التلخيص الرائد

في نقض سهام التأويل الفاسد

((تلخيص مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة))

تلخيص:

صلاح محمد بن محمد موسى الخلاقي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً أما بعد:

إن من حكمة العزيز العليم أن بعث الرسل به معرفين، وإليه داعين، ولمن أجابهم مبشرين، ولمن خالفهم منذرين، وجعل مفتاح دعوتهم وزبدة رسالتهم معرفة المعبود سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله؛ فمعرفته أشرف المعارف، وأعلى المطالب والمقاصد؛ وعلى هذه المعرفة تنبني مطالب الرسالة جميعها، فإن الخوف والرجاء والمحبة والطاعة والعبودية تابعة لمعرفة المرجو المخوف المحبوب المطاع المعبود.

ويمكن إجمال طرق معرفته جل جلاله في طريقين[1]:

١- ما فطر به العباد على معرفته، ثم أخذ عليهم الميثاق على ذلك، ثم بث سبحانه الدلائل المعرِّفة به وهدى الخلق إلى الاستدلال بها، وجماعها أمران: النظر في آياته المخلوقة، والتفكر في آياته المسموعة.

٢- ما تضمنته أخباره الصادقة من صفات جلاله ونعوت كماله، وهذا القسم من الأخبار أشرف أنواع الخبر والإيمان به أصل الإيمان بما عداه، واشتمال القرآن بل والكتب الإلهية عليه أكثر من اشتمالها على ما عداه، وتنوع الدلالة بها على ثبوت مخبره أعظم من تنوعها في غيره؛ وذلك لشرف متعلقه وعظمته وشدة الحاجة إلى معرفته، ولذا كانت الطرق إلى تحصيل معرفته أكثر وأسهل وأبين من غيره، حتى إن فهم معاني آيات الصفات أيسر من فهم معاني آيات الأحكام[2].

وهذا من كمال حكمة الرب تبارك وتعالى وتمام نعمته وإحسانه أنه كلما كانت حاجة العباد إلى الشيء أقوى كان بذله لهم أكثر وأسهل، وهذا في الخلق والأمر: فإن حاجتهم لما

---

(١) انظر: أدلة صفات الله ووجوه دلالتها وأحكامها ص (٣١-٧١).

(٢) ولذلك تنازع الناس في كثير من الأحكام ولم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها، وهذا يدل على أنها أعظم النوعين بيانا وأن العناية ببيانها أهم لأنها من تمام تحقيق الشهادتين، وإثباتها من لوازم التوحيد، فبينها الله سبحانه وتعالى ورسوله بيانا شافيا لا يقع فيه لبس يوقع الراسخين في العلم. الصواعق (١/٣٦٥).

كانت إلى الهواء أكثر من الماء والقوت= كان موجودا معهم في كل مكان وزمان، وهو أكثر من غيره، وكذلك لما كانت حاجتهم إلى الماء شديدة، إذ هو مادة أقواتهم وفواكههم وشرابهم كان مبذولا لهم أكثر من غيره، وهكذا الأمر في مراتب الحاجات، ومعلوم أن حاجتهم إلى معرفة ربهم وفاطرهم فوق مراتب هذه الحاجات كلها، فإنه لا سعادة لهم ولا فلاح إلا بمعرفته وأن يكون وحده غاية مطلوبهم.

وقد عمد أهل الباطل إلى النصوص الشرعية، بل إلى أشرف وأجل محتواها وغالب ما دلت عليه– وهي النصوص المعرفة بأشرف المعارف سبحانه، والمخبرة بأسمائه وصفاته ونعوت جلاله وكماله– فسلطوا عليها قانون التأول، فصار حالهم كما وصف الدارمي رحمه الله حال بعض أسلافهم بقوله: (وبلغنا أن بعض أصحاب المريسي قال له: كيف تصنع بهذه الأسانيد الجياد التي يحتجون بها علينا في رد مذاهبنا، مما لا يمكن التكذيب بها؟.. قال: فقال المريسي: لا تردوه فتفتضحوا، ولكن غالطوهم بالتأويل فتكونوا قد رددتموها بلطف؛ إذ لم يمكنكم ردها بعنف)[1].

