أن في الفقهاء متكلمين كأبي حنيفة فذكر : " ونقل الإمام الكوثري في مقدمته لإشارات المرام نقلا عن أصول الدين للإمام عبد القاهر البغدادي، وكذا نقله البياضي في أول إشاراته : " وأوّل متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعي فإن أبا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سماه ( الفقه الأكبر) وله رسالة أملاها في نصرة قول أهل السنة : إن الاستطاعة مع الفعل، ولكنه قال : إنها تصلح للضدين "[131] وقال الإمام أبو يسر البزدوي في كتابه أصول الدين : " وأبو حنيفة -رحمه الله- تعلم هذا العلم -أي علم الكلام- وكان يناظر فيه مع المعتزلة ومع جميع أهل البدع" [132]

مرة ثانية، يجب أن نحدد عقائد أبي حنيفة من أقواله حتى يتسنى لنا معرفة استعماله لعلم الكلام كيف كان؟ هل هو استعمال مصطلحات علم الكلام للمناقشة أم استعمال المعاني الخاصة بعلم الكلام والموافقة عليها؟ لأن الاستعمال للمناقشة العقلية هو غريزة بشرية لا يُمكن بحال أن نقول أنه مادام قد حصل استعمال لنظر عقلي فليس هناك ذم لعلم الكلام، لا ينحدر لهذا من يفهم حقيقة ما يقول ويصدر منه، وقد تقدم شيء من كلام الإمام أحمد بالأمثلة العقلية التي ضربها في توضيح أن الله عالم بكل شيء وهو

[130] المصدر السابق، نفس الصفحة

[131] شرح الطحاوية، ص 70

[132] شرح الطحاوية، ص 70

على عرشه فوق السموات، قال : " لو أن رجلا بنى دارا بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها وخرج منها، كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار ".

ومثله عن البخاري فيما ذكره في مسألة " خلق أفعال العباد "، قال : " واختلف الناس في الفاعل والمفعول والفعل، فقالت القدرية: الأفاعيل كلها من البشر ليست من الله، وقالت الجبرية : الأفاعيل كلها من الله وقالت الجهمية : الفعل والمفعول واحد، لذلك قالوا : لكن مخلوق، وقال أهل العلم : التخليق فعل الله وأفاعيلنا مخلوقة لقوله تعالى " وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (13) أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ " يعني السر والجهر من القول، ففعل الله صفة الله، والمفعول غيره من الخلق "[133]

وهذا التصريح من البخاري رحمه الله يجمع أكثر من مسألة :

واحدة هي قوله " وقالت الجهمية : الفعل والمفعول واحد " وهو ما يقول به سعيد فودة، كما سبق تفسيره لكون الله يحب، قال : " المحبة هي انفعال بالمحبوب، وهي من حيث هي انفعال لا يجوز نسبتها إلى الله تعالى "، بمعنى أن فعلا يقوم بالله تعالى هو الحب لا يجوز نسبته إلى الله، وهذا مطرّد مع قول الجهمية في أن الفعل والمفعول واحد، ليكون سعيد فودة عند البخاري جهميا.

على أن سعيد فودة يكمل مسيرته في القراءة التاريخية بما يتناسب وذوقه الشخصي ( دليل حدوث الأجسام) فيجعل من عقيدة البخاري أنه يختار عدم قيام الأفعال الاختيارية بالله، أين ذكر أن " السادة الأحناف ومن مشى على مذهبهم كالإمام البخاري فقد قالوا : ١-أفعال الله قديمة وهي قائمة بذاته، ٢-وفعل الله صفة له وصفة الله لا يوجدها الله بقدرته لأنها قديمة واجبة للذات "[134] فهذا الكلام في حقيقته نسبة للبخاري أنه ينفي قيام الأفعال المتعاقبة بالذات الإلهية وهو كذب عليه، بل البخاري نفسه قد جعل القائل بأن الفعل والمفعول واحد من الجهمية، كما جعل " التخليق فعل الله وأفاعيلنا مخلوقة "[135]، أيضا " السموات والأرض مفعوله، وكل شيء سوى الله بقضائه فهو مفعول، فتخليق السموات فعله لأنه لا يمكن أن تقوم سماء بنفسها من غير فعل الفاعل وإنما ننسب السماء إليه لحال فعله، ففعله من ربوبيته حيث يقول " كن فيكون " ولكن من صنعته وهو الموصوف بذلك "[136] وهذا تصريح بأن من فعل الله في الخلق قول " كن فيكون " ليحصل المخلوق، ففيه إثبات صفة التكلم وقيام الأفعال الاختيارية بالله، إلا أن البخاري حسم المسألة في( صحيحه) حتى باللفظ المستعمل وهو حلول الحوادث، قال : " باب قول الله تعالى: "كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ "، " مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ "، وقوله تعالى : " لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ

[133] خلق أفعال العباد، ص 114

[134] الكاشف الصغير، ص 369

[135] خلق أفعال العباد، البخاري، ص 114

[136] خلق أفعال العباد، ص 113

أَمْـرًا " وأن حدثـه لا يشـبه حـدث المخلوقـين لقولـه تعـالى : " لَيْـسَ كَمِثْلِـهِ شَيْءٌ وَهُـوَ السَّـمِيعُ الْبَصِـيرُ " وقـال ابـن مسـعود عـن النبـي صـلى اللـه عليـه وسـلم : إن اللـه عـز وجـل يحـدث مـن أمـره مـا يشـاء وإنّ مـما أحـدث أن لا تكلمـوا في الصـلاة "[137]، هكـذا يفـرّق صاحـب ( الصحيـح ) بـين الفعـل والمفعـول، وكيـف أن الفعـل حـادث في الـذات الإلهيـة ليـس قديمـا، ثـم يذكـر لنـا لـوازم كلامـه، كـما في مسـألة تكلـم اللـه، فيقـول : " ويذكـر عـن النبـي صـلى اللـه عليـه وسـلم أنـه كان يحـب أن يكـون الرجـل خفيـض الصـوت، ويكـره أن يكـون رفيـع الصـوت، وإن اللـه عـز وجـل ينـادي بصـوت يسـمعه مـن بعـد كـما يسـمعه مـن قـرب، فليـس هـذا لغـير اللـه جـلّ ذكـره، قـال أبـو عبـد اللـه : وفي هـذا دليـل أن صـوت اللـه لا يشـبه صـوت الخلـق لأن صـوت اللـه يُسـمع مـن بعـد كـما يُسـمع مـن قـرب، وأن الملائكـة يصعقـون مـن صوتـه "[138].

إنـه إثبـات الصـوت للـه القائـم بـه القابـل للسـماع مـن طـرف مخلوقاتـه، وكل هـذا ينفيـه سـعيد فـودة ويمنـع نسـبته إلى اللـه، عكـس البخـاري، فمـن أيـن صـار البخـاري يقـول بفعـل قديـم قائـم بالـذات !!

ومـن جميـل الصـدف، أن ابـن تيميـة لمّـا تكلـم عـن عقيـدة صاحـب ( الصحيـح ) ذكـر عنـه ألفاظـه بعينهـا وبنـى عليهـا، يقـول ابـن تيميـة : " وقـال أبـو عبـد اللـه البخـاري -صاحـب الصحيـح- في كتـاب " خلـق الأفعـال" : يذكـر عـن النبـي صـلى اللـه عليـه وسـلم أن اللـه ينـادي بصـوت يسـمعه مـن بعـد كـما يسـمعه مـن قـرب، وليـس هـذا لغـير اللـه عـز وجـل، قـال أبـو عبـد اللـه البخـاري : وفي هـذا دليـل عـلى أن صـوت اللـه لا يشـبه صـوت الخلـق لأن صـوت اللـه يُسـمع مـن بعـد كـما يُسـمع مـن قـرب، وأن الملائكـة يصعقـون مـن صوتـه "[139]، هكـذا ذكـره في ( درء التعـارض )

وليقـارن الفاضـل بـين ابـن تيميـة الـذي ينقـل كلام البخـاري - وغـيره عمومـا- بألفـاظ البخـاري، وبـين مـن يحـرّف مذهـب البخـاري مائـة وثمانـين درجـة، ثـم يصـف ابـن تيميـة أنـه غـير مؤتمـن في نقـل المذاهـب !

المسـألة الثانيـة، وهـي مـا نحـن بصـدده مـن مناقشـة ذم علـم الـكلام هـل هـو للمصطلـح أم للمعـاني، البخـاري نجـده في هـذا الموضـع يتكلـم بلغـة كلاميـة يسـتعملها أهـل الـكلام مـن : " الفعـل والمفعـول "، " قالـت القدريـة الأفاعيـل كلهـا مـن البـشر " ... الـخ، حتـى في مواضـع ثانيـة يجـده يذكـر ألفـاظ مثـل " الجسـم " أثنـاء نفيـه لفكـرة خلـق القـرآن وأنـه كلام اللـه، قـال : " يقـال لـه : أتـرى القـرآن في المصحـف ؟ فـإن قـال : نعـم، فقـد زعـم أن مـن صفـات اللـه مـا يـرى في الدنيـا، وهـذا رد لقـول اللـه عـز وجـل : " لَا تُدْرِكُـهُ الْأَبْصَـارُ " في الدنيـا " وَهُـوَ يُـدْرِكُ الْأَبْصَـارَ " وإن قـال يـرى كتابـة القـرآن فقـد رجـع إلى الخلـق، ويقـال لـه : هـل تـدرك الأبصـار إلا اللـون ؟ فـإن قـال :

[137] صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب التوحيد، ص 1859

[113] خلق أفعال العباد، ص 98

[139] درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية 1991م، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، الجزء الثاني، ص 43/42

: لا، قيل له : وهل يكون اللون إلا في الجسم ؟ فإن قال : نعم، فقد زعم أن القرآن جسم يرى " [140] فهذا نموذج من المناقشة العقلية، والحاصل أن البخاري -كما الإمام أحمد- استغلوا عقائدهم وتضميناتهم الفكرية ثم استدلوا عليها بطريقة عقلية، لا أنهم كانوا مستعملين لعلم الكلام من حيثية المعنى، إنما كانوا يستغلون بعض المصطلحات لتبليغ أدلتهم الفكرية والفلسفية المناقضة لأدلة خصومهم من الجهمية الذين يشترك سعيد فودة معهم في الأصول، فالبخاري وأحمد ومن سبقهم يثبتون أن الله في السماء متكلم بصوت، يُرى بمواجهة ومعاينة- تقوم به أفعاله الاختيارية، عكس الجهمية ( الذي يوافق سعيد فودة على أصولهم ) القائلين أن الله ليس في السماء، الله ليس متكلما ولا صوت له مسموع، لا يُرى بمواجهة ومعاينة، لا تقوم به أفعاله الاختيارية، ثم كل طرف يقدّم أدلته العقلية المترجمة عن حقيقة عقائده، فالتشارك في المصطلح إن وجد لا يعني التشارك في المعاني، فعبارة " الربا حلال " كما عبارة " الربا حرام " كلاهما مصوغة بمصطلحات فقهية، لكن المعنى بينهما متناقض، وهذا الذي وضحه ابن تيمية أن السلف كانوا يذمون المعاني التي ينطق بها علم الكلام، لا أنه مصطلح جديد، والسلف ذموا أصول علم الكلام القائمة على التجهم الأول، ودليل حدوث الأجسام، فيكون ذما لكل فرقة انطوت تحته مسلمة بتلك الأصول، كحال سعيد فودة هذا. يقول ابن تيمية : " وكان كلامهم من الكلام الذي ذمهم به السلف لما فيه من الخطأ والضلال، الذي خالفوا به الحق في مسائلهم ودلائلهم، فبقوا فيه مذبذبين متناقضين، لم يصدقوا بما جاءت به الرسل على وجهه، ولا قهروا أعداء الملة بالعقل الصريح "[141] فالقضية قضية خطأ في المسائل والدلائل لا في إبداع ألفاظ.

الغريب أن سعيد فودة يعوّل على أنها مسألة ألفاظ فقط حتى يقول : " ومن المعلوم أيضا أن أنصار بعض الفرق الإسلامية الأخرى كابن تيمية كتب كلاما كثيرا في ذم علم الكلام، ولكنه كان يريد ذم كلام غيره من المتكلمين، لا إبطال أصل الكلام، لأنه عارض حججهم بحجج من عنده، وحاول إبطال استدلالاتهم بأدلة أخرى يقترحها، وهذا عين عمل المتكلم، وذلك خلافا لبعض الباحثين الذين زعموا أن ابن تيمية نقض أصل الكلام، أو أيدوا هذا الموقف "[142]

وهنا يحتار المرء لما يقرأ مثل هذه الكلمات لهذا الرجل، بعد أن يجده زاعما لفهم القواعد العقلية ودقائق العلوم !!

بمنطق عجيب : مادام ابن تيمية استعمل مصطلحات كلامية ولغتهم الفنية، فإذن ابن تيمية لم ينقض أصل الكلام، وعليه مادام ابن تيمية كذلك استعمل مصطلحات فلسفية في الرد على أرسطو، فإذن ابن تيمية لم ينقض أصل الفلسفة الأرسطية، وعليه قول القائل أن " الزنا حلال، الربا مباح" ليس نقضا للفقه وأصول الفقه، بسبب استعمال مصطلحات فقهية، وعليه أن كل من استعمل لغة فنية من اللغات فهو لم ينقض أصولها ومسائلها ودلائلها ... كأن بسعيد فودة يحاول أن يقول : لمّا يستعمل المرء النظر العقلي، أيا كان توجهه فهو لم ينقض أصل النظر العقلي، وهذا صحيح، لكن علم الكلام هو قطعة يسيرة من النظر

[140] خلق أفعال العباد، ص 116

[141] منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، ص 299

[142] موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، ص 69/68

العقلي مقارنة بغيره من القطع، وعلم الكلام هذا مرسوم برسمة محددة في أصولها، تختلف فروعها فقط، فهو كما سبق أن ذكرنا قائم على مسألة حدوث الأجسام، ومقدمة " ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث "، وبالتالي كل نقض لهذه الأفكار والمقدمات هو نقد شامل لعلم الكلام نفسه، أي الحديث حديث معاني لا مجرد تداول ألفاظ، وهؤلاء الباحثين الذين ذكرهم فودة هنا من أن ابن تيمية عاد على أصل الكلام بالنقض أوفق منه، لأن ابن تيمية عاد على المعاني الكلامية وأصولها بالنقض، من أساسها كلها، واستبدلها بفلسفة ثانية ونظر عقلي جديد متناقض تماما مع المنطق الكلامي، فهل يقول عاقل أن مجرد استعمال ابن تيمية للنظر العقلي والمناقشة العقلية كما استعماله للمصطلحات الكلامية، يدل على أن أصل علم الكلام سليم ؟ أبدا، بل استعماله في أي جهة، مناقضة أم موافقة لتلك المعاني ؟ وهي مناقضة طولا وعرضا، أساسا وارتفاعا، فمقصود السلف كما ابن تيمية من الذم هو نحو تلك المعاني لا أن السلف كانوا يمنعون النظر العقلي أو يخافون من استحداث مصطلحات جديدة، وقد حدثت في المتأخرين مصطلحات جديدة لكن لسلامة معانيها لم يتعرضوا لها، ومما يدل على أن السلف كانوا يهاجمون معاني علم الكلام الفاسدة لا مصطلحاته أو كونه مستندا للنظر العقلي :

يقول وكيع : " لا تستخفوا بقولهم : القرآن مخلوق، فإنه من شر قولهم وإنما يذهبون إلى التعطيل "[143] وهذا التصريح من وكيع رحمه الله يدل على خبرته بهؤلاء القوم النافين، فإنه ليس سهلا تصور اللازم " التعطيل " من مجرد القول بـ" خلق القرآن "، وهو قول للمعتزلة والأشاعرة حتى، الفرق الوحيد أن الأشاعرة في حقيقة قولها بخلق القرآن تضيف أنه قبل ذلك معنى قائم بالله قديم، هو كلامه النفساني، لكن هذا المعنى دخل الوجود بكونه مفعولا مخلوقا، لا بكونه فعلا قائما بالذات، وهذا يعترف به الرازي فيقول : " أن كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي يقوله المعتزلة مما نقول له ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه "[144]، فهؤلاء تبع للجهمية في قولهم بخلق القرآن كما ينعتهم وكيع، وذلك لأنهم ينطلقون من نفس المقدمات ( دليل حدوث الأجسام) ثم يفترقون في الفروع. الشاهد أن وكيع انتقد معنى من معاني أصول الكلام لا النظر العقلي أو المصطلح، حتى يأتي فودة ويفرض أنهم لم يذموا المعاني التي قال بها هؤلاء.

قال حمّاد بن زيد: " سمعت أيوب السختياني وذكر المعتزلة وقال " إنما مدار القوم على أن يقولوا ليس في السماء شيء" "، وهذا أيضا نقد لعلم الكلام في معانيه، لا في النظر العقلي أو التداول الاصطلاحي، خصوصا أن سعيد فودة ينفي أن الله في السماء ويعتبره لا داخل العالم أو خارجه.

" قال ابن المبارك : كل قوم يعرفون ما يعبدون إلا الجهمية "[145] وهذا أيضا تصريح منه رحمه الله يدل على خبرة بحال القوم، فإن كل قوم يعرفون من معبودهم صفاته وأفعاله، الشيء الكثير أو القليل، الصفات الثبوتية لا صفات السلب كما تفعل الجهمية، حيث كل أقوالهم تؤول إلى السلوب عند التحقيق لا

[143] خلق أفعال العباد، ص 37

[144] الأربعين في أصول الدين، الرازي، تقديم وتحقيق الدكتور أحمد حُجازي السقا، مكتب الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى بالقاهرة 1406 هـ، مطبعة دار التضامن بالقاهرة، الجزء1، ص 249

[145] خلق أفعال العباد، ص 38

إلى الإثبات، فقول " القرآن مخلوق " و" الصوت الذي سمعه موسى صوت الشجرة ليس صوت الله " هو في صلبه سلب لصفة التكلم عن الله كفعل وسلب لصوت الله كصفة مميزة له، والقول " الله ليس على عرشه فوق السموات " هو سلب في صلبه، بمعنى ليس من إشارة تتجه نحوه أو قلب يقصد مكانه، وحتى يتضح عمق عبارة ابن المبارك، تخيّل موجودين (أ) و(ب) حيث صفة الموجود (أ) أنه : ليس له لون ولا طعم، ليس مرئيا ولا مسموعا، ليس مستطيلا ولا مربعا، ليس قصيرا ولا ممتدا، ليس حادا أو عريضا ...الخ، في حين صفة الموجود (ب) : شكله مثلث، أزرق اللون، طوله خمسة سنتميترات، له رأس حاد، سريع الانكسار ...الخ، فلا شك أن معرفتك بالموجود (ب) حاصلة بمعرفتك لهذه الصفات الثبوتية، لكنك لم تعرف شيئا من حقيقة الموجود (أ) لتوفر السلوب في حقه فقط، هكذا في حق الله كما يقول ابن المبارك رحمه الله، ففرق بين السلف المثبتين لله صفاته : له وجه وهو فوق سمواته على عرشه، يتكلم بكلام هو حرف وصوت، يحب ويضحك ويأتي ويجيء حقيقة، وبين الجهمية وفروعها الفرق - أي الفرق التي تفرعت عنها - القائلة : ليس له صوت ولا يتكلم بكلام حقيقي بعد أن لم يكن متكلما، ليس على عرشه ولا في أي مكان، لا يُرى مواجهة ولا يُسمع، لا يحب ولا يرضى ولا يأتي ولا يجيء ولا ينزل، وغير ذلك.

فالحاصل أن كل من وكيع وابن المبارك وأيوب السختياني ومن بعدهم كأحمد والبخاري إنما كانوا ينتقدون معاني علم الكلام وأصوله الأولى الشاملة التي تفرعت عنها مختلف الفرق الكلامية، فيكون ذمهم ذما له بالكامل لما فيه من الخطأ والضلال، لا أنهم كانوا يمنعون النظر العقلي أو الوقوف عند مصطلحات جديدة، كما يدل في نفس الوقت على أنهم كانوا يثبتون المعاني لا الألفاظ فقط كما يحاول أن يُنسب إليهم، مثل سعيد فودة لمّا يقول : " إن أهل السنة يصرّحون بأن أصل الكيف منفي، ولا يريدون أن أصله ثابت وعلمنا به منفي، كما يدعي ابن باز ومن يتبعه، ألم يقل السلف : أمرّوها بلا كيف "[146]، حيث " نؤمن بها ولا نتكلم في تأويلها، ولا نعرف معناها، لكن نعتقد أن ظاهرها غير مراد، وأن لها معنى يليق بالله ، هذا مذهب جماهير السلف وطوائف من المتكلمين "[147]، فإنه بغض النظر عماّ تقدّم من النقول التي يثبتون فيها الصفات إثباتا تفصيليا مما يدل على أنهم لا ينفون أصل الكيفية بل ينفون العلم بالكيفية، ويثبتون الصفات لفظا ومعنى دون تأويل أو تحريف، بغض النظر عن هذا نجد من التصريحات ما يجمع بين الأمرين معا، في نفي لكل لبس ممكن :

" سئل الأوزاعي عن قوله تعالى " ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ" فقال " هو على عرشه كما وصف نفسه "، وقد سأل أبو الوليد بن مسلم الإمام الأوزاعي عن أحاديث الصفات، فقال :" أمروّها كما جاءت "[148] فهذا القول من الأوزاعي فيه إثبات أن الله على عرشه وأنه يجب تمرير الأحاديث كما جاءت، فيما يدل على أن هذا التمرير معناه الإبقاء على ظاهر الحديث والقول به، وإلا لو كان هذه التمرير بمعنى اللفظ فقط دون التوّغل في المعنى، لما قال الأوزاعي أن الله على عرشه . بالتالي ثبوت كونه على عرشه بهذا الإقرار هو إثبات لكيفية معينة ولمعنى معيّن، ولو كانت الكيفية والمعنى مرتفعان أصلا عند الأوزاعي لما أثبت أنه

[146] شرح الطحاوية، ص 731

[147] شرح الطحاوية، ص 355

[148] العلو، رقم 335، ص 942

عـلى عرشـه.

سـئل أبـو زرعـة الـرازي " عـن تفسـير قولـه تعـالى " الرَّحْمَـنُ عَـلَى الْعَـرْشِ اسْـتَوَى " فغضـب وقـال : تفسـيره كـما تقـرأ، هـو عـلى عرشـه، وعلمـه في كل مـكان، مـن قـال غـير هـذا فعليـه لعنـة اللـه "[149]، أيضـا هنـا تصريحـه أن تفسـيره كـما تقـرأ في تدليـل منـه عـلى أن المعنـى المطلـوب هـو مـا يظهـر مـن النـص ويتبـادر إلى الذهـن لا إثبـات مجـرد اللفـظ دون معنـى حاصـل تحتـه، وبعـد أن وضـح أن قراءتـه هـي تفسـيره، وضـح أن هـذه القـراءة هـي إثبـات علـو اللـه عـلى عرشـه لا مجـرد إطـلاق اللفـظ، بالتـالي تمريرهـا وقراءتهـا كـما هـي هـو إثبـات لعلـو اللـه عـلى عرشـه وهـذا فيـه إثبـات أصـل الكيـف لكـن الجهـل بعينـه.

قـال أبـو الحـارث الصائـغ: " سـألت أبـا عبـد اللـه، قلـت : إن بعـض النـاس يقـول: إن هـؤلاء الواقفـة هـم شر مـن الجهميـة؟ قـال : هـم أشـد تربيثـا عـلى النـاس مـن الجهميـة وهـم يشـككون النـاس، وذاك أن الجهميـة قـد بـان أمرهـم، وهـؤلاء إذا قالـوا: لا يتكلـم، اسـتمالوا العامـة، إنمـا هـذا يصـير إلى قـول الجهميـة "[150]والواقفـة الذيـن يقصدهـم الإمـام أحمـد هـم مـن سـكتوا عـن القـول بـأن القـرآن مخلـوق أو غـير مخلـوق ، هنـا اعتبرهـم أحمـد أنهـم جهميـة يـدور كلامهـم مـع الجهـم بـن صفـوان، فكيـف يُنسـب إلى السـلف أنهـم يسـكتون عـن الألفـاظ ويمررونهـا دون تحقيـق لمعناهـا، والسـلف ينعتـون الواقفـة السـاكتين أنهـم جهميـة !!

إذا اتضـح كل هـذا، مـن أن ذم السـلف كان نحـو المعـاني الخاطئـة في أصـول علـم الـكلام لا النظـر العقـلي أو اللفـظ المسـتحدث، ومـن أن السـلف في تصريحهـم أن تمـرر الآيـات والأحاديـث كـما جـاءت، إنمـا قصدهـم إثبـات المعنـى الظاهـر منهـا لا مجـرد اللفـظ، وإثبـات أصـل الكيـف والجهـل بعـين هـذا الكيـف، إذا اتضـح كل هـذا نعـود لمـا زعمـه سـعيد فـودة أن مـن الفقهـاء متكلمـين مثـل أبـو حنيفـة رحمـه اللـه، و نعيـد السـؤال : هـل هـو اسـتعمال للنظـر العقـلي عمومـا أم الموافقـة عـلى معـاني الـكلام ؟ وللجـواب علينـا أن نعـرف العقائـد التـي عـبّر عنهـا أبـو حنيفـة رحمـه اللـه بطريقـة عقليـة، فـماذا يقـول رحمـه اللـه ؟

يقـول " مـن قـال لا أعـرف اللـه أفي السـماء أم في الأرض فقـد كفـر "[151]لأننـا " نذكـره مـن أعـلى لا مـن أسـفل " [152]

---

[149] العلو، رقم 465، ص 1153

[150] الابانة عن شريعة الفرقة الناجية ( الكتاب الثالث الرد على الجهمية)، ابن بطة، تحقيق يوسف بن عبد الله بن يوسف الوابل، دار الراية، الطبعة1 1415هـ، مجلد1، رقم 62، ص 294/293

[151] شرح الفقه الأكبر، شرحه أبو منصور بن محمود الحنفي السمرقندي، راجعه عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة بالهند بحيدر آباد الدكان ، ص 25. (قال الكوثري في « العقيدة وعلم الكلام » ص 564 : طبع في الهند...رواية أبي مطيع...والواقع أن هذا الشرح لأبي الليث السمرقندي ت 373 والطابع لم يتحر صحة الأصل )

[152] لمصدر السابق، ص 28

" وبلغنا عن عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي صاحب " الفقه الأكبر" قال : سألت أبا حنيفة عمن يقول : لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض. فقال : قد كفر، لأن الله يقول " الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى " فقلت إنه يقول : أقول على العرش استوى، ولكن قال لا يدري العرش في السماء أو في الأرض، فقال : إذا أنه أنكر في السماء فقد كفر "[153]

فهذا إثبات منه رحمه الله أن الله في السماء على عرشه، فكيف يزعم فودة أن أبا حنيفة كان متكلما، بما يوحي أنه يوافق على عقائد علم الكلام التي -كما يقول فودة- تنفي أن الله في السماء على عرشه، بل هو لا داخل العالم ولا خارجه !!

ومن جميل الصدف كذلك أن نجد ابن تيمية لما ذكر عقيدة الإمام أبو حنيفة النعمان، نسبها إليه بما جاء من ألفاظه، كما هي عادته ( مثل ما تقدم مع البخاري)، فقال : " وفي كتاب " الفقه الأكبر" المشهور عند أصحاب أبي حنيفة الذي رووه بالإسناد عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي " [154]" سألت أبا حنيفة عمن يقول لا أعرف ربي أفي السماء أم في الأرض . قال : قد كفر لأن الله تعالى يقول " الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى " وعرشه فوق سبع سموات، قال: فإنه يقول : على العرش استوى ولكن لا يدري العرش أفي الأرض أو في السماء، قال : إذا أنكر أنه في السما فقد كفر "[155].

فليقارن الفاضل بين ما ينقله ابن تيمية من ألفاظ الأئمة بحذافيرها تاركا القارئ يطلع على أقوالهم عينها، وبين من يدّلس وينسب أبا حنيفة للكلام وهو يقول بعقائد نقيضة تهدم أصوله، ثم يزعم أن ابن تيمية غير مؤتمن في نقل المذاهب !!

إن هذه المحاولات البائسة من سعيد فودة في إثبات منه " أنه لا اختلاف بين السلف والخلف في الاعتقاد، ومن توّهم ذلك فقد أخطأ، وإنما التغاير في التفصيل في البيان والإجمال "[156]تجعله يقع في نقض الشرط المنهجي الذي افتتحنا به هذه الرسالة : ترك كل دليل يكشف عن نتائجه الخاصة، دون إقحام أفكار مسبقة عليه.

---

[153] العلو، رقم 332، ص 935

[154] الحموية، ص 322/321

[155] المصدر السابق، ص 324

[156] شرح الطحاوية، ص 86

حيث ينطلق من دليل حدوث الأجسام ومقدمة " ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث "، ليستعملها كنظارة يقرأ بها تلك الحقبة التاريخية الثابتة عن الصحابة والتابعين، فيجعل السلف ينفون أصل ثبوت الكيف وأن الله ليس في السماء ولا يُرى بمواجهة ولا تقوم به أفعاله الاختيارية، بل فعله هو مفعوله المنفصل عنه، وأن الإمام مالك قصد بقوله " الاستواء معلوم " أنه معلوم في القرآن، وأن الإمام أحمد مبجّل عن أن يقول بعقائد التجسيم التي منها كون الله على عرشه فوق سمواته، كما يقول أحمد حقيقة، وأن البخاري تابع للسادة الحنفية النافين عن الله حلول الحوادث، في حين البخاري يصرح أن فعل الله غير مفعوله وأن حدث الله لا يشبه حدث المخلوقين، وينقل مثبتا ومحررا أن الله على عرشه فوق سمواته، ثم هناك أبو حنيفة الذي صار بقدرة قادر متكلما على الطريقة الجهمية، وهو يناقضهم جملة وتفصيلا، في أن الله في السماء، بل يكفر من يقول بخلاف ذلك !! فكم حقا هي واسعة جعبة سعيد فودة للتحريف التاريخي. إنه تحريف دبلوماسي من أجل إرضاء الأطراف لا الحقيقة عينها، فهو يقول في موضع ترك فيه هذه الدبلوماسية التحريفية : "أما نحن، فنقول : إن كل ما لم يرد في الكتاب والسنة الصحيحة، فلابد من مراجعة النظر فيه، ونقده على الأسس السليمة، ولا نلتزم إلا ما يقبله الأدلة القطعية النقلية والعقلية، ولذلك فإننا نفسر كلام من سبق من السلف بما يليق بالحق، وإلا فلا يلزمنا قبوله، فالمرجع عندنا هو الكتاب والسنة والأدلة الصحيحة، لا مجرد قول السلف أو الخلف "[157]

إن سعيد فودة يمّن علينا أنه يختار هذه المخارج الصحيحة - بناءَ على دليل حدوث الأجسام- لكلام السلف، ويصرّح دون فهم لوازم كلامه وأخذه إلى نهايته، أنه لا يأخذ بمجرد قول السلف بل يأخذ بالكتاب والسنة والأدلة الصحيحة ( ما لا يخلو من الحوادث فهو من الحوادث )، و هذا يعيدنا إلى المربع الأوّل : إذا كان السلف من الصحابة والتابعين لا يعلمون العقائد الصحيحة كما ثبتت في أقوالهم، فأين هو التوحيد الذي علّمهم إياه النبي وأين التبيان الذي بينه لهم ؟ وإذا كان السلف من الصحابة والتابعين الأقرب للنبي لم يستفيدوا من الكتاب والسنة الصحيحة التي نزلت بين أظهرهم، فيتعلموا منها الصحيح والسليم من الأفكار والعقائد، فكيف ستتعلمها أنت من الكتاب والسنة !! إذا كانوا جاهلين بما يليق في حق الله وقد كان معهم الكتاب والسنة والنبي يشرح لهم، فمن أين هي عقيدتك هذه التي يجهلها السلف وتوجد في الكتاب والسنة ؟ لنقل أفضل : توجد في كلام جهم بن صفوان، وإلا فلازم هذا الكلام أن النبي ترك أصحابه وأمته الأولى جاهلة ولم يبين لهم ما أنزل إليهم، فكان مقصرا في التبيين أو عاجزا عنه، لم يبلغ الرسالة الربانية كما يجب أن يفعل، وهذا هدم لصرح الشرع كله.

إن هذه التصريحات الشاذة من سعيد فودة تظهر حجم الأزمة على حقيقتها، فلما يقول : أنه لا يجب متابعة السلف إذا قالوا بهذا التخليط، وأنه يختار لمعاني كلامهم ما يتناسب والأدلة الصحيحة ( دليل حدوث الأجسام)، كل هذا يوّضح أن المحاولات الصادرة منه هي سحب لنتائج عقائده الكلامية المبنية على دليل حدوث الأجسام ومقدمة " ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث "، ولم يدع البحث التاريخي يكشف عن نفسه وحقيقته، كما لم يتصوّر اللازم من تناقض بين ما يقول به التاريخ عن عقائد السلف وبين ما يقول به علم الكلام المبني على حدوث الأجسام، أنه في نهاية النفق طعن في النبي والشرع جميعا في كتم العلم والكذب على الناس أو العجز عن البيان والجهل به، في أهم قضية جاءت بها الشرائع " التوحيد " التي يصفها

[157] شرح الطحاوية، ص 570

فـودة أنهـا " خطيـــــــــــــرة " أمـا مبلـغ الرجـل مـن الاسـتدلال بالكتابـة والسـنة كـما ينسـب لنفسـه، فهـو مجتهـد في تحريفاتـه مواصـل دون كلـل، فبعـد أن انتهـى مـن السـلف والأئمـة، عمـد إلى النصـوص وأطلـق سـليقته، وهـذا مـا سنناقشـه في " المبحـث اللغـوي ".

