

الاختلاف العقدي بين المذاهب الكلامية وأثره على وحدة الأمة صفات الله تعالى نموذجا

The doctrinal difference between the verbal sects and its effect on the nation's unity
Attributes of Allah as a model

صالح بوكرموش¹

طالب دكتوراه كلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر 01

Salahbouk2011@gmail.com

تاريخ الوصول 2020/07/24 القبول 2020/11/30 النشر على الخط 2021/09/30

Received 24/07/2020 Accepted 30/11/2020 Published online 30/09/2021

ملخص:

يسعى البحث لتسليط الضوء على موضوع الاختلاف بين المذاهب الكلامية وأثره على وحدة المسلمين، مكتفيا بنموذج واحد من مسائل الاختلاف وهو صفات الله ﷻ. مع تخصيص مبحث لمفهوم الاختلاف وعلم الكلام والمسائل الكلامية، وبيان أسباب الاختلاف ومن أهمها المحكم والمتشابه. وقد استعان البحث بالمنهج الاستقرائي لتجميع نصوص من التراث الكلامي لمختلف الفرق، وبالمنهج التحليلي لتحليلها. كما تضمن مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة. ومن أهم نتائجه أنّ ما يحتاج إليه المسلم من الإيمان هو التصديق بالله تعالى وأسمائه وصفاته، واستحضار أثر ذلك على السلوك، دون الخوض في الجدل الكلامي. ومن التوصيات أن يوجّه البحث العلمي في العقيدة والكلام، وكذا الخطاب الديني لهذا المنحى سعيا لتحقيق الوحدة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الصفات - المذاهب الكلامية - وحدة الأمة - علم الكلام - الاختلاف.

Abstract:

The research seeks to focus on the issue of the difference between theological sects and its effect on the unity of Muslims, conviction itself with one model of the issues of difference, which is the attributes of Allah. With a study devoted to the concept of difference, theology and verbal issues, and an explanation of the reasons for the difference, the most important is the hermetic and the similar. The research used the inductive method to collect texts from the verbal tradition of the various groups, and the analytical method for their analysis. It also included an introduction, four topics, and a conclusion. One of his most important results is that what a Muslim needs of faith is believing in Allah the Most High, His Names and Attributes, and evoking the effect of that on behavior, without going into verbal debate. Among the recommendations are that scientific research in belief and speech, as well as religious discourse, should be directed to this approach in pursuit of Islamic unity.

Keywords: Attributes - theological schools of thought - unity of the nation - theology – difference.

مقدمة:

لا يختلف اثنان في الأزمة التي يعيشها المسلمون والواقع الذي آلوا إليه، من التأخر العلمي والحضاري عن ركب الأمم الأخرى، ولذلك أسباب كثيرة ومبررات، ولعل من أهمها الاختلاف الحاصل بينهم، وتفرقهم إلى طوائف وفرق، وإن كان الاختلاف لا مناص منه، وليس هو عين الإشكال، ولكن ما نتج عنه من صراع وصل إلى حد التكفير والتقاتل والتنافر.

هذه الطوائف والفرق التي تشكلت تاريخياً منذ عهد الفتنة - كما تسمى - زمن الخليفة عثمان بن عفان، وما وقع بعد ذلك من انقسام سياسي بين المسلمين، ليصبح خلافاً عقدياً بمرور الزمن، بظهور قضايا عقديّة لم تكن مطروحة من قبل، ومن هنا كان على كل فرقة أن تتبني موقفاً من تلك القضايا، فتشكلت الفرق الإسلامية تدريجياً، إلى أن آلت إلى ما عليه الآن على شكل مدارس لكل منها زخم ضخم من التراث الكلامي، ولها نظرتها إلى النصوص، وطرقها في الاستدلال وتبني الآراء.

ومن الاختلاف الحاصل بين المذاهب الكلامية، اختلافهم في مسائل الإيمان والعقيدة، فتباينت آراؤهم حولها، وكان هذا التباين انطلاقة من اختلافهم في فهم النصوص.

الإشكالية:

جاء هذا البحث لينظر في الاختلاف العقدي بين المذاهب الكلامية، وكيف أثر على وحدة المسلمين، مع التمثيل بنموذج من المسائل المختلف فيها، وهو موضوع صفات الله ﷻ. لأن من أسباب تفرق المسلمين اختلافهم في مسائل الأصول.

فما هي أسباب الاختلاف في مسائل الكلام؟ وكيف تناول المتكلمون موضوع صفات الله تعالى؟ وكيف اختلفوا فيه؟ كيف أثر الاختلاف العقدي على وحدة المسلمين؟ وكيف يتم التعامل مع هذه الاختلافات لتحقيق الوحدة الإسلامية؟

أهداف البحث:

- تفكير طالب العلم الشرعي في هموم أمته يجب أن لا ينفك عنه، ومنه كان التفكير في التعامل مع الاختلاف الحاصل بين المذاهب الكلامية في الوقت الحاضر، والاجتهاد في الحلول التي تحقق الوحدة وتبين سبل التعامل مع الاختلاف.

- الاطلاع على الآراء الموجودة في موضوع الصفات، وتحليلها.

- البحث هل كان للاختلاف في موضوع الصفات أثر على وحدة المسلمين.

دوافع البحث:

- الاطلاع على تراث الفرق الكلامية في موضوع الصفات.

- التفكير الدائم في شأن افتراق الأمة والسعي للبحث عن سبل الوحدة.

- البحث في تأثير الاختلاف الكلامي بين الفرق على وحدة المسلمين، وسبل تجاوزه.

المنهج المتبع: اقتضى البحث استعمال المنهج الاستقرائي، باستنباط نصوص الفرق الكلامية في موضوع الصفات. والمنهج التحليلي بتحليل موضوع الاختلاف وبيان حقيقته وأسبابه، وكذا تحليل آراء الفرق في الصفات.

هيكل البحث: تضمن البحث أربع مباحث، ومقدمة وخاتمة؛ وقد تضمن المبحث الأول مدخلا للبحث بالتطرق لمفاهيم: الاختلاف، علم الكلام، المذاهب الكلامية. والمبحث الثاني تعرض بالشرح أسباب الاختلاف بين المذاهب الكلامية وحقيقته، ومن

ذلك بيان الاختلاف في مفهوم المحكم والمتشابه، وكيف ساهم في تعدد فهوم النصوص. وأمّا المبحث الثالث فخصّصته للحديث عن صفات الله تعالى نموذجاً للاختلاف بين المذاهب الكلامية، وفيه استقرأت آراء المذاهب المشهورة، وبيّنت أهمّ جزئيات الاختلاف بينها فيه. وانطلاقاً من هذا بحثت في المبحث الرابع هل أثر الاختلاف في الصفات في وحدة الأمة، ثم ختمت البحث بخاتمة تضمّنت أهمّ نتائجه، وآفاقه وتوصياته.

المبحث الأول: مفاهيم

المطلب الأول: مفهوم الاختلاف

لغة: الاختلاف مصدر اختلف، والخلاف: المضادة، وقد خالفه مخالفة وخلافاً، ... وتخالف الأمران واختلفا، أي: لم يتفقا، وكلّ ما لم يتساو فقد تخالف واختلف، وقوله **﴿وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ﴾** [الأنعام: 141] أي، في حال اختلاف أكله¹. فالاختلاف لغة ضدّ الاتفاق، وهو المضادة والمعارضة وعدم الماثلة، وهذا المعنى هو الذي جاء في نصوص القرآن الكريم، قال ابن تيمية: "ولفظ الاختلاف في القرآن يراد به التضادّ والتعارض، لا يراد به مجرد عدم التماثل، - كما هو اصطلاح كثير من النظار -، ومنه قوله: **﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾** [النساء: 82]، وقوله: **﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ يُؤَفِّكُ عَنْهُ مَنْ أَفَكَ﴾** [الذاريات: 08-09]، ...².

اصطلاحاً: "الاختلاف والمخالفة أن ينهج كلّ شخص طريقاً مغايراً للآخر في حاله أو في قوله، والخلاف أعَمّ من (الضدّ) لأنّ كلّ ضدّين مختلفان، وليس كلّ مختلفين ضدّين، ... والخلاف والمخالفة يراد به مطلق المغايرة في القول أو الرأى أو الحالة أو الهيئة أو الموقف"³. وهو أيضاً "أن يذهب كلّ واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر"⁴. وهو: "منازعة تجري بين المتعارضين؛ لتحقيق حقّ أو لإبطال باطل"⁵. فالاختلاف أن يأخذ كلّ واحد طريقاً غير طريق الآخر، ويغاير الآخرين ويتمايز عنهم في قوله أو حاله أو موقفه، .. الخ. وليس يعني بالضرورة الضدّيّة لأنّه لا يقتضي ذلك، إذ ليس كلّ اختلاف مذموم، وليس كلّ اختلاف مفض إلى الصراع والتنافر.

المطلب الثاني: مفهوم علم الكلام

وردت فيه تعريفات عديدة، نذكر منها ما ذكره التّهانوي أنّه "علم يقتدر منه على إثبات العقائد الدّينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشّبهة"⁶. وعرفه الإيجي بذكر موضوعاته، فقال: "وقيل في موضوعه هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدّنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيها كبعث الرّسل ونصب الإمام"¹.

¹ ابن منظور الأفرقي جمال الدين محمد بن مكرم (أبو الفضل)، لسان العرب، مادة: خلف، ط1، (بيروت: دار الفكر، 1410هـ/1990م)، ج9، ص90-91.

² ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، د.ط، (الرباط: مكتبة المعارف، د.ت)، ج13، ص19.

³ العلواني طه جابر، أدب الاختلاف في الإسلام، د.ط، (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1987م)، ص21-22.

⁴ الفيومي أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب شرح الوجيز، (بيروت: المكتبة العلمية)، ص179.

⁵ الجرجاني علي بن محمد، التعريفات، ط1، (1416هـ/1996م)، ص135.

⁶ التّهانوي المولوي محمد أعلى، كشاف اصطلاحات الفنون، د.ط، (بيروت: د.ت)، ص22-23.

وأما الفارابي فقد عرّفه بقوله: "صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقوال ... وهي غير الفقه، لأنّ الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملّة مسلّمة، ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلّم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى"².

فقد فرّق الفارابي بين علم الكلام والفقه، مع أنّ كليهما من العلوم الدّينية، بينما يختصّ الأوّل بالدّفاع عن العقائد والأحكام التي أنزلها الله تعالى، والرّدّ على مخالفها بالأدلة العقلية، وأمّا الثاني فيهتمّ باستنباط الأحكام الشرعية المنصوص عليها، وهو علم الفقه؛ كما يبحث علم الكلام في أصول الاعتقاد، بينما يعالج علم الفقه أحكام الشريعة العملية من العبادات والمعاملات وغيرها.³

وإذا كان الفارابي فرّق بين علم الكلام والفقه، فإنّ ابن خلدون ميّز بينه وبين الفلسفة، فقال: "واعلم أنّ المتكلّمين يستدلّون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالباً، وحتىّ إذا نظر المتكلّم في الموضوعات الطّبيعية فإنّما ينظر فيها من حيث إنّها تدلّ على الفاعل أو الموجد، أمّا نظر الفيلسوف في الإلهيات فهو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته"⁴. ومعنى هذا أنّ المتكلّم إذا درس الكون ونظر في موضوعات الطبيعة فذلك ليستدلّ بها على وجود الخالق الموجد لها، أي ينطلق من الإيمان بالخالق، ثمّ يستدلّ على الإيمان بالكائنات، بينما الفيلسوف لا يكون نظره بغرض إثبات الخالق، بل لمجرّد النظر للوجود والتأمّل فيه بطبعه فيلسوفاً.

ولو أنّ كلام ابن خلدون لا ينفي امتزاج علم الكلام بالفلسفة في مرحلة من مراحل تطوّره، وذلك في عهد الإمام الغزالي لمّا نشر علوم المنطق.⁵

هذه بعض التعاريف لعلم الكلام، نلخصها فيما يأتي:

- علم الكلام يهتمّ بالدّفاع عن العقيدة الإسلامية بالأدلة النّقلية والحجج العقلية.
- موضوع هذا العلم هو أصول الدّين، الخالق ذاتاً وصفاتاً (الإلهيات)، المصير (السّمعيّات)، الأنبياء والكتب السّماوية (النّبوات).

- يردّ المتكلّم بالدليل العقليّ على الشّبه التي تعترض العقيدة.
- ينطلق المتكلّم من الإيمان ثمّ ينظر في الكون ليستدلّ به على الصّانع.