والتأويل الفاسد هو من أعظم المعاول هدماً للنصوص الشرعية، وأكثرها إبطالاً للشريعة المحمدية، وهو الحصن الذي به –أهل الباطل– يتحصنون، وعكازاً عليه يتكئون، وهو الشجرة الخبيثة التي بذرتها التعطيل، وأقصانها السهام التي يخرجون بها نصوص الكتاب والسنة عن حقيقتها ووضعيتها التي دلت عليه؛ بغية التشكيك فيها، وزعزعة اليقين من قلوب المسلمين، وتشتيت الأمة إلى فرق وأحزاب، حتى أصبح كل حزب يبحث في النصوص مما يمكن تأويله وفق ما يوافق هواه وبدعته.

فليت شعري من أباح ذلك وأورط الأمة في المهالك
فيا شديد الطول والإنعام إليك نشكو محنة الإسلام[2]

---

[1] فبنوا هذا المذهب على أصلين: أحدهما: أن هذه النصوص من المتشابه، والثاني: أن للمتشابه تأويلا لا يعلمه إلا الله. **فنتج من هذين الأصلين:** استجهال السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار وسائر الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وأنهم كانوا يقرءون هذه الآيات المتعلقة بالصفات ولا يعرفون معنى ذلك ولا ما أريد به، ولازم قولهم أن رسول الله ﷺ كان يتكلم بذلك ولا يعلم معناه.

[2] مقتبس من أبيات (سلم الوصول) للعلامة حافظ حكمي رحمه الله.

وتعتبر تلك السهام المسمومة بمثابة الأصول التي وضعها المتكلمون –ومن سلك سبيلهم– لبناء التأويل، فمن خلالها يهدفون: لمحاولة إزالة اليقين بنصوص الشريعة أو التشكيك بها، والعمل على إقامة العقل مقامها؛ بتقديمه والتبرير لذلك أن النصوص الشرعية مجازية لا تفيد العلم القطعي. وعلى ضوئها يستنيرون لتسديد رميهم في نقض النصوص الشرعية أو لَيِّ أعناقها من أجل موافقة ما يهوون.

ومن حفظ الله لدينه أن سخر للأمة من يكشف أستار هؤلاء الضلال، ويبين عوارهم ويزهق باطلهم، ومن أولئك الأعلام العلامة الهمام ابن قيم الجوزية ت ٧٥١هـ رحمه الله وجزاه عنا وعن المسلمين خيراً، فقد ألف كتابه العظيم (الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة) فكشف فيه أستارهم وفضح مرامهم، واعتبر سهامهم طواغيت يتحاكم إليها دون الرضا بما حكم الله، ففندها وتوسع في بيان بطلانها.

ومما يجدر التنبيه عليه هو أن هذا الكتاب العظيم للإمام ابن القيم يعتبر خلاصة تطبيقية لكتب الإمام الهمام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وبالتحديد الكتب التالية: (بيان تلبيس الجهمية، ودرء تعارض العقل والنقل، والتدمرية، والحموية) ويدرك هذه الحقيقة من كانت له خبرة واطلاع بكلام الإمامين ابن تيمية وابن القيم جزاهما الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.

ولطول الكتاب وإسهاب المصنف فيه عمد العلامة محمد بن الموصلي ت ٧٥١هـ رحمه الله رحمة واسعة إلى اختصاره وانتخاب جملة تغني عن كليته، وتفي بالغرض المنشود منه، ومن أهم ما تميز به مختصِره وقوفه على كتاب ابن القيم كاملاً؛ فحفظ الله به ما فُقِد من أصله، ومع ذلك فلم يخل من الطول.

وقد كانت الرغبة قديمة في استيعاب مباحثه، ولَمِّ مسائله، واختصار حجمه وألفاظه، ولا يتأتى ذلك لي إلا بتلخيصه، وتم ذلك بفضل الله ومعونته وتوفيقه عند تحضير منهجية الدكتوراه.

فجاء هذا التلخيص في مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث.

أما المقدمة: فاشتملت على ما سبق من طرق معرفة الرب تبارك وتعالى وما أخبر به عن نفسه في النصوص الشرعية، وبيان ما تسلط على هذه النصوص؛ بغية التشكيك فيها، وخطة للتلخيص.

وأما التمهيد: فاشتمل على أقسام الناس تجاه النصوص الشرعية وبيان التأويل الفاسد وحقيقته وأنواعه ولوازمه الباطلة وأسباب قبوله.

واما المباحث: فاشتملت على نقض سهام التأويل.