## المبحث اللغوي

يقول سعيد فودة : " النصوص التي وردت عن الشارع إما أن تحتمل معنى واحدا لا غير، أو تحتمل أكثر من معنى لأول النظر، القسم الأول هو المحكم، وأما الثاني فهو التعريف الأعم للمتشابه، وهذا القسم إما أن يكون جاريا على الأوضاع العربية في السياق كقوله تعالى " يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ " أو لا يكون كقوله تعالى " الم " والقسم الثاني لا كلام لنا فيه، وأما القسم الأول، فلا يخلو إما أن يكون موجها لنا للإفهام والإفادة أو لا يكون، الاحتمال الثاني باطل لأن ما في القرآن يجب كونه للإفهام والتعليم، وعلى الأول فإما أن يكون بقدرة أي واحد فهمه أو لا، الأول باطل وإلا لكان محكما أو ارتفع الخلاف فيه. إذن كلامنا في القسم الثاني، فالذين يفهمون مثل هذه النصوص هم الخواص أي العلماء، وعلى هذا إما أن يكونوا مكلفين بالفهم أو لا يكونوا، والفرض أن كل القرآن إنما أنزل للإفادة والتعليم، إذن فهم مكلفون بالفهم وعليه، فإما أن يتفقوا على مهم واحد للآيات، أو لا، فإن اتفقوا لزم اتباعهم عليه، وإلا فيرجع الأمر إلى الأدلة والبراهين للزوم وجود مصيب واحد في مثل هذه المسائل الاعتقادية "[158]

هذا تصريح سعيد فودة بأن القرآن كله معمول للفهم والإفادة والتعليم، فكم حقا سيلتزم بهذه الدعوى في بقية كلامه ومذهبه؟ من أجل ذلك سنقوم بعملية استقراء لكيفية عمل اللغة حتى يمكننا بعدها التحاكم إليها، تاركين لها المجال لتفسح عن مضمونها دون إقحام أدلة من نوع آخر، ثم نقارن مع النتائج التي حصّلناها من المبحث الأول، والتي يقول بها ابن تيمية، كما ننظر هل ترك هذا الرجل الدليل اللغوي ينطق عن مضمونه، أم أنه سحب نتائج فكرة " حدوث الأجسام " و " ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث "، على اللغة أيضا، في خطأ منهجي آخر.

إن اللغة البشرية عموما هي أداة تواصل، وهي أقوى أداة يملكها الإنسان، لأنه من خلالها ينحت أفكاره، فهي وسيلة للتفكير أيضا، بعد أن تكون وسيلة للإفهام، ونحن يهمنا في هذا المبحث بأي خوارزمية تعمل، حتى يتسنى لنا مناقشة الأراء السابقة من خلال عمل اللغة التفهيمي، اللغة العربية تحديدا. عملية الإفهام هذه تعتمد على ثلاثة أشياء : المشترك اللفظي، والمشترك المعنوي الذي هو القدر المطلق الثابت بين الأشياء والمحسوس الخارجي الذي يمثل الواقع الذي تدل عليه اللغة، فالاسم إنما يدل على المسمى الذي هو الشيء الموجود في الخارج. أما المشترك اللفظي فيحصل به الإفهام بعد العلم بالذات ( المحسوس الخارجي )، خلاف المشترك المعنوي فلا يشترط فيه للإفهام العلم بالذات ( المحسوس الخارجي)، لأنه لوحده يدل على القدر المطلق الثابت، ولنوضح هذا الكلام بأمثلة :

١. لنفرض أن لفظ " سهيل " هو لفظ مشترك بين اسم شخص معين من اليمن، وبين كوكب المريخ مثلا، بحيث في هذه الحالة كل من الشخص المعين وكوكب المريخ يمثل " الذات = المحسوس الخارجي "، ومن أجل تضمين هذا اللفظ بالمعنيين الخاصين به، يجب العلم بالذات في الحالتين، وإلا لم يحصل فهم الخطاب، فلو أن شخصا يجهل أن اسم سهيل يدل على كوكب المريخ، وقيل له : " في هذا الوقت من السنة توجد

[158] تدعيم المنطق، ص 134

عواصف رملية عارمة في سهيل " لم يفهم معنى هذه الجملة إلا بفهم معنى كلمة سهيل أنها دالة على الذات الخارجية التي هي المريخ، وعدم علمه بالمحسوس الخارجي، أي الكوكب الأحمر الذي هو المريخ، سيمنعه من فهم هذا اللفظ، مثله تماما لو أن سائحا لم يسمع، ولم يعرف شيئا عن صفة من صفات الدين الإسلامي، وقام بزيارة لبلد المغرب، فبينّا هو والمرشد يرافقه انطلق آذان صلاة المغرب، فتلّفظ المرشد قائلا : " إنه المغرب "، السائح في هذه الحالة سيجهل معنى كلام المرشد أو سيخطئ في فهمه معتقدا أنه يتحدث عن " بلد المغرب "، وذلك لجهل هذا السائح بالمحسوس الخارجي الذي هو صوت الآذان في هذا الوقت من الغروب، أنه أيضا يسمّى " المغرب "، ولو علم هذا لفهم العبارة، لذلك من أجل فهم المشترك اللفظي يجب المعرفة بالذات والمحسوس الخارجي .

٢. بالنسبة للمشترك المعنوي فإنه عكس اللفظي لا يتعلق بأشياء معينة محددة، بحيث لا يمكن تعميمه على ما شابه تلك الأشياء، فلفظ " سهيل " المُطلق على كوكب المريخ، لا ينسحب على بقية الكواكب لأنها شابهت المريخ من وجوه كثيرة، إنما هو خاص به لا يتعدّاه، عكس المشترك المعنوي فهو اشتقاق القدر المطلق بين الأشياء التي حصل فيها، بحيث يقبل أن يتم سحبه على المتشابهات، فإذا قلنا- فرضا- أن لفظ الوجه بالمطلق يدل على " أهم ما يتبادر من الشيء ويظهر منه "، هذا المشترك المعنوي للفظ يبدأ بالتخصص عند إضافته لتركيب معين ومحل معين، مثل : " وجه الإنسان " أي عيناه وفمه وأنفه، " وجه القمر " أي الجزء المنير منه الذي يقابلنا، عكسه الجانب المظلم من القمر الذي لا نراه، " وجه القوم " أي سيّدهم ومُقدّمهم. هنا كما نلاحظ أن المشترك المعنوي موجود في التراكيب الثلاثة لكنه تخصص بشكل معيّن حسب المحل الذي أُضيف إليه، فقولنا " وجه الإنسان " لازال يحمل في معناه " أهم ما يتبادر من الشيء ويظهر منه "، لكن تم تخصيصه بحيث صار متمثلا في الأنف والفم والعين المكونة من لحم ودم، التي هي أهم ما يظهر ويتبادر من الإنسان. كذلك " وجه القمر " لازال يحمل في معناه " أهم ما يتبادر من الشيء ويظهر منه "، لكن تم تخصيصه بحيث صار متمثلا في كوكب صغير كروي مكون من أحجار وصخور وغبار، يعكس ضوء الشمس، هذا أهم ما يظهر ويتبادر منه.

٣. الآن، نحن نعلم ذات القمر وذات الإنسان التي هي المحسوس الخارجي، لذلك نعلم كيف يكون إضافة المشترك المعنوي لهذا المحسوس الخارجي، إلا أنه في حالة جهلنا بذات هذا المحسوس الخارجي، تبقى إضافة المشترك المعنوي والقدر المطلق محددة عموما بغير كيفية، كقولنا " وجه جبريل عليه السلام "، أو " وجه إبليس "، فنحن لا نعلم ذات هذا المحسوس الخارجي الذي هو جبريل من الملائكة، لذلك عند إضافة لفظ " الوجه " إليه، إنما يبقى المشترك المعنوي فقط، أي - كما فرضنا للتوضيح- " أهم ما يتبادر من الشيء ويظهر منه "، ليكون " وجه جبريل عليه السلام " يعني أهم ما يتبادر ويظهر من جبريل، وبرغم جهلنا بذات هذا المحسوس الخارجي ( جبريل) إلا أننا فهمنا فهما إجماليا عنه في إضافة الوجه له، وأنّ له وجها ، لذلك لا يجب المعرفة بالذات والمحسوس الخارجي لفهم المشترك المعنوي.

يبقى أن يقال : يجب العلم والتفريق في فهم الخطاب فيما يتعلق بالمشترك المعنوي وإضافته وتخصيصه، متى يتعلق بالمحسوس الخارجي القائم بنفسه والمحسوس الخارجي القائم بغيره، كقولنا " وجه الفكرة "، و" وجه الغزال "، حيث " وجه الفكرة " يعني أهم ما يظهر منها ويتبادر كمغزى وجوهر، فالمشترك المعنوي باق، لكن من أجل فهم الخطاب في هذه الحالة، يجب إدراك أن " الفكرة " عرض قائم بالغير، ليست موجودا قائما بنفسه، وبين قولنا " وجه الغزال " أي أهم ما يتبادر ويظهر منه، حيث فهم هذا ينبني على إدراك أن الغزال موجود قائم بنفسه، وهذا لا يضر مع الموجودات التي لا نعلم ذواتها كجبريل عليه السلام، حيث يكفي العلم هل هو موجود قائم بنفسه أم لا، لنعتبر إضافة الوجه له، هل تكون حقيقية أم

لا، أي ظهور وتبادر حقيقي لوجه تابع للذات، عكس ما ليس بذات، هذا فرق مهم جدا، وإلا لو خُوطبنا بخطاب فيه إضافة " الوجه " لشيء لا ندري هل هو عرض قائم بالغير أم موجود قائم بنفسه، لم يحصل لنا فهم الخطاب كما يجب، فهذا جماع الكلام في المسألة، والله أعلم.

هنا في نقطة المشترك المعنوي، يظهر لنا النزاع المشهور بين مثبتة المجاز في اللغة وبين من ينفيه كابن تيمية، والنزاع ليس لفظيا لكنه لا يؤثر كثيرا في النتائج إذا تم الالتزام باللغة وضوابطها كما هي في ذاتها، فمن مثالنا السابق حول لفظ " الوجه "، يقول مثلا مثبتة المجاز أنه حقيقة في الإنسان أو الحيوان ومجاز في غيره كالقمر، أي أن مثبتة المجاز جعلوا المشترك المعنوي المطلق خاصا بالحيوان، حيث المشترك المعنوي المطلق للوجه كما فرضنا هو " أهم ما يتبادر من الشيء ويظهر منه "، هم جعلوا هذا المشترك المطلق خاصا بالحيوان، قالوا : " الوجه هو أهم ما يتبادر من الحيوان ويظهر منه "، ثم فيما عداه كالقمر أو الفكرة، قالوا هو مقول عليهم بالمجاز، حيث المقصود أهم ما يتبادر منهم ويظهر، وابن تيمية يرفض هذا ليس لاعتبارات لغوية وفقط، بل حتى لاعتبارات فلسفية، فإن مبنى المسألة على وجود كليات ومطلقات في الخارج، فلمّا كان ابن تيمية ينفي وجود كليات في الخارج، ويعتبرها ذهنية فقط من اشتقاق الدماغ، سحب على ذلك هذه الألفاظ المطلقة المقولة على الأشياء بالتواطؤ والاشتراك المعنوي، يقول :

" والقدر المشترك بين مسميات الأسماء المتواطئة أمر كلي عام لا يوجد كليا عاما إلا في الذهن، وهو مورد التقسيم بين الأنواع، لكن ذلك المعنى العام الكلي كان أهل اللغة لا يحتاجون إلى التعبير عنه، لأنهم إنما يحتاجون إلى ما يوجد في الخارج، وإلى ما يوجد في القلوب في العادة، وما لا يكون في الخارج إلا مضافا إلى غيره، لا يوجد في الذهن مجردا. بخلاف لفظ الإنسان والفرس، فإنه لما كان يوجد في الخارج غير مضاف، تعوّدت الأذهان تصوّر مسمى الإنسان، ومسمى الفرس بخلاف تصور مسمى الإرادة ومسمى العلم ومسمى القدرة ومسمى الوجود المطلق العام، فإن هذا لا يوجد له في اللغة لفظ مطلق يدل عليه، بل لا يوجد لفظ الإرادة إلا مقيدا بالمريد ولا لفظ العلم إلا مقيدا بالعالم، ولا لفظ القدرة مقيدا إلا بالقادر وهكذا سائر الأعراض لما لم توجد إلا في محالها مقيدة بها، لم يكن لها في اللغة لفظ إلا كذلك " [159]

إذن، الوجه كمشترك معنوي عام ليس له لفظ مطلق في اللغة يدل عليه، وهو أمر كلي لا يوجد إلا في الذهن، عكس مثبتة المجاز الذين جعلوا هذا المشترك المعنوي خاصا بالحيوان، وجعلوا اللفظ المطلق " الوجه " دالا عليه، مثله في لفظ " الإرادة "، فإن مسمى الإرادة الذي هو المشترك المعنوي يتضمن " الميل "، فإذا أضيف هذا المشترك المعنوي إلى محل معين، تخصص بحسب المحل، كما تخصص مسمى الوجه في حالة الإنسان أنه أنف وفم وعين، وفي حالة القمر أنه الجانب المقابل لنا من الكوكب المنير الذي نشاهده ونرقبه، الذي هو عبارة عن صخور وغبار معين، كذلك لفظ الإرادة إذا أضيف إلى الحيوان كان معناه ميل النفس وترجيحها للشيء، وإذا أضيف إلى الجدار كان معناه ميله الحركي، سوى أن مثبتة المجاز قالوا أن لفظ الإرادة حقيقة في الحيوان، مجاز في غيره، فهذا المشترك المعنوي للإرادة هو خاص بالحيوان، أي ميل النفس وترجيحها للشيء، خلاف ذلك يكون مجازا، ويجيب ابن تيمية عن دعواهم هذه أن " الجدار ليس بحيوان، والإرادة إنما تكون للحيوان، فاستعمالها في ميل الجدار مجاز. فقيل لهم : لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون معه شعور وهو ميل الحي، وفي الميل الذي لا شعور فيه، وهو ميل الجماد، وهو من مشهور اللغة،

[159] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، المجلد 7، ص 109/108

يقال هذا السقف يريد أن يقع وهذه الأرض تريد أن تحرث، وهذا الزرع يريد أن يسقى، وهذا التمر يريد أن يقطف، وهذا الثوب يريد أن يغسل، وأمثال ذلك. واللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعدا، فإما أن يجعل حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر، أو حقيقة فيما يختص به كل منهما، فيكون مشتركا اشتراكا لفظيا. أو حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهي الأسماء المتواطئة، وهي الأسماء العامة كلها، وعلى الأول يلزم المجاز، وعلى الثاني يلزم الاشتراك، وكلاهما خلاف الأصل، فوجب أن يجعل من المتواطئة، وبهذا يعرف عموم الأسماء العامة كلها، وإلا فلو قال القائل : هو في ميل الحيوان حقيقة، وفي ميل الجماد مجاز، لم يكن بين الدعويين فرق إلا كثرة الاستعمال في ميل الحيوان، لكن يستعمل مقيدا بما يبين أنه أريد به ميل الحيوان، وهنا استعمل مقيدا بما يبين أنه أريد به ميل الجماد "[160].

في هذا المقام، لا يهمنا نحن مسألة المجاز والحقيقة، ما دام أنهما يتفقان في النهاية، أي يعطيان فهما موّحدا للغة، وإن اختلفا في البدايات، حول ثبوت أو عدم ثبوت المشتركات المعنوية المطلقة لمحلات مخصصة، حتى تكون حقيقة فيها جميعا، أو حقيقة في أحدها ومجاز في الباقي، الذي نحتاجه هنا وهو محل اتفاق بين مثبتة ومنكري المجاز، أن المشترك المعنوي المطلق والمجرد من كل تخصيص وإضافة ثابت في جميع محلاته، غير هذا مسألة ثانية، فبالأخذ أن المشترك المعنوي المطلق والمجرد قبل أي إضافة للفظ الإرادة هو " الميل "، وهذا الميل يوجد في الحيوان كما الجدار، هذا القدر كاف، أما هل هو حقيقة في أحدهما أو كلاهما، هذا له مقام آخر.

هكذا، لن يؤثر كون الأمر حقيقة أم مجاز، مادام المفهوم منهما هو معنى واحد، حيث باعتبار أن المشترك المعنوي المطلق والمجرد من أي تخصيص للفظ الإرادة هو الميل، ثم إضافة هذا اللفظ للحيوان وللجماد، من منظور مثبت المجاز ومن منظور نافيه، كلاهما سيخرج بفهم واحد حول أن إرادة الحيوان هي ميل نفسه وترجيحها، وأن إرادة الجدار للسقوط هو ميله وعدم اتزانه، لا أن مثبت المجاز سيفهم من العبارة شيئا يخالف فهم من ينفيه، وذلك لأن تركيبة العبارة تفرض ذلك، بحيث المشترك المعنوي عند إضافته وتخصيصه بمحل معين وتركيبة معينة للعبارة، يحصل على معنى معيّن ثابت، لا يجوز ولا يمكن بحال أن يتم استعارة تخصيص وإضافة أخرى للمشترك المعنوي، وسحبها على تخصيص وإضافة لا تشبهها.

هكذا من أجل أن تكون اللغة للإفهام :

١. في حالة المشترك اللفظي يحصل الفهم بعد العلم بالذات والمحسوس الخارجي

٢. في حالة المشترك المعنوي لا يشترط العلم بالذات، يكفي القدر المطلق، وإنما ليحصل الفهم في الخطاب، يجب معرفة هذا القدر المطلق هل هو مضاف إلى عرض قائم بغيره، أم إلى موجود خارجي قائم بنفسه، ثم كل تخصيص لهذا القدر المطلق إنما يكون بتركيبة لغوية معينة تفيد معنى خاصا به، لا أن يتم سحب معاني تراكيب ثانية مختلفة لنفس القدر المطلق

[160] مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، المجلد 7، ص 108

مما يجعل أشكال الخروج عن الإفهام باللغة ومقتضاها كالآتي :

وجود مشترك لفظي لكن الجهل بالذات والمحسوس الخارجي الذي يدل عليه، فلا يحصل ا لفهم

فيما يخص المشترك المعنوي يوجد شكلان يوجبان عدم الفهم.

الشكل الأول : نفي المشترك المعنوي للفظ المطلق، مثاله : " محمد ذاق طعم الإيمان " فيتم تأويله أن محمد قد اعتز بكونه مؤمنا وافتخر بذلك، في حين العبارة لا تدل على ذلك، حيث المشترك المعنوي للفظ الذوق المطلق هو " كل ما يُحس به موجدا ألما أو لذة " مما يجعل معنى العبارة أن محمد وجد لذة الإيمان ونشوته، بالتالي تفسير العبارة أنه الاعتزاز والافتخار، هو في حقيقته نفي للمشترك المعنوي للفظ المطلق، فلا يحصل الفهم من العبارة البتة، العبارة التي لا يمكن أن تعرب عن مضمونها إلا بالمشترك المعنوي الذي تخصص فيها، فإذا انتفى ذلك، لم تصر مفهومة، لأنه عند نفي المشترك المعنوي، تقف العبارة بمسافة واحدة من كل المعاني الباقية، ولترجيح معنى من هذه المعاني الباقية ( التي لا تبلغ حدا ) لابد من مرجح خارج عن اللغة، لأن اللغة هي عودة للمشترك المعنوي الذي تم استبعاده واقصاءه أصلا

الشكل الثاني : يتم الإبقاء على المشترك المعنوي، لكن يحصل التلاعب بين التراكيب المختلفة التي يمكن أن يتخصص فيها، إذْ يُسحب تخصص المشترك المعنوي في تركيبة معينة على تركيبة أخرى تختلف عنها، فإذا تحدثنا عن " الاستواء " كلفظ مطلق يدل على مشترك معنوي ثابت يتخصص في خمسة تراكيب فقط ( فرضا )، هذه التراكيب الخمسة[1] هي : " استوى إلى الشيء " بمعنى أقبل، " استوى على الشيء " بمعنى علا، " استوى وجهه " بمعنى اتصل، " استوى القمر " بمعنى امتلأ، " استوى زيد وعمرو " بمعنى تشابها. في هذه الحالة لا يحصل الفهم لمّا يتم تفسير عبارة " استوى زيد وعمرو " بمعنى علا زيد على عمرو[161]، فهنا يحدث سحب لتخصص المشترك المعنوي من تركيبة معينة التي هي " استوى على الشيء "، إلى تركيبة ثانية هي " استوى زيد وعمرو "، وهذا يجعل - بفرض التراكيب الخمسة فقط للاستواء كلفظ مطلق- عند محاولة فهم عبارة فيها هذا اللفظ المطلق ( الاستواء)، إنما يتم التعامل مع خمسة معاني مختلفة لكل نص، أي " استوى القمر " يمكن أن يحمل أي معنى من معاني التراكيب الأربعة الباقية، إضافة إلى التركيب الخاص به، وذلك لمرجح خارج اللغة كليةً، وإلا بفرض انعدام أي مرجح خارجي، تعود كل تركيبة من هذه الخمسة لا تحتمل إلا معناها الأول .

هذه الأشكال التي تنفي الإفهام عن اللغة إنما تحصل بمقتضى خارج عن اللغة، في الغالب يكون الاستعمال العقلي والاحتكام إلى مقدمات عقلية وفلسفية معينة، وهذا هو سر المسألة، بين من يدع اللغة بخوارزميتها تنطق عن نفسها، وبين من يُقحم عليها مقدمات عقلية خارجة عليها حتى يستقيم له المعنى الذي يريد، وهذا كما وضحنا خطأ منهجي في سحب نتائج دليل ما على آخر، دون استقرائه جيدا والكشف

[161] انظر شرح أصول السنة للالكائي، رقم 668، ص 330/329

عـن لوازمـه، فكيـف إذا كان لهـذا الفعـل نتائـج فاسـدة ومتناقضـة في ذاتهـا؟

فإذا ربطنا هذا الطرح بما يخص موضوعنا حول الصفات الإلهية، يقال :

التوحيـد وإثبـات الصفـات الإلهيـة المختلفـة، القـرآن حافـل بذلـك، غـاص بـه، والقـرآن كـما استسـلف فـودة أنـه معمـول للإفهـام كلـه، فلـما نجـد قولـه تعـالى :

" وَإِذَا حَكَمْتُـمْ بَـيْنَ النَّـاسِ أَنْ تَحْكُمُـوا بِالْعَـدْلِ إِنَّ اللَّـهَ نِعِـمَّا يَعِظُكُـمْ بِـهِ إِنَّ اللَّـهَ كَانَ سَـمِيعًا بَصِـيرًا" -- " وَمَـا كَانَ اللَّـهُ لِيُضِيـعَ إِيمَانَكُـمْ إِنَّ اللَّـهَ بِالنَّـاسِ لَـرَءُوفٌ رَحِيـمٌ " -- " وَدَّ كَثِـيرٌ مِـنْ أَهْـلِ الْكِتَـابِ لَـوْ يَرُدُّونَكُـمْ مِـنْ بَعْـدِ إِيمَانِكُـمْ كُفَّـارًا حَسَـدًا مِـنْ عِنْـدِ أَنْفُسِـهِمْ مِـنْ بَعْـدِ مَـا تَبَـيَّنَ لَهُـمُ الْحَـقُّ فَاعْفُـوا وَاصْفَحُـوا حَتَّـى يَـأْتِيَ اللَّـهُ بِأَمْـرِهِ إِنَّ اللَّـهَ عَـلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيـرٌ" --" وَلِلَّـهِ الْمَـشْرِقُ وَالْمَغْـرِبُ فَأَيْنَـمَا تُوَلُّـوا فَثَـمَّ وَجْـهُ اللَّـهِ إِنَّ اللَّـهَ وَاسِـعٌ عَلِيـمٌ " -- " وَأَنْفِقُـوا فِي سَـبِيلِ اللَّـهِ وَلَا تُلْقُـوا بِأَيْدِيكُـمْ إِلَى التَّهْلُكَـةِ وَأَحْسِـنُوا إِنَّ اللَّـهَ يُحِـبُّ الْمُحْسِـنِينَ " " يَخَافُـونَ رَبَّهُـمْ مِـنْ فَوْقِهِـمْ وَيَفْعَلُـونَ مَـا يُؤْمَـرُونَ " -- " إِنَّ رَبَّكُـمُ اللَّـهُ الَّـذِي خَلَـقَ السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِـتَّةِ أَيَّـامٍ ثُـمَّ اسْـتَوَى عَـلَى الْعَـرْشِ " إلى آيـات كثـيرة كلهـا تثبـت أن اللـه عليـم سـميع بصـير قـادر رحيـم لـه اسـتواء وفوقيـة يحـب المحسـنين، أضـف : حـي يسـخط ويغضـب يريـد ويشـاء ...الـخ.

هـذه الصفـات والآيـات الكثـيرة في الكتـاب العزيـز حتـى يحصـل مـن ورائهـا الإفهـام، ليـس مـن الممكـن أن تكـون عـلى سـبيل الاشـتراك اللفظـي، لأنـه يشـترط العلـم بـذات الموجـود الخارجـي، ونحـن لا علـم لنـا بالـذات الإلهيـة، فمـن أجـل حصـول الإفهـام لابـد أن يكـون مـن المشـترك المعنـوي المطلـق الـذي يتخصـص بحسـب المحـل، فيكـون فهمنـا لهـذه الصفـات فهـما إجماليـا الـذي هـو إثبـات المشـترك المعنـوي بالإطـلاق لجهلنـا بالـذات الإلهيـة، كمثالنـا في لفـظ " الوجـه " لمّـا أضيـف إلى جبريـل عليـه السـلام، حيـث عـدم علمنـا بـذات جبريـل كموجـود خارجـي يمنعنـا مـن تحديـد الكيفيـة في إضافـة المشـترك المعنـوي لـه، عكـس وجـه الإنسـان، هنـا يمكـن الحديـث عـن الكيفيـة لعلمنـا بالـذات فيقـال أنـه أنـف وعـين وفـم، وإلا إذا قلنـا أن اللـه سـميع بصـير عليـم، مـن حيـث أنهـا مشـتركات لفظيـة فقـط، يكـون كقولنـا أن لفـظ سـهيل مشـترك لفظـي بـين الرجـل وكوكـب المريـخ، حيـث الحقيقيـة المنطويـة تحـت هاذيـن تختلـف اختلافـا جذريـا، وعـدم علمنـا بمـا يوجـد تحـت هـذا اللفـظ مـن أنـه كوكـب أحمـر يجـاور كوكـب الأرض، لـن نفهـم الخطـاب الموّجـه إلينـا عنـه، لذلـك اعتبـار صفـات اللـه أنهـا مـن قسـيم المشـترك اللفظـي يعنـي بخطـوة واحـدة جهلنـا التـام بمـا يقولـه القـرآن وأنـه ليـس موّجهـا إلينـا للهدايـة والتبيـان والإفهـام، ومسـاحة هـذه الآيـات في الكتـاب العزيـز كبـيرة، هكـذا نحـن نجهـل قسـم كبـير مـن القـرآن مـاذا يقـول أصـلا؟ كأنـه صـار أعجميـا ليـس عربيـا، إذْ لا فـرق بـين سـماع لغـة ثانيـة لا تفهمهـا وبـين سـماع عبـارات فيهـا ألفـاظ مقولـة عـلى الاشـتراك اللفظـي وأنـت تجهـل دلالتهـا عـلى الموجـودات والمحسوسـات الخارجيـة.

والعجيـب أن سـعيد فـودة يجعـل نسـبة الصفـات إلى اللـه مـن جهـة الاشـتراك اللفظـي فقـط، فيقـول : " والاشـتراك الواقـع إنمـا هـو في الأسـماء مـن حيـث دلالتهـا عـلى الأحـكام، لا مـن حيـث دلالتهـا عـلى الحقائـق، يقـال : اللـه عـالم ونحـن عالمـون، واللـه موجـود ونحـن موجـودون، ولكـن ليـس علمـه كعلمنـا ولا وجـوده كوجودنـا...وهكـذا. وكلمـة " عـالم " و" موجـود" و"قـادر" إنمـا تثبـت أصـل الحكـم وهـو الوصـف بالقـدرة والعلـم والوجـود، ولكـن لا دليـل فيهـا مطلقـا عـلى أن علـم اللـه تعـالى في حقيقتـه كعلـم البـشر، أو أن حقيقـة قدرتـه- عـز اسـمه- كقـدرة

البشر، أو أن وجوده -جلّ- كوجودهم، ومن أخذ من الاشتراك في الأسماء الاشتراك في الحقائق، فقد ضل في فكره، وأخطأ في إدراكه "[162].

ثم يكمل موّضحا مصرّحا عن حقيقة وجود الله قائلا : " فالحكم بالوجود على الله تعالى إنما هو من المشترك اللفظي بهذا المعنى ولا يستلزم كما ترى مواطأة ولا توافقا في الحقيقة الخارجية الخاصة "[163]

ما يريد أن يقوله هذا الرجل باختصار: أنه عند سماعك لرجل صيني يتحدث وأنت لا تتقن الصينية، هو تماما نفس الأمر لما تقرأ آيات الصفات من أن الله سميع بصير عليم حكيم له استواء وسخط وغضب ورضى ومحبة ونزول ومجيء.

لكنه يحاول أن يتدارك الوضع فيوهم بقوله أن الاشتراك الواقع من حيث الدلالة على الأحكام لا الحقائق، ومعنى هذا أنه لا يشترط لك فهم المعنى والحقيقة التي تنطق بها الآية، بل تفهم أن هذه الآية تدل على شيء وفقط، هي تدل على حكم وأنت لا يعنيك أن تعرف هذا الحكم والمعنى القابع تحته، حيث يكفيك أن تعرف من قولنا أن الله سميع بصير أي أن هناك معنى ما، وراء هذا القول، لا أن تثبت مشتركا معنويا يتخصص بما يليق بالذات الإلهية، هذا تجسيم عند سعيد فودة، ولازم كلام الرجل أننا لا نفهم من هذه الآيات شيئا، الآيات المفترض أن تعرّفنا بربنا فنعبده عن علم ومعرفة، وأن تقصده قلوبنا بما وقر فيها من معرفته ومعرفة صفاته، أما أن يثبت حكم ما دون تحقيق المعنى، فهذا ليس بفهم، وإلا صار لطفل صغير يفتح كتابا يشرح نسبية آينشتاين، مدركا أن كلام آينشتاين يعني شيئا ما، بالتالي فهم عنه !! أو كمن يخاطبه غيره بلغة لا يحسنها، فيعلم أنه يقصد شيئا بكلامه لكنه يجهله، بالتالي فهم عنه ولو أنه لم يعلم ماذا قال !! فهل هكذا يكون الفهم عن رب العالمين الذي أنزل أحسن الحديث !!

على أن سعيد فودة يزعم أن القرآن للإفهام، كما " الأصل في كل جملة إسنادية أن يكون لها معنى، فإذا حصل الخطاب بها، فلابد أن يكون المخاطب قادرا على فهمها، هذا إذا كان المخاطب حكيما، وأما أن يخاطب الواحد غيره بكلام لا يفهمونه ولا يقدرون على فهمه ولا على فهم أي معنى منه، فهذا بعيد عن الحكمة إلا أن كان قصده مجرد الإذعان لنفس الخطاب بلا قيد يفهمه "[164].

هكذا صار الإنسان العادي حكيما حينما يرسل خطابا مفهوما وقابلا للفهم، في حين رب العالمين ليس حكيما كفاية فلا يرسل خطابا عن صفاته يحصل به الفهم لعباده، وهذا يذّكرنا بعبارة ابن المبارك أن كل قوم يعرفون ما يعبدون إلا الجهمية، حيث بهذا النفي للمعاني المشتركة حتى يحصل الفهم للخطاب، نجد إثباتا كمشترك لفظي مع جهل بحقيقة الذات، فلا يحصل بهذا أي تصوّر ولا يتبعه أي تصديق، فالإنسان من

[162] شرح الطحاوية، ص 200

[163] نقض التدمرية، ص 21

[164] نقض التدمرية، ص 119

أجل يفهم ما يُخاطب به، لابد أن يتصوّره تصوّرا أوّليا، بعدها يحصل التصديق من عدمه، وهذا التصوّر لا يمكن أن يقع إلا بإثبات قدر مشترك يقيس به الذهن ما غاب على ما شهد، حينذاك يحصل الفهم، التفصيلي إذا عُلمت الذات أو الإجمالي إذا جُهلت، ولا يمكن حصول أي تصوّر أو فهم إلا بإثبات المشترك المعنوي، وهذا كقولنا " جاء عمرو ورأيت وجه عمرو، وجاء الفرس ورأيت وجه الفرس، فيفهم المستمع أن بين هذه قدرا مشتركا وقدرا مميزا، وأن لعمرو مجيئا ووجها نسبته إلى إليه كنسبة مجيء زيد ووجهه إليه، فإذا علم أن عمرًا مثل زيد علم أن مجيئه مثل مجيئه ووجهه مثل وجهه، وإن علم أن الفرس ليست مثل زيد بل تشابهه من بعض الوجوه علم أن مجيئها ووجهها ليس مجيء زيد ووجهه، بل تشبهه في بعض الوجوه. وكذلك إذا قيل : جاءت الملائكة ورأت الأنبياء وجوه الملائكة علم أن للملائكة مجيئا ووجوها نسبتها إليها كنسبة مجيء الإنسان ووجهه إليه، ثم معرفته بحقيقة ذلك تبع معرفته بحقيقة الملائكة فإذا كان لا يعرف الملائكة إلا من جهة الجملة ولا يتصور كيفيتهم كان ذلك في مجيئهم ووجوههم لا يعرفها إلا من حيث الجملة ولا يتصور كيفيتها "[165].