المطلب الثالث: تعريف المذاهب الكلامية

إذا كان هذا هو مفهوم علم الكلام، فما هو تعريف المذاهب الكلامية؟

¹ الإيجي عبد الرحمن بن أحمد (عضد الدين)، المواقف في علم الكلام، د.ط (مطبعة السعادة، 1325هـ)، ص42.

² الفارابي أبو نصر محمد بن محمد، إحصاء العلوم، د.ط، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1991م)، ص41.

³ صبحي أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ط5، (بيروت: دار النهضة العربية، 1405هـ/ 1985م)، ج1، ص17.

⁴ ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ص327. وينظر: صبحي، المرجع السابق، ج1، ص17.

⁵ صبحي، المرجع السابق، ج1، ص18.

لقد قلنا إنّ علم الكلام يعنى بالدفاع عن العقيدة الإسلامية وردّ الشّبه عنها، والمتكلّم هو الذي ينبغي لهذه المهمة؛ وإذا تأملنا تاريخ علم الكلام ومراحل تطوّره، نجد عديد القضايا والمسائل العقديّة التي طرأت على السّاحة الإسلاميّة، منها: مسألة الإمامة، ثمّ قضية الجبر والاختيار، وقضية حكم مرتكب الكبيرة ومصيره، ومسألة كلام الله تعالى وخلق القرآن، ومسألة رؤية الله تعالى، ... الخ. وكلّ قضية من القضايا المذكورة لها أسباب ظهورها؛ وعموما نقول إنّ ثراء السّاحة الإسلاميّة -علميًا- بترجمة علوم اليونان، واحتكاك العرب بغيرهم بعد اتّساع رقعة الإسلام، وإسلام أصحاب الديانات الأخرى من يهود ونصارى وغيرهم، إضافة إلى ثراء القرآن الكريم بآيات الحجاج العقليّ، كلّ هذا جعل دائرة النقاش العقليّ والجدل تتّسع في المجتمع الإسلامي، بظهور مواضيع جديدة لم تكن تناقش من قبل، ممّا يحمل العلماء على بيان القول فيها بالدليل.

لذلك "لم يظهر علم الكلام ليستكمل في القرآن عقائد أو يسدّ ثغرة في التفسير، ... وإنّما كانت آيات القرآن دائما لوجهة نظر الفرق الكلاميّة أدلة نقلية بما يستدلّون وإليها يحتكمون. لقد تحرّج المسلمون الأوائل عن الخوض في موضوعات علم الكلام، وعدوا ذلك مراء في الدّين، ولكن احتكاك المسلمين بأصحاب الديانات الأخرى، فضلا عن الظروف السياسيّة والأحداث التاريخيّة في داخل البيئة الإسلاميّة قد اجتمعت لتفسيح مكانا لعلم الكلام في الفكر الإسلامي"¹.

ولمّا كان ظهور هذه القضايا في زمن بدأت الفرق الإسلاميّة في التّشكّل، فلم تكن منطلقات العلماء في مناقشة هذه القضايا واحدة، ولا خلفيّاتهم موحّدة، فلا شك أنّ كلّ عالم يبدي رأيه فيها انطلاقا من خلفيّةه الفكرية ومنطلقاته العقلية في الاستدلال، ممّا شكّل لدينا أكثر من وجهة نظر في كلّ مسألة؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ ما صاحب نقاش هذه المسائل من جوّ مشحون نتج عن التّعبّص المذهبيّ، ومحاولة بعض الحكّام فرض بعض الآراء العقديّة -مثلا فعل المأمون مع مسألة خلق القرآن-، جعل كلّ فرقة تتمسّك برأيها، وتجمع له كلّ ما أوتيت من أدلة نقلية وعقلية، حتّى إنّنا نجد الدليل نفسه تستدلّ به أكثر من فرقة مع اختلاف في وجهات النّظر.

والخلاصة أنّ المذاهب الكلاميّة هي فرق سياسيّة في ظهورها الأوّل، ثمّ أصبحت فرقا عقديّة كلاميّة، لتتطوّر وتصبح مذاهب ومدارس، وذلك بعد تبنيها آراء واتّخاذها مواقف في مختلف المسائل الكلاميّة المتداولة، بدءًا بمسألة الإمامة والقضاء والقدر والجبر والاختيار، وحكم مرتكب الكبيرة وغيرها.

فالخوارج انطلقوا من مسألة مرتكب الكبيرة وأنّه كافر يُقتل. والشيعة -وإن كان موقفهم في البداية سياسيًا، بالانحياز للإمام عليّ والتّشيع له، حيث دافعوا عن أحقيّته بالإمامة-، لكن سرعان ما تحوّل طرحهم إلى طرح عقديّ، حتّى إنّ موضوع الإمامة موضوع سياسيّ في الأصل، لكنّه يعتبر من القضايا الكلاميّة لكثرة النقاش فيه بين الفرق، ولأهميّة موضوع الحكم والخلافة عند المسلمين، ثمّ إنّ بعض الشيعة اتّخذوا موقفا من الخلفاء الرّاشدين، واعتبروهم مغتصبين الخلافة من عليّ، فتبنّوا مبدأ عصمة الإمام والوصيّة له. وأمّا المرجئة فقد ظلّوا حياديّين في موقفهم السياسيّ، وإنّما نظروا في موضوع مرتكب الكبيرة فلم يكفّروا أحدا من المسلمين، ومنه اشتهر موقفهم لا تنفع مع الكفر طاعة، ولا تضرّ مع الإيمان معصية.²

¹ المرجع نفسه، ج1، ص99-100.

² احسانة يوسف، تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، د.ط، (المملكة المغربية: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1424هـ/ 2003م)، ص11-12.

"إنّ هذه الطوائف الثلاث استطاعت في خضمّ تطوّر الدولة الأموية أن تنمو أفكارها، وتتطوّر نظرياتها وتتوسّع، لتمثّل كلّ طائفة منها نسقا فكريًا، له مبادئه، ومنطقاته، وتفصيله، أي له معقوليته الخاصة"¹.

وفي خضمّ هذا الواقع الذي يكتنز نقاشا عقديًا وسياسيًا ظهرت فرقة المعتزلة، لتؤسّس لمفهوم التوحيد القائم على التنزيه المطلق للذات الإلهية، وتقيم تصوّرًا جديدًا للعدل الإلهي، تخدم به فكرة الجبر، فاشتبهت بمبادئ الخمسة: التوحيد، العدل الإلهي، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.²

كما أنّ ظهور المذهب الأشعري الذي يعتبر مؤسّسه أبو الحسن الأشعري معتزليًا في البداية، فجاء ليكون وسطًا وتوفيقًا بين عقلانية المعتزلة وحرقيّة التوجّه السنيّ، ويعتبر ظهوره في وقت تغير سياسة الدولة العباسية تجاه المعتزلة وانسحابها من دعمها لهم أيام المتوكل والواثق والمعتمد، ومنذ ذلك الوقت بدأ الاعتزال يفقد شعبيته وأتباعه.³

المبحث الثاني: الاختلاف بين المذاهب الكلامية، حقيقته وأسبابه

انطلاقًا ممّا سبق، يمكن القول إنّ المقصود بالاختلاف بين المذاهب الكلامية هو تباينها وتمايزها في مواقفها وآرائها في المسائل الكلامية العقدية، وبالتالي فإنّ كلامنا لا يكون عن المذاهب الفقهية، ولا عن المسائل الفرعية الاجتهادية. وفيما يأتي سنتحدّث عن حقيقة الاختلاف وأسبابه، ثمّ نتطرّق لموضوع صفات الله تعالى نموذجًا من المسائل المختلف فيها بين المذاهب الكلامية.

المطلب الأول: حقيقة الاختلاف

من حكمة الله تعالى أنّه خلق البشر متفاوتي المدارك والطّاقات، ومختلفي الألسنة والألوان والأذواق والميولات والرغبات، إذ لم يجعلهم على قالب واحد، وإلاّ لما تحقّق معنى التّسخير، ففي الاختلاف إمكانية استفادة البشر من بعضهم البعض، وتبادل المنافع بينهم، وهذا الذي أفضى إلى تعدّد الآراء والأحكام، وسوّغ لتقبّل اختلاف الآراء والتوجّهات والقناعات، طالما أنّ الله تعالى جبل البشر على الاختلاف، فمتى فهم الإنسان هذا الأمر وتفهمه، سهل عليه العيش وتقبّل الآخر، وإن لم يدرك حقيقته والحكمة منه، نجده رافضًا لكلّ شيء سوى رأيه وقناعته وذوقه وميوله، فالاختلاف يعتبر ظاهرة إيجابية ومفيدة ما كان فيه الالتزام بآدابه وأخلاقه، وإن تحوّل إلى جدال وشقاق أصبح ظاهرة سلبية تحدث فرقة في الأمة، ومعوّل هدم لا وسيلة بناء.

المطلب الثاني: أسباب الاختلاف

يؤكد التاريخ وثبت الوقائع أنّ الاختلاف أمر طبيعيّ وقع حتّى في فترة العهد النبوي بين الصحابة الكرام، وليس هذا بأمر يقدح في الدين أو في الصحابة الكرام، طالما أنّ له أسبابه الموضوعية -والتي ذكرنا بعضها سابقًا-، منها التي تتعلّق بجبليّة البشر على التّنوّع والاختلاف، ولكنّ الفارق أنّ الاختلاف زمن الرّسول عليه الصّلاة والسّلام لا يطول أمده، لأنّه الفاصل في الاختلافات والحكم بين الصحابة.

¹ المرجع نفسه، ص 13.

² المرجع نفسه، ص 13-16.

³ المرجع نفسه، ص 17-25.

وبعد وفاة الرسول ﷺ كان الصحابة يحتكمون إلى كتاب الله تعالى عند اختلافهم، وكلّ منهم يدلي بما سمعه أو شاهده من الرسول عليه الصلاة والسلام، ولكن بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان، اهتزت الأمصار الإسلامية، وظهرت بعض الأمور لم تكن موجودة من قبل، و"ربما أدت إلى انطواء أهل كلّ بلد أو مصر على ما وصلهم من سنة رسول الله ﷺ خوف الوضع والدس، ... وظهرت مدرستا الكوفة والبصرة كبيئة خصبة لتفاعل الأفكار السياسية وتعددت الفرق المختلفة، ... وتعددت المناهج العقلية والفكرية بتعدد تلك الفرق، وأصبح لكلّ فرقة منطلقات وقواعد تنطلق منها في تعاملها مع نصوص الشارع، وفي تفسيرها للمصادر الشرعية، وفي موافقها من القضايا المختلفة التي استجدت"¹.

وهناك أسباب عديدة يطول المقام بالتفصيل فيها كلّها، ونكتفي ببعضها على سبيل الذكر، منها: دور السياسة في الاختلاف توظيفاً وتأجيحاً، التعصّب للرأي وعدم التّواضع للحقّ، اتّباع متشابه القرآن الكريم والإعراض عن محكمه، اتّباع الهوى، .. الخ.

المطلب الثالث: الاختلاف في فهم النصوص

كان منشأ الاختلاف بين المذاهب من اختلاف المدارك والعقول، الذي أنتج قراءات مختلفة للنصّ، ولو شاء الله تعالى لجعل القرآن مُحْكَمًا كلّهُ، ولكن كما قال عليه الصلاة والسلام: "إنّه حمّال أوجه". لذا نجد أنّ من حكمة الله تعالى أن يبتلي عباده باختلافهم في فهم الوحي المقدّس الذي تعبدهم به، ليظهر منهم من يتّبع الحقّ بصدق نيّة، متجرّداً من كلّ شيء، ومن تغلب عليه نفسه وهواه، ومن يتّبع دين الآباء وإن خالف الحقّ.

لكن، هل نفهم من هذا أنّ الله تعالى أنزل القرآن ليختلف بسببه البشر؟ وكيف تتحقّق الهداية به بهذا الشكل؟ هل وضع الله تعالى ضوابط في فهم القرآن؟

ومن أسباب الاختلاف في فهم النصوص، اشتغال القرآن على محكم ومتشابه، وهذا من أهمّ أسباب الاختلاف كما سيأتي.

الفرع الأول: مفهوم المحكم والمتشابه

تداول العلماء هذا الموضوع في مبحث المحكم والمتشابه، وقد بيّنه الله تعالى في سورة آل عمران فقال: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 07].