المبحث الأول: نقض دعوى أن نصوص الوحي أدلة لفظية لا تفيد اليقين.

المبحث الثاني: نقض دعوى تقديم العقل على النقل.

المبحث الثالث: نقض دعوى المجاز.

وفي الختام أنبه إلى أني اجتهدت في تلخيص الكتاب وتقريبه حسب الاستطاعة، وربما استخدمت كثير من عبارات المصنف البليغة، وجمعت بعض مسائله إلى بعض حسب الإمكان، وقد وسمت هذا التلخيص: بـ (**بالتلخيص الرائد لنقض سهام التأويل الفاسد**)، وهو عمل بشري قصد فيه الملخِص نفع نفسه، ثم بدا له إظهاره حتى ينتفع به من يطلع عليه، ويبين للملخِص موضع الزلل وينبهه على موضع الغفلة والخطل.

اللهم تقبل منا إنك أنت السميع العليم، واجعل جميع أعمالنا خالصة لوجهك، إنك على كل شيء قدير وبالإجابة جدير وأنت نعم المولى ونعم النصير.

تمهيد:

إن مما لاشك فيه أن النصوص الشرعية التي أنزلها الله –كلاماً منه أو وحياً– فيها الشفاء لما في الصدور والهدى التام والرحمة الشاملة للمؤمنين، كيف ومعانيها أشرف المعاني وألفاظها أفصح الألفاظ وأبينها، وأعظمها مطابقة لمعانيها المرادة منها، ولا تجد كلاما أحسن تفسيراً ولا أتم بياناً من كلام الله سبحانه، ولهذا سماه الله بياناً، وأخبر أنه يسره للذكر ويسر ألفاظه للحفظ ومعانيه للفهم، وأوامره ونواهيه للامتثال(١).

ومع ذلك كله فإن أهل الباطل لم يدخروا جهداً في تعطيل النصوص الشرعية وتأويلها، بل عمدوا إلى أشرف وأجل محتواها وغالب ما دلت عليه– وهي النصوص المعرفة بأشرف المعارف سبحانه، والمخبرة بأسمائه وصفاته ونعوت جلاله وكماله– فسلطوا عليها قانون التأول؛ فأخرجوها عن حقيقتها ووضعيتها التي دلت عليه.

ومذ انتشار فتنتهم انقسم الناس في نصوص الوحي إلى ثلاثة أقسام(٢):

القسم الأول: من توقفوا وقالوا لا نقول تجرى النصوص على ظاهرها ولا على خلاف ذلك، وهم صنفان:

الصنف الأول: أصحاب التجهيل: الذين قالوا : نصوص الصفات ألفاظ لا تعقل معانيها ولا يدرى ما أراد الله ورسوله منها، ولكن نقرؤها ألفاظا لا معاني لها، ونعلم أن لها تأويلا لا يعلمه إلا الله، وهي عندنا بمنزلة: (حم عسق) و(المص) (٣).

الصنف الثاني: جوزوا أن يكون المراد بنصوص الصفات إثبات صفة تليق بالله وأن لا يكون المراد ذلك، وهؤلاء بعض الفقهاء وغيرهم.

القسم الثاني: من قالوا تجرى النصوص على خلاف ظاهرها، وهم صنفان:

الصنف الأول: أصحاب التأويل: وهم المتكلمون ومن سلك مسلكهم، وقد كانوا أشد الناس

---

(١) فتيسير القرآن مناف لطريقة النفاة المحرفين أعظم منافاة، ولهذا لما عسر عليهم أن يفهموا منه النفي عولوا على الشبه الخيالية.

(٢) انظر: الحموية ص ٢٧٧–٢٨٥ ، وفتح رب البرية بتلخيص الحموية ص ١٠٩–١١٠، تقريب التدمرية ص ١٢٩.

(٣) نقض عثمان بن سعيد ص ٥٥٨.

اضطرابا؛ إذ لم يثبت لهم قدم في الفرق بين ما يتأول وما لا يتأول، ولا ضابط مطرد منعكس يجب مراعاته وتمتنع مخالفته.

الصنف الثاني: أصحاب التخييل: وهم الفلاسفة ومن جرى مجراهم، حيث زعموا أن الرسل لم يفصحوا للخلق بالحقائق، إذ ليس في قواهم إدراكها، وإنما أبرزوا لهم المقصود في صورة المحسوس.