يضيف فودة في ردّه على ابن تيمية : " وأما ادعاؤه أنه لولا وجود قدر من التواطؤ في المسميات لما فهم الخطاب، فهو باطل، فإن الأسماء قد تشترك من حيث الإطلاق على حقائق مختلفة لا اشتراك بين حقائقها الخارجية، بل قد يوجد اشتراك في بعض الأحكام الاعتبارية كما وضحناه سابقا، فحقيقة علم الله تعالى لا تشابه حقيقة علم المخلوقات، وإن اشتركا في أمر عارض لذلك، وهو أن من قام به العلم حصل له تميّز لا يحتمل النقيض، وهذا القدر من الاشتراك لا يستلزم التواطؤ في الحقائق الخارجية كما لا يخفى على عاقل، وبناء على هذا القدر يمكن فهم الخطاب، ولا يلزم التشبيه كما يدّعي ابن تيمية"[166]

قوله : " فإن الأسماء قد تشترك من حيث الإطلاق على حقائق مختلفة لا اشتراك بين حقائقها الخارجية " هو بذاته المعنى الخاص للمشترك اللفظي، فاشتراك الأسماء من حيث الإطلاق على حقائق خارجية ليس بينها تواطؤ، هو الاشتراك اللفظي، فعدم العلم بحقيقة الذات الخارجية يوجب عدم فهم نسبة اللفظ إليها، لعدم وجود معنى مطلق مشترك، كمثالنا حول لفظ سهيل المقول على الرجل من اليمن وكوكب المريخ، إذْ حقيقة كل من الرجل وكوكب المريخ مختلفتان، ولا يمكن فهم لفظ سهيل في عبارة إلا بعد العلم بحقيقة هذا المقول عليه أنه رجل أو كوكب، خلاف ذلك لا يحصل فهم الخطاب، أما زعمه أن " من قام به العلم حصل له تميّز لا يحتمل النقيض " هو قدر مشترك اعتباري، فهو مجرد تحكم محض منه، فإن اللفظ إن ثبت فيه المشترك المعنوي، ثبت فيه جميعا لا جزء منه فقط، اعتباريا كان أم لم يكن، وحصول التميز الذي لا يحتمل النقيض هو تابع للمشترك المعنوي أو لازم له، فإثباته هو إثبات للمشترك المعنوي، ونفيه هو نفي للمشترك المعنوي، أما تقسيم لوازم المشترك المعنوي إلى مقبولة وأخرى غير مقبولة فهذا تلاعب وتحكم محض، لأن اللفظ إن دل فقد دل بكله أو لم يدل على الإطلاق، فلا يصلح أن يكون منه جزء اعتباري مقبول وجزء آخر غير مقبول، وهذا الرجل يعجن عجنا فإنه من جهة زعم اختلاف الحقائق الخارجية التي ليس بينها تواطؤ، ثم أثبت هذا التواطؤ الذي جعله اعتباريا، والتواطؤ واللوازم الناجمة عنه لا تنقسم، إما أن تُثبت كلها أو تنفي كلها، فإذا كان اللفظ مشتركا بين شيئين يختلفان في الحقيقة، هنا ينتفي التواطؤ ولوازمه

[165] مجموع الفتاوى، المجلد 5، ص 211

[166] نقض التدمرية، ص 36

جميعا، التي منها حصول تميز لا يحتمل النقيض، أو يكون اللفظ مشتركا بين أشياء تتشابه في الحقائق، هنا يثبت التواطؤ ولوازمه كلها، وهو قد مزج بين الأمرين، مرة نفى التشابه في الحقائق مما ينفي وجود تواطؤ، ثم أبقى على لازم من لوازمه مما يعني أنه أعاد إثبات التواطؤ وراء الكواليس.

ثم يُقال عموما :

أولا، من أجل نفي المشترك المعنوي عن اللفظ، هذا يسبقه أن اللفظ قد أعطى لذهن المرء المعنى المشترك المطلق، فيكون السامع للفظ قد نفى المعنى الذي فهمه منه بعد أن فهمه منه، كقولنا أن الله سميع، فالمشترك المعنوي للفظ المطلق " السمع " لما أضيف إلى الله حصل فهم إجمالي لدى السامع، ثم بعد فهمه ظن أنه لا يليق بالله، فقام بنفيه، وإلا لو كان اللفظ لا يحمل المشترك المعنوي لما حصل منه فهم أصلا، وبالتالي لم يحصل نفي أصلا، فالنفي يتعلق بشيء مفهوم، فكيف يتم نفي ما تم فهمه من اللفظ بعد فهمه من اللفظ !! إلا أن يُعتبر أنه نفي لفهم بعض الناس للفظ، فيقال:

ثانيا، هذا الفهم الذي فيه إثبات المشترك المعنوي، إنما كان فهم العرب الأقحاح الذين نزل القرآن بلغتهم، وهم أعلم بمعانيه من أي إنسان آخر، فتصير تلك الآثار التي ذكرناها عن السادة الصحابة حجة هنا لا بكونهم تلامذة النبي فذاك مبحث تاريخي كما تقدّم، بل حجة بكونهم عربا يفهمون ويتكلمون اللسان العربي، الاستدلال بهم يكون من جهة لغوية بحتة، فماذا نجد في لغتهم؟ نجد ابن مسعود يثبت لله الصوت والكلام، وابن عمر يثبت لله اليد التي خلق بها آدم، وعمّار بن ياسر الدعاء لينال النظر إلى وجه الله، وجميعهم يقولون أن الله في السماء على العرش ... هذا الإثبات التفصيلي منهم يدل على أنهم فهموا المشترك المعنوي من الصفات اللائقة بالله عز وجل، لا أنها أسماء تدل على أحكام يجهلونها وحقائق غير متواطئة في الخارج، و يا ليت شعري إذا لم يفهم العرب الأقحاح إلا المشترك المعنوي الذي أثبتوه لله فوصفوه أنه في السماء على العرش متكلم له صوت ويد ووجه يُرى، كيف يزعم فودة أن قوله يتسق وقواعد اللغة، قال يصف نفسه : " ويتبين لك أيضا مدى قوة ما نقول به وانسجامه مع القواعد اللغوية وعدم انحرافه عن قطعيات الشريعة "[167]

إنها القواعد اللغوية التي يجهلها حتى أهل اللغة أنفسهم من العرب الفصحاء !!

وعلى هذا سار الأئمة كأحمد رحمه الله لمّا ناظر الجهمية، لمّا تحدث عن الله تعالى، " قال أحمد رحمه الله :" فقلنا هو شيء؟" . قالوا : " هو شيء لا كالأشياء". فقلنا : " إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء " فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئا ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون من العلانية "[168]

[167] نقض التدمرية، ص 101

[168] الرد على الزنادقة والجهمية، أحمد بن حنبل، ص 209

فتأمل كيف جعل الإمام أحمد من ينفي مشابهة الله للأشياء بكل وجه من الوجوه، إنما هو يتحدث عن معدوم، وهذا إثبات منه للمشترك المعنوي الذي تقتضيه اللغة، إنه الإمام المبجل عند سعيد فودة الذي لم يزل ينقض كلامه في كل ما ثبت عنه .

ثالثا، أن هذا المشترك المعنوي مما يقبل الترجمة إلى لغة ثانية، فالقرآن وألفاظه التي تثبت أن الله سميع بصير متكلم حي قيوم، لها نظيرها في اللغات الثانية، فيمن يقرأون القرآن بغير العربية، ولو كان اللفظ خاليا من المشترك المعنوي لما أمكن ترجمته إلى لغة أخرى للجهل بدلالته أصلا، وهذا نجده في القرآن نفسه فإنه ترجم لنا معاني من الكتب السابقة نزلت بغير العربية، كالتوراة والإنجيل باللسان العبري، فيما قالته اليهود أن يد الله مغلولة وأن المسيح إله فأجابهم جميعا أن يداه مبسوطتان وأن عيسى كلمته ألقاها، فلو لم يثبت المشترك المعنوي لما أمكن الترجمة بحال من الأحوال.

فنفي التواطؤ في الحقائق يلزم عنه أولا أن قسما كبيرا من القرآن غير مفهوم بمثابة كلام أعجمي وهذا طعن في فصاحة القرآن وكيف أنه أتى بالمعاني الكثيرة في اللفظ القليل، لينقلب الحال عند فودة ويصير اللفظ لا يدل على أي معنى نفهمه، كما يلزم أن العرب ليسوا عربا، وأن ترجمة القرآن غير ممكنة وهو خلاف الواقع.

لكن لماذا ينفي سعيد فودة المشترك المعنوي؟ إنه ينفيه حتى يبقى له دليله على حدوث الأجسام وتسلم له مقدمته " ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث "، وإلا ففي حال ثبوت المشترك المعنوي فسينهار علم الكلام جملة وتفصيلا، وهذا ليس أكثر من تطاول وإقحام دليل منفصل على بحث منفصل، كما رأينا سابقا إقحام دليل حدوث الأجسام لتحريف المبحث التاريخي، هنا كذلك يتم سحب نتائج علم الكلام ودليل حدوث الأجسام على ما يقّدمه الاستقراء اللغوي، لكن لنعرف ماذا يقول هذا الاستقراء أولا :

الله سميع بصير

" البصر " كلفظ مطلق يدل على مسمّاه المتواطئ بين الحقائق الخارجية، يتضمّن ويستلزم معنى " مواجهة ومعاينة بين شيئين يمكن أن يتخلف أحدهما عن الثاني "، فإذا قيل " أبصر زيد القمر " فمعناه حصول مواجهة ومعاينة بين زيد والقمر، حيث تم هذا البصر عبر شبكية العين التي تستقبل الضوء لترى الأشياء، وإذا قيل " أبصر جبريل محمدا " فمعناه حصول معاينة ومواجهة بين جبريل ومحمد، لكن كيفية هذه المعاينة والمواجهة نجهلها لجهلنا بحقيقة جبريل، فهو لا يملك شبكية تستقبل الضوء، وجهاز عصبي ينقل الرسائل إلى الفص القفوي في الدماغ، أين تحصل الرؤية، إلا أن القدر المطلق من اللفظ ثابت وهو حصول المواجهة والمعاينة، وإذا قيل " أبصرت الأرض ضوء الشمس " فمعناه حصول مواجهة ومعاينة بين الأرض وضوء الشمس، حيث الأرض عبارة عن تربة وأحجار ونباتات قامت باستقبال الضوء، وإذا قيل " رأت الكاميرا الحدث كله " فمعناه حصول مواجهة ومعاينة بين الكاميرا والحدث الخارجي، حيث الكاميرا عبارة عن أسلاك ودوائر

كهربائية، وإذا قيل " رأى إبراهيم في المنام أنه يذبح ابنه إسماعيل " فمعناه حصول مواجهة ومعاينة من إبراهيم للرؤية في المنام، والفرق الذي نلاحظه هنا هو بين إضافة مسمى البصر أي القدر المشترك المطلق إلى موجود قائم بنفسه، أو إلى عرض غير قائم بنفسه، فالأول مثل إبصار زيد للقمر، وإبصار جبريل لمحمد، هنا تحصل مواجهة ومعاينة بين موجودين قائمين بأنفسهما، خلاف الثاني كرؤية إبراهيم لابنه في المنام، هنا تحصل المعاينة بين موجود قائم بنفسه والعرض القائم به، وحتى يُفهم القدر المشترك لمسمى البصر عند تخصيصه، لابد من معرفة المُضاف إليه، أو المعرفة بين المتضايفين، هل كل منهما موجود قائم بنفسه أم أحدهما عرض، كما نلاحظ أن إضافة القدر المشترك المطلق إلى المحل المعيّن لا يوجب أن يكون شبيها ومماثلا لغيره، فبصر زيد هو بالعين، وهو لا يشبه بصر الكاميرا التي تشتغل بالأسلاك والدوائر الكهربائية، وهذان لا يشبهان بصر الأرض المكوّنة من تراب وأحجار، وكل هذه الأمور لا يشبه بصرها بصر جبريل، فهذه الحقائق جميعا مختلفة، حقيقة زيد وحقيقة الأرض وحقيقة الكاميرا وحقيقة جبريل بالتالي ثبوت المشترك المعنوي بين الحقائق الخارجية، لا يوجب تماثلها وتطابقها.

فإذا قرأنا قوله تعالى "وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ "، هنا ثلاثة أشياء : الله، البشر وأفعالهم، كون الله بصيرًا لهؤلاء البشر وأفعالهم، وإضافة البصر هنا إلى الله هي إضافة المشترك المعنوي فقط الذي نجهل كيفيته في هذه الحالة لجهلنا بالذات، فلا يبقى بين أيدينا إلا القدر المطلق الذي يستلزم ويتضمّن " المواجهة والمعاينة بين الشيئين بشرط إمكان تخلف أحدهما عن الثاني "، ثم لفهم الخطاب أكثر ننظر نوع هذه المواجهة والمعاينة، هل هي بين موجودين قائمين بأنفسهما أم أحدهما عرض، والحال أن الله موجود قائم بنفسه، كما هؤلاء البشر بأفعالهم موجودات قائمة بأنفسها، مما يدل أن بصر الله لعباده وأعمالهم أنه بصر مواجهة ومعاينة، وهذا يؤدي إلى نتيجتين :

الأولى، أن الله في جهة من عباده وأعمالهم، وإلا لو لم يكن كذلك لانتفى المشترك المعنوي، فيعود النص غير قابل للفهم، وهذا يتنزّه عنه القرآن وصاحب القرآن سبحانه، حيث ثبوت القدر المشترك المطلق للفظ البصر، في حالة موجودين قائمين بأنفسهما، يدل على تقابل ومواجهة، أما عدم وجود هذا التقابل والتواجه أين يكون موجود قائم بنفسه لوحده، والثاني لا يقابله، هذا انتفاء للمشترك المعنوي، فلا يسمى بصرا، فلا يقال " أبصر زيد القمر " وزيد لا يرى القمر ويقابله، كما لا يقال " أبصر جبريل محمدا " وليس أمام جبريل محمد يقابله ويواجهه، فكذلك لا يُمكن أن يقال أن الله بصير بالبشر وأفعالهم، وهم ليسوا في جهة منه تعالى بل هذا نفي للبصر على الحقيقة.

هذه النتيجة الأولى توّضح لنا لماذا هرب سعيد فودة إلى جعل هذه النسب إلى الله من قبيل المشترك اللفظي فهو يقول أن الله لا داخل العالم ولا خارجه، وثبوت صفة البصر لله يقتضي أن يكون في جهة من خلقه وخلقه في جهة منه، عكس ما يفرضه " دليل حدوث الأجسام" ، وإن لم يثبت المشترك المعنوي، هذا يدّل على أن أحدا لا يفهم هذه الآية "وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ "، لا جبريل ولا محمد ولا أبوبكر وعمر وبقية الصحابة وتلامذتهم من التابعين، ولا أحد يفهمها سوى الله، بالتالي الله خاطبنا بقرآن لا يفهمه إلا هو، في قسم كبير منه، والمفروض أنه لتعليمنا وتنويرنا وهدايتنا، لكن عند سعيد فودة الأمر سيّان بين سماع اللغة الصينية التي لا تفهمها وبين سماع الآيات التي توّضح صفات الله !!

العكس تماما من ذلك، في حالة الثابت عن الصحابة والتابعين وأئمة الدين، فهم يقولون أن الله في السماء وهذا إثبات للجهة منهم لله تعالى، فالنتيجة التي تفرضها اللغة بدون تدخل أجنبي، تثبت أن كون الله بصيرا بمخلوقاته، يعني أنه في جهة منهم، تتفق وما يعتقد به الصحابة والتابعون الذين تلقوا فهم دينهم من النبي عليه الصلاة والسلام، أن الله في جهة العلو بصير بمخلوقاته.

النتيجة الثانية، أن بصر الله بأفعال البشر، إنما هو حال وجود هذه الأفعال لا في حال عدمها، فالله لا يكون بصيرا للشيء في حال عدمه ووجوده على السواء، بل هذا فيه نسبة الجهل إلى الله، سبحانه وتعالى، فعمل الصحابة في غزوة بدر وقتالهم، كان الله بصيرا لهم فيه، لكن قبل حدوث غزوة بدر، لم يكن الله بصيرا بعملهم ذاك لكونه معدوما، وهذا الانتقال من كون الله ليس بصيرا بعمل عباده في غزوة بدر قبل غزوة بدر، ثم صار بصيرا بعملهم في غزوة بدر لمّا كانت غزوة بدر، هذا الانتقال والتغير هو عين مسألة حلول الحوادث وقيام أفعاله الاختيارية به، فلا يُمكن أن يُزعم بحال أن الله كان بصيرا منذ الأزل بغزوة بدر، وغزوة بدر كانت معدومة لم تدخل حيز الوجود بعد، بل هذا تجهيل لله تعالى، يتضح ذلك أكثر أنه عند إضافة المشترك المعنوي وما يتضمنه ويستلزمه من المواجهة والمعاينة في حالة موجودين قائمين بأنفسهما، أن هذه المواجهة والمعاينة لم تكن ثم كانت، وهذا فيه إثبات حلول الحوادث وقيام الأفعال الاختيارية بالذات الباصرة والرائية.

هذا أيضا يشمل إثبات صفة السمع لله تعالى وأنه سميع، فإثبات المشترك المعنوي للفظ " السمع " المطلق، يتخصص حسب المحل المضاف إليه، ونوعه، هل هو قائم بنفسه أم عرض لا يقوم بنفسه، الأول مثل " سمع زيد صوت الرياح "، فالرياح وشخص زيد موجودان قائمان بأنفسهما، وحصول السماع من زيد للرياح هو وقوع ومكاشفة حصلت عبر موجات صوتية وصلت لأذن زيد، أين ترجمها دماغه، فهذا نوع تشاركه الأمثلة الشبيهة به في إثبات وقوع ومكاشفة بين موجودين قائمين بأنفسهما، يقال " سمع جبريل من محمد " بمعنى وقوع ومكاشفة حصلت لجبريل من محمد، لكن من غير تحديد كيفية السماع عند جبريل، فهو لا يملك أذنا وصماخا وجهازا عصبيا وفصا صدغيا، كما يقال " سمعت الجدران كلام الليل " بمعنى التنصت، وهو وقوع صوت من أشخاص على الجدار الذي كان وراءه مستمع ثاني، والجدران عبارة عن أحجار وإسمنت فسماعها ليس كسماع جبريل ولا كسماع زيد. النوع الثاني بين قائم بنفسه وعرض يقوم به، مثل " أسمع أنفاسي " أو " أسمع صوت ضميري " فهذا فيه وقوع ومكاشفة للموجود القائم بنفسه والعرض الذي يحدث له.

إذا اتضح ذلك، وقرأنا قوله تعالى " قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ " التي نزلت في خولة بنت ثعلبة لمّا كلّمت رسول الله صلى الله عليم وسلم، هنا منطوق الآية يوّضح أن الله سمع خولة بنت ثعلبة، وكل من الله وخولة بنت ثعلبة موجودان قائمان بأنفسهما مما يعني حصول الوقوع والمكاشفة من الله لصوت وكلام خولة بنت ثعلبة، وهذا بخطوة مباشرة يعني إثبات حلول الحوادث وقيام الأفعال الاختيارية بالله، فإن الله لم يكن سامعا لكلام وصوت الصحابية منذ الأزل، وإلا في ذلك تجهيل له تعالى، وكون سماع الله لكلامها لم يكن حاصلا ثم حصل، يوجب قيام الأفعال الاختيارية بالله، فإثبات القدر المشترك للفظ المطلق " السمع "، يستلزم مكاشفة وانفعال من

الله لما يصدر من موجود آخر بائن عنه، ونفي هذا الانفعال هو نفي للقدر المشترك للفظ المطلق " السمع "، والنفي للقدر المشترك هو نفي للفهم عن هذا النص، ليصير القرآن من جديد عبارة عن رموز وألغاز مصوغة بحروف عربية، لكنها لا تحمل معاني عربية !!

إن ترك اللغة تتحدث عن نفسها يوصل إلى أن الله في جهة من خلقه وأن أفعاله الاختيارية تقوم بذاته، وهذا يتفق اتفاقا كليا مع ما ثبت من عقائد الصحابة والتابعين، على نحوين، الأول أنهم عرب أقحاح وفهمهم هو الفهم للعربية، حيث نزل القرآن بلسانهم، بالتالي استخراجهم للمعاني ( الله في جهة العلو، الله تقوم به أفعاله الاختيارية، الله يُرى ...الخ)يدل على أن النصوص تدل عليها، فلمّا نجد توافقا بين الاستقراء اللغوي بآلياته وبين ما فهموه هم منها كعرب، هذا يدل على صحة الاستقراء، النحو الثاني وهو الاستدلال بهؤلاء استدلالا تاريخيا لا لغويا، كما تقدّم في المبحث التاريخي، أن النبي علّمهم تلك العقيدة. بالتالي تجانس نتائج الاستقراء التاريخي ككون الصحابة تلامذة للنبي، مع نتائج الاستقراء اللغوي ككونهم عربا أقحاحا، إضافة للنتائج التي تقدمّها خوارزمية اللغة حتى يحصل بها الإفهام، كل هذا يتجانس في خاتمة كلية هي أن الله في جهة من خلقه تقوم به أفعاله الاختيارية، الخاتمة التي لا يمكن أن يقبلها سعيد فودة، لأنها تفسد عليه " دليل حدوث الأجسام" وتضرب علم الكلام في مسقط، لا يقوم بعده أبدا، لذلك هذا الرجل يجب أن يتحقق أن معنى الآية لا يتناقض ودليله المبني على مقدمة " ما لا يخلو من الحوادث فهو من الحوادث "، فلمّا يجد أن إثبات المشترك المعنوي يستلزم نقض هذه المقدمة، هو ينفيه ويقول بثبوت اللفظي فقط، وأن هذه الأسماء تدل على أحكام لا أكثر، حتى لا يتوّرط ويصير إثبات أن الله سميع بصير يوجب قيام أفعاله الاختيارية به، بالتالي نحن لا نفهم لا قوله تعالى " قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ " ولا "وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ "، بل أمثال هذه النصوص المنتشرة انتشارا واسعا في الكتاب العزيز، فما أعظم حرمة القرآن عند الجهمية، الذين يثبتون إعجازه من جهة، ثم عند أول محطة يفرغونه من كل معنى، ليتبخر الإعجاز.

قيام الأفعال الاختيارية بالله التي يثبتها البخاري وأحمد ومن قبلهم، يسميها فودة الصفات الطارئة.

يقول : " لم يرد في كتاب ولا سنة أن لله تعالى صفات طارئة ! وأن لهذه الصفات أسباب مقرونة بها ! وكيف يجيز العقلاء لأنفسهم أن يقولوا إن بعض صفات الله لها أسباب مقرونة بها، ثم يقولون إن هذه الأسباب هي بعض أفعال العباد كالإيمان والكفر، فإيمان زيد يصير سببا في وجود صفة لله تعالى، وكفره يصير سببا لحدوث صفة لله تعالى! هذا عبث محض، وخيال سخيف لا يقول به إلا نحو هؤلاء ! ثانيا : يقول إن هذه الصفات من فعل الله، يعني أن الله تعالى يفعل لذاته صفات معينة في أوقات معينة، نتيجة لأسباب خارجة عن ذاته، على حد تعبيرهم، وهذه الصفات (تتجدد وتحدث بحسب مقتضياتها) فهناك ما يقتضي تجدد صفات لله تعالى، والذي يقتضي هذه الصفات المتجددة منها أمور وأفعال للعباد، أفلا يصير العباد والمخلوقات سببا لبعض صفات الله، وإذا عرفنا أن هؤلاء يقولون إن كل صفات الله كمالات له، أفلا تصبح أفعال العباد أسبابا لبعض كمالات الله ! من الذي لا يقرأ مثل هذا الكلام ولا يستغرب؟ على أقل تقدير، من الذي يفهم هذا الكلام ويقول إنه مقتضى الكتاب والسنة، أو إنه العقيدة السليمة وما يدل عليه العقل

الصحيح "[169].

هكذا يزعم فودة بتدليس سخيف، أن قيام الأفعال الاختيارية بالله يعني حدوث صفات له لم تكن فيه، وهذا يستلزم أنه لم يكن كاملا ثم صار كذلك.

فيقال : أولا هؤلاء الذين وسمتهم بالعبث المحض والخيال السخيف هم أمثال ابن مسعود وابن عباس ومن بعدهم كالبخاري وأحمد وابن عيينة. ثانيا، فرق بين " تعلق الصفة " وبين " حدوث صفة جديدة "، فقولنا أن زيدا سمع صوت الآذان، هنا تعلقت صفة السمع لديه بهذا الآذان، والصفة باقية بعد وقبل الآذان، عكس لو أن زيد كان أصما ثم صار سميعا، هنا يقال حدثت له صفة السمع، وسعيد فودة يريد أن يوهم أن سماع الله لخولة بنت ثعلبة وكون الله بصيرا لأهل غزوة بدر، هذا يوجب أن الله لم يكن سميعا ولم يكن بصيرا ثم حدثت له صفة البصر والسمع، لا أن الله سميع بصير من الأزل، حيث صفة السمع والبصر لها تعلقات على المسموعات والمُبصرات من المخلوقات، وشرح الفكرة بهذه الطريقة فيه تشويه لما قاله الخصم، وتشنيع عليه بما لم يقله، فيا للإنصاف من هذا المؤتمن في نقل المذاهب !! أما اعتبار تعلق الصفات يستلزم حصول كمالات له ، " فليس هذا التعلق إلا بمخلوقاته الذين لم يشركه أحد في خلقهم، وهم كلهم محتاجون إليه لا إلى غيره، فما في الوجود إلا نفسه ومخلوقاته، التي لا وجود لها إلا بنفسه، فلم يكن تعلق صفاته بمخلوقاته، بأعظم من تعلق ذاته بهم، وكما أن تعلق ذاته بهم من كماله لا من نقصه، فتعلق علمه وقدرته كذلك، ومعلوم أن وجود ذاته دون لوازم ذاته ممتنع باتفاق العقلاء "[170].

ثانيا، سعيد فودة ينفي أن يكون الله ساخطا أو راضيا بفعل يقوم بذاته، حيث هذا السخط والرضى يتبع العبد، فلمّا كان عمر بن الخطاب مشركا لم يكن الله راضيا عنه، ثم لما دخل الإسلام رضي عنه، هذا تغير إذن وهو قيام الأفعال الاختيارية بالله، الذي ينقض ينبوع البدع " ما لا يخلو من الحوادث فهو من الحوادث " لذلك يجب رفضه عند سعيد فودة ويشرع في عملية " التأويل " التي ستعطينا أمثلة كثيرة من أشكال الخروج عن الإفهام في اللغة، التي ذكرناها سابقا، وهذا الذي نفاه هنا من سخط ورضى الله، هو من جنس نفي مجيئه وضحكه واستوائه ورحمته ومحبته، يعتبرها كلها مفعولات لله ليست أفعالا قائمة به، فيقول في المحبة - كما ذكرناه سابقا - : " المحبة هي انفعال بالمحبوب، وهي من حيث هي انفعال لا يجوز نسبتها إلى الله تعالى، ولكن هذا الانفعال في الإنسان يولّد إرادة إسعاد المحبوب وتحقيق ما يحبه، فالمحبة إذن من حيث هي إرادة الإرضاء، يليق نسبتها إلى الله تعالى، ومن حيث هي انفعال بالمحبوب يمتنع نسبتها إليه جل وشأنه. وهكذا يقال في سائر الأوصاف المنسوبة لله تعالى، فهي كلها راجعة إلى الإرادة أو القدرة أو الفعل نفسه"

الله يحب عند سعيد فودة معناه أن الله يريد الإسعاد للمفعول، وهذه الإرادة قائمة بالذات قديما لا تتجدد، لنأخذ هذا المثال وندرس عملية التأويل عموما :

[169] شرح الطحاوية، ص 229

[170] درء تعارض العقل والنقل، المجلد التاسع، ص 420

المحبة

أولا، ماذا تعطي خوارزمية اللغة من معنى للمحبة؟

اللغة هي تعبير ودلالة على ما هو محسوس في الخارج، حيث الإنسان يرى أنه عند سقي الأرض بالماء تزهر وتثمر وتخضّر، ويشاهد أن النار تشتّد وتقوى عند إضافة الحطب، كما يلاحظ أن الإنسان الآخر، الشبيه له، يسعد ويطيب خاطره عند سماعه لشيء ما، كموسيقى معينّة أو تلاوة ما، قصيدة شعرية ...الخ. هذه المحسوسات الخارجية نجد من ضمن التعبيرات اللغوية عنها، القول : " الأرض تحب السقي "، " النار تحب الحطب "، " زيد يحب سماع القرآن"، " الحصان يحب أكل التفاح "، وهذه التعبيرات اللغوية جاءت تدل على أنه ما يقع بين شيئين في الخارج، من انسجام وموائمة وتناسق، يتم التدليل عليه بأنه حب ومحبة، فالأرض تحب السقي، لأنه يوائمها ويناسبها وينسجم معها فيجعلها تخضّر وتزيّن وتثمر، والنار تحب الحطب، لأنه يوائمها ويناسبها فيجعلها تزمهر أكثر وتشتّد وتنتشر، وزيد يحب سماع القرآن، لأنه يوائم روحه ونفسيته وينسجم مع فطرته، فيجعله يشعر بالخشوع والطمأنينة والقرب من الله، وهذه الموائمة والانسجام يحصل بانفعال الشيء بالشيء، فالأرض يلائمها ( تحب ) السقي والزرع، حيث تنفعل به فتُنبت العشب، والنار يلائمها ( تحب) الحطب، حيث تنفعل به فيزيد لهيبها، وزيد يلائمه ( يحب) القرآن، حيث ينفعل به فيخشع ويطمئن قلبه بذكر الله. هذا مجتمعا يدل على أن المشترك المعنوي للفظ المطلق " المحبة " هو " الانفعال بما يلائم ويوائم الشيء "، عكسه المشترك المعنوي للفظ المطلق " الكره " " الانفعال بما لا يلائم ويوائم الشيء ".

يحتفظ ذهن الإنسان بهذه السياقات التي يذكر فيها لفظ المحبة مقيدا، ثم يستغلها كشاهد لقياس الغائب عنه، حتى يفهم ما لم يشاهده، فإذا قيل له " جبريل يحب محمدا "، يقوم هنا بقياس هذا الغائب ( حب جبريل لمحمد ) على ما شهده ( حب الأرض للماء والنار للحطب وزيد للقرآن) فيقوم بإضافة المشترك المعنوي للمحبة حتى يحصل له تصوّر لحب جبريل هذا، فيعقل أنه " انفعال بما يلائم ويوائم جبريل اتجاه محمد "، حيث جبريل ملك من الملائكة التي لا تقول إلا الحق، معصومة، سعيها من أجل الخير، فلما يجد الملك بمواصفاته هذه أن محمدا صلى الله عليه وسلم يؤيدها بسلوكه وقوله، أين هو الآخر لا يقول إلا الحق، ساع للخير. ينفعل جبريل اتجاهه انفعالا إيجابيا، هذا في حالة موجودين قائمين بأنفسهما، كذلك الذهن الإنساني يربط المحبة بين موجود قائم بنفسه وعرض يقوم به، بعد علمه أن هذا عرض لا يستقل بنفسه، فيفهم من قولنا " النهر يحب الحركة حتى لا يفسد "، أن هذه الحركة ليست شيئا منفصلا عن النهر في ذاته، بل هي عرض من أعراضه، وحب النهر للحركة معناه انفعال من النهر بما يلائمه ويناسبه حتى يبقى صالحا، أيضا يفهم من قولنا " الإنسان يحب التفكير و النحت والرسم"، فالتفكير والنحت والرسم حركات قائمة بالإنسان، أعراض له، وحب الإنسان لها، أي أنها تناسبه وتلائم روحه وجسده وتتناسق معهما بحيث يعطيه ذلك انفعالا إيجابيا.

وجميع هذه الانفعالات غير متشابهة، فانفعال زيد يكون بهرمونات ورسائل عصبية، وانفعال الأرض

يكـون بأتربـة وبـذور، وانفعـال النـار يكـون بألسـنة اللهـب الكامنـة فيهـا، وانفعـال جبريـل نجهـل كيفيتـه، وكلـما كانـت حقائـق الأشـياء متباعـدة أكـثر، كانـت كيفيـات انفعالاتهـا متباعـدة أكـثر، هـذا مـا يعطيـه الاسـتقراء اللغـوي المحـض للمحبـة.