أولاً: المحكم في اللغة: اسم مفعول من أحكم يحكم إحكاماً، قيل: بمعنى أتقن، أو بمعنى منع²، وفي لسان العرب: "وأحكم الأمر أتقنه، وأحكمته التجارب على المثل وهو من ذلك، ويقال للرجل إذا كان حكيماً قد أحكمته التجارب، والحكيم المتقن للأمور"³.

¹ العلواني، المرجع السابق، ص103.

² الخليلي أحمد بن حمد، برهان الحق دراسة معمقة في تأصيل العقيدة الإسلامية ودرء الشبه عنها بالأدلة العقلية والنقلية، ط1، (مسقط، سلطنة عمان: الكلمة الطيبة، 1437هـ/2016م)، ج5، ص38.

³ ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، ط1، (بيروت: دار صادر، 2000م)، مادة: حكم، ج4، ص187.

وأورد الأزهري في تهذيب اللغة أنّ "العرب تقول حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى منعت ورددت، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم؛ لأنّه يمنع الظالم من الظلم"¹.

وذكر الزبيدي "أحكمه منعه عن الفساد"²، وقال أبو البقاء الكفوي: "المحكم المتقن، يقال بناء محكم أي متقن لا وهن فيه ولا خلل"³.

والخلاصة أنّ "المعنيان متداخلان، فإنّ ما أتقن منيع من تسرّب الخلل والوهن إليه كالبناء المتلاحم بتراصّ لبناته وتناسب موادّه حتّى تكون كالشيء الواحد، فإنّ الإتقان هو الذي منعه من تسرّب الخلل إليه أو وقوع ما يضعضعه، ... وكذلك الحكمة لمنعها من الانحراف والتهوّر، ... ويسمّى إتقان الكلام إحكاما سواء كان باعتبار لفظه أو معناه، فإحكام ألفاظه صونه من كلّ ما يعدّ خطأ في سؤق مفرداته وترتيب جملته ومن السؤق الذي لا يليق ببليغ الكلام، وإحكام معانيه صونه عن كلّ ما يوهم التناقض أو غير مراد قائله"⁴.

ثانيا: وأما المتشابه فهو لغة كما في لسان العرب: "تشابه الشيئان واشتبها أشبه كلّ واحد منهما صاحبه، وفي التنزيل ﴿مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ﴾ [الأنعام: 99]، وشبهه إياه وشبهه به مثله، والمشتبهات من الأمور المشكلات، والمشتبهات المتماثلات"⁵. فيطلق على تشابه الشيئين إذا أشبه أحدهما الآخر، ومنه قوله تعالى: ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: 118]؛ كما يُطلق على اللبس، لأنّ التشابه بين شيئين يؤدّي أحيانا إلى التباس أحدهما بالآخر، وذلك كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: 70].⁶

وانطلاقاً ممّا تقدّم من تعريف المحكم والمتشابه، فإنّ الله تعالى وصف القرآن الكريم بكليهما، "فهو مُحْكَمٌ باعتبار إتقانه ومنعه من سرّيان أي خلل إلى ألفاظه أو معانيه، ولذلك تكرر وصفه في القرآن بأنّه حكيم، والحكيم بمعنى المحكم، ووصف كلّه بالإحكام في قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود: 01]. وهو متشابه أيضا كما وصفه الله تعالى في قوله: ﴿اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ [الزمر: 23]، ذلك لأنّه يشبه بعضه بعضا في جزالة تركيبه وحسن ترتيبه وسلاسة أسلوبه وجمال عباراته وعمق معانيه وإشراق نوره وقوّة تأثيره، بحيث لا يرقى إليه النّقد ولو اجتمعت عليه فُهوم جميع الخبراء، ولا يمكن الإتيان بشيء من مثله ولو تضافرت عليه ملكات كلّ البُلغاء، .."⁷.

وفي الوقت نفسه نجد "كلّه متشابه؛ لأنّه طبقة واحدة في جمال التعبير وعمق التصوير وبلاغة الأداء وفصاحة اللفظ والمعنى، كما أنّه جميعا مُحْكَمٌ لفظا ومعنى بإتقان تركيب حروفه وكلماته، وإبداع تناسّب سُوره وآياته"⁸.

¹ الأزهري محمد بن أحمد (أبو منصور)، تهذيب اللغة، تحقيق: مجموعة من المحققين، (الدار المصرية للتأليف والترجمة)، مادة: حكم، ج4، ص111.

² الزبيدي محمد مرتضى بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، اعتنى به ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، وكرم سيد محمد محمود، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1428هـ/ 2007م)، باب الميم، فصل الحاء، ج31، ص268.

³ الكفوي أيوب بن موسى (أبو البقاء)، الكليات، عناية: عدنان درويش محمد المصري، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ/ 1992م)، ص845.

⁴ الخليلي أحمد، برهان الحق، ج5، ص39.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، مادة: شبه، ج8، ص17.

⁶ الخليلي أحمد، برهان الحق، ج5، ص40.

⁷ المرجع نفسه، ج5، ص40-41.

⁸ المرجع نفسه، ج5، ص41.

وهنا تأتي قوة بلاغة القرآن الكريم وقوة تأثيره وقمة إعجازه، فهو مُعْجَزٌ بإحكامه وتشابُّهه، لا خلل في تراكيبه ولا في معانيه، ولا تناقض في سياقاته ومفاهيمه، وكلّ هذا من حكمة الله تعالى.

ثالثاً: المحكم والمتشابه اصطلاحاً

لقد اختلف أهل العلم في تحديد معنى المحكم والمتشابه اصطلاحاً، فقليل إنّ المحكمات هيّ النَّاسَخَات، والمتشابهات المنسوخات؛ وهذا مروى عن ابن مسعود رضي الله عنه، وحكي عن قتادة والربيع والضحاك.

وعن ابن عباس رضي الله عنه أنّ المحكم من القرآن الكريم هو ثلاث آيات من سورة الأنعام، قال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً ... لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 151-153]، وقوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً ... وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً﴾ [الإسراء: 23-24].

قال الرازي معلقاً على رواية ابن عباس: "التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين: منها ما لا يجوز أن يتغيّر بشرع وشرع، وذلك كالأمر بطاعة الله تعالى والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق، ومنها ما لا يختلف بشرع وشرع كأعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشروط البيع والتكاح وغير ذلك، فالقسم الأول هو المسمّى بالمحكم عند ابن عباس؛ لأنّ الآيات الثلاث في سورة الأنعام مشتملة على هذا القسم"¹.

وروى ابن جرير بإسناده إلى محمد بن جعفر بن الزبير أنّه قال في المحكمات: "فيهنّ حجة الرّبّ وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل، ليس لها تصريف ولا تحريف عمّا وضعت له، وآخر متشابهة في الصدق، لهنّ تصريف وتحريف وتأويل، ابتلى الله فيهنّ العباد كما ابتلاهم في الحلال والحرام، لا يصرفن إلى الباطل ولا يحرفن عن الحق"².

"وقيل بأنّ المتشابه هو ما لا يعلمه إلّا الله سبحانه وتعالى، كميقات قيام الساعة أي ميقات النفخة الأولى، وكذلك الثانية، وخروج الناس من قبورهم. وقال بعضهم بأنّ المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه، وعليه فالحكم هو التّعبدات التي ظهرت حكمتهما كالتّعبّد بالصلاة والصيام والزكاة والحجّ من حيث عمومها، ... أمّا المتشابه فهو ما لم تظهر حكمته كاختلاف الصلوات في عدد ركعاتها ومواقيتها وميقات الصيام والحجّ ونُصِبَ الزكاة"³.

وهكذا، فإنّ التعاريف تعدّدت عن المحكم والمتشابه، وبعضها بعيد عن المعنى المراد، وإجمالاً نلخص ما ذكر ونخلص إلى تعريف نراه الأرجح، فنقول إنّ المتبادر إلى الفهم أنّ المتشابه هو ما خفيت دلالاته، والمحكم ما وضحت دلالاته، وهو ما عبّر عنه النّحاس بقوله: "أحسن ما قيل في المحكمات والمتشابهات أنّ المحكمات ما كان قائماً بنفسه لا يحتاج أن يرجع فيه إلى غيره نحو ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 04]، ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ﴾ [طه: 82]، والمتشابهات نحو: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ [الزمر: 53] يرجع فيه إلى قوله: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾"⁴.

¹ الرازي محمد بن عمر (فخر الدين)، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ج7، ص170.

² الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، د.ط، (دار الفكر، د.ت)، ج3، ص174. وينظر: الخليلي أحمد بن حمد، جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل تفسير الآية السابعة من سورة آل عمران، ط1، (سلطنة عمان: مكتبة الاستقامة، 1425هـ/2004م)، الجزء الخاص، ص14.

³ الخليلي أحمد، جواهر التفسير، الجزء الخاص، ص20.

⁴ النحاس أحمد بن محمد بن إسماعيل (أبو جعفر)، إعراب القرآن، تحقيق: محمد أحمد قاسم، ط1، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 2004م)، ج1، ص174.

فالحكم إذن ما وضحت دلالاته ولا يحار فيه عقل العاقل، ولا يحتاج بيانه إلى تأويل معانيه؛ وأمّا المتشابه فإنه لا بدّ من ردّه إلى المحكم ليتبين معناه، وينسجم مع دلائل أم الكتاب وهي المحكمات، كما أنّ دلالاته تخفى لسببين: إمّا لإجمال في اللفظ، أو إيهام تشبيه الله تعالى بخلقه. "أمّا الجمل فيتوقّف فهمه على ما يكون بيانا لإجماله، وقد يكون عقلياً أو نقلياً؛ ... وأمّا ما كان خفاءً دلالاته بسبب إيهام ظاهره لتشبيهه الله تعالى بخلقه، فإنه يعوّل في فهمه على الآيات المحكمات القاضية بانتفاء التشبيه، ووجوب ردّ هذه المتشابهات إلى المحكمات يوحى به قول الله تعالى في المحكمات: ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ فإنّ المراد بكونها أمّا أنّها الأصل الذي يردّ إليه ما عداه"¹. على أنّ الجدل احتدم بين الفرق الكلاميّة في تحديد المحكمات والمتشابهات من الآيات، فأضحت كلّ فرقة تجعل ما يوافق رأيها ومذهبها محكما وما كان بخلافه متشابهاً، فنشأ الخلاف في مسائل خلق أفعال العباد، ورؤية الله تعالى، ووعيد العصاة، .. الخ. "والفيصل في هذا هو التّحويل على تنزيهه تعالى عن النّقائص ومشابهة خلقه ووصف السّوء، ... على أنّ المتشابهات كثيراً ما تكون مقرونة عبارتها بما يستحيل معه أن يكون ظاهرها الموهوم للتشبيه هو المراد"².

الفرع الثاني: التّعامل مع المحكم والمتشابه

أرشدنا الله تعالى في التّعامل مع المحكم والمتشابه إلى أنّ المحكمات هنّ أم الكتاب أي أصل الكتاب، وعليها المعتمد؛ وأمّا المتشابهات فقد "وقفت طائفة من النّاس عند ظواهر ألفاظها ولم توقّف للغوص إلى أعماق معانيها فضلت بذلك ضلالاً مبيناً، وأولئك هم الذين أخبر الله عنهم أنّهم في قلوبهم زيغ فلذلك يتبعون ما تشابه منه، .."³. وقال ابن كثير في تفسيره "فيمن يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة أي الإضلال لأتباعهم، أنّهم يحتجّون على بدعتهم بالقرآن وهو حجة عليهم لا لهم كما لو احتجّ النصارى بأنّ القرآن نطق بأنّ عيسى روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه وتركوا الاحتجاج بقوله: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ﴾ [الزخرف: 59]، وبقوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 59]، وغير ذلك من الآيات المحكمة المصروفة بأنّه خلق من مخلوقات الله، وعبد ورسول من رسل الله"⁴. ولو شاء الله تعالى لجعل القرآن كلّهُ مُحْكَمًا، فلماذا لم يكن كذلك؟ يجيب الرّمحشري على هذا التّساؤل بقوله: "لو كان القرآن كلّهُ محكما لتعلّق النّاس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عمّا يحتاجون فيه إلى الفحص والتّأمل من النّظر والاستدلال، ولارتكنوا إلى طريقة التّقليد، إنّ وجود متشابه الآيات أدعى إلى أن يشحذوا الفكر للاستنباط ويكدّوا في معرفة الحقّ خواطرهم فيكونوا دائماً في فكر متجدّد، وليست الآيات المتشابهة سبب الفتنة التي يبتغيها المبطلون لأنّهم بغير ذلك كانوا يضلّون، وإنّما قد ميّزت بين الثّابت على الحقّ والمتزلزل فيه فضلاً عمّا في تقادح العلماء وإتعاظم القرائح في استخراج معانيه وما في ردّه إلى المحكم من الفوائد الجليّة والعلوم الجمّة ونيل الدّرجات عند الله"⁵.