القسم الثالث: من قالوا تجرى النصوص على ظاهرها، وهم صنفان:

الصنف الأول: أصحاب التمثيل: وهم المشبهة ومن تبعهم، حيث فهموا من النصوص مثل ما للمخلوقين، وظنوا أن لا حقيقة لها إلا ذلك، وقالوا: محال أن يخاطبنا الله بما لا نعقله.

الصنف الثاني: أصحاب سواء السبيل: حيث أثبتوا ما ورد في النصوص من حقائق الأسماء والصفات، ونفوا عنها مماثلة المخلوقات، ولا يكيفون شيئا منها.

كل تلك الأصناف –عدا أهل سواء السبيل– على ضلالة؛ لأن استدلالاتهم إنما هي على تأويلات فاسدة، وشبهات واهية، وكلها اتخذت التأويل الفاسد –الذي هو أعظم المعاول هدماً للنصوص الشرعية، وأكثرها إبطالاً للشريعة المحمدية= الحصن الذي به يتحصنون، وعكازاً عليه يتكئون، وسخَّروا له سهاماً مسمومة لتسديد رميهم في نقض النصوص والتشكيك بها، ولي أعناقها من أجل موافقة ما يهوون.

حقيقة التأويل وأنواعه ولوازمه الباطلة وأسباب قبوله:

التأويل لغة: هو تفعيل من آل يئول إلى كذا إذا صار إليه، فالتأويل التصيير، وأولته تأويلا إذا صيرته إليه.

وأما التأويل في كلام الله ورسوله ﷺ فالمراد منه: حقيقة المعنى الذي يؤول اللفظ إليه، وهي الحقيقة الموجودة في الخارج؛ فإن الكلام نوعان: خبر وطلب، فتأويل الخبر هو الحقيقة، وتأويل الوعد والوعيد هو نفس الموعود والمتوعد به، وتأويل ما أخبر الله به من صفاته العلى وأفعاله نفس ما هو عليه سبحانه، وما هو موصوف به من الصفات العلى، وتأويل الأمر هو نفس الأفعال المأمور بها.

والتأويل في اصطلاح أهل التفسير والسلف فالمراد منه: التفسير والبيان، ومنه قول ابن

جرير وغيره: القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا.

وأما التأويل الشائع في عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه فهو: صرف اللفظ عن ظاهره. وهذا هو مراد المعتزلة والجهمية وغيرهم من المتكلمين.

س/ ما الذي يقبل التأويل من الكلام وما الذي لا يقبله؟

ج/ لما كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم، وكان مراده لا يعلم إلا بكلامه، انقسم كلامه إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما هو نص في مراده لا يقبل محتملا غيره: فتأويله ممتنع؛ لأنه كذب على المتكلم. وهذا القسم أظهر أقسام القرآن ثبوتاً وأكثرها وروداً، فلو سلط عليه التأويل لعاد الشرع كله مؤولاً.

الثاني: ما هو ظاهر في مراده وإن احتمل أن يريد غيره: فيعتمد ما اطرد استعماله في لغة المخاطب، وما لم يُؤلف استعماله فمحال؛ لأن التأويل إنما يكون لما خرج عن نظائره فيؤول حتى يرد إلى نظائره. ولهذا صرح أئمة العربية أن الشيء يجوز حذفه إذا كان الموضع الذي ادعى فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه؛ فهذا شأن من يقصد البيان لا التعمية والتدليس.

الثالث: ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد بل هو محتمل محتاج إلى البيان (الخطاب المجمل): فلا يجوز تأويله إلا بالخطاب الذي بينه، سواء كان بيانه متصلاً أو منفصلا.

إذا تقرر ما سبق اتضح جلياً أن نصوص الصفات غير خاضعة للتأويل؛ فإن المتأول في آيات الصفات يعجز عن تحقيق الفرق بين ما يسوغ له تأويله وما لا يسوغ[1]، فيلزمه ثلاثة أمور:

إما النفي والتعطيل. وإما الإثبات وفق ما يليق بجلاله. وإما التناقض الذي لا يثبت لصاحبه

---

(١) ووجوه مناقشتهم تكون بما يلي:

- بما توهموا إثباته بالعقل.
- بما توهموا إثباته بالإجماع.
- بما توهموا إثباته بما لم يكن ظاهره جوارح وأبعاض. ويجمع ذلك كله مناقشتهم بأصلين عظيمين: (القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر)، (القول في الصفات كالقول في الذات).