فـإذا قلنـا " اللـه سـبحانه يحـب عبـده المؤمـن "، فيكـون معنـاه - بإضافـة القـدر المشـترك لهـذا اللفـظ- انفعـال مـن اللـه بمـا يوائمـه ويلائمـه اتجـاه عبـده المؤمـن، حيـث اللـه يريـد الحـق والعـدل والعلـم، وعبـده المؤمـن كان يسـير بسـيرة الحـق والعـدل والعلـم في حياتـه، فينفعـل اللـه عـز وجـل مـن سـيرة عبـده هـذا لأنهـا تلائـم وتوائـم إرادتـه تعـالى

وهـذا يسـتلزم قيـام أفعالـه الاختياريـة بـه، إذ بالنسـبة لعمـر بـن الخطـاب رضي اللـه عنـه، لم يكـن اللـه محبـا لـه في حـال شركـه، وإلا كان اللـه محبـا للـشرك، سـبحانه وتعـالى، ثـم حـال إسـلامه وظهـور قبولـه للحـق، أحبـه اللـه، هـذا الـذي عـبر عنـه البخـاري في ( صحيحـه ) أن حـدث اللـه لا يشـبه حـدث المخلوقـين.

إن الذهـن البـشري يشـتغل بمنحـى خـاص وتصنيفـات خاصـة، لا يفـرق فيهـا بـين شيء وشيء إذا وقعـا تحـت تصنيـف واحـد، فهـو يحـس بالموجـود الخارجـي ( الأرض والمـاء، النـار والحطـب، التفكـير للإنسـان، الجريـان للنهـر)، فيـدرك أن الأرض والنـار والإنسـان موجـودات قائمـة بنفسـها، كـما يـدرك أن التفكـير والجريـان أعـراض لا تسـتقل بنفسـها، ثـم يـدرك مسـمّى " المحبـة " ( الانفعـال بالملائمـة والمناسـبة) بـين الأرض والمـاء، والنـار والحطـب، والتفكـير والإنسـان، والجريـان والنهـر، ثـم يـدرك الـدلالات اللغويـة لهـذه الاحساسـات منـه، "الأرض تحـب المـاء"،" النـار تحـب الحطـب"،" الإنسـان يحـب التفكـير"، "النهـر يحـب الجريـان"، فـإذا سـمع عبـارة لغويـة تقـول " اللـه يحـب عبـده المؤمـن "، يبحـث في هـذا المُحـب والمحَـب أولا، لأي التصنيفـين ينتميـان، قائمـان بأنفسـهما أم أحدهـما عـرض لا يسـتقل بنفسـه؟، هـما قائمـان بأنفسـهما، أحدهـما مجهـول الـذات، فيُضـاف إليـه مسـمّى المحبـة المطلـق دون تكييـف، حينـذاك يخـرج الذهـن بفهـم هـو " اللـه ينفعـل بمـا يلائمـه ويناسـبه مـن سـيرة عبـده المؤمـن ".

ولـو تصـادف الذهـن بعبـارة تقـول " الميـاه تحـب المخكـن " حيـث " المخكـن " مشـترك لفظـي بـين عـرض هـو الغليـان، وبـين موجـود مسـتقل هـو ميـاه جديـدة نقيّـة. الذهـن سـيكون فهمـه ناقصـا للعبـارة، لعـدم علمـه لنـوع مسـمّى هـذا المشـترك اللفظـي، عـرض أم ليـس بعـرض، وإذا انتفـى المشـترك المعنـوي للفـظ المطلـق " المحبـة " انعـدم الفهـم كليـا، فـلا يعقـل الذهـن أي شيء عـلى الإطـلاق.

إذا وضـح هـذا فيقـال في الجـواب التأسـيسي الـكلي الثـاني حـول الاسـتقراء اللغـوي المحـض : الذهـن عنـد تعاملـه مـع اللغـة القرآنيـة القائلـة "لَا تَخَافَـا إِنَّنِـي مَعَكُـمَا أَسْـمَعُ وَأَرَى " يفـكك معنـى هـذه الآيـة أولا إلى أن كل مـن اللـه والأرض التـي عليهـا مـوسى وهـارون عليهـما السـلام موجوديـن قائمـين بأنفسـهما، أيـن يجمـع بينهـما لفظـين مطلقـين، السـمع والرؤيـة، فيضيـف مسـمّى السـمع للـه الغائـب عنـه بعـد قياسـه عـلى مـا شـهده مـن مسـمّى السـمع الحاصـل بـين موجوديـن قائمـين بأنفسـهما، هـذا المسـمّى الـذي يسـتلزم مكاشـفة كانـت بعـد أن لم تكـن، مـما يثبـت قيـام الأفعـال الاختياريـة باللـه، ثـم يضيـف مسـمّى الرؤيـة للـه الغائـب عنـه بعـد قياسـه عـلى مـا شـهده

مـن مسـمّى الرؤيـة الحاصـل بـين موجوديـن قائمـين بأنفسـهما، هـذا المسـمّى الـذي يسـتلزم المعاينـة، مـما يثبـت للـه أنـه في جهـة مـن خلقـه وخلقـه في جهـة منـه، كـما يثبـت مـرة أخـرى قيـام الأفعـال الاختياريـة بهـا، المسـألة التـي يسـمّونها حلـول الحـوادث، بحيـث اللـه رأى وعايـن فرعـون بعـد أن لم يكـن رائيـا لـه في الأزل قبـل ذلـك.

فإثبـات هـذه الصفـات المختلفـة للـه مـن أنـه سـميع بصـير يحـب عبـاده الصالحـين والمحسـنين، يـرضى ويسـخط، يـأتي ويجـيء وينـزل ...الـخ، كل هـذه الصفـات بالاسـتقراء اللغـوي المحـض، بإضافـة المشـترك المعنـوي المطلـق، يسـتلزم أن اللـه في جهـة مـن مخلوقاتـه، تقـوم بـه أفعالـه الاختياريـة وتحلّـه الحـوادث.

هذه هي النتائج واللوازم دون إقحام أي عوامل أجنبية على اللغة، فقط بما تقدّمه هي بخوارزميتها.

التأويل للكلام عموما هو خروج اللغة عن الإفهام بأحد الشكلين، إما نفي المشترك المعنوي أو اللعب بين تراكيبه الداخلية التي يمكنه أن يحتلها، وقول فودة أن حب الله هو إرادة الإرضاء يندرج تحت نفي المشترك المعنوي، إذ تحوّلت المحبة من انفعال بما يلائم ويوائم الشيء، إلى إرادة الإرضاء، وفودة كما كل المتأولين يستثنون الله فقط من المشترك المعنوي للفظ المطلق لمّا لا يناسب مقدمات دليل الحدوث، أما في باقي الموجودات فيحتفظون بالمشترك المعنوي بشكل عادي، وهذا تحكّم محض، فاللغة إن أفادت المعنى المشترك بخصوص موجودات معينة، فهي تفيد ذلك المعنى بخصوص كل موجود أضيفت له، وإن لم تفد ذلك المعنى المشترك بخصوص موجودات معينة، فهي لا تفيده بخصوص أي موجود، لذلك عملية الاستثناء هذه في حق الله كموجود هي خروج عن اللغة تماما بسحب نتائج دليل الحدوث و " ما لا يخلو من الحوادث فهو من الحوادث "، وهذا يؤدي إلى لوازم فاسدة، منها :

1.أن تأويل محبة الله بأنها إرادة الإرضاء، إنما يكون مسبوقا بمعرفة أنه لا تحلّه الحوادث، حيث " ما لا يخلو من الحوادث فهو من الحوادث "، وعدم العلم بهذه المقدّمة يوجب الإبقاء على المشترك المعنوي للفظ المحبة بخصوص الله، ولأن القرآن نزل بلسان العرب ولغتهم، ومعنى أن المحبة الإلهية هي إرادة الإرضاء دون سائر المحبة للموجودات التي يبقى فيها المشترك المعنوي، فلابد أن يكون الرجل العربي مثل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس وابن مسعود على علم بهذه المقدّمة، أي يمتنع على الله أن تحلّه الحوادث وتقوم به أفعاله الاختيارية، فإذا انضاف إلى ذلك أنه أيضا في تفسيرهم لمجيء الرب ونزوله ورؤيته بمعاينة في جهة، كانوا يقولون أن مجيئ الله هو مجيء أمره وأن نزوله نزول رحمته وأن رؤيته لا تكون في جهة ...الخ بالتالي كان الرجل العربي كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عباس يتقنون علم الكلام ومقدّمات دليل حدوث الأجسام، وقائل هذا يُضحك عليه الصبيان، كيف والثابت عنهم أنه تقوم به أفعاله الاختيارية، يثبتون له صوتا وأن كرسيه موضع القدمين، وأنه ينزل ويخلو بعباده، ويطلع على أرواح الشهداء، كما يرون وجهه ويسألون لذة ذلك في الجنة ...الخ فإذا لم يكن الرجل العربي على علم بهذه المقدّمات العقلية كمن تحلّه الحوادث فهو من الحوادث وأن الله ليس بجسم يشار إليه ولا داخل العالم ولا خارجه، وأن كل شيء مركب هو محدث، إلى غير ذلك، فلا يبقى له إلا تحقيق المشترك المعنوي على جميع الموجودات دون استثناء.

يدّل على ذلك وضعهم الاجتماعي، يقول المغيرة : " نحن ناس من العرب كنا في شقاء شديد، وبلاء طويل، نمّص الجلد والنوى من الجوع، ونلبس الوبر والشعر، ونعبد الشجر والحجر، فبينا نحن كذلك، إذ بعث رب السماوات ورب الأرض إلينا نبيا من أنفسنا نعرف أباه وأمه "[171]

فإن قيل : الرجل العربي كان يستثني الموجود الإلهي من المشترك المعنوي للمحبة بسليقته وفطرته فقط، دون دراية بأي شيء من معاني علم الكلام والفلسفة.

(171)

يقال : هذا يحتاج إلى استقراء، والاستقراء يكذبه، ثم الصحابة أثبتوا من الصفات المضافة لله ما هو من جنس المشترك المعنوي، كإبقائهم على المشترك المعنوي للفظ " الرؤية " لمّا أثبتوا لله وجها يُرى يوم القيامة، فلماذا يتم تخصيص هذا دون ذاك؟

2.اللغة مكتفية بذاتها في إيصال المعنى للذهن، بل هي تقوم بإيصال المعاني العقلية من ذهن إلى ذهن، فلو كانت اللغة تعتمد على مقدّمات عقلية سابقة، لما أمكن عبرها نقل معاني مقدمّات عقلية وفلسفية أخرى، وهذا خلاف الواقع، بل هي في معزل عن المقدّمات العقلية، لأنها بذاتها قادرة على تحويل وإيصال المعاني العقلية المتناقضة، توصل الشيء للذهن ونقيضه على السواء، بالتالي لا يمكن للغة العربية أن تثبت المشترك المعنوي في جميع الموجودات الممكنة، ثم لما تأتي إلى الله كموجود تقوم باستثناء وتشتغل مقدمات عقلية.

3.عند نفي المشترك المعنوي للفظ المحبة في حق الله عز وجل، هذا يعني الوقوف بمسافة واحدة من جميع المعاني الباقية، فمعنى محبة الله يمكن أن تكون حينذاك " حبة بطاطا خلقها الله في القطب الشمالي " أو " هتلر مات بقدرة الله " أو " أَكْسَرَ الله الضوء في ثقب أسود يبعد سبعين ألف سنة ضوئية " أو " إرادة إرضاء المخلوق "، ومن أجل ترجيح أن محبة الله هي " إرادة إرضاء المخلوق "، أنت تحتاج لأن تثبت أن هذا هو فهم الرجل العربي لـــ" محبة الله "، لا أن تحتاج إلى مقدّمة عقلية ترجح لك ذلك، وإثبات أن هذا فهو فهم الرجل العربي دونه خرط القتاد، فأي عملية استقراء صغيرة لأقوالهم والثابت عنهم تنفي ذلك، أما كونك لا تحتاج إلى مقدمة عقلية ترجح ذلك، فالغرض أصلا لفهمك للنص أن يكون بفهم اللغة كما يعرفها الرجل العربي، واستغلال مقدمة عقلية لا يعني أنك تقع على فهم الرجل العربي، فاللغة ليست مبنية على قواعد عقلية فلسفية، والرجل العربي في فهمه للغته ليس يتعامل معها على أساس فيلسوف عقلاني، وترجيحك لمعنى ما جديد دون أن يكون هو فهم العربي، هذا تجاوز للغة العربية بحيث تستوي مع أي لغة ثانية، ولا يضحى هناك فرق بين العربية وبين الألمانية، إنما الاحتكام للاعتبارات العقلية التي يُمكن أن يعبر عنها بأي لغة، حينئذ لا معنى لقوله تعالى " بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ " ولا لقوله " إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ " ويفقد القرآن الإعجازية الخاصة به !!

وهذا الوجه يُظهر أن التأويل كله مردود، قريبا كان أم بعيدا، لأنه يجعل النص قابلا لأي معنى، وما اختيار المتأول للمعنى القريب إلا تحكم محض منه، أجبره عليه الاستعمال اللغوي، إلا أنه وهو من يتأول التأويلات البعيدة على قدم المساواة من حيث الأصل، فإذا نفى النافيان المشترك المعنوي للفظ المحبة، وأحدهما اختار أن معنى محبة الله هي " حبة بطاطا خلقها الله في القطب الشمالي "، في حين الثاني كسعيد فودة اختار " إرادة الإرضاء "، فليس من فرق بين الاختيارين، كلاهما يقف بمسافة واحدة عن اللفظ، فلا يعود اللفظ نفسه حكما بينهما، بل يعود كل منهما إلى المرّجح العقلي الذي رجح به، ويتناقشان في حقيقة تلك المرجحات العقلية والفلسفية، لذلك التأويل بما هو تأويل يشترك فيه المتكلمون والفرق الباطنية من المتصوفة والفلاسفة على السواء، ولا يكون تأويل حجة على تأويل آخر، إلا بالعودة إلى المناقشة الفلسفية البعيدة عن أي شق لغوي، في حين إثبات المشترك المعنوي والإبقاء على تراكيب اللغة كما هي وتعميمها، يكون حجة على التأويل.

بهذه النقطة نرى فشل سعيد فودة في انتصاره لتأويله على تأويل محمد أركون وغيره، لما يقول : " والحقيقة أن محمد أركون لا يفعل أكثر من محاولة تحريف طرق فهم القرآن، وإلقاء معان جديدة عليه لا تستمد منه، بل من القارئ نفسه، ولعلي حرب أن يفرح بأركون كما يريد، ولنا أن نستغرب منهما معا ومن غيرهما عندما يحاولون أن يظهروا محاولة التحريف هذه والتأويل القسري على أنها عملية علمية مشروعة بل عندما يبالغون فيظهرون أنفسهم أحرص على القرآن من علماء الدين، وأن الفهم الذي يطرحونه للقرآن هو الفهم الصحيح الموافق لمقتضى المناهج العلمية وحاجات العصر، والمنسجم مع أحدث العقلانيات، ولنا أن نستغرب من مصطلح أحدث العقلانيات، المنبئ بكل وضوح عن السفسطة التي يتميز بها هذا المنهج، ومتبعوه، فلو كان للعقلانيات إمكان الوصف بقيد الزمان، لبطل أصل التعقل في نفسه، وبطل بذلك الأصل الذي يبنى عليه إمكان إدراك الحق، ولهم أن يعتقدوا بذلك إن أحبوا، ولكنّا لا نوافقهم عليهن ولا نرى رأيهم، ونعتقد أن عملهم مجرد بناء على فلسفات سفسطائية، هي أولى شيء أن توصف بالخيار النفسي الكاشف عن حقيقة ما يرجوه هؤلاء من غايات وأمور عملية لا علم من ورائها " [172]

فهذه الأوصاف التي يرميها سعيد فودة في حق أركون وغيره، هي صادقة عليه كذلك، فاختلاف أركون وفودة وغيرهما كالشحرور، ومن قبلهم حتى ابن سينا وابن رشد، كل هؤلاء مشتركون في قضية التأويل التي تنفي المشترك المعنوي أو التراكيب الداخلية للمشترك المعنوي الواحد ( كمثال الاستواء الذي تحدثنا عنه سابقا )، وحين ينتفي المشترك المعنوي تعود المعاني التي يقول بها سعيد فودة إلى مسافة واحدة مع تلك التي يقول بها ابن سينا والشحرور وأركون وابن عربي وغيرهم، ليصير الاحتكام في النهاية إلى مذاهبهم الفكرية لا إلى معنى اللفظ في ذاته، وهذا الذي أشار إليه ابن تيمية أن فتح باب التأويل جعل ابن سينا وغيره يستطيلون على المتكلمين، فلما نفى ابن سينا البعث الجسماني، وهم نفوا الصفات بالتأويل، قيل لهم لا فرق بين تأويل آيات الصفات وآيات البعث، إلا أن تقولوا بموجب الأدلة العقلية، فنناقشكم فيها، لا أن اللفظ بظاهره يدل على ذلك، فلا فرق بين ظاهر آيات الصفات وظاهر آيات البعث، وعلى هذا النحو كل من سمح بتأويل معيّن لا تقدمه خوارزمية اللغة بحيالها، يكون قد فتح بابا للطعن عليه.

فإذا قال سعيد فودة للشحرور : أن تأويلك للقرآن بحيث أن نظرية داروين في التطور صحيحة، هو تأويل فاسد لا يدل عليه اللفظ القرآني، بل أنت سحبت نتائج نظرية التطور عليه.

يجيبه الشحرور : أنت أيضا يا سعيد فودة في تأويلك أن محبة الله هي إرادته للإرضاء، هو تأويل لا يدل عليه اللفظ القرآني بل سحبت عليه نتائج دليل حدوث الأجسام .

فإذا رد سعيد فودة : تأويلي قائم على مقدمات عقلية صحيحة أوجبته

يرد الشحرور أيضا : تأويلي أيضا قائم على مقدمات علمية صحيحة أوجبته

[172] موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، ص 344

هنا ماذا نلاحظ؟

النقاش بدأ من اللفظ ليصل إلى التحارب الفكري في معزل عن هذا اللفظ واللغة جميعا، ولازم هذا الكلام أنه لا القرآن ولا السنة يفصلان بين الناس، ولا يهديانهم ويحكمان بينهم في حال الاشتجار الفكري، فحينئذ لا يمكننا أن نرد النزاع إلى الله ورسوله، بل إلى الجدل العقلي الفكري، فلا معنى لقوله تعالى " فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا " ولا لقوله " فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا " ولا لقوله " إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا" "

فالتأويل ينزع قدسية النص الديني، كما يهمشه ولا يدخله في الاعتبار في نهاية المطاف، بل التعويل على المقررات العقلية.

وسعيد فودة يكرر ذلك دون علم بلوازمه على الحقيقة، حيث يقول : " وقد ذكر الشريف ابن أبي شريف قاعدة عظيمة النفع في هذا الباب في الأصل الثامن المشار إليه فقال : " كل لفظ ورد في الشرع مما يسند إلى الذات المقدسة، أو يطلق اسما أو صفة لها، وهو مخالف للعقل، وهو المتشابه، لا يخلو إما أن يتواتر أو ينقل آحادا، والآحاد إن كان نصا لا يحتمل التأويل، قطعنا بافتراء ناقله، أو سهوه أو غلطه، وإن كان ظاهرا فظاهره غير مراد، وإن كان متواترا فلا يتصور أن يكون نصا لا يحتمل التأويل، بل لابد أن يكون ظاهرا وحينئذ : الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادا منه، ثم إن بقي بعد انتفائه احتمال واحد تعيّن أنه المراد بحكم الحال، وإن بقي احتمالات فصاعدا، فلا يخلو إما أن يدل قاطع على واحد منهما أو لا، فإن دل حُمل عليه، وإن لم يدل قاطع على التعيين، فهل يعتبر بالنظر والاجتهاد رفعا للخبط في العقائد؟ أو لا خشية الإلحاد في الأسماء والصفات؟ الأول مذهب الخلف والثاني مذهب السلف " اهـ . وهذا الكلام منه رحمه الله في غاية التحقيق والوضوح "[173]

ويؤكد على هذا مرة أخرى : " فالإمام السنوسي يقول إن الواحد إذا أراد الاعتماد على الآيات فلابد له من لفت نظره إلى أساليب اللغة والبيان مع القواعد العقلية المطلقة، لا القواعد العقلية التي هي أوصاف للمخلوقات، أي صادقة وجارية على المخلوقات فقط "[174]

هو ببساطة يعترف اعترافا أنه يسحب نتائج دليل حدوث الأجسام ومقدمة " ما لا يخلو من الحوادث فهو من الحوادث " على اللغة، فيتسنى له تأويلها، وهذا يلغي قيمة القرآن والسنة أصلا في جانب التوحيد، باللوازم الفاسدة التي تقدمت، فالعرب لم تكن على دراية بهذه " القواعد العقلية المطلقة " أي نتائج

[173] نقض التدمرية، ص 86/85

[174] المصدر السابق، ص 83

دليل حدوث الأجسام، بالتالي كانوا لا يستثنون في لغتهم موجودا من الموجودات، كما أن نفي ظاهر اللفظ ( المشترك المعنوي أو إضافته المخصصة لمحل معين)، يجعل المعاني الباقية بمسافة واحدة من اللفظ، وترجيح معنى من هذه المعاني لا يفيد بطريقة عقلية، بل يجب أن يكون الترجيح بما كان يفهمه العربي، فاختيارك لمعنى محبة الله أنه إرادة الإرضاء، لا نفع منه ما لم يكن الرجل العربي حقا فهم بهذا الشكل، أما ظنك أن ذلك مما يليق بالله فلا فائدة فيه، حيث أنك هنا لم تفرق بين لغة العرب وأي لغة ثانية، فقد يكون ظنك صحيحا أنه مما يليق بالله، لكن مع ذلك الرجل العربي كان يفهم شيئا ثانيا من إضافة لفظ المحبة إلى الله، واللازم الأسوأ أنك رفعت قيمة الكتاب والسنة من كونهما يفكان نزاعات الفكر وخصومات الناس، يهديان إلى التي هي أقوم، ويقدمان المعاني العظيمة والبليغة ... جعلتهما بمثابة لفظ فارغ من المعنى يحتاج إلى مستند خارجي حتى يُترجم عبره، بالتالي سمحت للشحرور وأركون، كما لابن سينا وابن عربي، كما للشيعة، كما للحداثي المنحل، بأن ينازعوك في معاني الكتاب والسنة، فإذا احتججت عليهم بأن اللفظ واللغة لا تسعف تأويلاتهم، خاصموك أن اللفظ لا يسعف تأويلاتك أيضا، مما يُجبرك على التنزل لمناقشتهم في مرجحاتهم التي استندوا إليها للتأويل، كما هم سيناقشون مرجحك الذي رجحت به، وصارت الهداية منوطة بالجدل العقلي البشري، في حين النص المقدس من كلام رب العالمين وكلام رسوله الأمين، فارغ ليس بحجة، وصار شخص مثل سعيد فودة يمكنه أن يشرح لنا كلامه دون أن نقوم بتأويله، شرحا جيدا، في حين رب العالمين ورسوله الأمين كانوا لا يستطيعون ان يضعوا كلامهم إلا في صيغة مضببة خداعة لا تكفي لإيصال المعنى وتوضيحه !!

## نماذج من تأويلات سعيد فودة

يقول : " قال الله تعالى " إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " فلا يلحقه المؤنة والكلفة في ذلك لكمال قدرته، ومن هنا أخذ الماتريدية مصطلح " التكوين "، ولا يجوز أن يُفهم من قوله : " كُنْ " أن الخلق يكون بعين الكلام، بل هذا عبارة عن أسلوب يراد به تقريب إنجاز الله تعالى لما يريده من المخلوقات، فاستعمل هذا الأسلوب اللغوي المعروف عند العرب، ليُفهم عدم تخلف مراده عن إرادته، وعدم تخلف مقدوره عن تعلق قدرته"[175] وقال الإمام الرازي : والمراد من قوله " كُنْ " نفاذ قدرته في الممكنات، وسريان مشيئته في الكائنات، بحيث يمتنع أن يعرض له عائق ومانع "[176]

إنه ينفي القدر المشترك للفظ المطلق " القول " لأن ثبوته يهدم عليه دليله حول حدوث الأجسام وينقض أصله من أن الله لا تحلّه الحوادث، ثم يتأوله بأن ذلك عدم تخلف المراد عن الإرادة وكمال نفاذ القدرة، والعجب أنه مع ذلك وصفه " فاستعمل هذا الأسلوب اللغوي المعروف عند العرب "، وهذا كذب على العرب وأساليبهم، وسعيد فودة هنا يصدق عليه المثل " العروسة تمدحها أمها وخالتها " حيث يقوم باطمئنان نفسه أن هذا من لغة العرب وأساليبهم، في مثالية ذاتية تذكرنا بمثالية جورج بيركلي الذي ردّ كل شيء إلى وعيه الخاص، وأن العالم ليس إلا محض أفكار، وهو الذي كان يعيب على أركون تأويلاته وتحليلاته

[175] شرح الطحاوية، ص 210

[176] شرح الطحاوية، ص 11

: " ، هي أولى شيء أن توصف بالخيار النفسي الكاشف عن حقيقة ما يرجوه هؤلاء من غايات وأمور عملية لا علم من ورائها "!!

يقال : القدر المشترك للفظ المطلق " القول " يتضمن ويستلزم " صدور وحدوث شيء من شيء " سواءً تم تعيينه أنه صوت مثل قولنا " قال جبريل " أو " قال زيد "، أو خلاف ذلك، كقولنا " قالت السماء فأمطرت "، فالقول هنا بمعنى حدوث وصدور المطر من الغيوم، بالتالي إثبات القول لله تعالى بأمره " كُنْ " إنما يتضمن صدور وحدوث هذا الأمر من الذات الإلهية، وهذا يوجب قيام الأفعال الاختيارية به، كقول الله تعالى في حق عيسى عليه السلام " إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آَدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " فعيسى لم يكن موجودا ثم صار كذلك، فتوّجه القول من الله حتى يكون عيسى المخلوق، يوجب أنه فعل قام به وصدر عنه. قال الإمام أحمد : " فكان عيسى بكن، وليس عيسى هو الكن، ولكن بالكن كان، فالكن من الله قول، وليس الكن مخلوقا "[177]، هذا هو الإمام المبجل عند سعيد فودة يرد تأويله أن المراد لا يتخلف عن الإرادة، ويثبت القول لله أنه فعل قائم به غير مخلوق .

قال ابن عمر - كما تقدم- : " وخلق الله أربعة أشياء بيده، العرش، والقلم، وآدم، وجنة عدن، ثم قال لسائر الخلق كن فكان "، فها هو الرجل العربي يثبت القول لله، ولا نجد عنده أن المراد لم يتخلف عن الإرادة !!

فكيف إذا كان نفي القدر المشترك المطلق للفظ " القول " يؤدي إلى اللوازم الفاسدة المذكورة آنفا، من أن العرب كانوا يتقنون علم الكلام, وأنه تحكم محض أن تختار معنى ما دون البقية، وكل المعاني تقف من مسافة واحدة اتجاه اللفظ الذي أفرغته، فليس معنى " عدم تخلف المراد عن الإرادة " بأقرب إلى اللفظ من أي تأويل آخر مهما كان ، ثم يجب عليك إثبات أن ترجيحك هو فهم العربي للنص، لا أنه فقط يليق بالذات الإلهية، وهذا دونه خرط القتاد، فها هو ابن عمر رضي الله عنه يثبت القول لله بما يقتضيه المشترك المعنوي دون أي تخلف مراد عن إرادته كما تزعم.

فكم تبلغ جرأة هذا الرجل وهو لازال يزعم أنه يحترم اللغة !!

ويستمر في هذه التحريفات، فيقول في مسألة الاستواء : " ومثاله ما فعله ابن تيمية عندما قال أن قوله تعالى " " ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ " يفيد أن الله جالس ومستقر على العرش بمماسة له، ولم يتعمق نظره ليعلم أن الاستواء في اللغة ليس هو الجلوس بل التمام للشيء، وأنه يتعين بما قيد له، وقد قيّد الله تعالى الاستواء في الآيات الكريمة بالتدبير والعلم، فصار معناها كما هو بيّن أن الله لما خلق العالم تم تدبيره له وأنه ما خلقه إلا وهو عالم بكافة تفاصيله "[178]

[177] الرد على الزنادقة والجهمية، ص 250

[178] نقض التدمرية، ص 83

ويقول أيضا : " ألا يدل قوله تعالى " " ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ " وقوله تعالى " يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ " ونحوها على أي معنى؟ لا أحد من أهل السنة يقول بذلك بعد تنزيه الله تعالى عما ذكرنا، فالآيات دالة على معان لا خلاف في دلالتها عليها، فآية الاستواء —مثلا- دالة بالضرورة على تدبير الله تعالى للعرش، سواء قيل : بأن الاستواء هو الجلوس أو قيل بنفي ذلك فلا أحد من المسلمين يمكنه أن ينفي دلالة الآية على أن الله تعالى مدبر للعالم من العرش إلى الفرش، وكذلك الآية الثانية دالة بالضرورة على أن الله تعالى فوق العباد بقدرته لا شك ولا ريب في ذلك "[179]

وعلى هذا ملاحظات :

بداية، سعيد فودة لا يترك موضعا للطعن في ابن تيمية إلا سارع لذلك، ولقلة احترافية الرجل يضع نفسه في خنادق ضيقة تجعل كلامه من قبيل الذاتية والشعبوية. يقول : " ، ولم يتعمق نظره ليعلم أن الاستواء في اللغة ليس هو الجلوس بل التمام للشيء، وأنه يتعين بما قيد له "، وعلى هذا كل من أثبت الاستواء كما أثبته ابن تيمية، يصدق عليه الحكم بأنه لم يتعمق نظره في اللغة كما يجب، فمن هؤلاء الذين لم يتعمقوا في اللغة التي تعمق فيها هذا الرجل؟

" قيل لابن عباس : إن ناسا يقولون في القدر. قال : يكذّبون بالكتاب، إن أخذت بشعر أحدهم لأنصونّه، إن الله كان على عرشه قبل أن يخلق شيئا، فخلق القلم فكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة، فإنما يجري الناس على أمر قد فرغ منه "

أما عن ابن مسعود فيُروى عنه أنه قال: " ما بين السماء الدنيا والتي تليها مسيرة خمسمائة عام، وبين كل سماء خمسمائة عام، وبين السماء السابعة والكرسي خمسمائة عام، وبين الكرسي والماء خمسمائة عام، والعرش فوق الماء، والله فوق العرش، وهو يعلم ما أنتم عليه "

" قال ابن عمر: لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أبو بكر رضي الله عنه " يا أيها الناس إن كان محمد إلهكم الذي تعبدون فإنه قد مات، وإن كان إلهكم الذي في السماء، فإن إلهكم لم يمت ثم تلا " وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ " الآية "

عائشة زوجة النبي عليه السلام، التي أُثر عنها أنها قالت : " وايم الله إني لأخشى لو كنت أحب قتله لقتلت -تعني عثمان رضي الله عنه- ولكن علم الله فوق عرشه أني لم أحب قتله "

قول أم المؤمنين زينب بنت جحش رضي الله عنها حيث أنها كانت " تفخر على أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وتقول زوجكن أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سموات "

[179] شرح الطحاوية، ص 676

إلى بقية الآثار الثابتة عنهم، وأعدت ذكرها هنا ، حتى يستشعر القارئ قباحة النعوت التي يطلقها سعيد فودة والتي تتجاوز ابن تيمية وتمس كبار الصحابة والتابعين، بل وأئمة اللغة حتى.

" أخبرنا محمد بن جعفر النحوي –إجازة- ثنا أبو عبد الله –نفطويه- قال : حدثني سليمان –داود بن علي- قال : كنا عند ابن الأعرابي، فأتاه رجل فقال له :

ما معنى قول الله –عز وجل- " الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى " ؟

فقال : هو على عرشه كما أخبر –عز وجل-

فقال : يا أبا عبد الله، ليس هذا معناه، إنما معناه : استولى.

قال : اسكت، ما أنت وهذا لا يقال : استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد، فإذا غلب أحدهما قيل : استولى، أما سمعت النابغة :

"ألا لمثلك أو من أنت سابقه *** سبق الجواد إذا استولى على الأمد "[180]١

" وقد ذكر النضر بن شميل، وكان ثقة مأمونا جليلا في علم الديانة واللغة، قال : حدثني الخليل، وحسبك بالخليل، قال أتيت أبار بيعة الأعرابي، وكان من أعلم من رأيت، فاذا هو على سطح، فسلمنا فرد علينا السلام وقال لنا : استووا، فبقينا متحيرين ولم ندر ما قال؟ قال : فقال لنا أعرابي إلى جنبه : إنه أمركم أن ترتفعوا. قال الخليل : هو من قول الله عز وجل " ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ " فصعدنا إليه " [181]

ونحو هذا نقل ابن القيم في ( اجتماع الجيوش الإسلامية )، قال : " ( قول الخليل بن أحمد شيخ سيبويه ) ذكر عنه أبو عمر بن عبد البر في التمهيد قال الخليل بن أحمد استوى إلى السماء ارتفع إلى السماء "[182]

" قال محمد بن الجهم، نا يحي بن زياد الفرّاء قال : وقد قال ابن عباس في " ثُمَّ اسْتَوَى " صعد،

[180] شرح أصول السنة، اللالكائي، رقم 666، ص 329

[181] التمهيد، ابن عبد البر، الجزء 7، ص 132

[182] اجتماع الجيوش الإسلامية، ص 266

وهـو كقولـك للرجـل كان قاعـدا فاسـتوى قائمـا، وكان نائمـا فاسـتوى قاعـدا، وكل في كلام العـرب جائـز "[183]

فهـؤلاء أئمـة العربيـة المشـهورين، ابـن الأعـرابي والخليـل والفـرّاء يثبتـون أن الاسـتواء هـو العلـو في هـذه السـياقات مـن الآيـات، لا أنـه التدبـير والعلـم. وإذا لم يكـن هـؤلاء متعمقـين في النظـر اللغـوي وهـم أئمـة اللغـة، ولم يكـن ابـن عبـاس وابـن مسـعود وعائشـة وغيرهـم متعمقـين في النظـر اللغـوي وهـم العـرب الأقحـاح بذواتهـم، كلهـم يثبتـون أن اسـتواء اللـه عـلى عرشـه بمعنـى علـوّه عليـه وارتفاعـه، فعـن أي عمـق نظـر في اللغـة يتحـدث سـعيد فـودة !!