¹ الخليلي أحمد، جواهر التفسير، الجزء الخاص، ص22-23.

² المرجع نفسه، ص25-26.

³ المرجع نفسه، ص19-20.

⁴ ابن كثير الدمشقي إسماعيل بن عمر (أبو الفداء)، تفسير ابن كثير، (دار إحياء الكتب العربيّة)، ج1، ص345.

⁵ صبحي، في علم الكلام، ج1، ص98.

وقد علّق أحمد صبحي على كلام الرّخشي قائلاً إنّّه أشار إلى فكرة تتّصل "بالعلم والحضارة، أمّا ما يتّصل منها بالعلم، فإنّ العلوم الدّينية التي تتّصل كلّها بالقرآن بسبب من الأسباب إنّما نشأت لأنّ العلماء قد أتبعوا قرائحهم في استخراج معانيه، ولو كان القرآن سهل المآخذ لارتكنا إلى الجمود والتّقليد، وأمّا ما يتّصل بالحضارة فإنّ ازدهار الحضارة الإسلاميّة عقب ظهور الإسلام - وليس الأمر كذلك في بعض الأديان - إنّما يرجع إلى سبب جوهرى، من أسبابه أنّ القرآن قد شحذ الفكر إلى التّفكير والاستنباط، وازدهار حضارة ما مقرون بالنّظر والتّفكير، كما أنّ انهيار حضارة ما مقرون بالجمود والتّركون إلى التّفليد، .."¹.

هذا ما أمكن ذكره عن المحكم والمتشابه كسبب من أسباب الاختلاف بين المذاهب، وانطلاقاً منه اختلفت المذاهب في كثير من المسائل الإيمانيّة والقضايا الغيبيّة، وكان لاختلافهم هذا الأثر الواضح في تفرّق المسلمين، وفيما يلي سنمثّل بموضوع صفات الله تعالى، ليكون نموذجاً من مسائل الاختلاف بين المذاهب.

المبحث الثالث: صفات الله تعالى نموذجاً للاختلاف العقدي بين المذاهب

الصّفات جمع صفة، والوصف لغة: ذكر الشّيء بما يزيّنه ويجمله، فتوسّع استعماله "فأطلق على بيان ما يقرّبه إلى المعرفة والفهم سواء كان بما يعدّ مدحاً أو ذمّاً كما لو ذكرت أحداً بالخل أو الجبن أو الطّمع أو الكذب وغيرها ... وصفات الله جميعاً هي أجلّ المحامد وأسمى المدائح فليس في وصفه تعالى ما يذمّ"². وقد استعملت جميع المذاهب العقديّة والفقهية مصطلح الصّفات، وتطلق على كمالات الله تعالى والثّناء عليه.

ومن ثمّ أصبحت مسألة الأسماء والصّفات من المسائل التي تميّز بها المذاهب عن بعضها، وتبيّن كلّ منها موقفاً فيها، وفيما يلي سنعرض آراء المذاهب الكلاميّة فيها.

المطلب الأول: الصّفات عين الذات أم مستقلة عنها

الفرع الأول: معنى الذات وحكم إضافتها إلى الله تعالى

لفظ "الذات" في اللّغة هو تأنيث ذو، وهو يستعمل مضافاً إلى أسماء الأجناس، فيقال: شخص ذو علم وذو مال وذو شرف، بمعنى حقيقته؛ أو عين أو نفس ذات علم وقدرة وسلطان، ..الخ. كما يضاف إلى الأعلام، كقولهم ذو عمرو.³ ولما استعمل القرآن الكريم النّفس، في قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: 116]، وقوله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: 28]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ﴾ [الأنعام: 54]، وصفوها، فقالوا: نفس ذات علم وقدرة ورحمة ومشية. ثمّ حذفوا الموصوف وعزّفوا الصّفة، فقالوا: الذات.⁴

وقد استشكل بعض العلماء إطلاق "الذات" على الله تعالى، لأنّ الذات الإلهيّة أجلّ من أن تكتنّها عقول الخلق، فالله عزّ وجلّ ليس كمثله شيء، إذ لا يتصوّر الوهم، ولا يدركه العقل، ولا تتخيّل النّفس، ومنه نجد تعاريف العلماء للذات الإلهيّة تتضمّن وصفه

¹ المرجع نفسه، ج1، ص98-99.

² الخليلي أحمد، برهان الحق، ج2، ص07-08.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج6، ص341.

⁴ المرجع نفسه، ج6، ص341.

تعالى بالكمالات وتنزيهه عن النقائص، ومن ذلك ما نقله الإمام السّالي عن المناوي: "الذّات العليّة هي الحقيقة العظمى والعين القيومية المستلزمة لكلّ سبّوحية قدّوسية في كلّ جلال وجمال، استلزاما لا يقبل الانفكاك البتّة"¹.

ومنّ قال بعدم جواز إطلاق الذّات على حقيقة الله ﷻ ابن القيم في "بدائع الفوائد" حيث قال: "وأما الذّات فقد استهوى أكثر النّاس -ولا سيما المتكلّمين- القول فيها في معنى النّفس والحقيقة، ويقولون ذات الباري هي نفسه، ويعبّرون بها عن وجوده وحقيقته..."². وقد وافقه في ذلك القطب اطفيش من الإباضية إذ يقول: "أخطأ من يفسّر ذات الشّيء بمعنى نفس الشّيء، وكيف يفسّر كتاب الله به، وإلّا هو كلام عامّة تبادر للنّاس وجعلوه علما، ومعنى ذات كذا كصاحبة كذا، وذات الصّدور أي اعتقادات ذات الصّدور ونحو هذا"³. كما نحا منحاهما القرطبي في كتابه "الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى" وذكر أنّ الأكثر منع ذلك، ومنهم ابن الخشّاب البغدادي أبو محمد عبد الله بن أحمد في أجوبته للمسائل الاسكندرانية، وابن برهان الأسدي النّحوي أبو القاسم عبد الواحد بن علي، وابن العربي، والتّاج الكندي، إلخ.⁴

وكان احترازهم من "الذّات" لعدّة اعتبارات، منها: أنّها لم ترد في القرآن الكريم ولا في الثّابت من السنّة النبويّة أو آثار الصّحابة؛ ومنها أنّها مؤنّث، فلا يسوغ إضافتها تنزيها لله ﷻ عن كلّ ما يوهّم النّقص؛ ومع كون اللفظ مؤنّثا إلّا أنّه لا يعني بالضرورة تأنيث معناه، فكما تضاف القدرة إلى الله تعالى والحياة والإرادة والعظمة.. إلخ، وهذه كلّها مؤنّثة، وكما تضاف الصّفة والصفّات إليه ﷻ وهي مؤنّثة أيضا، وكذا النّفس؛ لذا يبدو أنّ لا مانع من هذا التّعبير.⁵

هذا، وقد درج أغلب المتكلّمين من مختلف المذاهب العقديّة وأهل اللّغة وبعض المحدثين على إطلاق "الذّات" على الله تعالى من دون حرج، ومن أجمل ما اطّلت عليه من تعاريفها أنّها "حقيقته الخاصّة التي لا يعلمها إلّا هو، وغاية العلم بها أنّها ذات لا كالذّوات،.."⁶.

والذين سوّغوا إطلاقها قصد بها بعضهم "حقيقة الشّيء" كما ورد في معاجم اللّغة، وهو ما قال به النّووي وغيره؛ وبعضهم جعلها مستعارة لهذا المعنى وهو رأي ابن حجر؛ ومنهم من رأى أنّ في إطلاقها مراعاة أنّها صاحبة أوصاف، فتضاف إليها الصّفات، وإذا جاز إضافة النّفس إلى الله تعالى، جازت إضافة الذّات، وهو قول ابن تيمية⁷. وفي شرح العقيدة الطّحاويّة: "فإنّ "ذات" في أصل

¹ السّالي عبد الله بن حميد (أبو محمد)، مشارق أنوار العقول، تصحيح وتعليق: أحمد بن حمد الخليلي، حقق نصوصه وخرج أحاديثه: عبد الرحمن عميرة، ط1، (بيروت: دار الجليل، 1409هـ/1989م)، ج1، ص337.

² ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر (أبو عبد الله)، بدائع الفوائد، د.ط، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، ج2، ص06.

³ اطفيش أحمد بن يوسف، شرح عقيدة التوحيد، تحقيق: مصطفى بن الناصر وينتن، ط1، (القرارة، الجزائر: جمعية التراث، 1422هـ/2001م)، ص332.

⁴ الخليلي أحمد، برهان الحق، ج2، ص93-97. نقلا عن: القرطبي، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته، تحقيق: عرفان بن سليم العشا حسونة الدمشقي، ط1، (صيدا: المكتبة العصرية، 1426هـ/2005م)، ص24.

⁵ الخليلي أحمد، برهان الحق، ج2، ص98-99.

⁶ الخليلي سعيد بن خلفان بن أحمد (أبو محمد)، كتاب تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد مسائل الأديان والأحكام، د.ط، (سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1407هـ/1986م)، ج1، ص227.

⁷ الخليلي أحمد، برهان الحق، ج2، ص97-98.

معناها لا تستعمل إلا مضافة، أي: ذات وجود، ذات قدرة، ذات عزّ، ذات علم، ذات كرم، إلى غير ذلك من الصفات، فذات كذا بمعنى صاحبة كذا ... فَعُلمَ أَنَّ الدَّات لا يُتَصَوَّر انفصال الصفات عنها بوجه من الوجوه"¹.

الفرع الثاني: هل الصفات عين الذات؟

انطلاقاً مما سبق، فقد شاع إضافة الصفات إلى الذات، فكان الاختلاف بين المذاهب الكلامية هل الصفات عين الذات أم هي مستقلة عنها؟ وقد أثارها لأول مرة واصل بن عطاء المعتزلي، حينما أنكر أن تكون الصفات مستقلة عن ذات الله تعالى، بل هي عين ذاته تعالى، وهو بذلك يروم التنزيه، وقد نُقل عنه قوله: "من أثبت معنى صفة قديمة مستقلة فقد أثبت إلهين"².

وقد اشتهر عن المعتزلة قولهم إنّ الصفات هي عين الذات، ويفسر بعض الباحثين موقفهم أنّه جاء ردّاً على النصارى في فكرة الأقسام الثلاثة، أي أنّ "الذات الإلهية جوهر يقوم بأقسام أي صفات -هي الوجود والعلم والحياة- قد أدّى إلى الاعتقاد باستقلال الأقسام عن الجوهر، وإلى اعتبار الصفات أشخاصاً وإلى تجسّد الأقسام الثاني -أقسام العلم- في الابن، فلمواجهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنّه جوهر، واعتبروا الصفات هي الذات غير مغايرة لها، فصفت الله ليست حقائق مستقلة وإنّما هي اعتبارات ذهنية، ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات في النظر إلى الشئ الواحد دون أن يلزم عن ذلك التعدّد في ذاته، .."³.

وعليه، فالذات الإلهية واحدة والصفات متعدّدة، فيقال الله عالم ونعني هو عالم بذاته، مع نفي الجهل عن ذاته تعالى، وقادر أي قادر بذاته، مع نفي العجز عنه وَعَجْزٌ، وهكذا مع الصفات الأخرى، "فالله حيّ عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته، وهذا هو مقصود قولهم صفات الله عين ذاته ... الله عالم وعلمه هو هو، قادر وقدرته هي هو، حيّ وحياته هي هو، أي أنّ علم الله هو الله وكذلك الأمر في كلّ من القدرة والحياة: وحدة مطلقة بين الذات والصفات"⁴.

وقد قال بما سبق المعتزلة والإباضية والزيدية ومن نحا منحاهم، حيث ذهبوا إلى أنّ صفاته تعالى الذاتية ليست غير ذاته وَعَجْزٌ. ويستدلّ الشيخ السالمي على ما ذهب إليه الإباضية من أنّ الصفات هي عين الذات بقوله: "لأنّها لو كانت غيره لزم إمّا أن تكون موجودة قبله وهو باطل، لاستلزامه أن يكون الله حادثاً تعالى عن ذلك، وإمّا أن تكون موجودة بعده وهو باطل أيضاً، لاستلزامه أن تكون الذات تعالى قبل وجود تلك الصفات غير متّصفة بالكمالات، فيلزم اتّصافها بالنقص، وإمّا أن تكون مقارنة له في الوجود وهو باطل أيضاً لاستلزامه تعدّد القدماء، والقول بتعدّد القدماء كفر وبه كفر النصارى"⁵.