قدم في النفي ولا في الإثبات.

وبالجملة: فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة هو التأويل الصحيح[1]، وغيره هو الباطل.

والتأويل الباطل أنواع، يمكن عرضها ضمن ثلاثة أقسام:

القسم الأول: التأويل الذي لا تحتمله اللغة ولفظ النص، وهو أنواع:

١- ما لم يحتمله اللفظ بوضعه: كتأويل القدم في قوله ﷺ:(حتى يضع الجبار فيها قدمه) بالجماعة من الناس.

٢- ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع وإن احتمله مفرداً: كتأويل اليدين في قوله تعالى: (لما خلقت بيديَّ) بالقدرة.

٣- ما لم يُؤلف استعماله في لغة المخاطب: كتأويل الأفول في قوله تعالى: (فلما أفل) بالتحرك.

٤- ما عاد على أصل نصه بالإبطال: كتأويل المرأة في قوله ﷺ :(أيما امرأة نكحت من غير إذن وليها...) بالأمة؛ فإن تتمة الحديث (فإن دخل بها فلها المهر..) يبطل التأويل؛ فمهر الأمة لسيدها.

٥- ما لم يعرف تأويله إلا بطريق خفي لا يعرفه إلا أفراد من أهل النظر: كتأويل (الأحد) بالذات المجردة عن الصفات، فلو أمكن ثبوت هذا التأويل لم يدرك إلا بمقدمات صعبة وطويلة لا يدركها إلا مبتدعوها.

القسم الثاني: التأويل الذي لا يحتمله سياق النص، وهو أنواع:

١- ما أُلِف استعماله في غير ذلك المعنى، لكن في غير التركيب الذي ورد به النص: كتأويل النظر في قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة*إلى ربها ناظرة) بانتظار الثواب؛ فإنه مضاف إلى الوجوه.

٢- ما لم يعهد استعماله في المعنى المؤول إلا نادراً: فحمله على خلاف المعهود باطل، ما لم يتضمن قرائن قوية تدل على خروجه عن المعنى المعهود.

---

(١) ولابد فيه من أمرين: ١- أن يحتمله النص والسياق في تركيبه، فلا يعود عليه بالإبطال.
٢- أن يكون موافقاً لمراد المتكلم.

٣- ما عطل معناه الأكمل إلى دونه بمراتب: كتأويل الفوقية المطلقة للرب تعالى في قوله: (وهو القاهر فوق عباده) إلى كون قدره فوق بني آدم.

القسم الثالث: التأويل الذي لا يحتمله لا اللغة ولا سياق النص، وهو أنواع:

١- ما لم يحتمله السياق والتركيب: كتأويل إتيان الرب في قوله تعالى: (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) بإتيان أمره، فسياق التنويع والتقسيم يأباه.

٢- ما لم يدل دليل من السياق ولا قرينة تقتضي المعنى المؤول.

فإنه لما كان الأصل في اللفظ هو الحقيقة والظاهر، كان العدول به عن حقيقته مخرجا له عن الأصل، فاحتاج مدعي ذلك إلى أربعة أمور لا تتم دعواه إلا بها:

الأمر الأول: احتمال اللفظ للمعنى الذي تأول في ذلك التركيب من حيث اللغة. فتأويل الاستواء بالاستيلاء: معنى لا تعرفه العرب في لغتها، ولم يقله أحد من أئمة اللغة. ولو احتمل المعنى لم يحتمله هذا التركيب؛ فإن استيلاءه سبحانه وغلبته للعرش لم يتأخر عن خلق السموات والأرض، والعرش مخلوق قبلهما.

الأمر الثاني: تعيين ذلك المعنى، فإن اللفظ إذا خرج عن حقيقته قد يكون له عدة معان، فتعيين ذلك المعنى دون غيره من المعاني السائغة يحتاج إلى دليل.

الأمر الثالث: إقامة الدليل الأقوى الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره؛ فإن دليل مدعي الحقيقة قائم: سمعاً وعقلاً: أما السمع فلا يمكن المكابرة فيه. وأما العقل: فمن حيث العموم: فالدليل[1] الدال على كمال علم المتكلم وبيانه ونصحه [وهذا ما يمنع إرادة خلاف الظاهر]. وكذا الدليل على أن المتكلم مكن السامع من الفهم وفق ما يعرفه من لغته.