ثانيـا، قولـه " الاسـتواء في اللغـة ليـس هـو الجلـوس بـل التـمام للـشيء " إنمـا هـو إثبـات لمـا يتضمنـه المشـترك المعنـوي للفـظ المطلـق " الاسـتواء "، إذا جُـرد عـن كل قيـد كان دالا عـلى مسـمّى التـمام للـشيء، لكـن هـذا المشـترك المعنـوي للاسـتواء يتخصـص حسـب المحـل، فيُضـاف إليـه معنـى ثـان زائـد عـلى القـدر المشـترك، كـما هـو الحـال بالنسـبة للفـظ " الإرادة " و" الـذوق " و" الوجـه"، بعـد أن يُصـاف إليهـا محـل معـيّن يتخصـص معناهـا بحسـب ذلـك المحـل، فالإبقـاء عـلى المشـترك المعنـوي فقـط للاسـتواء ضمـن محـل مضـاف إليـه مغالطـة، ولعـب بـين التراكيـب، فالاسـتواء في قولـه تعـالى " وَلَـمَّا بَلَـغَ أَشُـدَّهُ وَاسْـتَوَى " غـير الاسـتواء في قولـه تعـالى " " ثُـمَّ اسْـتَوَى إِلَى السَّـمَاءِ " غـير الاسـتواء في قولـه تعـالى " الرَّحْمَـنُ عَـلَى الْعَـرْشِ اسْـتَوَى "، وكل إضافـة خاصـة تفيـد معنـى خـاص، فسـحب إضافـة خاصـة للاسـتواء عـلى إضافـة ثانيـة يرفـع الفهـم في اللغـة مبـاشرة، والذهـن يفهـم مـن الألفـاظ التـي تصـل إليـه، بعـد قياسـها عـلى التقسـيمات والتصنيفـات التـي يضعهـا، فـإذا كانـت رؤيتـه لارتفـاع وعلـو شيء عـلى شيء يُـدل عليـه باللفـظ " اسـتوى عـلى "، وإذا كانـت رؤيتـه لشـيئين متشـابهان، يُـدل عليـه باللفـظ " اسـتوى هـذا وهـذا " أو " اسـتويا "، وإذا كانـت رؤيتـه للـشيء عندمـا يظهـر بمظهـر كامـل ومثـالي، يُـدل عليـه باللفـظ " اسـتوى "، وهلّـم جـرا. الذهـن وطريقـة عمـل الدمـاغ عنـد التعامـل مـع عبـارات لغويـة جديـدة، تقـوم بقياسـها عـلى التصانيـف التـي تملكهـا حتـى تفهـم، فـإذا سـمع الذهـن " الرَّحْمَـنُ عَـلَى الْعَـرْشِ اسْـتَوَى "، فهـو يقيـس هـذه الألفـاظ عـلى مـا تختزنـه ذاكرتـه مـن معـاني مصوغـة بصياغـات شـبيهة، فيتفعّـل القسـم الخـاص بمعنـى " اسـتوى عـلى "، حينئـذ يحصـل عنـده تصـوّر وفهـم أن الآيـة تشـير لعلـو وارتفـاع شيء عـلى شيء، وهـو علـو وارتفـاع الرحمـن عـلى العـرش، أمـا أن يتـم تأويـل الاسـتواء بعـد هـذه الإضافـة أنـه التـمام والتدبـير، فهـذا سـحب لتخصـص ثـان مـن لفـظ الاسـتواء، وسـيؤدي بالذهـن إلى عـدم الفهـم أصـلا، لأنـه هنـا فقـد الرابـط الـذي يقيـس بـه حتـى يتصـوّر المسـألة، لنعـود إلى اللـوازم السـابقة:

بعـد حـذف تخصـص لفـظ الاسـتواء أنـه العلـو والارتفـاع في هـذا المحـل المعـيّن، يعـود الأمـر إلى القـدر المشـترك المعنـوي الـذي سـيكون بمسـافة واحـدة مـن كل الإضافـات الممكنـة للفـظ الاسـتواء، وليـس ترجيـح تخصـص ثـاني لهـذا اللفـظ بـأولى مـن الآخـر إلا بمرجـح خارجـي، هـو نتائـج دليـل حـدوث الأجسـام عنـد فـودة، وهـذا الترجيـح العقـلي الـذي يُمـارس هنـا وينتـج عنـه تأويـل اللفـظ لـن يكـون حجـة وفهـما سـليما للفـظ إلا بعـد أن يتـم التأكيـد عـلى أن هـذا هـو فهـم العـربي، إذ اختيـار سـعيد فـودة للاسـتواء ضمـن هـذه الآيـة أنـه التـمام والتدبـير، بمـا يظنـه أنـه تنزيـه للـه، ولـو كان مصيبـا، فـلا يعنـي أن الرجـل العـربي فهـم هـذا المعنـى منـه، حيـث كذلـك مـن معـاني الاسـتواء " الإقبـال " الـذي يمكـن إضافتـه إلى اللـه، وهـو يشـارك في التنزيـه للـه معـاني التدبـير والتـمام التـي اختارهـا

[183] العلو، رقم 399، ص 1044

سعيد فودة، وليس اختيار هذا أولى من ذاك، وهذا يوصلنا إلى مسد، حول معنى الآية في ذاتها، ماذا تقول أصلا؟ فبعد نفي المشترك المعنوي وتخصصاته المعيّنة، تصبح الألفاظ قابلة لمعاني كثيرة دون ضابط دقيق يسمح بترجيح معنى واحد عليها جميعا، ولمّا نكون أمام دائرة واسعة من الاحتمالات للفظ، هذا لا يعني أننا نفهم معاني كثيرة، بل يعني أننا لا نفهم ماذا يقول اللفظ أصلا، بالتالي لا نفهم ماذا يقول القرآن والسنة أصلا، فكيف يُقيم الله علينا حجة بشيء لا نفهمه !!

والغريب في الأمر، أنه من أجل من أن يكون العربي يمنع معنى العلو والارتفاع عن الله، في حين هو يثبت ذلك المعنى بنفس الصيغة والتركيب اللغوي، في باقي الموجودات المخلوقة، ينتج عنه أنه كان على علم أن هذا لازمه التجسيم لله وكل جسم مركب وكل مركب محدث، فصار الأعرابي الأشعث فيلسوفا، وصارت مكة أثينا، وصار معاوية بن الحكم السلمي أرسطيا أو أفلاطونيا !! أو ينتج عنه أنه فقط في حق الموجود الإلهي يتم الاستثناء لغويا، أين يُجعل للفظ معنى خاص معيّن لا يستقيم وقواعد اللغة في الموجودات الأخرى، وهذا يحتاج لعملية استقراء، والاستقراء يكذّبه .

كما من المثير للسخرية أن سعيد فودة يؤكد على " أساليب اللغة والبيان مع القواعد العقلية المطلقة، لا القواعد العقلية التي هي أوصاف للمخلوقات، أي صادقة وجارية على المخلوقات فقط ".

الرجل يطالب بتغيير تشريح الدماغ وطريقة فهمه للغة، حتى يتسنى له الحديث عن وجود الله !!

إن إلغاء الارتباط بين أساليب اللغة والبيان مع مفاهيم الذهن المستمدة من المحسوس الخارجي، يعني إلغاء اللغة في نفسها، وما إضافتها إلى قواعد عقلية مطلقة إلا تلبيس ومداهنة ، حيث اللغة أصلا بحيالها ( اللغة المحضة ) ليست إلا ترميزا من الدماغ لما هو محسوس في الخارج، ومحاولة تلفيق اللغة مع مقدمات عقلية لمذهب فكري معيّن يعني إلغاء اللغة أصلا، واستغلالها كستار فقط، وهؤلاء لما كانوا لا يفتحون كتابا علميا يدرسون المادة والوعي الناتج عنها، ويعالجون مفاهيمهم الفلسفية باتفاق مع المقررات العلمية، كانوا أوفياء لمقولاتهم المثالية - نسبة إلى الفلسفة المثالية - لا يزال لاوعيهم قابعا تحت سطوة المنطق الصوري.

ثالثا، الحديث في معنى الاستواء من ناحية لغوية، يسبقه الحديث في وجود الله كيف هو من ناحية لغوية؟ إذ نفي سعيد فودة لمعنى الاستواء أنه الارتفاع والعلو لأنه يعتبر أن الله موجود لا داخل العالم ولا خارجه بالتالي لا يمكن قيام أي نسبة معقولة بين موجود بهذا النحو وبين أن يكون مرتفعا عاليا على العرش، فماذا تقول خوارزمية اللغة في وجود الله؟

يقول ابن تيمية :

" من المعلوم أن لفظ " الوجود " هو في أصل اللغة مصدر وجدت الشيء أجده وجودا ومنه قوله تعالى " فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً " وقوله " حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ " وقوله " أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى " وأمثال ذلك. فالموجود هو الذي يجده الواجد، فنسبة الموجود إلى الواجد كنسبة المعلوم إلى العلم والمذكور إلى الذكر، والمحس أو المحسوس إلى الحس، والمشهود إلى الشهود والمرئي إلى الرؤية، وهذا الاسم إنما يستحقه من كان موجودا لواجد يجده، لكن هم في مثل هذا قد يقولون مشهود ومرئي، وموجود، ونحو ذلك : لما يكون بحيث يشهده الشاهد ويراه الرائي ويجده الواجد، وإن تكلموا بذلك في الوقت الذي لا يكون فيه يشهده ويراه ويجده غيره. وقد لا يقولون هذا إلا في الوقت الذي يشهده الشاهد، ويراه الرائي، ويجده الواجد. وكثيرا ما يقصدون به المعنى الأول، فيطلقون الموجود على كل ما هو كائن ثابت لكونه بحيث يجده الواجد. وكذلك لفظ " الوجود " يريدون بها تارة المصدر الذي هو الأصل فيها، ويريدون بها تارة المفعول : أي الموجود، كما في لفظ الخلق ونحوه، وكذلك لفظ الفعل، فإنهم يقولون : وُجد هذا. وهذا صبغة فعل مبني للمفعول، فقد يريدون بذلك أنه وجده واجد، وقد يريدون بذلك أنه كان وحصل حتى صار بحيث يجده الواجد، ثم لما صار هذا المعنى هو الغالب في قصدهم صار لفظ الموجود عندهم والوجود يراد به الثبوت والكون والحصول من غير أن يستشعروا فيه وجود واجد له لا بالفعل ولا بالاستحقاق، فهذه ثلاث معان، لكن عزوف هذا المعنى عن الذهن إنما كان لما لم يقصد الناطق إلا نفس الكون والثبوت، وإن كان المعنى الآخر لازما له. وحينئذ فنقول : اتفاق الناس على استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى دليل على تلازمهما، فكما أن كل ما وجده واجد فله حصول في نفسه، فكما له حصول في نفسه فإنه بحيث يجده الواجد. ولا يجوز أن يسمى بالموجود ما يكون حيث لا يجده الواجد لأن هذا سلب لمعنى اللفظ الذي به صح إطلاقه على هذا المسمى، كما أن اسم الحي والعالم والقادر لما أطلقوه على المسمى باعتبار كونه عالما وحيا قادرا، لم يجز أن تخرج هذه المعاني من هذه الأسماء، ولهذا كثيرا ممن أطلق هذا الاسم على الله تعالى لا يريد به إلا ما فيه من معنى الإضافة مثل قول الداعي : يا مقصود ! يا موجود ! وقول المذكر والداعي : يا من يجيب من قصده، ومن طلب الله صادقا وجده، وعلى هذا دل قوله: " حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ " فإنما دل على هذا المعنى بلفظ الماضي، وهو قوله: " وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ " لكنه عداه إلى مفعولين، وإذا كان كذلك علم أنه يجب أن يكون بحيث يجده القاصد والطالب ويجده الواجدون، وهذا بعينه هو أنه بحيث يحسونه، فإن وجود الشيء وإحساسه متلازمان، بل هو هو، ولا يستعمل لفظ موجوده ووجدته فيما لا يحس ولا يمكن الإحساس به البتة"[184]

بالتالي المشترك المعنوي الخاص باللفظ المطلق " الموجود" يتناول ويتضمّن القدرة على الإحساس بالشيء وسلب القدرة على الإحساس بالشيء هو نفي للقدر المشترك لهذا اللفظ المطلق، مما يجعل إضافته لله، كقولنا " الله موجود "، وإضافته كما في الآية " حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ "، يعني الله قابل للحس وقابل لأن يجده الواجد، وهذا يستلزم أنه في جهة، ويزيل احتمال لا داخل العالم ولا خارجه، بالتالي يبقى معنى الاستواء انه العلو والارتفاع ثابتا ومحققا.

والكلام هنا عن استقراء لغوي محض قبل إدخال أي شيء أجنبي عليه، فالذي ينسب نفسه للغة، ليتركها تعطي المعاني بذاتها، ولا يسارع لإدخال متغيرات ثانية حتى تسلم له النتائج التي يريد.

هنا الاستقراء اللغوي المحض للفظ الموجود يعطي أن الله في جهة، أنه قابل للحس، وأن استواءه هو العلو والارتفاع بحكم أنه في جهة من العالم بائن عنه

لذلك نفهم قول سعيد فودة أن لفظ " موجود " هو مشترك لفظي فقط بين الله وباقي الموجودات،

[184] بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، حققه الدكتور رشيد حسن محمد علي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف 1426 هـ، الجزء الثاني، ص 353/352/351

ليس لفظا يحمل قدرا متواطئا من الحقيقة الخارجية، إذا بهذا يصير قابلا للحس، وقبوله للحس يعني تعيّنه وأنه ليس لا داخل العالم ولا خارجه، وهذا يُسقط دليل حدوث الأجسام، ولذلك هو يحرص على إضافة القواعد العقلية المطلقة الخاصة بدليله إلى اللغة، حتى لا تهدم عليه أسسه لو تركها تشتغل بخوارزميتها الأصلية، ومع ذلك لا يجد حرجا أن يكتب أن كلامه متسق وقواعد اللغة في مواساة ومغازلة لنفسه !!

ولمّا جعل هذه الألفاظ للصفات من قبيل المشترك اللفظي، رفع الفهم عن اللفظ تماما، وجعل ترديد آيات القرآن لا يختلف عن تأتأة طفل صغير يتعلم النطق، ليحاول بعد ذلك إصلاح فكرته قائلا : " فالآيات دالة على معان لا خلاف في دلالتها عليها، فآية الاستواء —مثلا- دالة بالضرورة على تدبير الله تعالى للعرش، سواء قيل : بأن الاستواء هو الجلوس أو قيل بنفي ذلك فلا أحد من المسلمين يمكنه أن ينفي دلالة الآية على أن الله تعالى مدبر للعالم من العرش إلى الفرش "

هذه هي التمحلات والتكلفات من رجل يزعم أن العقل واللغة بجانبه !!

إن زعم أن آية الاستواء دالة على تدبير العرش كذب محض، بل هذا معلوم من آيات ثانية، إنما الآية تشير إلى معنى رئيسي واضح هو فعل " الاستواء "، وهذا الفعل إن كان هو التدبير كما سبق أن قلت يا فودة، فليس إذن " الجلوس " كما تحرص على نسب ذلك لخصمك، وإن كان معنى الاستواء في الآية هو العلو فليس التدبير، فكيف صارت الآية دالة على أن الله يدبر العالم من العرش إلى الفرش، وهي خاصة بالعرش فقط أصالة !!

فهذا تلاعب متمثل في إقحام معاني ثانية إلى آية لا تحتمل إلا معناها الرئيسي، ودعوى الاشتراك والاتفاق على المعنى الدخيل دون الرئيسي، كمن يقول أن الله سميع بصير، الكل متفق على أن الله عليم، فهذا يدل على أن الآية تحمل معنى معين لا خلاف عليه، ثم بعد ذلك في إضافة معاني ثانية هناك خلاف ... في حين أن هذا إقحام لمعنى ثاني - ولو صحيح- إلى ألفاظ وسياقات لا تدل عليه إلا كلوازم يُمكن العلم بها بدون هذا اللفظ والسياق أصلا!!

وهذه التلاعبات اللفظية وعدم احترام عقل القارئ، هي ميزة للرجل، ليست حكرا بموضع دون آخر، بل كلما تتبعنا التفاصيل زاد هذا التلاعب.

مسألة الرؤية

يقول سعيد فودة : " إذا رأيت الإنسان عن طريق الإحساس به، كأن ترى خياله في الظلمة، فهذا إدراك عن طريق الحس، لنفرض أن الصورة التي حصلت في حسك اختزنتها في نفسك وأغمضت عينيك ثم استحضرت هذه الصورة، فهذا الاستحضار يسمى أيضا رؤية، وكذلك رؤيا المنام تراها وأنت مغمض العينين. إذن الرؤية عبارة عن إدراك، والإدراك بمعناه الأعم يطلق على العلم، فيقال : العلم إدراك، ولا يشترط لحصول هذا الإدراك -الذي هو الرؤية- أن يكون هناك مقابلة ولا توّسط أشعة، ولا أن تكون عيناك مفتوحتين، كما لا يشترط ذلك في العلم "[185]

الاستحضار يسمى رؤية، بمعنى أنني الآن وأنا أكتب حينما استحضر صورة سعيد فودة، فأنا أرى سعيد فودة، لا أنني أتذكر صورته، وبالتالي كل عملية تذكر هي رؤية، إذن نحن نرى الأشياء حتى وهي غائبة عنا، وحينما يقرأ أحدنا في كتاب أن شخصا كان يرى شخصا، أو نقرأ قوله تعالى " يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ" . لا نعلم هل هي رؤية بمواجهة أم أنهم فقط يستحضرون صورتنا فيروننا، احترافية في التلاعب اللفظي !!

ثم كشف عن حقيقة رأيه أن الرؤية عنده ليست إلا مزيدا من العلم.

إن هذا نفي للقدر المشترك المطلق للفظ " الرؤية " الذي يفهم منه الذهن في حالة موجودين قائمين بأنفسهما، مقابلة وتواجه، كل منهما في جهة من الثاني، كقولنا " جبريل يرى محمد "، وفي حالة عرض غير مستقل بنفسه، يفهم منه الذهن أن هذه الرؤية هي معاينة دون جهة منفصلة، بل تابعة للمحل القائمة به، كقولنا " رؤية المنام "، فعند سماع قول النبي عليه الصلاة والسلام " إنكم سترون ربكم عيانا "، يبحث الذهن في الرائي والمرئي، موجودان قائمان بأنفسهما، أم أحدهما عرض لا يستقل بنفسه، ولا الصحابة، ولا الله عرض، سبحانه وتعالى، بل كل منهما قائم بنفسه، بالتالي إضافة الرؤية كقدر مشترك تعني المواجهة والمعاينة في جهة، هذا مؤدى اللفظ بما تقتضيه اللغة.

وهذا يجيب عن قوله : " وأما أهل السنة فقد قالوا : الرؤية أضرب منها : ما يشترط له جهة، ومنها ما لا يشترط فيه ذلك، فهناك رؤية بمواجهة، ورؤية بدون مواجهة، -كما ألمحنا من قبل- فالواقعة في الحلم لا تكون بمواجهة، ونحن نجزم أيضا أن الله تعالى يرانا، ولسنا في جهة من الله تعالى، فإذا صح ذلك، وورد في الحديث أن الله سبحانه وتعالى يُرى، ونحن نعلم أن الله " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ " ويستلزم ذلك أنه ليس محدودا، وليس في جهة، فهو سبحانه يُرى رؤية تليق له، كما أن الله تعالى يرى نفسه، وليس في جهة من ذاته جل وعزّ، فالحاصل إذن أنه يجب أن ننسب لله تعالى رؤية لائقة بذاته، ولا يجوز أن ننفي الآيات والأحاديث لمجرد أن المعنى المتبادر من الرؤية لا يليق بالله تعالى، فإن تبادر الرؤية المشروطة بالجهة

[185] شرح الطحاوية، ص 601

والحدّ راجع لكثرة استعمال البشر لها في هذا المعنى وبهذه القيود، وذلك بحسب إمكاناتهم الواقعية، لا بسبب أحكام عقلية توجب ذلك، أنه لا رؤية إلا كذلك "[186]

ها هو يعترف أن اللغة بحيالها تنقض مذهبه، إذا تُركت دون إقحام أفكار دخيلة، حيث اعترف بأن المعنى المتبادر من الرؤية هو المستلزم للجهة، فأين زعمه : " ويتبين لك أيضا مدى قوة ما نقول به وانسجامه مع القواعد اللغوية وعدم انحرافه عن قطعيات الشريعة " !!

ثانيا، اللغة ليست هي إلا الإمكانات الواقعية التي تتحدث عنها، المستمدة من المحسوس الخارجي بترميز الدماغ وتشفيره، ونفي نتائجها بالأحكام العقلية كما تقول، يرفع فائدة اللغة كلية، ويسوّيها بأي لغة ثانية سواء اليونانية القديمة أو اليابانية، فما فائدة اللغة العربية حينئذ في استقراء النص الديني، وقوله تعالى : " بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ " و" إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ "

إن نفي المشترك المعنوي للفظ الرؤية، هذا يجعله فارغا قابلا لأي معنى آخر، يقف بمسافة واحدة من جميع بقية المعاني، واختيار معنى مزيد علم ليس أولى من غيره، فإذا تم اختيار هذا المعنى باعتباره تنزيها لله فهذا اعتبار عقلي، هنا الأمر تجاوز اللغة العربية، وصار لا يفرق بينها وبين أي لغة ثانية، عبرية أو سريانية أو سنسكريتية، ومن أجل البقاء في حدود اللغة العربية، يلزم أن يكون المعنى المرجح مما فهمه العربي، وهذا بعملية استقراء صغيرة يتم نفيه. وقد تقدّمت الآثار عن الصحابة كعمّار وفضالة بن عبيد وسؤالهما لذة النظر إلى وجه الله، كما ابن مسعود في تصريحه أن الله يطلع على أرواح الشهداء، ويخلو الله بعباده حيث يسألهم ...الخ

ثالثا، هو يلوي نتائج اللغة بمقررات دليل حدوث الأجسام، فباعتبار وجود رؤية بجهة وأخرى بلا جهة، فما المرّجح الذي تختاره لما تضيف الرؤية بلا جهة إلى الله تعالى؟ ليس مرّجحا من داخل اللغة نفسها لأنه يسوقك لإثبات الجهة، بل هو مرّجح خارجي من أفكار مسبقة لديك، هكذا أنت لا تترك عملية الاستقراء والتجربة تقدم نفسها بنفسها، بنفس المنطق الكنسي في رفض العلوم التجريبية، وهذه ليس بطريقة علمية ممنهجة، فالعقائد تأتي بعد الدليل والاستقراء، لا أن تكون العقائد جاهزة ثم يُطلب لها مخارج فيما يتم التوصل إليه !!

وتأويل نتائج مباحث تملك أدوات خاصة لقراءتها - أقصد اللغة- يؤدي بك إلى تمحلات وتكلفات، تتطلب شجاعة نفسية لا حكمة عقلية، حتى تجابه القارئ الذي ينتظر منك الاتساق والانسجام في طرحك، ونجد مصداقا لهذا في تعامل سعيد فودة مع أحاديث الرؤية الصارخة بإثبات الجهة، يقول :

" أهل السنة قالوا : من أقوى الأدلة على إثبات الرؤية حديث القمر! فلنذكر بعض الأحاديث التي

[186] شرح الطحاوية، ص 605

وردت في ذلك : وقد رواه الإمام البخاري في " صحيحه " عن جرير قال : كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فنظر إلى القمر ليلة يعني البدر، فقال: " إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس، وقبل غروبها فافعلوا ثم قرأ " وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ " "[187]

كيف سيشرح سعيد فودة هذا الحديث؟

يقول : " لا يضّام أحد غيره في رؤية الله، لأنه ليس في جهة فإن الله تعالى ينعم برؤيته على من يشاء حيث كان المنعَم عليه بذلك، ولا يتوقف إنعام الله تعالى عليهم بهذه النعمة العظيمة على كونه في جهة منه، ولا على كونهم مقابلين له، فكل واحد منهم يأخذ نصيبه كاملا من نعمة الله تعالى لا يتنافسون ولا يتضامون "[188]

يعني ببساطة : لن تتشاجروا ويحصل بينكم اقتتال على هذه النعمة، بل كل سيحصل عليها دون تنافس، وهل تعلمون لماذا لن تحصلوا عليها دون تنافس؟ لأن الله ليس في جهة!!

لو أقام أحدنا ألف سنة يفكر في معاني هذا الحديث لن يخرج بهذه البهلوانية الإعجازية التي صدرت من فودة. إنها شجاعة حقا أن تقوم بتصدير كلام مثل هذا للعلن.

لهذا يحصل المعتزلة على بعض احترامنا، لما ينفون الرؤية ويقولون الله لا يُرى، ولا يتورطون في إثبات رؤية متناقضة هي العلم فقط !! في حين سعيد فودة يزعم الرد عليهم قائلا : " وأما المعتزلة والإباضية والزيدية، فهم ينكرون الرؤية، وهذا ما نسلم به، وحجهم دائرة على أن الرؤية تستلزم التشبيه والتجسيم، ولكن مع تفسيرنا للرؤية: بأنها إدراك يخلقه الله تعالى زائد عما حصل في نفوس الخلق يكشف لهم بهذا الإدراك زيادة كشف عن كمالاته، فلا موجب لنفي هؤلاء للرؤية، إلا محض التحكم، لأنهم إنما أنكروا الرؤية بحجة استلزامها للتجسيم، وهذا المعنى الذي يقول به أهل السنة لا يؤدي إلى ذلك "[189]

يقال : هم أنكروا الرؤية لأنهم لم يسمحوا لأنفسهم بالتلاعبات اللفظية، وإلا تفسير الرؤية بالعلم لا ينكرونه أصلا، فلم يرضوا لأنفسهم أن يكشفوا عوارهم بتأويلات باردة سمجة، وأثبتوا الرؤية بمقتضاها اللغوي فرأوا لوازمها فنفوها بما أقروه من نتائج دليل الحدوث، على خلافك وخلاف " التنافس والاقتتال على النعمة لأن الله ليس في جهة " !!

[187] شرح الطحاوية، ص 626

[188] المصدر السابق، نفس الصفحة

[189] شرح الطحاوية، 666/665

ثم يؤكد مرة أخرى بحذلقات لفظية أن الرؤية علم خاص ليس كأي علم، فيقول :

" وقد سبق بيان أن الله سبحانه ليس له صورة، ومعنى الرؤية : هو أن يحصل فينا علم وإدراك أقوى مما هو حاصل فينا، وهذا ليس تأويلا للرؤية، ولكنه تفسير لمعنى الرؤية، وليس هو أيضا إرجاع الرؤية إلى مجرد العلم، بل هو إدراك خاص هو الرؤية المقصودة. رأيت فلانا، أي: علمت وأدركت صورته بعيني، كما تقول : علمت الخبر بسماعي أو بأذني، وهذه الرؤية في الإنسان تحصل بخلق الله المباشر بدون حاجة إلى عضو، ورؤية الله لنا علم وإدراك، لا تستلزم إثبات عضو له، بل يمكن أن يخلقه الله تعالى في النفس مباشرة أو في القلب، ولكن الظاهر من الآيات والأحاديث والمتبادر أن الخلق يكون في العين، فتطلّع النفس على ما يخلقه الله تعالى فيها بلا توسيط نظر ولا تدبر ولا تأمل، ولذلك سمّيت رؤية، لا لأن المرئي له صورة، أو أنه مواجه مقابل الرائي "[190]

الرؤية علم ولكنها ليست إرجاع لمجرد العلم!!

نريد جملة مفيدة ومفهومة يا سعيد فودة، و الرؤية هذه التي هي علم وليست مجرد علم، لا نجد فرقا بينها وبين " العلم " و" مجرد العلم"، ولا يمكنك أن تأتي بفرق صحيح، فكن شجاعا وقل هو تأويل واكفنا مؤنة التلاعبات اللفظية.

أما دعواك أنني " رأيت فلانا " بمعنى " علمت وأدركت صورته بعيني "، فيقال: شرط هذا العلم والإدراك أن يكون في جهة، فالإدراك في جهة يسمّى رؤية، أما إذا انتفت الجهة فهذا تذكر وعلم لا رؤية، وليس في اللغة أن يقال رأيته وشاهدته وأبصرته، بدون حصول تواجه وتقابل، في حين عملية التذكر التي هي من العلم تكون بدون كل هذا، فيقال علمت وأعلم عنه ومنه، دون اشتراط أن يكون في جهة عند إطلاق اللفظ، وإلا إذا جاز إطلاق العلم على الرؤية لم يحصل الفهم من المقصود، فيضحى قولك " رأيت فلانا " منوطا باحتمالين لا يمّيز السامع الثابت منهما، هل هذه الرؤية التي هي المقابلة والمواجهة، أم الرؤية التي هي العلم دون المقابلة المواجهة، بالتالي لا يُفهم الخطاب، في حين السامع يمّيز ويفهم من مسمّى الرؤية أن هناك مواجهة دوما بين موجودين قائمين بأنفسهما، ونفي هذا المسمّى هو نفي للمشترك المعنوي الذي أطلق بخصوصه هذا اللفظ، فيرتفع الفهم، ثم اللغة في سياقاتها لا تميّز بين موجود وموجود، والذهن بما يملك من تجريدات للمفاهيم والتصنيفات التي يقيس عليها، يفهم ما يسمعه ويقرأه، فإذا نفيت تعميم اللغة ونفيت طريقة الدماغ في الفهم، فقد قمت بتأويل وخرجت من نطاق اللغة إلى نطاق المعاني والاعتبارات العقلية، وهذا يعيدنا إلى ما قاله ابن تيمية سابقا :

" أن يكون الله سبحانه قد أنزل في كتابه وسنة نبيه من هذه الألفاظ ما يضلهم ظاهره ويوقعهم في التشبيه والتمثيل، ومنها أن يكون قد نزل بيان الحق والصواب لهم ولم يفصح به، بل رمز إليه رمزا وألغزه إلغازا لا يفهم منه ذلك إلا بعد الجهد الجهيد، ومنها أن قد كلف عباده أن لا يفهموا من تلك الألفاظ

[190] شرح الطحاوية، ص 631

حقائقها وظواهرها، وكلفهم أن يفهموا منها ما لا تدل عليه ولم يجعل معها قرينة تدل على ذلك "

بمعنى : ألم يكن في مقدور الله أن يحدد لنا هذه المعاني بألفاظ لا تقبل التشكيك فيها وخلطها بغيرها. إذا كان الله يعلم أن مسمّى الرؤية عند البشر في حالة موجودين قائمين بأنفسهما، ومسمّى السمع، ومسمّى المحبة، ومسمّى الكلام، ومسمّى الاستواء . . . كل هذه المسمّيات في اللغة تستلزم الجهة وحلول الحوادث، فلماذا أضافها لنفسه وهو لا يريد من ذلك أن يُضاف إليه المسمّى؟ عالما أن العرب متى استعملوا اللفظ ألحقوه بالمسمّى الخاص به!! ألم يكن أفضل حتى لا يحصل هذا الخلط أن يعبر الله عن صفاته بتعابير واضحة لا تحتمل كل هذا التلبيس والغموض والتفتيش، وهل هكذا يكون الهدي والإرشاد إلى الطريق المستقيم، بتقديم كل ما يمكن أن يعكس الأمر ويصبح الإنسان ضالا بهذه الألفاظ، هل هذا فعل الحكيم الذي أنزل أحسن الحديث!!

هل كان الله عاجزا أن يوضح لنا أن محبته هي إرادته للإرضاء، وأن رؤيته هي مزيد علم وانكشاف، وأن استواءه هو تدبيره، وأن رؤيته لنا هي مجرد علمه بنا؟ في حين شخص مثل سعيد فودة يستطيع أن يوضح لنا هذه المعاني ويشرحها لنا بطريقة مفهومة!!