وقد ذكر الشيخ أحمد الخليلي أنّ الإمام أبا حامد الغزالي رجع إلى هذا المعتقد، إذ نصّ عليه في كتابه "معارج القدس"، مع أنّه قال بغير ذلك في كتبه الأخرى "كالإحياء" و"الاقتصاد في الاعتقاد" و"تهافت الفلاسفة"؛ حيث قال الغزالي: "إنّ صفاته كلّها اعتبارات وإضافات وسلوب وليست زائدة على الذات ولا توجب كثرة في الذات"⁶، وقال أيضاً: "وواجب الوجود حقيقته وجوده ووجوده

¹ بن أبي العز الحنفي علي بن علي (صدر الدين)، شرح العقيدة الطحاوية، حققه وخرج أحاديثه: أبو عبد الله مصطفى بن العدوي، ط2، (بيروت: دار ابن حزم، 1424هـ/2003م)، ص78.

² الشهرستاني محمد بن عبد الكريم (أبو الفتح)، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاي، ط2، (بيروت: دار المعرفة، 1395هـ/1975م)، ج1، ص46.

³ صبحي، في علم الكلام، ج1، ص123-124.

⁴ المرجع نفسه، ج1، ص124.

⁵ السالمي، مشارق أنوار العقول، ج1، ص346.

⁶ الغزالي محمد بن محمد (أبو حامد)، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط2، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1975م)، ص69.

حقيقته"¹، وقال عن إرادة الله ﷻ: "وله إرادة وعناية ولكن إرادته وعنايته لا تزيد على ذاته"². وقد بين هذه المواقف الدكتور سليمان دنيا في مواضع من كتابه "الحقيقة في نظر الغزالي"³.

كما تبين هذا الموقف أيضا الفيلسوف ابن السيد البطليوسي في كتابه "الحقائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة"، حيث قال: "وإذا استحال أن يوصف بأن علمه شيء زائد على ذاته كانت ذاته هي العلم بعينه، وإذا لم يصح أن يوصف بأنه مفتقر إلى غيره بل كل شيء مفتقر إليه صح أن العالم والعلم والمعلوم منه شيء واحد، بخلاف ما نعقله من أنفسنا"⁴.

وأما من ذهب إلى أن صفاته ﷻ هي حقائق مغايرة له تعالى فهم الأشاعرة وأهل الحديث ومن نحا منحاهم، "فهو عندهم يعلم بغير ما به يقدر، ويقدر بغير ما به يسمع، ويسمع بغير ما به يبصر، وهكذا"⁵.

مع أن الأشاعرة ينفون عن الصفات العينية والغيرية، أي إنها ليست عين الذات ولا مغايرة لها، كما ذكر اللقاني في الجوهرية: متكلم ثم صفات الذات ليس بغير أو بعين الذات

والمراد من هذا، أن حقائق الصفات مخالفة لحقيقة الذات ومغايرة لها، لذلك هي ليست عين الذات، ومغايرتها للذات كمخالفة الصفة للصفة، مثل مخالفة القدرة للعلم؛ ولاستحالة أن يقوم الوصف بنفسه قالوا إنها قائمة بالذات، كما أنها واجبة لذاتها كوجوب الذات.

والمراد من أنها ليست غير الذات، لأنها لا تستقل بذاتها عنها، "ولعدم هذه المغايرة قالوا بوقوع التسامح بإضافة ما للذات إليها.. وإلا لعبادة مجرد الصفات كفر، وعبادة مجرد الذات فسق، والقول المستقيم هو عبادة الذات المتصفة بالصفات، كذا قالوا"⁶.

وقال شارح متن العقيدة الطحاوية: "وكذا مسألة الصفة: هل هي زائدة على الذات أم لا؟ لفظها مجمل، وكذلك لفظ "الغير" فيه إجمال، فقد يراد به ما ليس هو إياه، وقد يراد به ما جاز مفارقه له... فإن أريد به أن هناك ذاتا مجردة قائمة بنفسها، منفصلة عن الصفات الزائدة عليها، فهذا غير صحيح، وإن أريد به أن الصفات زائدة على الذات التي يفهم من معناها غير ما يفهم من معنى الصفة، فهذا حق، ولكن ليس في الخارج ذات مجردة عن الصفات، بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها"⁷.

¹ المرجع نفسه، ص 165.

² المرجع نفسه، ص 167.

³ سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (مصر: دار المعارف، 1965م)، ص 165-166، ص 177، ص 180، ص 206-210.

⁴ البطليوسي عبد الله بن محمد (أبو محمد)، الحقائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، الباب السادس، المعنى الرابع، ص 49. وينظر: الخليلي أحمد، برهان الحق، ج 2، ص 38.

⁵ الخليلي أحمد، برهان الحق، ج 2، ص 39.

⁶ المرجع نفسه، ج 2، ص 39. نقلا عن: تان عبد الكريم، الكيلاني محمد أديب، شرح جوهرية التوحيد في عقيدة أهل السنة والجماعة، ط 1، (دمشق: دار البشائر، 1415هـ/

1995م)، ج 1، ص 410، (البيت رقم 32).

⁷ بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 77.

المطلب الثاني: صفات الذات وصفات الفعل

ومّا تفرّع من موضوع الصّفات، اختلافهم في تقسيمها إلى صفات الذات وصفات الفعل، فصفات الذات هي مثل الوجود والقدم والوحدانية والحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والأوليّة والآخريّة، وصفات الفعل هي مثل الخلق والتّصوير والقبض والبسط والإعزاز والإذلال والرفع والخفض والإحياء والإماتة والعقاب والإثابة وغيرها. وفيما يلي مجمل آراء المذاهب في الموضوع.

الفرع الأول: الإباضية

يفرق الإباضية بين هذين النوعين من الصّفات، فصفات الذات اتّصف بها الله ﷻ في الأزل وفيما لا يزال (الأبد)، فهو عليم، قدير، حيّ، عزيز، سميع، بصير، .. الخ، في الأزل وإلى الأبد لازمة له هذه الصّفات. بخلاف صفات الفعل فهي التي اتّصف بها الله تعالى فيما لا يزال، لا في الأزل، كالحلق فهو خالق لكن ليس في الأزل، لأنّه كان ولا شيء معه، ولم يخلق شيئاً في الأزل، والأمر نفسه في الإحياء والإماتة وغيرها.

وقد نقل الشيخ أحمد الخليلي الخلاف بين إباضية المشرق والمغرب في هذا الموضوع، فما ذكر من قول يخصّ إباضية المشرق، غير أنّ أهل المغرب يرون أنّ صفات الفعل أيضاً أزليّة، فالله ﷻ خالق في الأزل بمعنى أنّه سيخلق ورازق بمعنى أنّه سيرزق، ومحبي بمعنى أنّه سيحيي، وميت باعتباره سيّمت، .. الخ، واعتبر الخليلي هذا الخلاف لفظياً اعتبارياً.¹

وهناك تقسيم آخر عند الإباضية أيضاً، وهو أنّ صفات الذات لا يوصف الله ﷻ بها وبضدّها، فلا يمكن وصفه بالوجود والعدم، وبالقدرة والعجز، وبالعلم والجهل، .. الخ، لأنّ الوجود والقدرة والعلم كمالات واجبة له تعالى، وأضدادها نواقض ينزّه الله تعالى عنها، بخلاف صفات الفعل فيمكن وصفه ﷻ بها وبضدّها، فالله تعالى مُعطيّ ومانع، أي أعطى فلاناً ومنع فلاناً، ومحبي وميت، أي أحيا إنساناً وأمات آخر، وهكذا.²

وعموماً، فصفات الذات واجبة في حقّه تعالى، ولا يمكن أن يتّصف بها وبأضدادها، وصفات الفعل جائزة في حقّه ﷻ، ويمكن أن يتّصف بها وبأضدادها ولا يلزم من ذلك نقص.

الفرع الثاني: المعتزلة

أمّا المعتزلة فعندهم أيضاً أنّ صفات الذات لا يجري عليها النّفي، بخلاف صفات الفعل فإنّه يمكن اتّصافه ﷻ بها وبأضدادها.

الفرع الثالث: الأشاعرة

يرى الأشاعرة "أنّ ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات، فإنّك لو نفيت الحياة يلزم الموت، ولو نفيت القدرة يلزم العجز، وكذلك العلم مع الجهل، وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل، فلو نفيت الإحياء، أو الإماتة، أو الخلق، أو الرزق؛ لم يلزم منه نقيضه، فعلى هذا الحدّ لو نفيت الإرادة لزم منه الجبر والاضطرار، ولو نفيت عنه الكلام لزم الخرس والسكوت، فثبت أنّهما من صفات الذات"³.

¹ الخليلي أحمد، برهان الحق، ج2، ص25-26.

² المرجع نفسه، ج2، ص26.

³ القاري الملا علي بن محمد، شرح كتاب الفقه الأكبر، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ/1984م)، ص33-34.

والملاحظ أن لا خلاف جوهري بين المذاهب في الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل.

المطلب الثالث: صفات الله تعالى بين التأويل والتفويض والأخذ بظواهرها

اختلفت المذاهب الكلامية في التعامل مع صفات الله تعالى وتباينت آراؤها حولها، وقد اشتهرت في ذلك ثلاث مذاهب: مذهب التفويض، مذهب التأويل، مذهب الظاهر.

الفرع الأول: إجراء نصوص الصفات المتشابهة على ظواهرها

نقل الشيخ ابن تيمية في مجموع الفتاوى عن القاضي أبي يعلى في "إبطال التأويل"، أنه "لا يجوز ردّ هذه الأخبار ولا التشاغل بتأويلها (كان يتحدث عن اليد والاستواء لله تعالى)، والواجب حملها على ظاهرها، وأنها صفات الله، لا تشبه صفات سائر الموصوفين بها من الخلق؛ ولا يعتد التشبيه فيها؛ ... ويدل على إبطال التأويل: أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها؛ ولم يعرضوا لتأويلها ولا صرفوها عن ظاهرها؛ فلو كان التأويل سائغا لكانوا أسبق إليه؛ لما فيه من إزالة التشبيه ورفع الشبهة"¹.

ويقول ابن تيمية: "مذهب أهل الحديث وهم السلف من القرون الثلاثة ومن سلك سبيلهم من الخلف أن هذه الأحاديث (أحاديث الصفات) تُمرّ كما جاءت، ويُؤمن بها وتُصدق، وتُصان عن تأويل يفضي إلى تعطيل، وتكليف يفضي إلى تمثيل"². وبناء من هذا، فقد أثبت أصحاب هذا القول كلّ الصفات، ومنعوا تأويلها، بل اعتبروا التأويل تعطيلًا ونفيا لها، فأثبتوا اليد والعين والوجه لله تعالى، وفسروا الاستواء على ظاهره، بلا تكليف ولا تمثيل، أي يثبتون الصفة دون السؤال عن الكيفية لأنها مجهولة، ومن دون تشبيه الله عز وجل بالمخلوقين.

ومن رافضي التأويل من يرى أن فساد الدين أتى من التأويل الفاسد، واعتبر ظهور مختلف الفرق كالخوارج والمعتزلة والروافض بسبب التأويل الفاسد، بل إن مقتل عثمان والحسين وما جرى يوم الجمل وصفين أيضا بسبب التأويل الفاسد.³ نعم قد يكون من التأويل ما هو بعيد لا تتحمّله الآيات، فالأخذ به يُبعد الآية عن معناها الصحيح، لكن وجدت أن ما ذكر أعلاه ورد في سياق الحديث عن رؤية الله تعالى، والرد على من فسّر قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: 22-23] بغير الرؤية البصرية !

غير أنه يعتبر إجراء النصوص على ظاهرها من الصعوبة بمكان، لأنه قد يؤدي إلى التشبيه، فلو فسّرنا قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88] على ظاهره، لأثبتنا لله تعالى وجهها حقيقيا، وهذا يتنافى مع المفهوم الذي قال به الخلف والسلف، بل قد يؤدي إلى القول إن الله تعالى يفنى، ولا يبقى منه إلا الوجه. ومن إثبات الوجه أتى إثبات اليمين ومختلف الجوارح، بل قال بعضهم إنه على صورة إنسان.