وأما من حيث الخصوص: فكل صفة وصف الرب بها نفسه أو وصفه بها رسوله ﷺ فهي كمال قطعاً؛ فلا يجوز تعطيل الكمال وإبطال الحقائق.

الأمر الرابع: الجواب عن المعارض: فلا يكتفى بإقامة الدليل الأقوى على ما سبق من الدليل، فإنه إن جاز مخالفة الدليل القاطع فمخالفة التأويل الناشئ عن الشبه الخيالية أولى، وإن امتنع

---

(١) أي الدليل على قصد المتكلم ومراده من المخاطب، وهو موقوف على أمرين: بيان المتكلم، وتمكن السامع من الفهم.

مخالفة التأويل فامتناع مخالفة الدليل القاطع أولى.

اللوازم الباطلة التي تلزم المؤولة بسبب معارضة الدليل القاطع على إثبات الصفات[1]:

١- أنّ الكتاب والسنة صرحا بالكفر والدعوة إليه؛ لأنهما مملوءان من إثبات صفات الله التي زعم هؤلاء النفاة أن إثباتها تشبيه وكفر.

٢- أن الكتاب والسنة لم يُبينا الحقّ؛ لأن الحقّ عند هؤلاء هو نفي الصفات، بل إنه قد تنوعت دلالات الباطل –على حد زعمهم- وليس في الكتاب ولا في السنة ما يدلّ على الصواب –نفي صفات الكمال عن الله-، لا نصًّا، ولا ظاهراً.

٣- إن السابقين الأولين من المهاجرين، والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان قد تواتر النقل عنهم بإثبات صفات الكمال لله، الذي زعم هؤلاء أنه باطل، ولم يتكلموا مرة واحدة بنفي الصفات الذي زعم هؤلاء أنه الحق، فإما أنهم كانوا قائلين بالباطل وكاتمين للحق، أو جاهلين به، وكلاهما ممتنع على خير القرون وأفضل الأمة، ولكن المؤولة التزموا تجهيلهم.

٤- أن ترك الناس من إنزال هذه النصوص كان أنفع لهم وأقرب إلى الصواب، فإنهم ما استفادوا بنزولها غير التعرض للضلال، ولم يستفيدوا منها يقينا ولا علما لما يجب لله ويمتنع عليه، إذ ذاك إنما يستفاد من عقول الفلاسفة والجهمية والمعتزلة.

٥- أن تجويز تأويل كلام الشارع يفتح المجال لكل فرقة تؤول ما يوافق آرائها وتزعم أنه قصد المتكلم، حتى تنعدم الفائدة المرجوة من تلك النصوص[2]، وعلى ذلك فلا يمكن للمؤول أن يقيم الدليل السمعي ولا العقلي على مبطل أبداً.

٦- أنه إذا انتفت صفة الكمال عن الله لزم أن يكون متصفاً بصفات النقص، فإن كل موجود في الخارج لابد له من صفة، فإذا انتفت عنه صفات الكمال لزم أن يكون متصفاً بصفات النقص، وبهذا ينعكس الأمر على هؤلاء النفاة، ويقعون في شرّ مما فروا منه.

وبالجملة فالمحاذير الواقعة بسبب التأويل أربعة:

---

(١) وانظر: فتح رب البرية بتلخيص الحموية ص ٨٧-٨٨.

(٢) راجع المثل الذي ضربه ابن رشد لحال المؤولة. انظر: الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٤٩-١٥٠. وبهذا يُعلم أن أهل التأويل لا يمكن أن يقيموا على مبطل حجة: لا من كتاب ولا سنة ولا حتى من عقل.

١- توهم التشبيه في إثبات صفات الباري سبحانه.
٢- تعطيل حقائق تلك الصفات بناءً على فهمهم الذي لا يليق بالله.
٣- نسبة المتكلم (الكامل في علمه وبيانه ونصحه) إلى ضد البيان والهدى والرشاد.
٤- التلاعب بنصوصها بأنواع التأويلات وإساءة الظن بها.

أسباب وقوع التأويل:

لا تخرج الأسباب الداعية للتأويل عن أربعة أسباب:

- اثنان منها يعودان إلى المتكلم: ١- سوء البيان. ٢- سوء القصد.
- اثنان منها يعودان إلى السامع: ١- سوء الفهم. ٢- سوء القصد.