أكثر من ذلك، إذا كانت هذه الألفاظ يجب تأويلها بما يُظّن أنه تنزيه لله، فأين هي الألفاظ التي أخبرتنا عن الصفات الحقيقية لله؟ وهذا السؤال قد طرحه ابن سينا على المتكلمين. قال :

" ولبعض الناس أن يقولوا أن للعرب توّسعا في الكلام ومجازا، وأن ألفاظ التشبيه مثل اليد والوجه والإتيان في ظلل من الغمام، والمجيء والذهاب والضحك والحياء والغضب صحيحة، ولكن نحو الاستعمال وجهة العبارة تدل على استعمالها استعارة ومجازا، وتدل على استعمالها غير مجازة ولا مستعارة بل محققة. والمواضع التي يوردونها حجة في أن العرب تستعمل هذه المعاني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع في مثلها تصلح أن تستعمل على هذا الوجه ولا يقع فيها تلبيس ولا تدليس. وأما قوله تعالى " فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ " وقوله تعالى " هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ " على النسبة المذكورة وما يجري مجراه، فليس مما تذهب الأوهام فيه البتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازة، فإن كان أريد فيها ذلك اضمارا فقد رضي بوقوع الغلط والشبهة والاعتقاد المعوّج بالإيمان بظاهرها تصريحا. وأما قوله تعالى " يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ " وقوله تعالى " مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ " فهو موضع الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام، ولا يشك في ذلك اثنان من فصحاء العرب، ولا يلتبس على ذي معرفة في لغتهم كما يلتبس في الأمثلة الأولى، بل كما أن في هذه الأمثلة لا تقع شبهة في أنها استعارة مجازية، كذلك في تلك لا تقع شبهة في أنها ليست استعارة، ولا مرادا فيها شيء غير ظاهر. ثم هب أن هذه كلها مأخوذة على الاستعارة، فأين النصوص التوحيدية المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذي تدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم، المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة، وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المستندة إلى علم التوحيد مثل أنه عالم بالذات، أو عالم بعلم، قادر بالذات أو قادر بقدرة، واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل لكثرة تعالى الله عن ذلك بوجه من الوجوه، متحيز بالذات أم منزه عن الجهات، فإنه لا يخلو إما أن تكون هذه المعاني واجب تحققها واتقان مذهب الحق فيها، أو يسع الصدوف عنها واغفال البحث والروية فيها. فإن كان البحث عنها معفوا عنه، وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مؤاخذ به، فجلّ مذهب هؤلاء القوم، المخاطبين بهذه الجملة، تكلّف وعنه غنية. وإن كان فرضا لازما محتوما محكوما، فواجب أن يكون مما صرح به في الشريعة وليس التصريح المعمى أو الملتبس أو المقتصر فيه على الإشارة والإيماء، بل التصريح المستقصى فيه والمنبه عليه، والموفى حق البيان والإيضاح والتفهيم والتعريف لمعانيه، فإن المبرزين المنفقين لياليهم وأيامهم وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم وتذكية أفهامهم، وترشيح نفوسهم بسرعة الوقوف على المعاني الغامضة، يحتاجون في تفهّم

هـذه المعـاني، إلى فضـل إيضـاح وشرح عبـارة، فكيـف غشـم العبرانيـين وأهـل الوبـر مـن العـرب"[191]

إن تأويـل الرؤيـة بالعلـم، ليـس خروجـا عـن مقتـضى اللغـة فقـط، بـل نسـبة إلى اللـه ورسـوله بالتلبيـس وعـدم التوضيـح للهدايـة، دون التدليـل عـلى التوحيـد المحـض.

[191] الأضحوية، ابن سينا، ص 101/100/99/98

فودة لم يكتف بأن جعل رؤيتنا لله هي مزيد علم، بل جعل رؤية الله لنا هي كذلك مجرد علم، قال : " ورؤية الله لنا علم وإدراك، لا تستلزم إثبات عضو له "، فهو بالتالي يعتبر أن معنى الله سميعا بصيرا هو مجرد كونه عليما، وينفي القدر المشترك للفظ المطلق السمع كما البصر، لكن هل حتى باعتباره الله عليما فقط سينقذ دليله حول حدوث الأجسام من التهافت؟

علم الله يتناول الكليات والجزئيات، أما الكليات فهي ثابتة لا تتغير، فالعلم بها علم واحد شمولي لا يتأثر، أما الجزئيات فهي متغيرة والعلم بها يوجب العلم بالتغير، بما يثبت أن العالم ينفعل بعلمه.

فمثلا : قبل خلق الله لجبريل، الله كان له علمان، علم كلي شامل يعلم به كيف سيكون جبريل وماذا سيفعل، وكل مستقبله، وهناك علم جزئي خاص، به يعلم الله أن جبريل الآن معدوم لم يدخل حيّز الوجود بعد.

فإذا وُجد جبريل في العالم، العلم الكلي والشامل ثابت، لكن علم الله الجزئي السابق بأن جبريل كان معدوما يتغيّر إلى علم جديد أن جبريل لم يعد معدوما بل صار موجودا، وهذا التغير والتجدد في العلم الجزئي هو تغير في الذات الإلهية وحلول حادث فيها لم يكن فيها من قبل، بالتالي علم الله بمفعولاته يستلزم حلول الحوادث في ذاته، وهذا ينقض مقدمة " ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث " لينتقض دليل حدوث الأجسام كلية.

كيف سيجيب فودة ؟

يقول : " تغير المعلوم لا يلزم عنه تغير العلم، بل الله تعالى يعلم الشيء قبل وجوده بأنه معدوم، وبعد وجوده بأنه موجود، وكلا هذين الأمرين معلوم لله تعالى أزلا، وليس المعنى : أنه عند عدم الشيء يحصل علم الله بأنه انعدم، وعند وجوده يحصل علمه بأنه وجد، فهذا تصوّر ساذج للعلم القديم. فعلم الله قديم له تعلّقات قديمة تعلقت تنجيزا بما كان وما سيكون على ما هو عليه "[192]

كلام الرجل يدل على أنه لا يتصوّر المسألة أصلا، ولا يفهمها على وجهها، يظن أن القائل بتغير وتجدد علم الله هو عدم علمه القديم، وليس الأمر كذلك، وللتوضيح أكثر :

لنفرض أن كل أفعال جبريل بعد أن يتم خلقه إلى أبد الآبدين هي ثلاثة أفعال فقط : الفعل (أ)

[192] شرح الطحاوية، ص 380

والفعـل (ب) والفعـل (ت)

جبريل لم يتم خلقه بعد.

هنا لله علمان :

العلـم الـكلي الشـامل القديـم الـذي بـه يـدرك أن جبريـل بعـد أن يتـم خلقـه إلى أبـد الآبديـن سـيفعل الأفعـال (أ) (ب) (ت) .

العلم الجزئي الذي يعلم به الله أن جبريل معدوم لم يتم خلقه بعد.

ثم يتم خلق جبريل ويصير موجودا

الآن، علـم اللـه الـكلي الشـامل حـول أفعـال جبريـل (أ) و(ب) و(ت) ثابـت أزلي لم يتغـير بعـد أن صـار موجـودا ،لكـن علـم اللـه الجـزئي أن جبريـل كان معدومـا يجـب أن يتغير ويتجـدد إلى علـم جـزئي جديـد أن جبريـل الآن موجـود، وإلا إذا لم يتغـير علـم اللـه أن جبريـل معـدوم، سـيكون جاهـلا بمـا هـو موجـود في الخـارج مـن مخلوقاتـه.

ثـم تسـتمر السلسـلة، بحيـث علـم اللـه الجـزئي أن جبريـل موجـود لم يفعـل الفعـل (أ) بعـد، يجـب أن يتغـيّر إلى علـم جـزئي جديـد أن جبريـل قـد فعـل الفعـل (أ)، ولا يبقـى العلـم الجـزئي السـابق أن جبريـل لم يفعـل الفعـل (أ) في حـين جبريـل قـد فعلـه، وهكـذا.

وكـما نلاحـظ أن تغـيّر علـم اللـه الجـزئي مـن انعـدام فعـل وحـدوث فعـل جديـد في مخلوقاتـه، لا يـدل عـلى أنـه لم يكـن يعلـم هـذا الفعـل ثـم علمـه، بـل هـو يعلمـه بعلمـه الـكلي الشـامل.

وسـعيد فـودة يغالـط معتقـدا أن القـول بتغـير علـم اللـه الجـزئي هـو أن اللـه أصـلا لم يكـن لـه علـم سـابق بالفعـل (أ) ثـم لمـا حـدث الفعـل علمـه اللـه حينـذاك فقـط، ولم يفـرق بـين أن علـم اللـه الجـزئي المتغـير هـو ثابـت في علمـه الشـامل الـكلي.

وكعـادة الرجـل، يسـارع إلى وصـف تصـوّر غـيره أنـه " سـاذج"، ألا حـاول فهـم المسـائل أولا ثـم تعـال لتحاكـم تصـورات غـيرك، وهـو قـد مـارس نفـس هـذا الخطـأ في عـدة مـن كتبـه، حتـى في رسـالته للماجسـتير !! مـرة ثانيـة : رسـالته للماجسـتير !!

قال فيها يناقش ابن رشد : " هناك ملاحظة على استدلاله بالآية الكريمة المذكورة " وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ... " فهو يريد أن يحتج بالآية على أن علم الله تعالى ليس قبل حدوث المحدثات، وليس قديما، وأنه حاصل حين حدوث المحدثات، ولكن ما نراه ظاهرا في الآية أنها دليل واضح على أن علم الله تعالى سابق لجميع المحدثات، وهذا مفهوم من قوله تعالى " إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ" وان استدل ابن رشد على ما قاله باستعمال صيغة الفعل المضارع فيها، فإن المضارع قد يستعمل لتقرير حقائق الأشياء، دون ملاحظة الزمان، كما هو معلوم، وها هنا أريد به ذلك، فإن الله تعالى عالم بكل ما ذكر في الآية وهذه حقيقة ثابتة قبل حدوث الحادثات، وإذا كانت الآية التي أوردها ابن رشد تدله على أن علم الله تعالى حادث بحدوث المحدثات ، وأنه ليس بقديم، فماذا يقول في آيات عديدة غيرها تدل دلالة واضحة على ذلك نحو قوله تعالى " مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ " "[193]

إنه ينسب لابن رشد بجهل منه، أن الله لا يملك علما قديما بل يعلم الأشياء فقط حين حدوثها، دون أن يفرق بين علم الله الكلي الثابت وبين علمه الجزئي الذي يتغير مع سابق علمه بحال هذا المتغير، كما في المثال السابق.

يقول ابن رشد : " وهذه الصفة -أي صفة العلم- هي صفة قديمة، إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتا ما. لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا، فيقال ما يقول المتكلمون : إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدث، في وقت عدمه وفي وقت وجوده، علما واحدا. وهذا أمر غير معقول، إذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود، ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا، وتارة يوجد قوة، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا، إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل، وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل الذي صرح به خلافه، أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى " وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ " فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالأشياء قبل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه قد تلف في وقت تلفه. وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى "[194]

ها هو ابن رشد يصرّح أن علم الله بما سيكون وعلم الله بما قد كان، بين علمه الكلي المتعلق بالموجود في حال وجوده بالقوة، وبين علمه الجزئي المتعلق بالموجود في حال وجوده بالفعل، أي في الخارج.

فسعيد فودة لم يفهم كلام ابن رشد على وجهه، وراح ينتقد فيما لا يخالفه ابن رشد أصلا من إثبات العلم القديم المتعلق بكل المحدثات قبل حدوثها، إنما كان قصده العلم الحادث بعد وجود المحدثات حيث ينتفي العلم السابق أنها كانت معدومة ويتغير إلى علم جديد أنها صارت موجودة. هذا هو الرجل الذي

[193] موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، ص 177

[194] الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 161/160

كان يصف غيره بضعف عقولهم

ثم يمارس نفس الخطأ في موضع آخر : " لو كان زيد -مثلا- في أول حياته مؤمنا، وبقي عشر سنوات كذلك، ثم كفر بعد ذلك، فهذا - بحسب علمنا- تغير، وأما بحسب علم الله تعالى فلا تغير أصلا، لأنه جل شأنه علم أن زيدا سيبقى مؤمنا مدة عشر سنوات، ثم على رأس هذه العشرة سوف يكفر، فثبت عنده كفره في زمان كفره، وثبت عنده إيمانه في زمان إيمانه. فالتغير إنما هو بحسب علمنا لا علمه جل شأنه " [195]

فيقال : لم ينازعك أحد في علم الله القديم والشامل أن زيد سيكون مؤمنا ثم بعد ذلك يتحوّل إلى الكفر، بل المنازعة في العلم الجزئي أن الله في فترة إيمان زيد كان يعلم أنه مؤمن برغم علمه الشامل أنه سيؤمن ثم سيكفر . . .ثم كفر زيد، السؤال : هل سيبقى علم الله الجزئي أن زيد مؤمن؟ لا لأن هذا تجهيل لله سبحانه، بل سيعلم أنه كفر. هذا التغير هو تغير في العلم الجزئي وهو حلول حادث في الذات الإلهية.

فقبل خلق الله لزيد، كان يعلم علما شاملا أنه بعد خلقه سيؤمن ثم سيكفر. وكان زيد معدوما، والله كان بعلمه معدوما، لأنه إذا لم يعلمه معدوما كان أم موجودا، كان في ذلك نسبة الجهل إليه، سبحانه. بل يجب أن يعلمه معدوما لم يدخل حيز الوجود بعد، ثم يدخل زيد الوجود، فهل سيستمر علم الله السابق أن زيد معدوم ؟ أبدا لا، بل يجب أن يعلمه الله موجودا بعد أن كان عالما بعدمه، ثم حال وجوده عند خلقه إلى سنوات معينة، كان مؤمنا، فالله كان يعلم أن زيد مؤمن، ولو لم يعلم ذلك برغم علمه الشامل لكان نقصا وجهلا، ثم صار زيد كافرا، هل سيبقى علم الله متعلقا بإيمان زيد، أم يجب أن يتغير ليصير متعلقا بكفره؟ يجب أن يتعلق بكفره، فهذا تغير في علمه الجزئي الثابت في علمه القديم سبحانه، وهو يستلزم حلول الحوادث ويبطل أصل دليل حدوث الأجسام عند المتكلمين.

## مسألة الكلام عند سعيد فودة

يقول : " لمّا قال الله تعالى " وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا " هل يقال عن الله سبحانه : " إنه متكلم " و" كلم" إلا إذا كان متصفا بصفة نفسية اسمها الكلام؟ ألا يجب عندئذ القول بأن الله متكلم أو كلم موسى؟ ألا يستلزم ذلك -بناءَ على المقدمات السابقة- أنه يجب أن يكون متصفا بصفة اسمها الكلام؟ لأنه لو صدر منه حرف وصوت فقط، فلا يلزم من ذلك أن يكون متكلما، وذلك لصدور الحرف والصوت عن بعض الأشياء دون أن نطلق عليها صفة الكلام. فالشرط الحقيقي لصحة إطلاق اسم المتكلم على إحدى الذوات : أن تكون متصفة بصفة الكلام النفسي "[196]

[195] شرح الطحاوية، ص 824

[196] شرح الطحاوية، ص 556

ويشرح لنا معنى هذا الكلام النفسي قائلا : " الكلام أنواع : إن بعضه متألف من حرف وصوت، وبعضه ليس من حرف وصوت. وقالوا - يقصد الأشاعرة- : لمّا كان الحرف والصوت كل منهما حادثا، ووجب الله أن يكون متكلما ومتصفا بصفة الكلام امتنع أن يكون متصفا بالحرف والصوت، بل وجب أن يكون متصفا بالكلام الذي ليس هو بحرف وصوت. فالحاصل : أن الله متصف بصفة الكلام، وهذه الصفة ليست بحرف ولا صوت، وأما الحرف والصوت- عند أهل السنة- فهو حادث، والحادث لا يقوم بذات الله "[197]

ويضيف : " لو سألنا : هل يصدر منكم أصوات وأنتم سكوت؟ الجواب سيكون : لا !. هل تحدث نفسك وأنت صامت؟ نعم، هذا الحديث ليس بحرف وصوت، بل هو شيء عبارة عن حديث نفساني، يعتمد على استحضار المعاني الراسخة في النفس، ولكن النفس لقصور إمكاناتها تتوّسل بالحروف وما يتخيّله الإنسان من أشكال الكلام المكتوب في بعض الأحيان لاستحضار تلك المعاني النفسية، وقد يغلب ذلك على بعض الناس حتى لا يتصوّرون كلاما في نفوسهم إلا بالحروف والصور المتخيّلة من الكلمات والأشكال، وعند الإنصاف لا يشك إنسان في أنه يحدّث نفسه، وإن غالط في ذلك ما شاء أن يغالط، فلا يستطيع أن يمنع عن نفسه حديث النفس "[198]

ثم يصل إلى النتيجة النهائية أن كلام الله معنى نفساني قديم، فيقول : " الله عالم ونحن عالمون، والله قادر ونحن قادرون، ولكن علم الله ليس كعلمنا وقدرته ليست كقدرتنا، والله متكلم ونحن متكلمون، ولكن كلام الله ليس ككلامنا. إذا كان كلامنا بصوت وحرف، فكلام الله ليس بصوت ولا حرف، إذا كان الصوت والحرف قائمين بذاتنا، فليس الصوت والحرف قائمين في ذات الله، وإذا كان الكلام النفسي القائم فينا حادثا، فليس الكلام النفسي القائم في ذات الله حادثا "[199]

فهذه كلها محاولات وتأويلات لمعنى تكلم الله، حتى يستقيم ومقدمات دليل حدوث الأجسام، بحيث لا تقوم به الحوادث فتنتقض مقدمة " ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث " ويخسر سعيد فودة دليله على وجود الله، وكالعادة يتم تقويض اللغة وتكسيرها دون استقرائها استقراءً يسمح لها أن تكشف عن مضمونها ولوازمها دون أفكار مسبقة دخيلة.

والجواب من وجوه :

الأول، المشترك المعنوي العام للفظ المطلق " الكلام " يشمل نوعي الحديث، سواءَ النفساني أو الذي بحرف وصوت، بحيث يتضمّن هذا المشترك المعنوي العام " صدور وحدوث شيء من شيء "، فإذا قيل " تكلم الرعد " فهو حدوث وصدور صوت البرق الناجم من غيمتين متعاكستي الشحنة، وإذا قيل " تكلمت السماء

[197] شرح الطحاوية ، ص553

[198] المصدر السابق، ص 554

[199] شرح الطحاوية، ص 557/556

فأمطرت "، فهو حدوث وصدور المطر من سحاب السماء، وإذا قيل " تكلمت مع نفسي " فهو حدوث وصدور شيء داخلي لم يكن حادثا وصادرا، وهكذا.

فليس الكلام خاصا بحرف وصوت أو معنى نفساني، بل هو لفظ شامل يتناول ما هو أعم من هذا ليصدق في الأحوال والأشياء الصادرة من الموجودات، بالتالي عند إضافته لله بأنه متكلم كما في قوله تعالى " وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا " يستلزم صدور وحدوث شيء من الله اتجاه موسى عليه السلام، وهذا ليس إلا فعلا قام بذاته تعالى، ونفي هذا هو نفي للمشترك المعنوي للفظ المطلق " الكلام "، بالتالي خروج عن مقتضى اللغة تماما، حيث إفراغ لفظ الآية " وَكَلَّمَ " من مشتركه المعنوي، يجعله لفظا فارغا قابلا لأي معنى آخر، يقف بمسافة واحدة من كل المعاني الباقية : اشترى، أكل، لبس، استيقظ، نام، ضحك، بكى ...الخ وترجيح أي معنى لا يفيد إلا إذا تم التأكيد على أنه فهم العربي من هذا السياق، وإلا صار هذا من الاعتبارات العقلية، واستوت اللغة العربية بأي لغة ثانية، ولم تكن عاملا من عوامل فهم النص، فماذا يفهم العربي من تكلّم الله؟

يقول ابن مسعود رضي الله عنه: " إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات صلصلة كجر السلسلة على الصفوان "، ويقول : " والله ما منكم من إنسان إلا أن ربه سيخلو به يوم القيامة كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر قال فيقول: " ما غرّك بي يا ابن آدم (ثلاث مرات)؟ ماذا أجبت المرسلين (ثلاثا)؟ كيف عملت فيما علمت؟ "

هذا فهم الرجل العربي وتلميذ رسول الله من تكلم الله أنه بصوت يسمعه أهل السماوات، فبطل أن يكون تكلم الله بدون فعل قائم بذاته تعالى.

الوجه الثاني، أن الاستعمال اللغوي دوما يوّضح بقرينة متى يكون الكلام نفسانيا ومتى يكون الكلام حقيقيا، حيث نلاحظ أنه في حالة الكلام النفساني يتم إضافة قرينة خاصة توّضح ذلك، خلافا للكلام الحقيقي، فهو المقصود عند إطلاقه دون قيد وقرينة، بل قيده وقرينته إطلاق اللفظ.

كقوله تعالى " وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ " و " وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ "

هنا تم إضافة الكلام للنفس، أنه فيها، فدّل على أنه كلام نفساني.

خلاف آيات أخرى مثل : " قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا (29) قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا "

هنا كلام قوم عيسى مع مريم كلام حقيقي خال من أي قرينة توّضح أنهم قالوا ذلك في أنفسهم، كما أن تكلّم عيسى عليه السلام في المهد كان كلاما حقيقيا لا نفسانيا، إذ اللفظ مطلق غير مقيّد .

بالتالي إضافة الكلام والقول لله في سياقات مثل : " وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا " و " إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " توجب أنه كلام حقيقي ليس نفسانيا، لخلوّه عن قرينة تدل على أنه نفساني مثل السياقات التي أثبتت الكلام والقول النفساني.

وبخصوص هذا الشأن نقل سعيد فودة حديثا يدين فكرته، قال : " وروى البخاري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : " يقول الله تعالى : أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ، ذكرته في ملأ خير منهم، وإن تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا، وإن تقرب إلي ذراعا تقربت إليه باعا، وأن أتاني يمشي أتيته هرولة "[200]

فهذا الحديث فيه إضافة الذكر لله نفسيا وحقيقيا، فلو كان كلامه نفسانيا فقط، فما تصريف قوله تعالى : " وإن ذكرني في ملأ، ذكرته في ملأ خير منهم "؟ ولفظ " الذكر " في الموضعين واحد.

ثم هنا ملحظ هام، أن الله لمّا قصد من ذكره وكلامه النفسي، وضحّه بقرينة " ذكرته في نفسي "، فلماذا لم يوّضح بهذه القرينة كلامه في باقي السياقات، كقوله تعالى : " وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا "؟.

فالملاحظ أنه لما يُراد الكلام النفساني، يتم إضافته إلى النفس وتخصيصه بقيد، في حين لمّا يُراد الكلام الحقيقي يُترك على إطلاقه، ولأن قوله تعالى " وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا " و " إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " ليس فيه تخصيص بقيد ولا إضافة إلى النفس، فهو مما يبقى على إطلاقه، ليدل على الكلام الحقيقي، ليستلزم قيام الأفعال الاختيارية بالذات الإلهية.

الوجه الثالث، في قوله تعالى " ، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي "، جعل سبحانه ذكره لعبده مشروطا بذكر عبده له، والعبد كما ذكره لله حادث كائن بعد أن لم يكن، والمشروط لا يسبق شرطه، فلا يُمكن أن يكون الله ذاكرا للعبد من الأزل، في حين شرط وقوع الذكر منتف !! فلابد للمشروط من شرطه، والشرط حادث فلابد أن يكون المشروط حادثا، وهذا يستلزم قيام الأفعال الاختيارية بالله، كما يدل على أن الذكر النفساني لله هو ذكر يكون حادثا لا يشترط فيه القدم، فيكون كلامه النفساني يُمكن فيه الحدوث لتعلّقه بشروط محدثة.

يؤيده أن الله تعالى قال : " وإن ذكرني في ملأ، ذكرته في ملأ خير منهم" فلو تحذلق المتحذلق أن ذكر الله لعبده في نفسه كان من الأزل لعلمه بأن عبده سيذكره، يقال له: فكيف يكون ذكر الله للعبد في

[200] شرح الطحاوية، ص 567/566

ملأ وهو في الأزل كان بحسب قولك ولا شيء معه؟ فأين الملأ الذين يذكر الله فيهم عبده في الأزل؟ حيث شرط ذكر الله لعبده في الملأ هو ذكر العبد لله في ملأ، وأزلا لم يكن هناك ملأ !!

الوجه الرابع، في قوله تعالى " وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا "، لا يمكن بحال أن يقال تكلم الله بكلامه النفساني القديم مع موسى الحادث عليه السلام، ولا يمكن عندك يا سعيد فودة أن يكون الكلام قائما بالله حادثا بعد أن لم يحدث، بالتالي الله خلق كلامه النفساني الذي سمعه موسى، فلا فرق بين قولك وقول المعتزلة إلا المعنى النفساني القديم، بل يلزمك القول أن القرآن مخلوق، وهذا مما اعترف به الرازي كما تقدم ذكر لفظه من كتابه ( الأربعين ) فإذا وضح هذا، فلنبحث في حقيقة هذا الكلام النفساني الذي هو معنى قائم بالذات.

هو ليس كلاما نفسانيا يُمكن فيه التعاقب داخل الذات، فهذا حلول حوادث عندك. ولا يمكن لهذا المعنى النفساني أن يضاف إليه معنى نفساني جديد حادث، كما ليس بحرف وصوت.

وهذه المواصفات هي الخاصة " بالعـــــلم و الإرادة الأزليتان "

فعلم الله وإرادته الأزليتان لا يتعاقبان شيئا فشيئا، كما أنه لا يضاف إليهما علم وإرادة جديدة، إنما يكون تجدد العلم، وتجدد الإرادة الحادثة تابعا للنوع الأزلي، وليسا عبارة عن حرف وصوت حادثين.

بالتالي كلامك النفساني ليس إلا وصفا بطريقة مغايرة لصفة العلم والإرادة، ولم تثبت شيئا جديدا للذات، فيكون كلامك عند التحقيق هو عين كلام المعتزلة، فليس هناك أي معنى لتكلم الله عندك، بل الله فقط عليم ومريد، وما يُنسب إليه أنه كلامه فهو مخلوق من مخلوقاته الصادر عن علمه وإرادته لا أكثر.

لتضحى كل تلك الآيات الخاصة بكلام الله وقوله، مجرّد كونه عليما مريدا.

سواء : " وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا " " إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " " إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ " " وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ" ...الخ.

وهذا يلزم عنه لازمان فاسدان : حذف المشترك المعنوي للفظ المطلق " الكلام " و" القول "، لتعود الإلزامات السابقة التي ذكرناها.

اللازم الثاني هو نسب القرآن إلى الركاكة وقلة البلاغة والفصاحة في تصوير المعاني بألفاظ لا تقدم

المعنى في صورته المثلى، كما تجهيل القارئ وتضليله والتدليس عليه، وغير ذلك من الصفات التي يتنزّه عنها كلام إنسان فصيح، فكيف بكلام رب العالمين !!

هذا ما يؤدي إليه سحب نتائج دليل حدوث الأجسام على مباحث لها أدواتها الخاصة في الاستقراء، والكشف عن نتائجها ولوازمها، ولو كان هذا الدليل صحيحا في ذاته، لاتفقت نتائج المباحث الثانية معه، دون أن يتدخل فيها، فكيف إذا تدخل فيها ومع ذلك لم تسلم من الظهور بمظهر متناقض لا متسق !!

لكن لنرى تقييم هذا الدليل في ذاته، وهل يفي بمطلوبه، حتى يستند إليه فودة كمرجع في تأويلاته وتقريراته؟

# المبحث المعرفي

إذا كان المبحث التاريخي والمبحث اللغوي يوصلاننا إلى نتيجة واحدة، تقول : الله في جهة من خلقه، الله تقوم به أفعاله الاختيارية، فهل في وسع البحث في نظرية المعرفة أن يعطي نتيجة مثل هذه. من أجل ذلك يجب أن نبحث في طبيعة الوجود، هل نحن ندرك الشيء في ذاته، أم لا؟ حتى نستطيع بعدها تحديد مسألة الإمكان الخارجي والامتناع الخارجي بخصوص النتائج التي وصلنا إليها في المبحثين.

إذا قلنا أننا ندرك الشيء في ذاته، أي أننا ندرك الموجودات الخارجية في ذاتها، فهذا يعني أننا ندرك قوانين الوجود بما هو وجود، حيث أي شيء ينقض أحد هذه القوانين، إنما يكون في حكم المعدوم، ومعرفة قانون وجود الشيء في ذاته -الذي لا يُمكن أن يُفرض موجود إلا بعد تحقيقه لهذا القانون- تتم عبر اشتقاق المعنى الكلي العام من الموجودات الخارجية، أي مسمّى الوجود المطلق الصادق على جميع الأعيان.

فإذا لاحظنا الموجودات الخارجية، أدركنا أنها كلها مشتركة في مفهوم الحركة بالمعنى الفلسفي، أي حصول أي تغيّر على الإطلاق، وما من موجود في الخارج مما نشهده إلا وهو متحرك، سواءً تجسدّت هذه الحركة في القانون الثاني للديناميكا الحرارية، أو قانون نيوتن للجاذبية، أو قانون الانتخاب الجنسي، أو أي شكل من أشكال التغيّر الذي يقع تحت الجنس العام لمفهوم الحركة المطلقة. ثم إذا كنا ندرك هذه الموجودات في ذاتها، بالتالي يضحى قانون الحركة المطلقة قانونا للشيء في ذاته، بما يعني أن الوجود بما هو وجود يستلزم الحركة.

وإذا لاحظنا الموجودات الخارجية، أدركنا أنها كلها مشتركة في مفهوم الترجيح بمرجح، أي عدم حصول شيء إلا لمرجح رجّح حصوله وحدوثه، مهما تنوعت مظاهر هذا الترجيح عبر مختلف الموجودات، ثم إذا كنا ندرك هذه الموجودات في ذاتها، بالتالي يضحى قانون الترجيح بمرجح قانونا للشيء في ذاته، بما يعني أن الوجود بما هو وجود يستلزم الترجيح بمرجح

وإذا لاحظنا الموجودات الخارجية ، أدركنا أنها كلها مشتركة في قابلية الإحساس، أي عند توفر شرط الإحساس به يحصل الإحساس به، لا الآنية، المهم قبولها للإحساس، سواءً تجسّد هذا الإحساس في ثقب أسود يبعد ملايين السنين الضوئية، أو فقط زهرة تبعد خطوتين تفوح منها رائحة طيبة. ثم إذا كنا ندرك هذه الموجودات في ذاتها، بالتالي تضحى قابلية الإحساس قانونا للشيء في ذاته، بما يعني أن الوجود بما هو وجود يستلزم قابلية الإحساس

وإذا لاحظنا الموجودات الخارجية، أدركنا أنها كلها مشتركة في الحد والمقدار، ليس أي منها ممتدا امتدادا لا نهائيا، غير محدود. سواءً تجسّد هذا الحد والمقدار في حجر صغير، أو مجرّة كمجرة درب التبانة، أو الكون المنظور بكليته. ثم إذا كنا ندرك هذه الموجودات في ذاتها، بالتالي يضحى قانون الحدّ والمقدار قانونا

للـشيء في ذاتـه، بمـا يعنـي أن الوجـود بمـا هـو وجـود يسـتلزم الحـدّ والمقـدار.

وإذا لاحظنـا الموجـودات الخارجيـة، أدركنـا أنهـا كلهـا مشـتركة في التعـيّن، ليـس أي منهـا مرسـلا مطلقـا دون حقيقـة خاصـة تخصّـه. سـواءً تجسّـد هـذا التعـيّن في إنسـان مـا، أو في إلكـترون صغـير يـدور في مـداره الـذري. ثـم إذا كنـا نـدرك هـذه الموجـودات في ذاتهـا، بالتـالي يضحـى التعـيّن قانونـا وصفـة لازمـة للـشيء في ذاتـه، بمـا يعنـي أن الوجـود بمـا هـو وجـود مسـتلزم للتعـيّن .

وهلم جرا.

هكـذا نخلـص إلى أنـه باعتبـار إدراكنـا للـشيء في ذاتـه، أن قانـون الحركـة المطلقـة، والترجيـح بمرجـح، وقابليـة الإحسـاس، والحـد والمقـدار، كـما التعـيّن، هـي مـن قوانـين الوجـود بمـا هـو وجـود مسـتلزمة لـه، بمثابـة شروط يجـب تحققهـا حتـى يصـدق أن يكـون الموجـود في الخـارج، وإلا كان معدومـا.

حيـث لـو فرضنـا موجـودا سـاكن سـكونا مطلقـا لا ينفعـل ويتفاعـل مـع باقـي الموجـودات، أو ترّجـح بـدون مرجـح، أو غـير قابـل للإحسـاس، أو ليـس لـه حـد ومقـدار بـل ممتـد امتـدادا لا نهائيـا، أو ليـس متعيّنـا بـل مطلقـا بـشرط الإطـلاق أو لا بـشرط الإطـلاق. كان هـذا الموجـود ممتنـع الوجـود، لأنـه نقـض شروط تحققـه في الخـارج، المسـتلزمة لحصولـه في الخـارج.

وهنـا ترتبـط مسـألة الإمـكان والامتنـاع الخارجـي بمسـألة إدراك الـشيء في ذاتـه، حيـث يكـون الإمـكان منوطـا بتحقـق شروط الوجـود بمـا هـو وجـود ومـا يسـتلزم ذلـك، والامتنـاع بنقـض شروط الوجـود بمـا هـو وجـود ومـا يسـتلزم ذلـك.

ولا يصـير الإمـكان الذهنـي كافيـا في الموضـوع، بـل يجـب العلـم بالإمـكان الخارجـي، فالذهـن يمكنـه أن يتوّهـم موجـودا لا يقبـل الحـس، غـير متعـيّن بـل مجـردا تجريـدا مطلقـا مثـل رقـم واحـد، سـاكنا لا يتحـرك ولا ينفعل ولا يتفاعـل، في حـين هـذا ممتنـع التحقـق في الخـارج في حالـة إدراك الـشيء في ذاتـه، فالإمـكان الذهنـي لا يـدل عـلى إمـكان ولا امتنـاع خارجـي.