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج5، ص89-90.

² المرجع نفسه، ج6، ص355.

³ بن أبي العز الحنفي، المرجع السابق، ص151-152.

وتنجلي مشكلة الأخذ بالظاهر كلّما تأملنا في الآيات المتشابهة أكثر، فلو تأملنا قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115]، كيف يفسرها من يأخذ بالظاهر؟ هل سيقول إنّ وجه الله تعالى حالّ بكلّ مكان؟ هل سيفسّر الوجه بالجراحة المعروفة؟ ومثل ذلك حين ننظر في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: 35]، فهل نحمل النور في الآية بما يدلّ عليه ظاهر اللفظ من النور الحقيقي الذي يشعّ من الأجرام السماوية، أو نور الكهرباء، أو غير ذلك؟ ومثال آخر في الأخذ بظواهر الآيات المتشابهات وما فيه من إشكالات، ما وصف الله تعالى به المسيح عليه السلام بقوله: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء: 171]، فإذا علمنا أنّ الكلمة المعروفة هي اللفظة المترتبة من مجموعة حروف هجائية، فهل كان المسيح عليه السلام كذلك؟ أم أنّه كان بشرا كسائر البشر؟ فوصفّه بالكلمة يعني أنّ الله تعالى خلقه بشرا سوياً من غير لقاء بين ذكر وأنثى، بل بقوله ﴿وَكَلِمَتُهُ﴾ (كن) فكان كما أراد الله تعالى.¹

"على أنّ هؤلاء يصرون كلّ الإصرار على أنّ كلمات الله سبحانه غير مخلوقة - كما سبق -، وهذا لا ريب يقتضي نفي وصف الخلق عن المسيح عليه السلام، وهو نقيض ما دلّ عليه قوله سبحانه: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 59]، .."².

هذا، وإن قيل إنّ اليد جراحة مثل جوارح البشر، والغضب غليان القلب لطلب الانتقام، .. الخ، وهذه المعاني من صفات المخلوقين وهي غير مرادة في الآيات والأحاديث، قال ابن تيمية من قال هذا فقد صدق وأحسن، "إذ لا يختلف أهل السنّة أنّ الله تعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله؛ بل أكثر أهل السنّة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسّمة"³، ولما قال من قال إنّ ظاهر آيات وأحاديث الصفات غير مراد، أجاب ابن تيمية بأن لا أحد قال إنّ مراد، فكما أنّ سمع الله تعالى وبصره وعلمه يغاير سمع البصر وبصرهم وعلمهم، فكذلك اليد وغير ذلك، يقول: "ثمّ لم يقل أحد من أهل السنّة: إذا قلنا أنّ لله علماً وقدرة وسمعاً وبصراً أنّ ظاهره غير مراد، ثم يفسّر بصفاتها. فكذلك لا يجوز أن يقال: إنّ ظاهر اليد والوجه غير مراد؛ إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم أو عرض للجسم"⁴.

والخلاصة عند ابن تيمية في الصفات أنّها "تمرّ كما جاءت على ظاهرها مع العلم بأن صفات الله تعالى ليست كصفات المخلوقين، وأنّه منزّه مقدّس عن كلّ ما يلزم منه حدوثه أو نقصه"⁵.

الفرع الثاني: التأويل

التأويل جعل الشيء آيلاً إلى أصله أي راجعاً إليه، قال ابن منظور: "الأوّل الرجوع، آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً رجوع، وأوّل إليه الشيء رجعه، ... وأوّل الكلام وتأوّل دبره وقدّره، وأوّل وتأوّل فسّره، وقوله ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: 39] أي لم يكن معهم علمٌ تأويله، .. والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"¹.

¹ الخليلي أحمد، بهان الحق، ج5، ص104 - 106.

² المرجع نفسه، ج5، ص106.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج6، ص356.

⁴ المرجع نفسه، ج6، ص356.

⁵ المرجع نفسه، ج6، ص358.

ويطلق التأويل في الاصطلاح على "ردّ الكلام إلى المعنى الصحيح الذي يراد من لفظه وتقتضيه قرائنه التي لولها لانصرف الدّهن إلى معنى آخر يتبادر له"². وعرفه اللّقاني بأنّه صرف اللفظ عن المعنى الظاهر لدليل -ولو مرجوحا- إلى معنى آخر، وأمّا صرفه من غير دليل فهو لعب وعبث.³

أولاً: الإباضية والتأويل

مبدأ الإباضية في المسألة هو "اللّجوء إلى التأويل اعتماداً على المجاز وعلى العرف اللّغوي، وعدم الوقوف عند الظاهر كما يفعل أهل الحديث وأهل السنّة -حسب ما يرويه الأشعري-،..⁴

واللّجوء إلى التأويل إنّما هو لنفي التناقض في كلام الله تعالى، وفي هذا يقول الشيخ تبغورين بن عيسى الملسوطي: "ولو حمل القرآن على ظاهره لتناقض وتكاذب"⁵.

كما أنّ التأويل يساعد في فهم النصوص التي يدلّ ظاهرها على التّجسيم بالاعتماد "على سياق النصّ وعلى ما في اللّغة من المجازات والاستعارات،..⁶ وانطلاقاً من هذا أول الإباضية التّور والعين والمحيء والذهاب، ونفوا الرّؤية بالعين،..الخ.

ثانياً: المعتزلة والتأويل

استند المعتزلة في تأويلاتهم إلى منهج محدّد، وهو ردّ متشابه القرآن الكريم إلى المحكم، "والمحكم عندهم ما وافق اعتقادهم في التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين وعن البشر، فكلّ الآيات التي يفيد ظاهرها التّجسيم أو التّشبيه آيات متشابهات أولوها في ضوء الآية المحكّمة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]"⁷.

وقد أول المعتزلة الآيات التي توهم التّشبيه ليتسق ذلك مع تنزيههم المطلق لله تعالى، ولنفي أدنى مماثلة بين الله والإنسان، ومن الأمثلة على ذلك أنّهم تأوّلوا الآيات التي يفيد ظاهرها أنّ الله يدا أو وجها أو عينا، كقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: 64]، "وقوله ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ تعبير مجازي يدلّ على إثبات غاية السّخاء له ونفي البخل عنه، لأنّ غاية ما يبذله السّخي أن يعطي بيديه جميعاً فيبني المجاز على ذلك، واليد عموماً تفيد النّعمة، أو التأييد والنّصرة كما في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10]، أو تشير إلى ذات الله كما في قوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي﴾ [آل عمران: 75]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً..﴾ [يس: 71]"⁸.

¹ ابن منظور، لسان العرب، مادة: أول، ج1، ص193-194.

² الخليلي أحمد، برهان الحق، ج5، ص47.

³ الرديعان حسان بن إبراهيم، عقيدة الأشاعرة دراسة نقدية لمنظومة جوهرية التوحيد لبرهان الدين اللقاني على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، ط1، (الرياض: دار التوحيد، 1424هـ/2013م)، ص215.

⁴ الجعيري فرحات بن علي، البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، د.ط، (القرارة: جمعية التراث، 1408هـ/1987م)، ج1، ص273.

⁵ المرجع نفسه، ج1، ص273. نقلاً عن: تبغورين بن عيسى، كتاب أصول الدين، ص10.

⁶ المرجع نفسه، ج1، ص274.

⁷ صبحي، المرجع السابق، ج1، ص129.

⁸ صبحي، المرجع السابق، ج1، ص126.

كما أولوا الوجه بأنه هو الله ذاته ﷻ، ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الإنسان: 09]. وأولوا قوله تعالى: ﴿وَلْتَصْنَعْ عَلَى غَيْبِي﴾ [طه: 39]. ومعناها: برعاية مّي. وكذا ﴿أَنْ اصْنَعَ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [المؤمنون: 27]، أي: بعلم منا. وردّ المعتزلة كلّ معنى حسّي يفيد لفظ الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 05]، والاستواء بمعنى الاستيلاء أو التمكن.

ومن الآيات ما يفيد ظاهرها الفوقيّة، كقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: 50]، فأولوها: يخافون ربهم عاليا لهم وقاهرا، مثلما تفيد الآيتان: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: 18]، أو: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف: 127]. وأولوا الآيات التي تفيد النزول والحيء والعروج لنفي الحركة عن الله ﷻ¹، كما أنّ آيات المعية والقرب عندهم مجازيّة². وهكذا راموا التنزيه وتنقية تصوّر الإسلامي من كلّ تصوّر حسّي عن الذات الإلهيّة، وتخليصه من شوائب الإسرائيليات ومعتقدات المجسّمة والمشبّهة.

ثالثا: الأشاعرة والتأويل

لقد ذكر الغزالي أنّ اللّجوء إلى التّأويل يكون عند مخالفة الأدلّة للعقل، فقال: "وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السّمع به، ولا يتصوّر أن يشمل السّمع على قاطع مخالف للمعقول، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة، والصّحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتّأويل"³.

وهو ما أكّده ابن العربي بقوله: "إنّ الشّرع لا يجوز أن يرَدّ بما يرُدّه العقل، وكيف يصحّ ذلك، والعقل بمثابة المزيّج للشّرع والمعدّل له، فكيف يصحّ أن يجرح الشّاهد مزيّجه"⁴.

كما بيّن العلامة ابن عاشور أنّ من التّأويل أحيانا ما يعادل حمل اللفظ المتشابه على أحد معنييه المشهورين، وذلك لكثرة استعمال اللفظ في المعنى غير الظّاهر منه، وهذا عنده جدير بأن لا يُعدّ تأويلا، ولا يمكن اعتبار أحد المعنيين أقوى من الآخر، بل إنّ أحدهما أكثر شيوعا من الآخر لكثرة استعماله، على أنّ من التّأويل ما يكون ظاهر اللفظ فيه أشهر من معناه المؤوّل، ومع ذلك يتمّ اللّجوء إلى التّأويل لأنّ القرائن والأدلّة أوجبت ذلك، وهذا هو المتشابه⁵. يقول اللّقاني: "اعلم أنّ الحامل على التّأويل إجمالا وتفصيلا هو أنّ المتشابه لا يعارض المحكم، فيحمل على ما يوافق المحكم، الذي هو أصل الكتاب الذي يرجع إليه متشابهه"⁶.

وأسباب التّأويل عند اللّقاني وعند متأخري الأشاعرة: معارضة المتشابه للمحكم، ومعارضة الأدلّة التّقليّة للأدلّة العقليّة⁷.

¹ المرجع نفسه، ج1، 126-128.

² المرجع نفسه، ج1، ص128.

³ الغزالي محمد بن محمد (أبو حامد)، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عادل العوا، ط1، (بيروت: دار الأمانة، 1388هـ)، ص199.

⁴ صوفي عبد القادر محمد عطا، الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، ط2، (الرياض: دار أضواء السلف، 1426هـ)، ج1، ص158. نقلا عن: ابن العربي، المتوسط في الاعتقاد، ص11.

⁵ ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج3، ص167-168.

⁶ الرديعان، عقيدة الأشاعرة، ص215.

⁷ المرجع نفسه، ص216.

وقد أوّل اللّقائي قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: 50]، حيث إنّ ظاهرها يقتضي الجهة، ففسرها بالتعالي في العظمة دون المكان. وقوله تعالى: ﴿آمَنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: 16]، مع أنّ ظاهرها يقتضي الجهة، فأولها بأنّها كمال حكمه وسلطانه. كما أوّل الاستواء على العرش بالاستيلاء. وأوّل مجيء الله تعالى في قوله سبحانه: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: 22]، ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ [البقرة: 210]، ونزوله في قوله ﷺ (ينزل ربنا كل ليلة ..)؛ فهذه كلّها أوّلها بإتيان ومجيء رسول عذاب الله تعالى أو رسول رحمته، ونزول رحمته، لأنّ ظاهرها يقتضي الجسميّة. وأمّا الوجه فأوله بالذات، والعين أوّلها بالحفظ، واليد بالقدرة.¹

الفرع الثالث: التفويض

التفويض هو صرف اللفظ عن المعنى المتبادر من ظاهره، مع تفويض المعنى المراد إلى الله تعالى، أي يُفصل في تأويله من دون ترجيح للمعنى المراد منه، ويترك لله تعالى، ويطلق عليه اللّقائي التأويل الإجمالي، وأمّا التأويل فيطلق عليه التأويل التفصيلي.² ويرجح اللّقائي التأويل على التفويض، مع أنّ التفويض عنده أسلم، وفي هذا يقول البيجوري: "وطريق الخلف أعلم وأحكم، لما فيها من مزيد الإيضاح والرّد على الخصوم، وهي الأرجح، ولذلك قدّمها المصنّف، وطريقة السلف أسلم لما فيها من السلامة من تعيين معنى قد يكون غير مراد له تعالى"³.
الخلاصة:

لا شك أنّ كلّ من تكلم وكتب في موضوع صفات الله تعالى، ينطلق من تنزيه الله تعالى عن التشبيه والتّجسيم وصفات النقص، غير أنّه وفي الواقع نجد الكثير من الخلل بسبب تنافر المعاني وانتقاض دلالات الألفاظ، وهذا يرجع بالأساس إلى المذاهب التي تبنت هذه الآراء، دون أن نتحدّث عن المشبهة الذين يشبهون الله تعالى بخلقه، وقد ردّت كلّ الفرق على هؤلاء، وفساد معتقدهم أوضح من أن يحتاج إلى توضيح.