إذا وضح هذا، يقال :

فـرض موجـود مطلـق لا داخـل العـالم ولا خارجـه، لا يقبـل الحـس، لا يتحـرك مطلقـا ولا تقـوم بـه أفعالـه الاختياريـة، مـع اعتبـار إدراكنـا للـشيء في ذاتـه، الـذي يسـتلزم أن مـن شروط الوجـود بمـا هـو وجـود : التعـيّن، الحـد والمقـدار، قابليـة الحـس، الحركـة بالانفعـال والتفاعـل. يجعـل هـذا الموجـود ممتنـع الوجـود، أي أنـه معـدوم.

هكذا إله سعيد فودة هو ممتنع الوجود معدوم، ليس إلا عبارة عن فكرة خيالية داخل رأسه.

في حين هذه النتيجة، مع اعتبار إدراكنا للشيء في ذاته، متسقة اتساقا كاملا مع نتائج المباحث السابقة، فالله كموجود تقوم به أفعاله الاختيارية، كما هو متعيّن قابل للإحساس بالرؤية والسمع، موجود في جهة من خلقه. كل هذه الأمور هي متوافقة وشروط تحقق الموجود في الخارج، بل متحققة على أكمل وجه، لأن هذا الموجود هو واجب الوجود.

وهذا الذي نجده عند ابن تيمية في طرحه الفلسفي، أنه ينادي من البداية بالقول حول إدراك الشيء في ذاته، ويعتبر خلاف ذلك سفسطة حتى، يقول :

" السفسطة أنواع : أحدها قول هؤلاء : لا نعلم هل الحقائق ثابتة أم منتفية، وهل يمكن العلم أو لا يمكن. الثاني: قول أهل التكذيب والجحود والنفي الذين يجزمون بنفي الحقائق والعلم بها. والثالث: الذين يجعلون الحقائق تتبع العقائد، فمن اعتقد ثبوت الشيء كان في حقه ثابتا، ومن نفاه كان في حقه منتفيا، ولا يجعلون للحقائق أمرا هي عليه في أنفسها. والصنف الرابع: قول من يقول: الحقائق موجودة لكن لا سبيل إلى العلم لها" [201]

وهؤلاء الذين يجعلون الحقائق الموجودة لكن لا سبيل إلى العلم بها، هم القائلون بعدم معرفة الشيء في ذاته، بل ظاهره فقط، مثل إيمانويل كانط.

بعد أن يعتبر ابن تيمية إدراكنا للشيء في ذاته، يوّضح طرفا من شروط الوجود بما هو وجود، فيقول :

" الموصوف والقائم بنفسه . . . متى كانت له حقيقة معينة في الخارج وخاصة تتميّز بها لزم أن يكون جسما متحيّزا داخل العالم أو خارجه"[202]

" وجود الشيء والاحساس به متلازمان، بل هو هو "[203]

" الموجود في الخارج موجودان كل منهما متعيّن متميّز عن الآخر ليس الآخر بعينه "[204]

[201] الصفدية، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، الجزء الأول، ص 98، بتصرف يسير

[202] بيان تلبيس الجهمية، الجزء 2، ص 358

[203] المصدر السابق، ص 353

[204] المصدر السابق، ص 41

ثم يوّضح لنا علاقة إدراك الشيء بذاته مع الإمكان والامتناع للموجودات، فيقول :

" الإمـكان الذهنـي ليـس فيـه علـم لا بالامتنـاع ولا بالإمـكان، ولكـن العلـم بالإمـكان الخارجـي فيـه بالإمـكان "[205]

ثـم يـدرس الإمـكان الخارجـي لبعـض الموجـودات التـي يقـول بهـا المتكلمـون والفلاسـفة، عـبر شروط الوجـود بمـا هـو وجـود ، التـي تقدمـت، فيقـول :

" الموجـود القائـم بنفسـه لابـد أن يوصـف. أي يُخـبر عنـه بمـا هـو مختـص بـه متميـز بـه عـن غـيره، إذا الموجـود في الخـارج لا يكـون مرسـلا مطلقـا لا يتميّـز بـشيء، بـل فسـاد هـذا معلـوم بالـضرورة باتفـاق العقـلاء المتفقـين عـلى أن الـكلي لا يكـون في الخـارج كليـا مطلقـا، بـل لا يكـون إلا مخصوصـا معينـا "[206]

" الواحـد المجـرد عـن جميـع الصفـات ممتنـع الوجـود. . . فـإذا زُعـم أنـه واجـب الوجـود فهـو ممتنـع "[207]

لكـن حتـى الآن لازال هـذا الطـرح الـذي يقدمّـه ابـن تيميـة قابـلا للنقـض، ومـن أجـل الاتسـاق التـام، عليه أن يرفـض وجـود أي قبليـات في العقـل، وإلا سـيخسر القـدرة عـلى معرفـة الـشيء في ذاتـه، وتصـير الحقائـق موجـودة لكـن لا سـبيل إلى العلـم بهـا، لكـن ابـن تيميـة يكمـل صرحـه الفلسـفي بتناسـق مبهـر، فينفـي أي قبليـات في العقـل، ويجعـل الوعـي تابعـا للـمادة المحسوسـة في الخـارج، فيقـول بالعمـوم :

" العقـل تابـع للحـس فـإذا أدرك الحـس الجزئيـات، أدرك العقـل منهـا قـدرا مشـتركا كليـا، فالكليـات تقـع في النفـس بعـد معرفـة الجزئيـات المعينـة "[208]

ثـم يمّثـل لذلـك حتـى بالقضايـا البديهيـة التـي يجعلهـا أصحـاب الفلسـفة المثاليـة قضايـا قبليـة فطريـة في الإنسـان غـير مسـتمدة مـن الحـس، فيقـول :

" الضـدان لا يجتمعـان، فـأي شـيئين علـم تضادهـما، فإنـه يعلـم أنهـما لا يجتمعـان قبـل اسـتحضار قضيـة كليـة بـأن كل ضديـن لا يجتمعـان، ومـا مـن جسـم معـيّن إلا يعلـم أنـه لا يكـون في مكانـين قبـل العلـم بـأن كل

[205] بيان تلبيس الجهمية، الجزء 2، ص 515

[206] المصدر السابق، ص 356

[207] منهاج السنة النبوية، الجزء 1، ص 267

[208] مجموع الفتاوى، المجلد 9، ص 238

جسـم لا يكـون في مكانـين"[209]

وفي قضيـة عـدم اجتـماع وارتفـاع النقيضـان : " إذا تصـوّر شـيئا معينـا يعلـم أنـه لا يكـون موجـودا معدومـا في حـال واحـدة، قبـل أن يتصـوّر أن كل " نقيضـين لا يجتمعـان". وكذلـك إذا تصـوّر سـوادا معينـا علـم أنـه لا يكـون اللـون الواحـد سـوادا بياضـا، قبـل أن يتصـوّر أن " كل ضديـن لا يجتمعـان" "[210]

هكـذا يكـون شـيخ الإسـلام قـد انتهـى إلى تشـكيل نسـق فلسـفي مغلـق، متسـق جـدا، لا يملـك تناقضـات داخليـة، ينطلـق مـن القـدرة عـلى معرفـة الـشيء في ذاتـه، وصـولا لنفـي القبليـات العقليـة.

ونخلـص نحـن أيضـا إلى نتيجـة تقـول : باعتبـار إدراكنـا للـشيء في ذاتـه، ومعرفـة شروط الوجـود بمـا هـو وجـود مـن قابليـة الحـس والتعـيّن وغـير ذلـك. هـذا يجعـل اللـه بتصـوّر أنـه موجـود في جهـة، يُـرى ويُسـمع، ويتحـرك ( تقـوم بـه أفعالـه الاختياريـة)، يحقـق شروط الوجـود بمـا هـو وجـود، في حـين تصـوّر اللـه كموجـود لا داخل العـالم ولا خارجـه، لا يتحـرك ولا تقـوم بـه أفعالـه الاختياريـة، غـير قابـل للحـس فـلا يُسـمع ولا يُـرى، ينقـض شروط الوجـود بمـا هـو وجـود، فيضحـى اللـه بهـذا التصـوّر - تصـوّر سـعيد فـودة- ممتنـع الوجـود، معدومـا

فحتـى ينقـذ سـعيد فـودة تصـوّره، يجـب أن يُنكـر إدراكنـا للـشيء في ذاتـه، ويقـول بأننـا نـدرك ظاهـر الـشيء فقـط، لكـن هـل سيسـعفه هـذا الاحتـمال أيضـا ؟

معنـى معرفـة الـشيء لا في ذاتـه، بـل فقـط في ظاهـره، أن القوانـين التـي نشـاهدها فيـما هـو محسـوس موجـود بالنسـبة إلينـا، ليسـت شرطـا للوجـود بمـا هـو وجـود، بـل يُمكـن لهـذه الـشروط أن تتخلّـف ولا يصبـح الموجـود ممتنعـا ولا معدومـا، لأن هنـاك سلسـلة شروط ثانيـة حقيقيـة وفاعلـة ليسـت هـذه، عـبر تحقيقهـا يصـير الموجـود موجـودا.

فلـمّا يصلنـا عـبر حوّاسـنا صفـات مسـمّى الوجـود في الخـارج، مـن التعـيّن وقابليـة الحـس والحـد والمقـدار والحركـة المطلقـة، معتبريـن أننـا لا نـدرك إلا ظاهـر الـشيء، فهـذا يجعـل مثـل هـذه الـشروط التـي تصلنـا عـبر حوّاسـنا، شروطـا ليسـت ضروريـة لوجـود الـشيء بمـا هـو موجـود، أي في ذاتـه وحقيقتـه. حيـث يمكـن أن يتطابـق ظاهـر الـشيء الـذي ندركـه والـشيء في ذاتـه، فتكـون صفـات مسـمّى الوجـود التـي نعقلهـا بالمشـاهدة هـي صفـات الـشيء في ذاتـه، أو يُمكـن أن لا تتطابـق، بـل تكـون مختلفـة تمامـا، فتضحـى كل عمّليـة فيهـا شروط مختلفـة عـمّا يصـل لحوّاسـنا مـن مسـمّى الوجـود، عمّليـة رهـان، قـد تتحقـق أو لا تتحقـق، لجهلنـا بقوانـين الوجـود للـشيء في ذاتـه.

[209] المصدر السابق، ص 222

[210] الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص 152

فـإذا كان مـا يصلنـا عـبر الحـوّاس مـن مسـمّى الوجـود الـذي نشـاهده، شرط قابليـة الحـس، في حالـة إدراكنـا لظاهـر الـشيء فقـط، يمكـن لهـذا الـشرط ( قابليـة الحـس) أن يصـدق أو لا يصـدق عـلى الـشيء في ذاتـه، ولـن نسـتطيع معرفـة صدقيتـه مـن عدمهـا، سـتبقى فقـط داخـل حيّـز الإمـكان.

هكـذا سـتصبح كل التصـوّرات عـن الإلـه، التـي تنقـض شروط مـا يصلنـا عـبر الحـوّاس مـن مسـمّى الوجـود، تصـوّرات لا يمكـن إثباتهـا ولا يمكـن نفيهـا، للجهـل بحقيقـة الـشيء في ذاتـه، هـل يتطابـق وظاهـر الـشيء، أم لا يتطابـق معـه. إذْ دعـوى وجـود موجـود لا داخـل العـالم ولا خارجـه، ليـس موجـودا في جهـة، لا يتحـرك وتقـوم بـه أفعالـه الاختياريـة، غـير قابـل للحـس بـأي شـكل مـن الأشـكال، هـذه كلهـا شروط منتفيـة فيـما نشـاهده نحـن مـن الخـارج، بالتـالي لا يُمكـن إثبـات ولا نفـي مثـل هـذا الموجـود، لمّـا كانـت حوّاسـنا لا تتعامـل إلا مـع مـا يقبـل الحركـة والحـس والتعـيّن والتبايـن أو التحايـث أو التداخـل.

وتوضيـح هـذا يعـود إلى مسـألة الامتنـاع والإمـكان الخارجـي، حيـث دائـرة الإمـكان اتسـعت في حالـة إدراكنـا لظاهـر الـشيء فقـط، ودائـرة الامتنـاع انحـصرت، عكـس حالـة إدراكنـا للـشيء في ذاتـه، دائـرة الإمـكان أضيـق والامتنـاع أوسـع، فيقـال :

ليـس مجـرّد التعقـل الذهنـي لموجـود لا داخـل العـالم ولا خارجـه، لا يقبـل الحـس، يعنـي أنـه موجـود في الخـارج، بـل هـذا إمـكان ذهنـي محـض، والإمـكان الذهنـي ليـس فيـه علـم لا بالإمـكان ولا بالامتنـاع، وإنمـا الإمـكان الخارجـي هـو الـذي فيـه العلـم بالإمـكان، والخـارج ( الـشيء في ذاتـه ) نحـن نجهـل شروطـه وقوانينـه، بالتـالي نحـن نجهـل هـذا الموجـود الـذي تعقّلتـه أذهاننـا محضـا، فمثلـما في حالـة إدراكنـا للـشيء في ذاتـه لم نعـرف امتنـاع وجـود مجـرّدات في الخـارج ( كرقـم واحـد ) إلا بعـد علمنـا بـشروط الوجـود مـن التعـيّن والحـد والمقـدار، فكذلـك لا يُمكـن العلـم بإمـكان أو امتنـاع موجـود في الخـارج لا يقبـل الحـس، إلا بعـد العلـم بـشروط الوجـود بمـا هـو وجـود، أي شروط وجـود الـشيء في ذاتـه، لكننـا نجهـل هـذا الأخـير، بالتـالي لا يمكـن البـت في قضيـة إمـكان أو امتنـاع هـذا الموجـود الـذي لا يقبـل الحـس.

لهـذا يقـول كانـط : " والحـال إن إمـكان الـشيء لا يثبـت قـط بمجـرّد ان أُفهـوم هـذا الـشيء لا يتناقـض بـل فقـط بإسـناد أفهومـه إلى حـدس يتناسـب معـه "[211]

ويؤكـد عـلى ذلـك : " الفكـر في ذاتـه ليـس انتاجـا للحـواس، وإنـه بهـذا المعنـى لا ينحـصر فيهـا، إلا أنـه لا يتمتـع مبـاشرة، بسـبب مـن ذلـك، باسـتعمال خـاص ومحـض مـن دون مسـاعدة الحساسـية. لأنـه سـيكون عندهـا مـن دون موضـوع، ولـن يمكننـا حتـى أن نسـمّي مثـل ذلـك الموضـوع نومينـا، إذ أن " نومينـا " تعنـي بالضبـط الأفهـوم الاحتـمالي لموضـوع مرشـح لحـدس مختلـف تمامـا، ولفاهمـة مختلفـة تمامـا عـن فاهمتنـا، وفاهمـة هـي بحـد ذاتهـا مـن ثـمّ

[211] نقد العقل المحض، إيمانويل كانط، ترجمة وتقديم موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، ص 168

احتمال، فأفهوم النومينا ليس إذن أفهوم موضوع بل مسألة متعلقة حتما بقصور حساسيتنا، مسألة ما إذا كان يمكن أن توجد موضوعات مستقلة تماما عن حدس الحساسية ذاك، وهي مسألة لا يمكن أن نجيب عنها إلا بهذا الجواب غير المتعيّن : بما أن الحدس الحسي لا يتعلق بجميع الأشياء دون تمييز، فإنه يبقى متسع لمزيد من الموضوعات المختلفة، فلا يمكن إذن أن تُنفى نفيا مطلقا، لكنها أيضا، ولافتقارنا إلى موضوع معيّن ( لأن أي مقولة لا تصلح لذلك ) لا يُمكنها أن تُثبت كموضوعات لفاهمتنا "[212]

يبيّن كانط هنا، أن كل الموضوعات التي لا تشتغل معها حساسيتنا ( حوّاسنا )، وينتجها العقل والتفكير المحض، إنما هي موضوعات لا سبيل إلى إثباتها أو نفيها، لجهلنا بشروط الوجود بما هو وجود، أي جهلنا بالشيء في ذاته.

بالتالي، حتى بفرض إدراكنا للشيء في ظاهره فقط، يبقى تصوّر الله كموجود لا داخل العالم ولا خارجه، لا يقبل الحس والتعيّن، موجود لا في جهة، لا يتحرك ولا تقوم به أفعاله الاختيارية، تصوّرا لا يمكن إثباته ولا نفيه، لجهلنا بشروط الوجود بما هو وجود، حتى نستطيع الحكم بالإمكان أو الامتناع.

وهذا هو الجواب التأسيسي الكلي الثالث :

إله فودة معدوم ممتنع في حالة إدراكنا للشيء في ذاته

إله فودة لا يمكن أصلا إثباته في حالة إدراكنا لظاهر الشيء فقط

فكيف إذا برهنا أن القول بإدراك ظاهر الشيء دون ذاته قول سفسطائي كما اعتبره ابن تيمية ؟

مناقشة سعيد فودة

يقول سعيد فودة : " فقول الأشاعرة إذن : إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ليس حكما بنفي الوجود كما يزعم ابن تيمية، بل هذا إنما صح عندهم لأنهم ينفون كون الله جسما، ويعرفون أن الخروج والدخول لا يكون إلا وصفا للأجسام، فلذلك ارتفعا معا عن غير القابل لهما أي عن الله تعالى الذي ليس بجسم أصلا. فهذا النفي إذن لا يستلزم عدم الله، بل يستلزم عدم صفة الجسمية لله تعالى. وهذا بيّن. ولكنه عند ابن تيمية يستلزم عدم وجود الله، لأن ابن تيمية يقول باستحالة وجود أي شيء إلا إذا كان جسما، فلا موجود إلا جسم عنده، ولا موجود إلا متحيّز وفي جهة، ولذلك فنفي الجهة والجسمية أو لوازمهما، يساوي

[212] نقد العقل المحض، ص 182

عنده نفي الوجود، لأن هذه الأمور من ذاتيات الوجود عنده، ويستوي كما هو معلوم وجود الله ووجود المخلوقات، في هذه الأحكام عند ابن تيمية، بخلاف أهل السنة كما بيّنا "[213]

هنا يعترف فودة أن كون الموجود في جهة من ذاتيات الوجود عند ابن تيمية، أي أن كون الموجود في جهة من شروط الوجود بما هو وجود، وهذا مبني على مسألة أننا ندرك الشيء في ذاته، فيقال حينئذ :

ما دمت تنفي أن الوجود في جهة ليس من ذاتيات الوجود، أي ليس شرطا للوجود بما هو وجود، فهذا نفي منك لكوننا ندرك الشيء في ذاته، بالتالي نحن لا ندرك إلا ظاهر الشيء، وهذا يجعل كلامك في إثبات أن " الله لا داخل العالم ولا خارجه، ليس حكما بنفي الوجود " محض تعقّل ذهني منك لا أكثر، وهو غير كاف في المسألة، إذ لابد للحكم بوجود هذا الموجود الذي تقول به، لابد من المعرفة بإمكان ذلك خارجيا، وأنت تنفي إدراكنا للشيء في ذاته، بمعنى تنفي علمنا بشروط الوجود بما هو وجود، فلا سبيل لإثبات إلهك أصلا.

وأنت اعترفت بأننا لا ندرك حقائق الأشياء في ذاتها، فقلت : " ولا أحد من العلماء ادعى معرفة حقيقة الروح على التحديد، كما أننا لا نعرف حقيقة الأجسام على سبيل القطع، بل نعرف أخص خوّاصها، فأما الحقيقة فكيف نعرفها. ولا نسلم قول ابن تيمية بأن المشاهدة هي التي نعرف بها الحقيقة، بل حتى المشاهدة فلا تعطينا إلا بعض معرفة باللوازم العارضة على الذات "[214] ذلك أن " الإنسان عندما ينظر في الأشياء الموجودة المحسوسة، فإنه لا يدرك حقيقة ذاتها، بل ما يدركه مجرد انفعالات وانطباعات عنها، وبواسطة هذه الانفعالات الحسية يدرك بعقله ضرورة وجود أصل لها، وهو الوجود الخارجي فالمُدرَك بالحسّ ليس عين الوجود الخارجي بل آثاره، وأما هو فمدرك بالعقل ضرورة "[215]

وهذا تصريح بجهلنا بشروط الوجود بما هو وجود، عبر المشاهدة والاحساس فقط. وهذا ليس إلا القول بإدراكنا لظواهر الأشياء دون ذواتها الحقيقية وشروط وجودها الأصلية، مما يسوق إلى اللازم الذي التزمه كانط، أن كل استعمال ترسندالي ( متعالي عن الحس) لأفهومات العقل المحض، دون موضوع خارجي يكون مصداقا لها، إنما هو من باب الإمكان الذهني فقط، الذي لا يمكن إثبات وجوده أو نفيه في الخارج، لجهلنا بشروط الوجود بما هو وجود، أي جهلنا بالشيء في ذاته، وعلى هذا لمّا تُنفى المعرفة بحقائق الأشياء الخارجية، يتعطل الاستدلال على الله عز وجل، فيكون سعيد فودة غير قادر على إثبات وجود هذا الإله بهذا التصوّر أصلا.

ولمّا كان هذا القول بأن الله موجود لا في جهة، ولا داخل العالم ولا خارجه، قولا لا يملك نظيرا

[213] نقض التدمرية، ص 64

[214] نقض التدمرية، ص 55

[215] المصدر السابق، ص 20

لـه، فـكل الموجـودات في جهـة، راح هـذا الرجـل يحـاول إثبـات وجـود موجـودات لا في جهـة، فأضحـك وأبـكى مـن الضحـك، قـال :

" إننـا نـدرك وجـود بعـض الموجـودات وليـس واحـد منهـا في جهـة مـن الآخـر، فيصبـح قولكـم كل موجـود يجـب أن يكـون في جهـة باطـلا، وهـا نحـن نـضرب لكـم بعـض الأمثلـة التـي لا تسـتطيعون الانفـكاك منهـا، فنقـول :

1-الشـعور بالحـب والكراهيـة، موجـود لا شـك فيـه، فـإذا أحـب الإنسـان فـإن الحـب يوجـد فيـه، وإذا كـره فـإن الكراهيـة توجـد فيـه، ويمكـن أن يحـب الإنسـان شـخصا أو أمـرا ويكـره أمـرا آخـر، فيوجـد فيـه في هـذه الحـال الحـب والكراهيـة معـا. والإنسـان يؤمـن بوجـود الحـب والكراهيـة في ذاتـه ويحـزم بـه، مـن دون حاجـة منـه إلى التصـور جهـة تحـل فيهـا هـذه الكراهيـة أو الحـب، فايـن حبـك أيهـا الإنسـان مـن كرهـك، هـل هـما في جهـة مـن بعضهـما؟ فـإذا جزمنـا بوجـود هـذه الأمـور مـن دون الحاجـة إلى تصـور جهـة تحـل فيهـا، إذن يجـوز موجـود لا في جهـة "[216]

ألا يا علماء النفس والأعصاب، أغلقوا مختبراتكم واحرقوا بحوثكم، فإن الحب موجود لا في جهة !!

هـذه المشـاعر هـي أعـراض قائمـة بالإنسـان، تتفعّـل بواسـطة هرمونـات ورسـائل عصبيـة واسـتجابات فيزيولوجيـة داخـل جسـد الإنسـان، فجهتهـا هـي جهـة حاملهـا التـي تقـوم بـه، أي جهـة الإنسـان. وهـذا كقولنـا " أيـن الصـوت " أو " مـا هـو مصـدر هـذا الصـوت "، فالصـوت عـرض مـن الأعـراض القائمـة بجسـم متحـرك، كحركـة جـرس مـا، تنتـج هـذا الأثـر المسـموع، فجهـة الصـوت، هـي جهـة حركـة الجـرس، هـي جهـة الجـرس القائمـة بـه، ولـو انتفـى المحـل الـذي تقـوم بـه لانتفـت هـذه الأعـراض، فبـاي هترفـة لفظيـة تصـير مشـاعر الإنسـان موجـودة لا في جهـة !!

ثـم القـول بـان هـذه المشـاعر ليسـت في جهـة، يعنـي أنهـا غـير موجـودة لا داخـل العـالم ولا خارجـه، بالتـالي نحـن نحـب عـبر حـب هـو لا داخـل العـالم ولا خارجـه، فليتأمـل الفاضـل كيـف يصـل سـعيد فـودة إلى هـذا الانحطـاط في الطـرح.

كيـف إذا كان لازم هـذا الـكلام، أن جميـع مـا يشـعر بـه الإنسـان ويحـس بـه باطنيـا هـو موجـود لا في جهـة، فـلا الجـوع ولا العطـش ولا التعـب ولا النشـاط ولا الحسـد ولا التواضـع ولا التفكـير بالدمـاغ، ولا الألم، ولا أي شـعور وجـداني داخـلي إلا هـو موجـود لا في جهـة، لا داخـل العـالم ولا خارجـه، فـأي سفسـطة أكـبر مـن هـذه.

ولذلـك نجـد مثـل المعـري يقـول في التمحـلات الشـبيهة بهـذه التـي يمارسـها فـودة، في إثبـات موجـودات لا في جهـة :

[216] حسن المحاججة في بيان أن الله لا داخل العالم ولا خارجه، سعيد فودة، دار الإمام النووي، الطبعة الأولى 1993م، ص 8

" قلتم: لنا صانع حكيم *** قلنا: صدقتم. كذا نقول

ثم زعمتم بلا زمـــــان *** ولا مكان. ألا فقولوا

هذا كـــلام، له خبـــيء*** معناه: ليست لنا عقول. "[217]

والعجب أن عبارات الرجل متناقضة في ذاتها، يقول : " والإنسان يؤمن بوجود الحب والكراهية في ذاته ويحزم به، من دون حاجة منه إلى التصور جهة تحل فيها هذه الكراهية أو الحب "، فتارة الحب في ذات الإنسان، ثم برغم كونه في ذات الإنسان لا يُحتاج إلى تصوّره أنه في جهة، في حين جهته هي جهة حامله ذات الإنسان. !!

ثم يحاول أن يغالط بمقارنته بين الحب وعدم كونه في جهة مع الكراهية، فيجعل نفي الجهة بين الحب والكراهية كافيا في تصوّر موجود بدون جهة، فيقال : الحب والكراهية أعراض تقوم بالإنسان على التعاقب، فالحالة التي يكون شاعرا فيها بالحب، لا يكون شاعرا بالكراهية، والعكس، وإلا جاز حصول تأثير مؤثرين في محل واحد في ذات الحين، وهذا ممتنع، بل لا يكون إلا على التعاقب، بالتالي وقت قيام المحبة بالإنسان، يكون عرضا تابعا لجهة حامله، ووقت قيام الكراهية به، يكون عرضا تابعا لجهة حامله، أما المقارنة بين الحب والكراهية كموجودات في جهة من بعضها ام لا، فهذا عمل للذهن وتعقّله، بالتالي هو حديث عن الإمكان الذهني، والإمكان الذهني لا يدل لا على إمكان ولا امتناع خارجي، في حالة جهلنا بشروط الوجود بما هو وجود، التي تلزمك يا سعيد فودة، لذلك قولك " فإذا جزمنا بوجود هذه الأمور من دون الحاجة إلى تصور جهة تحل فيها، إذن يجوز موجود لا في جهة " استنتاج غالط، بل الاستنتاج الصائب أنه لا يمكن التحقق خارجيا من جواز وجود موجود لا في جهة، لأن هذا تابع للإمكان الخارجي المشروط بعلمنا بالوجود بما هو وجود، فإذا كنا ندرك الشيء في ذاته، صار هذا النوع من الوجود ممتنعا معدوما، وإذا كنا نجهل الشيء في ذاته، لم نستطع أن نثبته أصلا

ثم أكمل السيرك الخاص به، بعروض بهلوانية جديدة :

" كل إنسان يعلم أن العالم موجود، ويعلم أيضا أن المطر ينزل من السماء. فهذان علمان موجودان، ما دام هذا فهل يمكن أن يُقال إن المعلومة الأولى في جهة من المعلومة الثانية، تحتها أو فوقها إلى غير هذا من الجهات، الذي يدعي هذا، هو يعلم من نفسه أنه مغالط "[218]

[217] اللزوميات، أبو العلاء المعري، تحقيق أمين عبد العزيز الخانجي، الناشر مكتبة الخانجي القاهرة، الجزء الثاني، ص 185

[218] حسن المحاججة، ص 10/9

الرجل خفيف الأعصاب، لا يكاد ينتظر حتى يسارع إلى اتهام خصمه بأنه مغالط إذا أنكر عليه، وكلامه فيه إهانة للقارئ في تحقير عقله إلى هذه العبارات التي من إعجازها في السخف يعجز العقل عن الرد عليها.

المعلومة لمن يفتح كتابا علميا ابتدائيا، ولا يبقى يعيش على حفريات أرسطو وجهم بن صفوان لقرون، هي - أي المعلومة- عبارة عن رسالة عصبية مشفرّة في الدماغ، فأن يكون العلم بوجود العالم، والعلم بنزول المطر، عبارة عن رسالتان عصبيتان في الدماغ، كل منهما يشفرّها الدماغ في مكان معيّن داخله، هذا بعينه هو أن المعلومات في جهة من بعضها. فالرؤية مثلا تتعلق بالفص القفوي، والسمع يتعلق بالفص الصدغي، ومعالجة المعلومات المرئية تتم على مستوى الفص القفوي، في حين معالجة المعلومات المسموعة تتم على مستوى الفص الصدغي، وكل من الفصين منفصلان في جهة من بعضهما، أحدهما في مؤخرة الدماغ، والثاني في الجانب من الدماغ، ويمكن لسعيد فودة أن يساعد نفسه بمشاهدة بعض الوثائقيات حتى لا يضطر مجددا إلى كتابة هذه العبارات المخزية علميا قبل كونها مخزية فكريا.

فالمعلومة الأولى هي حقا في جهة من المعلومة الثانية، سواء بالنسبة للعصبون الناقل لها، أو للفص الذي يختص بمعالجتها، أو غير ذلك.

ثم في انتحار عقلي آخر : " الإنسان قبل أن يتزوج وينجب لا يكون أبا، فإذا تزوج صار أبا، إذن هو اكتسب وصفا وجوديا هو الأبوة، إذن الأبوة موجودة، فأين هي جهة الأبوة من الإنسان القائمة به أو من غيره، نحن نحزم بوجودها من دون تصور جهة لها "[219]

فيقال : الأبوة هي لفظ له مدلول خارجي محسوس وهو وجود ابن، فأما اللفظ فهو تابع للغة التابعة للدماغ، فلفظ " الأبوة " هذا هو في حقيقة رسالة عصبية موجودة في الدماغ، بالتالي جهة اللفظ تابعة لجهة حامله وهو الدماغ، فكيف إذا كانت حقيقة اللفظ " رسالة عصبية " يمكن قياسها ورصدها؟، هكذا حتى اللفظ بحقيقته في الدماغ هو موجود في جهة، بحيث يكون كالجزء في الكل، وجهة الجزء من جهة الكل، كيد الإنسان بكونها جزءً من الجسد، جهتها والإشارة إليها ممكنة، كذلك اللفظ بحقيقته العصبية في الدماغ، يمكن رصده والإشارة إليه. أما المدلول الخارجي المحسوس وهو وجود الابن فهذا قطعا هو في جهة، فمن أين صارت الأبوة موجود لا في جهة !!

إن أقصى ما في الباب من محاولة عقلنة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، أن يشار إلى إمكانية تعقّل هذا النوع من الوجود ذهنيا، لا أكثر، أما زعم وجود موجودات في الخارج نحن ندركها، فهذا لا مجال إليه، وعمليّة التعقل الذهني هذه هي عائدة إلى الإمكان الذهني دون الخارجي، فإذا كنا نجهل حقيقة الشيء في ذاته، فلا يمكن التثبت حقا من وجود هذا النوع من الموجودات، لجهلنا بشروط الوجود بما هو وجود.

[219] حسن المحاججة، ص 9

ونجد مثل هذه المحاولة عند الرازي، أين يقول : " إن صريح العقل يشهد بأن زيدا وعمرا أو خالدا، يشتركون في معنى الإنسانية، ويمتاز كل واحد منهم عن الآخر بطوله وقصره وسواده وبياضه، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة. فإذن مفهوم الانسان من حيث أنه انسان مغاير للطول والقصر، ولكونه هنا وهناك، ولكونه أسود أو أبيض، ثم الإنسان من حيث أنه إنسان، إما أن يكون له قدر معين وحيز معين، وإما أن لا يكون كذلك، والأول باطل، وإلا لما كان مشتركا فيه بين الأشخاص ذوات الأحياز المختلفة، والمقادير المختلفة. فثبت : أن الإنسان من حيث أنه إنسان ليس له قدر معيّن 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 منزها عن الشكل والقدر والحيز.