وإن كان أهل التفويض والمؤولون متفقون على استبعاد معتقدات المشبهة والمعاني التي يفسّرون بها التشابهات، وينفون عنه ركن الجسم والأعضاء والتّخيّر في جهة والتنقل وما إلى ذلك، مع اختلافهم في البحث عن أصحّ المعاني لهذه التشابهات ليتّضح لبسها عن الأفهام.

فالقائلون بالتفويض قصدوا تنزيه الله تعالى، فأمسكوا عن التأويل ولم يقولوا بالظاهر، وإنّما رأوا أنّ من الاحتياط الإمساك عن الخوض في كلام الله تعالى بما لم تدل النصوص عليه دلالة قاطعة.

وأما المؤولون فكان لجوؤهم إلى التأويل من أجل استبعاد الباطل عن أفهام الناس، ومن أجل استبعاد ظواهر المعاني التي يفهمها قليلو الفهم والمعرفة بهذه المسائل فيقعوا في الخطر، مع أنّ التأويل منبني على "أصول ثابتة في أساليب البيان باللسان العربي الذي نزل به القرآن ووردت به السنّة النبويّة على صاحبها أفضل الصلّة والسلام"⁴.

¹ المرجع نفسه، 218-219.

² المرجع نفسه، ص 214.

³ المرجع نفسه، ص 216. نقلا عن: البيجوري، تحفة المريد، ص 129.

⁴ الخليلي أحمد، برهان الحق، ج 5، ص 104.

ويرى أحمد الخليلي أنّ مذهبي التفويض والتأويل لا تجد بينهما "تعارضاً ونشازاً، كما لا تجد في الأخذ بأيّ واحد من هذين المذهبين تصادُماً مع براهين العقل أو نصوص الشرع"¹.

إذن، فالحديث في الصّفات يطول به المقام أكثر من هذا، وقد فصّلت فيه كتب العقائد والفرق، وما كان قصدي أن أستطرد فيه، بل أردت ذكر الآراء الموجودة في الموضوع -وباختصار-، لأتوصّل إلى مدى مساهمته في شدّة الخلاف بين المذاهب الكلاميّة، وتأثيره في وحدة الأُمَّة الإسلاميّة.

المبحث الرابع: أثر الاختلاف في موضوع الصّفات على وحدة الأُمَّة

من المعلوم -وكما أسلفنا القول- أنّ الخوض في صفات الله تعالى لم يكن معهوداً في زمن النّبِيِّ ﷺ والصّحابة الكرام، ففي هذه الفترة كان يغلب التّسليم على تلقّي مسائل الإيمان، ولم يظهر الجدل في هذه المواضيع. فالمؤمن حينها يؤمن بالله ﷻ وينزّهه عن صفات النّقص، ويعتقد فيه الكمال المطلق، وهذا كاف لصحّة إيمانه. ولكن لما اتّسعت رقعة الإسلام، وظهرت العلوم العقليّة، وكثر الجدل مع غير المسلمين، احتاج المسلمون إلى أساليب جديدة وحجج يدافعون بها عن العقيدة، فكانت الشّبّهات التي ترُدّهم من غيرهم إحدى أسباب الاختلاف بينهم بسبب الاختلاف في أدلّة الرّدّ وأساليبه، ومع مرور الزّمن تراكمت المعارف ليشكّل هذا الاختلاف أولى بوادر نشأة الفرق الكلاميّة.

وأتصوّر أن لو كان أصحاب الفرق يدركون ما سيخلّفه خوضهم في مسائل الإيمان من فرقة بين المسلمين لأحجموا من أوّل يوم. وفيما يلي سنتطرّق لشيء من آثار الاختلاف بين الفرق الكلاميّة على وحدة المسلمين، مكتفين في ذلك بموضوع الصّفات نموذجاً، لأنّ الحديث يطول في ذلك لو نتوسّع لباقي المواضيع.

المطلب الأوّل: تشييعات المذاهب على بعضها في الصّفات

مما نتج عن اختلاف المذاهب في نسبة الصّفات إلى الذات أنّ كلّ فرقة تشيّع على الأخرى ما ذهبت إليه، فالأشاعرة يتهمون المعتزلة بنفي الصّفات الكماليّة عن الله تعالى، من العلم والقدرة والسّمع والبصر وغيرها، وكمثال على ذلك، يقول الأسنوي: "ذهب أبو عليّ الجبائي وابنه أبو هاشم وغيرها من المعتزلة إلى نفي العلم عن الباري سبحانه، وكذلك الصّفات التي أثبتها الأشعري .."².

وكلّ من عرف المعتزلة وقرأ عنهم علّم أنّهم لم ينفوا العلم عن الله ﷻ ولا القدرة ولا السّمع ولا البصر وغيرها من الصّفات، بل نفوا زيادتها على الذات ومغايرتها لها.

وبالمقابل وجدنا ابن حزم اشتدّ في ردّه على الأشاعرة، فقال: "هذا قول لا يحتاج في ردّه إلى أكثر من أنّه شرك مجرّد، وإبطال للتّوحيد؛ لأنّه إذا كان مع الله تعالى شيء غيره لم يزل معه، فقد بطل أن يكون الله تعالى كان وحده، بل قد صار له شريك، في أنّه لم يزل، وهذا كفر مجرّد، ونصرانيّة محضّة، مع أنّها دعوى ساقطة بلا دليل أصلاً، وما قال بهذا قطّ أحد من أهل الإسلام قبل هذه الفرقة المحدثّة بعد الثّلاثمائة سنة، فهو خروج عن الإسلام، وترك للإجماع المتيقّن، ... وما كنّا نصدّق أنّ من ينتمي

¹ المرجع نفسه، ج5، ص104.

² الأسنوي جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤل عن منهاج الأصول مع حاشيته المسماة بسلم الوصول للمطيعي، (عالم الكتب)، ج2، ص74-75.

إلى الإسلام يأتي بهذا الكفر، لولا أننا شاهدناهم وناظرناهم، ورأينا ذلك صراحاً في كتبهم ككتاب السمناني قاضي الموصل في عصرنا هذا، وهو من أكابرهم، وفي كتاب المجالس للأشعري وفي كتب لهم آخر¹.

وقد اتضح إفراط ابن حزم في أحكامه، إذ مهما يكن اختلافه مع من قال بزيادة الصفات على الذات، لأنه قد يؤدي إلى إجازة تعدد القدماء، لا يفضي إلى إخراجهم من ملة الإسلام، وجعلهم نصارى ومشركين، لأنهم تأولوا أدلة القرآن الكريم. والأمثلة في هذا الصدد كثيرة من تشنيعات الفرق على بعضها بسبب آرائها في الصفات، سيما في صفة كلام الله تعالى التي أفضت إلى الاختلاف في قدم القرآن أو أنه مخلوق، وما وقع فيها من أحداث وما خلّفته من آثار، وبالتالي خلّف الاختلاف خلافاً وافتراقاً.

المطلب الثاني: الأحكام المختلفة بين الفرق

لاشكّ وأنّ الاختلاف بين الفرق الكلامية يجاوز حدوده أحياناً كثيرة، حيث لا يبقى في إطار النقاش الهادئ والجدال بالتي هي أحسن، وإنما شكّل أحد أسباب الشقاق بين المسلمين، وذلك لأنّ كلّ فرقة تنبذ مخالفيها بمختلف الأسماء، وتصدر عليهم أحكاماً. فنجد أهل الحديث يصفون أهل التأويل من المعتزلة والإباضية والأشاعرة بالمعطلة والتافين لصفات الله ﷻ، ونجد أهل التأويل يرون مثبتى الصفات مشبهةً بمجسمة، فظهرت تسميات مختلفة للفرق: المجسمة، المشبهة، المعطلة، الخ.. وهذا دون نفينا وجود بعض الآراء الشاذة المخالفة للصحيح من المعتقد، والتي يصرح أصحابها بالتجسيم والتشبيه عياناً، ولكنّ حديثنا عن الأحكام العامة على مجمل الفرق. وقد نتج عن هذه الأسماء أحكاماً، كالتكفير والتفسيق والرمي بالنفاق وغير ذلك.

ولاشكّ أنّ الحكم على أحد بالكفر من الخطورة بمكان، لأنّ القول بذلك لابدّ وأن يسنده دليل قطعي، ولما ينتج عن ذلك الحكم من أحكام عملية، كتحریم الصلاة على المكفّر ومنع الصلاة خلفه، وتحريم موارثته ومزاجته، الخ. هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى لابدّ من استيفاء شروط التكفير كأن يكون المكفّر مخالفاً نصّاً قطعياً بتحريم محلّ أو تحليل محرّم معتقداً ذلك يقيناً، لا أن يكون التكفير بسبب الاختلاف في مسألة كلامية، خاصة لما يندفع فيه التبيين والتثبت المشترك شرعياً ومنهجياً، كأن نحكم على شخص بناءً على ما سمعنا عنه دون السماع منه، أو نقرأ ما يكتب عنه الآخرون دون أن نقرأ له مباشرة.

المطلب الثالث: الدعوة إلى التوقف وعدم الخوض في هذه المسائل

بعد النظر في مخالفات الخلاف بين المذاهب، وبالنظر لتحديات المسلمين المعاصرة، وجدنا بعض العلماء يرجّحون الوقوف وعدم الخوض في ذات الله تعالى وصفاته، ومن هؤلاء:

- العلامة سيّد سابق، في كتابه "العقائد الإسلامية" إذ قال: "واختلفوا في صفات الذات هل هي عين الذات؟ أي أنّ الله عالم بالذات، وحيّ بالذات وهكذا إلى آخر الصفات الثبوتية، أو أنّها صفات زائدة على الذات؟ ... ونحن نرى رأي من رأى من العلماء وأئمة الدين أنّ هذا من الدخيل على الإسلام، ومن البدع الطارئة على العقيدة، ومن المنكرات التي يجب على المسلمين أن يتنزّهوا عنها؛ فإنّ ذات الله تعالى أجلّ من أن تتناول على هذا النحو. وهذا النوع من التفكير ممّا نخينا عنه، ولم يكلفنا الله به؛ لأنّه خارج عن نطاق العقل المحدود، وذات الله فوق الإدراك"².

¹ ابن حزم الأندلسي علي بن أحمد (أبو محمد)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الكلام في العلم، ج2، ص302-303.

² سيّد سابق، العقائد الإسلامية، د.ط، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1406هـ / 1985م)، ص71-72.

- الدكتور عبد الحليم محمود في كتابه "التوحيد الخالص" وفي فتاواه. وكذا الداعية الشيخ محمد الغزالي في كتابه "عقيدة المسلم".
- الإمام محمد بن عبد الله الخليلي، حيث قال: "ولو أنّ المسلمين قالوا: إنّ الله وَجَدَ وصف نفسه بأنّه سميع، بصير، مريد، عالم، ووصفوه وَجَدَ وعلا بما وصف به نفسه، كما قال أصحابنا في القرآن: إنّ كتاب الله ووحيه وتنزيله لكان أسلم، وكما لم يضرهم جهلهم بمعرفة الذات لا يضرهم جهلهم بالصفات، مع أنّه سبحانه حيّ لا كحياتنا، موجود لا كوجودنا، فهو مخالف لنا في الذات والصفات والأفعال، لو اعتقدوا ذلك لسلّموا من كثير ممّا أكثروا فيه الجدل، والقيّل والقال، ولو كان لا يصلح الإيمان إلّا بهذا لكان الواجب أن يبيّنه ﷺ، وقد نهى عن التكلّف، وأمر بالتفكر في المخلوقات لا في الذات"¹.
- العلامة أحمد بن حمد الخليلي -مفتي سلطنة عمان-، الذي يقول: "لا ريب أنّ الأسلم للأمة والأحرز عدم الخوض فيما لم يخض فيه رسول الله ﷺ، ولا صحابته رضي الله عنهم ... وليت المسلمين اليوم يجتمعون على كلمة سواء، في هذه القضية، وهو الاقتصار على ما كان عليه رسول الله ﷺ والرّعيّل الأوّل من الصّحابة والتّابعين، وعدم التّعريض لما زاد عليه، فلو فعلوا ذلك لأراحونا، وأراحوا أنفسهم من المعاناة الناشئة عن الاختلاف في كثير من القضايا، التي لا داعي للاختلاف فيها"².
- وقال مبيناً سبب خوض المسلمين في هذه المسائل: "وإنّما حدث ما حدث من الخوض في ذلك بعدما استشرت في الأمة أفكار دخيلة، قذفت بها إلى ساحتهم أمواج الفلسفة اليونانية عندما طمى عابها، فغمر أرض الإسلام بمباحثهم المعقّدة، التي شغلت عقول المسلمين عمّا هم أولى ببحثه، والعناية بكشف مخبّآته من علوم القرآن، والسّنّة النبويّة على صاحبها أفضل الصّلاة والسّلام التي هم أحوج ما يكونون إليها، لمصالح دينهم ودنياهم، ولملّمة شتاتهم، وتهذيب نفوسهم،..."³.
- ومن ثمّ بيّن الحلّ الذي يراه لواقع المسلمين اليوم، فقال: "وليت الأمة تجتمع الآن على طيّ هذه الصّفحة، والاقتصار على ما درج عليه السّلف الصّالح، والتّحقّظ من الدّخول في هذه المضايق، فإنّ ذلك ألأمّ للشّمل، وأرأب للصدّع، وأدعى إلى تضيق الفجوة، وتقريب شقّة الخلاف، ولا ريب أنّ ذلك أسلم في الدّنيا، وفي العقي"⁴.
- ابن رشد الذي وصل به الأمر إلى تحريم الجدل في أمر الصفات، وكونها عين الذات أو غيرها، حيث قال في "تهافت التهافت": "الكلام في علم الباري سبحانه وتعالى بذاته وبغيره ممّا يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة، فضلاً عن أن يثبت في كتاب، فإنّه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدّقائِق"⁵. واستطرد ليبين أنّ هذه المسألة خاصّة بالعلماء الرّاسخين ولا ينبغي أن تعرض في كتاب، إلّا الكتب المعروضة على الطّريق البرهاني، ولا يقرؤها أكثر النّاس.
- كما نجد الشّاطبي يلتمس العذر للمخالف في تأويل الصفات، فيقول: "ومن أشدّ مسائل الخلاف مثلاً مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها، فإذا نظرنا إلى مقاصد الفريقين وجدنا كلّ واحد منهما حائماً حول حمى التنزيه ونفي النّفائض وسمات

¹ الخليلي محمد بن عبد الله، الفتح الجليل من أجوبة الإمام أبي خليل، د.ط، (دمشق: المطبعة العمومية، د.ت)، ص 147-148.

² الخليلي أحمد، برهان الحق، ج2، ص 51-52.

³ المرجع نفسه، ج2، ص 51-52.

⁴ المرجع نفسه، ج2، ص 85.

⁵ ابن رشد محمد بن أحمد (أبو الوليد)، تهافت التهافت، المسألة السادسة في نفي الصفات، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2001م)، ص 236-237.

الحدوث، وهو مطلوب الأدلة وإثما وقع اختلافهم في الطريق، وذلك لا يخلّ بالقصد في الطرفين معا، فالحاصل في هذا الخلاف أشبه بالواقع بينه وبين الخلاف الواقع في الفروع"¹.

خاتمة:

في ختام هذا البحث، نوجز نتائجه فيما يلي:

- لا يشترط لصحة إيمان المسلم الخوض في التفاصيل الكلامية لموضوع الصفات، إذ يكفي في ذلك التصديق والتسليم، وما خوض المسلمين في ذلك إلا لدواعي الدفاع عن العقيدة الإسلامية على ما يردهم من الشبه.
- الاختلاف بين الفرق الكلامية في موضع الصفات ولد خلافا بين المسلمين، فانتصر كل منهم لرأيه، مما ساهم في التفرق بينهم أكثر بسبب الأحكام الصادرة على بعضهم البعض.
- يعتبر موضوع الحكم والمتشابه من أهم منطلقات الاختلاف، فعلى الفرق دراسته بكل حيادية وموضوعية، ليتسنى لها تبني الفهم الأقرب إلى الصواب في موضوع العقائد.

توصيات البحث وآفاقه:

- يمكن أن تساهم الجامعات ومراكز البحث العلمي والمنابر المسجدية في تحقيق الوحدة بين المسلمين، بالابتعاد عن الجدل في مواضيع الصفات وغيرها من المواضيع الكلامية، سيما التي منها لا أثر لها في السلوك.
- توجيه البحوث العلمية إلى البحث في أبعاد صفات الله تعالى، وما تتركه في النفس من يقين وإيمان، وأما الطرح الجدلي في دقائق الأمور لا يعدل سلوكا، بل هو فعل نظري مجرد.
- توجيه الخطاب الديني المسجدي - بالخصوص - إلى النظر في أثر الإيمان بأسماء الله تعالى وصفاته في السلوك، وكيف يمكن أن تتجلى في واقع المسلمين.
- إنّ اليقين بصفات الله تعالى من العلم والقدرة والعظمة والرحمة والقوة وغيرها، يهذب الأخلاق ويزكي الأنفس، ويجعل المسلم دائم الاستحضار لمقام الله تعالى، فيعبده حق العبادة ويسلم لأوامره ونواهيه، ويستصعب معصيته تعالى ويستعظمها، ويكون وثيق الصلة به ^{عز وجل}، دائم اللجوء إليه لاعتقاده فيه القوة المطلقة والمشيئة الكاملة والعلم المحيط والرحمة الواسعة والكرم والمغفرة والحلم، .. الخ.

فلا مناص اليوم من التذكير بأبعاد صفات الله تعالى وأثرها على السلوك، لتحقيق واقعا معاشا، خير من الخوض في تفاصيلها والجدال في معانيها، وهو الأسلم للمسلمين دنيا وأخرى، فيسلموا بذلك من الخطأ بسبب الخوض في أسماء الله تعالى وصفاته، وتركوا أنفسهم وتستقيم حياتهم في كنف تعظيم الله تعالى وطاعته واليقين به.

¹ الشاطبي إبراهيم بن موسى (أبو إسحاق)، الاعتصام، ص406.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
1. ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (الرباط: مكتبة المعارف)، ج5، ج6، ج13.
2. ابن حزم، الفصل، الكلام في العلم، ج2.
3. ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة.
4. ابن رشد محمد بن أحمد (أبو الوليد)، تهافت التهافت، المسألة السادسة في نفي الصفات، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2001م).
5. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج3.
6. ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر (أبو عبد الله)، بدائع الفوائد (بيروت: دار الكتاب العربي)، ج2.
7. ابن كثير، تفسير ابن كثير، (دار إحياء الكتب العربية)، ج1.
8. ابن منظور الأفرقي جمال الدين محمد بن مكرم (أبو الفضل)، لسان العرب، ط1، (بيروت: دار الفكر، 1410هـ/1990م)، ج9.
9. ابن منظور الأفرقي جمال الدين محمد بن مكرم (أبو الفضل)، لسان العرب، ط1، (بيروت: دار صادر، 2000م)، ج4.
10. احسانة يوسف، تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، (المملكة المغربية: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1424هـ/2003م).
11. الأزهرى محمد بن أحمد (أبو منصور)، تهذيب اللغة، تحقيق: مجموعة من المحققين، (الدار المصرية للتأليف والترجمة)، ج4.
12. الأسنوي جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤل عن منهاج الأصول مع حاشيته المسماة بسلم الوصول للمطيعي، (عالم الكتب)، ج2.
13. اطفيش أحمد بن يوسف، شرح عقيدة التوحيد، تحقيق: مصطفى بن الناصر وينتن، ط1، (القرارة، الجزائر: جمعية التراث، 1422هـ/2001م).
14. الإيجي عضد الدين بن عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، (مطبعة السعادة، 1325هـ).
15. البطليوسي عبد الله بن محمد (أبو محمد)، الحقائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة.
16. بن أبي العز الحنفي علي بن علي (صدر الدين)، شرح العقيدة الطحاوية، حققه وخرج أحاديثه: أبو عبد الله مصطفى بن العدوي، ط2، (بيروت: دار ابن حزم، 1424هـ/2003م).
17. التهانوي المولوي محمد أعلى، كشاف اصطلاحات الفنون، (بيروت).
18. الجرجاني علي بن محمد، التعريفات، ط1، (1416هـ/1996م).
19. الجعبري فرحات بن علي، البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، (القرارة: جمعية التراث، 1408هـ/1987م)، ج1.
20. الخليلى أحمد بن حمد، برهان الحق دراسة معمقة في تأصيل العقيدة الإسلامية ودرء الشبه عنها بالأدلة العقلية والنقلية، ط1، (مسقط، سلطنة عمان: الكلمة الطيبة، 1437هـ/2016م)، ج5، ج6.
21. الخليلى أحمد بن حمد، جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل تفسير الآية السابعة من سورة آل عمران، ط1، (سلطنة عمان: مكتبة الاستقامة، 1425هـ/2004م)، الجزء الخاص.
22. الخليلى سعيد بن خلفان بن أحمد (أبو محمد)، كتاب تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد مسائل الأديان والأحكام، (سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1407هـ/1986م)، ج1.

23. الخليلي محمد بن عبد الله، الفتح الجليل من أجوبة الإمام أبي خليل، (دمشق: المطبعة العمومية).
24. الرازي، التفسير الكبير، ج7.
25. الرديعان حسان بن إبراهيم، عقيدة الأشاعرة دراسة نقدية لمنظومة جوهرية التوحيد لبرهان الدين اللقاني على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، ط1، (الرياض: دار التوحيد، 1424هـ/ 2013م) ..
26. الزبيدي محمد مرتضى بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، اعتنى به ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، وكرّم سيد محمد محمود، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1428هـ/ 2007م)، ج31.
27. السالمي عبد الله بن حميد (أبو محمد)، مشارق أنوار العقول، تصحيح وتعليق: أحمد بن حمد الخليلي، حقق نصوصه وخرج أحاديثه: عبد الرحمن عميرة، ط1، (بيروت: دار الجيل، 1409هـ/ 1989م)، ج1.
28. سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، (مصر: دار المعارف، 1965م).
29. سيد سابق، العقائد الإسلامية، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1406هـ/ 1985م).
30. الشاطبي، الاعتصام، ص406.
31. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط2، (بيروت: دار المعرفة، 1395هـ/ 1975م)، ج1.
32. صبحي أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ط5، (بيروت: دار النهضة العربية، 1405هـ/ 1985م)، ج1.
33. صبحي أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ط5، (بيروت: دار النهضة العربية، 1405هـ/ 1985م)، ج1.
34. صوفي عبد القادر محمد عطا، الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، ط2، (الرياض: دار أضواء السلف، 1426هـ)، ج1.
35. الطبري، جامع البيان، (دار الفكر)، ج3.
36. العلواني طه جابر، أدب الاختلاف في الإسلام، (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1987م).
37. الغزالي محمد بن محمد (أبو حامد)، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: عادل العوا، ط1، (بيروت: دار الأمانة، 1388هـ).
38. الغزالي محمد بن محمد (أبو حامد)، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط2، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1975م).
39. الفارابي أبو نصر محمد بن محمد، إحصاء العلوم، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1991م).
40. الفيومي أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب شرح الوجيز، (بيروت: المكتبة العلمية) ..
41. القاري الملا علي بن محمد، شرح كتاب الفقه الأكبر، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ/ 1984م).
42. الكفوي أيوب بن موسى (أبو البقاء)، الكليات، عناية: عدنان درويش محمد المصري، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ/ 1992م).
43. النحاس أحمد بن محمد بن إسماعيل (أبو جعفر)، إعراب القرآن، تحقيق: محمد أحمد قاسم، ط1، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 2004م)، ج1.