فإذا قيل : الإنسان من حيث أنه إنسان لا وجود له في الخارج، بل في العقل، ونحن ندعي أن كل موجودين في الخارج، فلابد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر، أو مباينا منه في الجهة، فأين أحد المتباينين عن الآخر؟

قيل : نحن لا نستدل بهذا الكلام على وجود موجود في الخارج، منزه عن المقدار والجهة، بل غرضنا منه أنه يمكننا أن نعقل أمرا من الأمور، مع أن العقل لا يثبت له تعالى جهة ولا قدرا. وقد ثبت لنا بهذا الدليل : هذا القدر. وإذا لم يكن تصور مثل هذا الموجود مستبعد في العقل، فبعد ذلك ادعاء أن هذا الموجود، هل هو موجود خارج الذهن أو لا يكون؟ موقوفا على دليل منفصل" [220]

الرازي يقول أن الذهن يتعقّل هذا النوع من الوجود، لكنه إمكان ذهني محض لا يدل على تحققه في الخارج، بل قد يكون ممتنعا ( كما في حالة إدراكنا للشيء في ذاته)، وقد فصّل في كلامه موضحا أن " ادعاء أن هذا الموجود، هل هو موجود خارج الذهن أو لا يكون؟ موقوفا على دليل منفصل "

فها هو الرازي نفسه يرد على سعيد فودة الذي جعل من مجرّد الإمكان الذهني دليلا على الإمكان الخارجي.

يقول فودة : " وأما من يدعي الحذق منهم ويقول : إذا قلنا لا داخل العالم ولا خارجه، فيلزمنا رفع النقيضين، وهذا باطل. وهذا الاعتراض ساقط كما قال العلامة ابن جلال: " لأن التناقض إنما يعتبر حين يتصف المحل بأحد النقيضين ويتواردان عليه، وأما حين لا يصبح تواردهما على المحل، ولا يمكن الاتصاف بأحدهما فلا تناقض كما يقال مثلا: الحائط لا أعمى ولا بصير، فلا تناقض، لصدق النقيضين فيه لعدم قبوله لهم على البدليه" اهـ من كتاب البراءة. وهذا هو جواب أهل الحق، وهم أهل السنة والجماعة بل هو جواب المسلمين كافة إلا المجسمة بأصنافهم "[221]

[220] الأربعين، الجزء 1، ص153

[221] حسن المحاججة، ص 15

يقال : يجب التفريق بين التناقض في المعاني الإضافية، وبين التناقض في المعاني الذاتية التي تعود إلى مسمّى الوجود المطلق، حتى نعرف هل قولنا لا داخل العالم ولا خارجه رفع للنقيضين حقيقة أم ليس كذلك.

المثال الذي ضربه من أن الحائط لا أعمى ولا بصير، ليس فيه رفع للنقيضين لأن الحائط لا يقبل الاتصاف بأحد الوصفين، إنما يصدق في حالة التناقض في المعاني الإضافية، لا الذاتية التي تُعيد " البصر " و" العمى" إلى مسمّاه المطلق المشترك بين الموجودات، حيث قولنا " الحائط لا بصير ولا أعمى " إنما هو بقصد أن الحائط لا يملك عينين للرؤية، فلما يستطيع الرؤية نصفه بالبصر، ولما لا يمكنه الرؤية برغم وجود العينين، نصفه بالعمى. هذا تناقض بالمعنى الإضافي، الخاص في حالة وجود عينين، لذلك يمكن رفع النقيضين عن الحائط في هذه الحالة.

لكن، لو أرجعنا هذه المعاني الإضافية إلى معانيها الذاتية الدالة على مسمّى الوجود المطلق، فهنا يصبح التناقض حقيقيا في حالة كل موجود يضافان إليه معا، أو يرفعان عنه معا. و مسمّى البصر المطلق في حالة موجودين قائمين بأنفسهما يستلزم " المقابلة والمواجهة والمعاينة "، فإثبات هذا المشترك المعنوي هو إثبات للبصر، ونفيه هو نفي للبصر، بالتالي إذا رفعنا الاحتمالين عن الحائط في هذه الحالة، سيكون من باب رفع المتناقضين، ليكون تحقيق قولنا : " أبصر الحائط " بمعنى " قابل وواجه وعاين " وتحقيق قولنا : " لم يبصر الحائط " بمعنى " لم يقابل ولم يواجه ولم يعاين "، بالتالي الحائط واجه ولم يواجه، قابل ولم يقابل، عاين ولم يعاين، وهذا رفع للنقيضين.

وإذا ضربنا مثالا ثانيا عن الحائط، فقلنا " الحائط لا يريد ولا لا يريد السقوط "، لم يكن هذا تناقضا إذا أخذنا " الإرادة " كمعنى إضافي مخصص، لا بمسمّى الإرادة المطلق، والمشترك المعنوي الخاص بها. بحيث بالمعنى الإضافي إنما نكون نقصد إرادة النفس، ولما كان الحائط لا يملكا نفسا، أمكن أن يقال في حقه لا يريد كما لا لا يريد، لكن بأخذ مسمّى الإرادة المطلق الذي يستلزم " الميل "، يصير نفيه ونفي نفيه، رفع للنقيضين معا، حيث في هذه الحالة ( المعاني الذاتية لا الإضافية ) " لا يريد الحائط السقوط " و" لا لا يريد الحائط السقوط " إنما هو بمعنى " لا يميل الحائط للسقوط " و" لا لا يميل الحائط للسقوط " وهذا رفع للنقيضين.

إذا كان هكذا، فيقال في الجواب عن هذا الرد الذي قدّمه :

الرفع للنقيضين جائز في المعاني الإضافية المخصصة، لكن عند الاعتبار بالمعاني الذاتية العائدة إلى المسمّى المعنوي المشترك، يكون النفي ونفي النفي رفعا للنقيضين.

فهل قول " الله لا داخل العالم ولا خارجه " من باب المعاني الإضافية أم الذاتية؟

والحق أنه من باب المعاني الذاتية، فليس هناك معنى مطلق يرجع إليه مسمّى "الدخول والخروج

بـين الأشـياء "، بـل هـو وصـف ذاتي في نفسـه، بالتـالي رفعـه هـو رفـع للنقيضـين.

فيجـب التفريـق بـين المعـاني الإضافيـة والمعـاني الذاتيـة، ولا ينفـع هـل يقبـل المحـل الاتصـاف أم لا، هـذا يسـوغ في المعنـى الإضـافي، لكـن في المعنـى المشـترك المطلـق دون تخصيـص، يكـون صادقـا عـلى الـكل، وقولنـا " داخـل العـالم أو خارجـه " مـن جملـة هـذا الـكل.

فإذا قيل : الله ليس جسما حتى يقبل الاتصاف بالدخول أو الخروج.

الجـواب : هـذا في حقيقتـه تصريـح أن الوصـف الـذاتي بالدخـول والخـروج لمـا نـراه مـن الموجـودات، ليـس شرطـا للوجـود بمـا هـو وجـود، وهـذا فيـه عـودة لمسـألة معرفـة الـشيء في ذاتـه أم ظاهـره فقـط؟ فقـول القائـل اللـه ليـس جسـما حتـى يقبـل الاتصـاف بهـذا، هـو نفـي منـه لمعرفتنـا الـشيء في ذاتـه، فـلا يُمكـن أن يطبـق عليـه شرط الدخـول والخـروج، لكـن في حالـة جهلنـا بالـشيء في ذاتـه، تبقـى مسـألة وجـود اللـه ( وهـو ليـس جسـما ) مـن قبيـل الإمـكان الذهنـي فقـط، لا سـبيل إلى التحقـق مـن وجودهـا، لعـدم علمنـا بـشروط الوجـود بمـا هـو وجـود في الخـارج ( الـشيء في ذاتـه).

فهـذا محصـور بـين أن يثبـت اللـه كموجـود بائـن خـارج عـن العـالم، أو أن لا يسـتطيع إثبـات وجـود اللـه أصـلا.

## مسألة تسلسل الحوادث

يقـول ابـن تيميـة : " وهـذه مسـألة حـدوث العـالم أعظـم عمـد الفلاسـفة فيهـا، التـي عجـز المتكلمـون عـن حلهـا، ليـس فيهـا مـا يـدل عـلى قـدم شيء مـن العـالم أصـلا. ولهـذا كان مـا أقامـه النـاس مـن الأدلـة، عـلى أن كل مفعـول فهـو محـدث كائـن بعـد أن لم يكـن، وكل مـا سـوى اللـه مفعـول فيكـون محدثـا، لا يناقـض ذلـك، وإنمـا يناقـض ذلـك أصـل الجهميـة والمعتزلـة، حيـث قالـوا : إن اللـه كان ولا يتكلـم بـشيء ولا يفعـل شـيئا، بـل كان الـكلام والفعـل عليـه ممتنعـا، لا مقـدورا لـه في الأزل، ثـم إنـه صـار ذلـك ممكنـا مقـدورا بـدون تجـدد شيء، فحـدث الـكلام والفعـل بـدون سـبب أوجـب حـدوث ذلـك أصـلا "[222]

يقصـد ابـن تيميـة أن نفـي المتكلمـين لأفعـال اللـه الاختياريـة القائمـة بـه، ورّطهـم في سـؤال الفلاسـفة حـول حـدوث العـالم، لمـا وافقوهـم عـلى أصـل " المحـرك الـذي لا يتحـرك "، ويمكـن صياغـة المسـألة كالتـالي :

[222] درء تعارض العقل والنقل، الجزء 8، ص 280

عندنا في المرحلة الأولى -حسب المتكلمين- :

الله الذي لا يتحرك

+

لا شيء معه

المرحلة الثانية :

الله الذي لا يتحرك بنفس حالته السابقة في المرحلة الأولى

+

العالم موجود

السؤال : من أين أتى العالم؟

إذا كان الله لم يتغيّر فيه شيء، وليس هناك إلا الله فلا سبب خارجي يمكن ينشأ عنه العالم، فمن أين أتى العالم؟

ومن هنا كان العالم عند الفلاسفة المشائّين قديما، بحكم أن الله لا يتحرك والعالم موجود، أما المتكلمين فلازم كلامهم أن المحدث يمكن أن يحدث دون سبب، وهذا يؤدي إلى عدم الحاجة إلى الله أصلا كموجد وخالق !!

وكان الحل الذي أجاب به ابن تيمية، أن السبب يأتي من داخل الذات، وهو الأفعال القائمة بالذات الإلهية، لذلك لن يكون العالم قديما كأفراد وآحاد، وإن كان يمكن أن يكون قديما كنوع، بمعنى لازال الله يخلق منذ الأزل، وكل مخلوق محدث ، كان بعد أن لم يكن.

يقول في ( الصفدية ) : " والأفعال نوعان : لازمة ومتعدية. فالفعل اللازم لا يقتضي مفعولا، والفعل المتعدي يقتضي مفعولا، فإن لم يكن الدائم إلا الأفعال اللازمة، وأما المتعدية فكانت بعد أن لم تكن، لم يلزم

وجود ثبوت شيء من المفعولات في الأزل، وإن قدّر أن الدائم هو الفعل المتعدي أيضا، والمستلزم لمفعول، فإذا كان الفعل يحدث شيئا بعد شيء فالمفعول المشروط به أولا بالحدوث شيئا بعد شيء، لأن وجود المشروط بدون الشرط محال، فثبت أنه على كل تقدير لا يلزم أن يقارنه في الأزل لا فعل معيّن ولا مفعول معيّن، فلا يكون في العالم شيء يقارنه في الأزل، وإن قدر أنه لم يزل فاعلا سبحانه وتعالى، فهذه الطريقة قرر فيها ثبوت القديم المحدث للحوادث، وحدوث كل ما سواه، من غير احتياج إلى طريقة الوجوب والإمكان، ولا إلى طريقة الجواهر والأعراض "[223]

فعلى هذا، لا محيد من الاعتراف بتسلسل الحوادث وحلولها في الذات الإلهية، لمن يروم إثبات حدوث العالم.

وحتى ما تقول به الأشاعرة من " الإرادة القديمة " لا يحل السؤال، فالله مع الإرادة القديمة كان هو هو قبل خلق العالم وبعد خلق العالم، وهذا حدوث شيء لا عن سبب، إذ لا بد من تجدد شيء داخل الذات لكي يحدث العالم، زائد على الإرادة الأزلية، أو أن يكون العالم أزليا، أما الجمع بين إحداث الله للعالم بإرادة أزلية دون تجدد سبب حادث، فهذا تناقض، ولذلك ألزمهم ابن رشد في كتابه الذي خصصه لنقد الأشاعرة " الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة "، قال :

" الإرادة التي تتقدم المراد، وتتعلق به بوقت مخصوص، لابد أن يحدث فيها، في وقت إيجاد المراد، عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت، لأنه إن لم يكن في المريد، في وقت الفعل، حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدم الفعل، لم يكن وجود ذلك الفعل عنه، في ذلك الوقت، أولى من عدمه "[224]

لكن سعيد فودة كعادته، بدل أن يناقش أزمة مذهبه هذه، يراوغ بالتلاعب اللفظي، وسوء الفهم لما يصدر عن غيره، ويتجنّب مواضع النزاع إلى الرشق بالاتهامات.

يقول : " ومذهبهم هذا لا يفترق عن مذهب المتفلسفة وأهل الفيض القائلين بأن آثار الأسماء والصفات لابد أن تتجلى وتظهر آثارها بمجالي الذات، أو من يقول: إن الله لابد أن يعطي كل حسب استحقاقه، وذلك لأنه الجواد، ولا يخفى أن كل مذهب من هذه المذاهب يستلزم إنكار الإرادة والاختيار، ومهما حاولوا أن يزوّقوا ألفاظهم بتكرار لفظ " الفاعل المختار " فإن حقيقة مذهبهم تنافي إثبات الإرادة "[225]

إن هذا الكلام يصدر ممن كان سابقا يعيّر بقوله " الصفات الطارئة " التي من

[223] الصفدية، الجزء الثاني، ص 23

[224] الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 137

[225] شرح الطحاوية، ص 257

موجبها وجود إرادات حادثة متعاقبة لا فقط إرادة أزلية واحدة التي يتفق عليها الفريقان، فكيف أضحى مثبت الإرادة الأزلية مع الإرادات الحادثة ينفي الإرادة، في حين المقتصر على الإرادة الأزلية فقط يثبتها !!

العلكة الأدبية والإنشائية، وغرام حشو السطور، هذا هو.

أليس تسلسل المفعولات في الأزل من الممكن، وابن تيمية لا يجعله ضروريا، وبهذا يصدق أن تكون المفعولات لها بداية ما، فماذا يصبح الفرق بينك وبين هذا القول، وأنت تثبت إرادة أزلية ومفعولا منفصلا متراخيا عنها ؟ فإذا كان قول ابن تيمية - مع إثباته للإرادات الحادثة- نفي للإرادة، فقولك أنفى وأنفى لها لأنه شابهه من حيثية وجود إرادة أزلية ونوع المفعولات له بداية، وجاوزك بوجود إرادات حادثة، فبأي منطق انعكس الوضع وصار قولك القصير فيه حرية واختيار لله، والقول الأوسع صار نفيا للإرادة ، سبحان الله !!

ثم يقال : أليس المستقبل متسلسلا في المفعولات، إلى آبد الآبدين، بغير نهاية، فهل حينئذ تنتفي الإرادة عن الله أيضا؟ لأن صفة المخلوقية لله مستمرة دون انقطاع

لكنه يسارع إلى جبر قوله : " الحلقات التي يتألف منها التسلسل في المستقبل هي حلقات مقدرة متوّهمة وليست حلقات موجودة بالفعل، بخلاف التسلسل في الماضي المتألف من حلقات لها وجود في الخارج قد انقضى وانعدم بالفعل، وبناءَ على ذلك نعلم أنه باعتبار مفهوم التسلسل في المستقبل لا يلزم مطلقا وجود المالانهاية بالفعل خارجا، بل هي مقدرة ذهنا واعتبارا، بخلاف المالانهاية في التسلسل في الماضي، فإنها موجودة بالفعل، أو وجدت وانقضت بالفعل. ومن هذا الشرح نعلم علما قطعيا اختلاف ماهية التسلسل في الماضي وحقيقته عن حقيقة التسلسل في المستقبل، لأن أجزاء الأول كلها وجودية والثاني بعضها تقديرية وهمية، وبعضها وجودية "[226]

فيقال : هذا فرق باطل لا يتم الاحتكام إليه إلا لو كنا نجهل ثبوت حوادث في المستقبل من عدمها، أما وأنه قد ثبت بالنص الشرعي وجود خلود في الجنة، بالتالي يُبنى الحكم على هذا، باعتبار الثبوت شيئا واقعا لا محالة، والتسلسل في المستقبل ثابت ثابت، لا كما تزعم أن حلقاته متوهمة مقدرة، إذا التوهم يصدق في حال إمكانية وقوع أو لا وقوع الأمر في المستقبل، ولا يكون توّهما بعد العلم بالوقوع، وأي علم أيقن من النص الشرعي، الخبر الصادق الذي لا يكذب. هذا يفرض أن التسلسل في المستقبل لا نقاش فيه من حيثية أنه سيوجد بالفعل، فالله مستمر في خلقه دونما انقطاع، فإذا كان كذلك فما المانع من التسلسل في الماضي أيضا؟

وعلى كل، محاولة إلزام ابن تيمية أن الله مجبر على الخلق غير صحيحة، لأنه بلفظه ينص على أن المفعولات ونوعها يمكن أن يكون له بداية، بحيث تسبقه الأفعال اللازمة للذات فقط والقائمة بها، لا الأفعال

[226] شرح الطحاوية، ص 248

المتعدية، والأفعال القائمة بالذات هي من حقيقة الذات، لا يقول من يعرف ماذا يخرج من رأسه أن الله مجبر عليها، كأن به يقول : الله مجبر على نفسه!!

يقول فودة : "إننا لنتعجب فعلا عندما نقرأ كلامهم، ويزداد العجب إذ نراهم يلزمون غيرهم بناء على مذهبهم، وهم لا يراعون في ذلك أدبا من آداب البحث، فتأمل كيف يزعمون أن الله تعالى بناء على مذهب أهل السنة الأشاعرة والماتريدية، قد مر عليه أزمان متطاولة لم يكن فيها فاعلا إلى أن فعل، وكأنهم عمّي لا يبصرون تصريحات أعلام الاشاعرة بأن ما قبل هذا العالم لم يكن ثم زمان، لنفرض فيه أزمان على الإله تعالى لم يكن فيها فاعلا لشيء، وكأنهم لا يعرفون أن الأشاعرة من أعظم الناس تنزيها لله تعالى عن المكان والزمان! بل هم يعرفون ذلك، ولكنهم قوم غرقت قلوبهم في محبة التشنيع على الآخرين واتهامهم بما ليس فيهم لمجرد صرف الناس عنهم، وترويج ما يقولون به، من أراء شاذة غريبة لم ينزل الله تعالى بها من سلطان "[227]

إذا حذفنا النياح والرثاء الذي كتبه هذا الرجل، نجد أنه ينسب من قال عن الأشاعرة بأن الله كان معطلا عن الفعل في الأزل، أنه شوّه فكرتهم، فقبل الله لم يكن هناك زمان أصلا، وهذا يوقعه في مطب كبير، إذا كان قبل حدوث العالم لم يكن هناك زمان، والحادث هو " = المسبوق بعدم "، فيجب بهذا التعريف أن يسبق الحادث عدم، وهذه السبقية هي سبقية زمانية، وإلا لم يصح أن يُقال عنه " حادث "، ولا يكون العالم حادثا بالنفي المسبق للزمن قبله.

ولذلك من قال عن الأشاعرة أنهم عطلوا الله عن الفعل أزمانا لا متناهية، إنما كان قولا باللازم، دون التعويل على فكرتهم أن الزمان كان مع العالم ولم يسبقه، بحيث هذا القول لا يُتصور أصلا، فماذا يكون التقدم والتأخر إلا عبر الزمن المطلق الذي هو مقدار الحركة المطلقة، وكيف يكون الله متقدما على العالم ؟

لنتأمل فقرة تعبيرية خطابية توّضح ذلك : " التقدم قد يكون بالزمان، وقد يكون بالوجود، فنقول مثلا : زيد متقدم بالزمان على عمرو، فهذا تقدم بالزمان، ومعلوم أن الزمان لا يسري على الله عز وجل، لأن أصل الزمان مأخوذ من الحركة والتغير، ولا تغير على الله تعالى، ولا حركة تطرأ عليه كما وضحناه، ولذلك فالتقدم الزماني على الله غير جائز، فلا يصح أن يقال الله متقدم بالزمان على العالم، ولا يقال كذلك أن الله مقارن بالزمان مع العالم، لأن أصل الزمان باطل ومنفي عنه عز اسمه "[228]

فالله متقدم على العالم بالوجود لا بالزمان !!

المهم أن نرتب مصطلحات مع بعضها البعض، تخدم غايتنا، ولو لم تكن تعني أي معنى.

[227] شرح الطحاوية، ص 255

[228] نقض التدمرية، ص 69

فبالله خالق العوالم والأكوان، ما معنى هذا التقدم بالوجود !! حتى إنه ضرب مثالا على التقدم بالزمان كي يوضحه، ثم سكت وخرس عن توضيح معنى التقدم بالوجود، أليس يقال " كان الله ولا شيء معه ثم خلق الخلق على ما عليهم " " كان الله قبل العالم " ...الخ

ماذا تعني " ثم خلق " و" قبل العالم " وإلى غيرها من العبارات الدالة على الظرفية والزمانية، وهل يمكن لأحد هؤلاء أن يتكلم عن الله إلا عبر الظرف والزمن في تعاقب أفعاله ووجوده!!

إنه لا يهم الاتساق وتحرير ألفاظ بمعاني واضحة، تستلزم مدلولاتها، وتقديم تبريرات تنسلك في ذهن الإنسان.

لا.

بل تسقط اللغة والتاريخ والعقل، من أجل أن لا يتحرك الله، ولا يكون له فعل اختياري !!

علما أن مقدمة " ما لا يخلو من الحوادث فهو من الحوادث " تصدق في حالة أن ما لا يسبق الحوادث المعيّنة فهو حادث، أما جنس الحوادث بحركات لا متناهية، فالمقدّمة لا تفي بهذا المطلوب، ولذلك يقول ابن تيمية عن المتكلمين : " لم يفرّق هؤلاء بين ما لا يخلو من نوع الحوادث، وبين ما لا يخلو عن عين الحوادث، ولا فرّقوا فيما لا يخلو عن الحوادث، بين أن يكون مفعولا معلولا، أو أن يكون فاعلا واجبا بنفسه "[229]

وفي تفصيل أكبر عند ابن رشد :

" وأما المقدمة الثالثة، وهي القائلة " إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث" فهي مقدمة مشتركة الاسم، وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين: أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث، ويخلو من آحادها، والمعنى الثاني ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت : ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه، فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق، أعني ما لا يخلو عن عرض مشار إليه، وذلك العرض حادث، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثا، لأنه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنا فرضناه لا يخلو، هذا خلف لا يمكن. وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعني الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة وإما غير متضادة، كأنك قلت حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون واحدا بعد آخر، ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بأن بينوا، في زعمهم، أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها، وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الموضع، ألا يوجد منها في المحل عرض ما مشار إليه إلا وقد وجدت قبله أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها، أعني المشار إليه، لأنه يلزم ألا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له، ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي، وجب ألا يوجد هذا المشار إليه، أعني المفروض

[229] منهاج السنة النبوية، الجزء1، ص 158

موجـودا. مثـال ذلـك أن الحركـة الموجـودة اليـوم للجـرم السـماوي، إن كان قـد وجـد قبلهـا حـركات لا نهايـة لهـا، فقـد كان يجـب ألا توجـد. ومثلـوا لذلـك برجـل قـال لرجـل : " لا أعطيـك هـذا الدينـار إلا أعطيـك قبلـه دنانـير لا نهايـة لهـا " فليـس يمكنـه أن يعطيـه ذاك الدينـار المشـار إليـه أبـدا. وهـذا التمثيـل ليـس بصحيـح، لأن في هـذا وضـع مبـدأ ونهايـة، ووضـع مـا بينهـما غـير متنـاه، لأن قولـه وقـع في زمـان محـدود، وإعطـاؤه الدينـار يقـع أيضـا في زمـن محـدود. فاشـترط هـو أن يعطيـه الدينـار في زمـان يكـون بينـه وبـين الزمـان الـذي تكلـم فيـه أزمنـة لا نهايـة لهـا، وهـي التـي يعطيـه فيهـا دنانـير لا نهايـة لهـا، وذلـك مسـتحيل. فهـذا التمثيـل بـيّن مـن أمـره أنـه لا يشـبه المسـألة الممثـل بهـا.

وأمـا قولهـم " إن مـا يوجـد بعـد وجـود أشـياء لا نهايـة لهـا لا يمكـن وجـوده " فليـس صادقـا في جميـع الوجـوه، وذلـك أن الأشـياء التـي بعضهـا قبـل بعـض، توجـد عـلى نحويـن: إمـا عـلى جهـة الـدور، وإمـا عـلى جهـة الاسـتقامة. فالتـي توجـد عـلى جهـة الـدور الواجـب فيهـا أن تكـون غـير متناهيـة، إلا أن يعـرض عنهـا مـا ينهيهـا. مثـال ذلـك أنـه كان شروق فقـد كان غـروب، وإن كان غـروب فقـد كان شروق، فـإن كان شروق فقـد كان شروق. وكذلـك إن كان غيـم فقـد كان بخـار صاعـد مـن الأرض، وإن كان بخـار صاعـد مـن الأرض فقـد ابتلـت الأرض، فـإن كان ابتلـت الأرض فقـد كان مطـر، وإن كان مطـر فقـد كان غيـم، فـإن كان غيـم فقـد كان غيـم. وأمـا التـي تكـون عـلى اسـتقامة، مثـل كـون الإنسـان مـن الإنسـان، وذاك الإنسـان مـن إنسـان آخـر. فـإن هـذا إن كان بالـذات لم يصـح أن يمـر إلى غـير نهايـة، لأنـه إذا لم يوجـد الأول مـن الأسـباب لم يوجـد الأخـير، وإن كان ذلـك بالعـرض، مثـل أن يكـون الإنسـان بالحقيقـة عـن فاعـل آخـر غـير الإنسـان الـذي هـو الأب، وهـو المصـوّر لـه، ويكـون الأب إنمـا منزلتـه منزلـة الآلـة مـن الصانـع فليـس بممتنـع، إن وجـد ذلـك الفاعـل يفعـل فعـلا لا نهايـة لـه، أن يفعـل بـآلات متبدلـة، أشـخاص لا نهايـة لهـا. "[230]

هكـذا، مـا لا يخلـو مـن جنـس الحـوادث والحـركات، لا يشـترط فيـه الحـدوث، فعجبـا لمقدمـة قـاصرة كيـف نخـرت في الشريعـة حتـى قلبتهـا رأسـا عـلى عقـب !!

[230] الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 143/142/141

# خاتمة

إن هـذه الرسـالة المقتضبـة لا تبحـث في نقـد كل مـا طرحـه هـذا الرجـل، بـل تكتفـي بأمـات المسـائل كأمثلـة يُقـاس عليهـا ويـوزن بهـا، كـما تحـاول أن تضـع القـراءة التاريخيـة في الحسـبان، وأن مـا حـدث حقـا، هـو سـحب لنتائـج دليـل حـدوث الأجسـام عـلى الاسـتقراء التاريخـي واللغـوي المحـض، لأنـه لـو تـرك بحيالـه لأدى لانتقـاض مقدمـات هـذا الدليـل.

فالنقـد عـلى مسـتويين: الأول هـو نقـد منهجـي تمثّـل في منهجيـة غـير علميـة، منعـت الاسـتقراء المحـض لمدلـولات التاريـخ واللغـة أن تكشـف عـن نتائجهـا، وبالمقابـل تـم تزييـف نتائـج بديلـة عبرهـما، خُلقـت خلقـا. الثـاني هـو نقـد تفصيـلي أن جملـة الأسـئلة التـي تطـرح نفسـها، لا يمكـن الإجابـة عنهـا عـبر نظريـة المتكلمـين، مـن خـلال دليلهـم، دليـل الحـدوث.

سـؤال الصحابـة وعقيدتهـم التـي تُعتـبر تجسـيما، كيـف لم يعلّمهـم النبـي التوحيـد وهـو أهـم قضيـة بعـث بها ؟

سـؤال اللغـة المحضـة دون إدخـال أفـكار أجنبيـة عـلى البحـث، لمـاذا تـرك اللـه هـذا الالتبـاس والتدليـس الـذي يوقـع الأفهـام في الخطـأ والغلـط، وكان بإمكانـه أن يرشـدهم بألفـاظ صريحـة لا لبـس فيهـا؟

سـؤال الفـرق بـين العلـم الأزلي والعلـم الجـزئي المتغـيّر، وكيـف يثبـت قيـام الأفعـال الاختياريـة باللـه، لمـن أنصـف وأعطـى النظـر العقـلي حقـه، كـما اعـترف بذلـك أمثـال أبـو حسـين البـصري عـلى اعتزاليتـه، وكـما فعـل أبـو الـبركات البغـدادي صاحـب " المعتـبر " عـلى قولـه المشـابه للفلاسـفة المشـائين

سـؤال وجـود العـالم بـدون تغـيّر شيء في اللـه، يسـتلزم وجـود حـادث دون محـدث، وفيـه إنـكار لصرائـح العقـول.

إلى اعتراضـات قويـة لا يمكـن بسـهولة تجاوزهـا وتسـخيفها كـما يفعـل سـعيد فـودة بطريقـة فجـة حافلـة بالتلاعبـات اللفظيـة، وقـد فشـل في تقديـم أي جـواب علمـي يحترمـه ذو عقـل يعتـز بعقلـه، بـل بالعكـس راح يتطـاول عـلى شـيخ الإسـلام ويتهمـه بالكـذب والتلفيـق والتزييـف وسـخافة الأفـكار وضعـف العقـل !! وقـد كان أحـق بهـذه الأوصـاف جميعـا، فـما تخلّـق بخلـق الفضـلاء في نقاشـهم، ولا تعمّـق في الطـرح بحيـث يجـد المـرء تحديـا أمامـه فيشـهد لـه بالعلميـة والاحترافيـة، بقـي يـصرخ ويهـوّل بالألفـاظ، ثـم عنـد المحاكمـة الجـادة لا نـرى تلـك الشـعارات الطنانـة والأوسـمة الذهبيـة والميداليـات التـي يعلّقهـا عـلى رقبتـه وأكتافـه !!

إن الخطب العظيم لا يكمن فقط في هذه الأفكار والدفاع عنها بطريقة تقليدية، بإعادة بعث التراث، والإتيان بحجة وبنقيضها، وتستمر الحكاية. بل التحدي الحقيقي يكمن في أن تكون أفكارك لها قدرة على الصمود في أي مجال تضعه فيها، الماركسية كانت أم الوضعية المنطقية، وصولا إلى داخل المختبر العلمي، وما لهذه الأفكار أن تقدم على مستويات ثانية من السياسة والاجتماع والاقتصاد، وغير ذلك. أما أن تكون أفكارك محدودة النطاق بين الرازي والرد على ابن سينا، ثم تُجهض عند أول نقطة بحث خارج كل ذلك، فهنا عليك أن تعيد حساباتك.

وقد تم الإشارة إلى مثل هذا، فيما كان من البحث كقضية التأويل ، الذي يجعلك عاجزا عن تقديم الشرع كما هو ضد الحداثيين والباطنيين الجدد، وتُضطر معهم لنقد أفكارهم إلى نبذ الكتاب والسنة جانبا، لأنك شاركتهم في الأصل وخالفتهم في الفرع لاختلاف المرجح فقط.

أما حينما ننظر إلى ما قدّمه لنا ابن تيمية، فنجد على العكس من ذلك تماما، حيث قام باحترام المنهجية العلمية وسمح لكل مبحث وميدان أن يكشف عن حقيقة لوازمه دون إدخال أفكار أجنبية، فراقب عقائد الصحابة بكونهم تلامذة للنبي ثم التابعين بكونهم تلامذة للصحابة، ثم راقب اللغة كما تقّدم نفسها دون إقحام أفكار دخيلة عليها، فوجد أن اللغة تشارك التاريخ في نتيجة واحدة هي إثبات أن الله في جهة، محسوس يُرى ويُسمع، تقوم به أفعاله الاختيارية، ثم نظر في الفلسفة والمعقولات، فجاء بنظرية في المعرفة تستند إلى معرفة الشيء في ذاته، وتمتد إلى نفي القبليات العقلية، لتكون شروط الوجود بما هو وجود تستلزم الجهة والحركة المطلقة والتعيّن وقابلية الإحساس، فكانت نتيجة نظريته في المعرفة متفقة جدا مع كان من التاريخ واللغة المحضة، ليكون طرحه طرحا منهجيا بامتياز، يحقق الشرطين اللذين وضعناهما في " المدخل المنهجي " :

١. ترك كل دليل يكشف عن نتائجه الخاصة، دون إقحام أفكار مسبقة عليه.

٢. نتائج كل دليل تتفق من حيث الأصل مع نتائج باقي الأدلة، لما يكون الإستقراء محققا بالشرط ١

عكس سعيد فودة، قام بنقض الشرط 1 في كل من المبحث التاريخي واللغوي، بسحب نتائج دليل حدوث الأجسام المتناقضة في ذاتها، فجعل التاريخ يدل على أن الله لا داخل العالم ولا خارجه، كما اللغة بقدرة قادر تثبت أن الله لا في جهة ( الرؤية هي العلم الذي هو نعمة لن تقتتلوا عليها لأن الله لا في جهة !! )

فلا استقام له لا التاريخ ولا اللغة ولا البناء المعرفي العقلي، فكم كانت جنايته على شيخ الإسلام بتلك النعوت والقدوح من اتهامه بالكذب والتدليس وتحريف المذاهب، والرجل كان يصف نفسه دون علمه !!

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.