أسباب قبول التأويل:

لاشك أن كل ما سبق يبين أن بضاعة التأويل مزجاة، وإبطالها من وجوه تفوق الحصر، ومع كل ذلك فقد راجت على الكثير فتقبلتها نفوسهم الضعيفة، ويمكن إرجاع الأسباب في ذلك إلى ما يلي:

١- أن يأتي به صاحبه مموها بزخرف من القول، مكسوا حلة الفصاحة والعبارة الرشيقة فتسرع العقول الضعيفة إلى قبوله واستحسانه، قال الله تعالى: [وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون] فذكر سبحانه أنهم يستعينون على مخالفة أمر الأنبياء بما يزخرفه بعضهم لبعض من القول ، ويفتريه الأغمار وضعفاء العقول ، فذكر السبب الفاعل وهو ما يغر السامع من زخرف القول ، فلما أصغت إليه ورضيته اقترفت ما تدعو إليه من الباطل قولا وعملا.

٢- أن يخرج المعنى الذي يريد إبطاله في صورة مستهجنة تنفر عنها القلوب ، وتنبو عنها الأسماع ، فيسمي عدم الانبساط إلى الفساق : سوء خلق ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتنة وشرا وفضولا ، ويسمون إثبات الصفات لكمال الله تعالى تجسيما وتشبيها وتمثيلا، ويسمون العرش حيزا وجهة.

أن يعزو المتأول تأويله إلى جليل القدر نبيل الذكر من العقلاء أو من آل بيت النبي ﷺ أو من حصل له من الأمة ثناء جميل ولسان صدق ؛ ليحليه بذلك في قلوب الجهال ، فإنه من شأن الناس تعظيم كلام من يعظم قدره في نفوسهم ، حتى إنهم ليقدمون كلامه على كلام الله ورسوله ، ويقولون : هو أعلم بالله منا.

المبحث الأول: نقض دعوى نصوص الوحي أدلة لفظية لا تفيد اليقين:

تمهيد

إن من أعظم سهام وطواغيت المؤولة التي اعتمدوا عليها في رد نصوص الشريعة وتأويلها، دعواهم: أن نصوص الوحي ظنية لا تفيد اليقين، وهذه الدعوى مبنية على مقدمتين:

الأولى: أن أدلة النصوص الشرعية لفظية لا تفيد إلا الظن.

الثانية: أن مسائل أصول الدين قطعية لابد أن تستند إلى أدلة قطعية الثبوت والدلالة.

النتيجة: عدم الاحتجاج بالنصوص الشرعية؛ لأنها إما ظنية الدلالة أو ظنية الثبوت والدلالة.

فإن النصوص قسمان: متواتر وآحاد، فالمتواتر وإن كان قطعي الثبوت لكنه غير قطعي الدلالة، فإن الدلالة اللفظية تفيد الظن؛ لأنها محتملة لأكثر من معنى، وهكذا خبر الآحاد فهو بالإضافة إلى ظنية دلالته فهو ظني في ثبوته، وبهذا قدحوا في دلالة القرآن والسنة؛ فسدوا على القلوب معرفة الرب تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله من جهة الله ورسوله ﷺ وأحالوا الناس على قضايا وهمية ومقدمات خيالية سموها قواطع عقلية، وبراهين نقلية.

الرد الإجمالي على أن نصوص الوحي أدلة لفظية لا تفيد اليقين:

إن الأخبار المقبولة في باب الأمور الخبرية العلمية أربعة أقسام:

أحدها: متواتر لفظاً ومعنى. والثاني: أخبار متواترة معنى إن لم تتواتر بلفظ واحد. الثالث: أخبار مستفيضة متلقاة بالقبول بين الأمة. الرابع: أخبار آحاد مروية بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط عن مثله حتى تنتهي إلى رسول الله ﷺ.

وإذا كانت العادة العامة والخاصة المعهودة من حال سلف الأمة وخلفها تمنع التواطؤ على الاتفاق على الكذب في هذه الأخبار، ويمتنع في العادة وقوع الغلط فيها، أفادت العلم واليقين. ثم للناس في حصول العلم وبها طريقان: أحدهما: أنه ضروري، والثاني: أنه نظري.

والعلم بمخبر الخبر لا يكون بمجرد سماع حروفه بل بفهم معناه مع سماع لفظه، فإذا اجتمع في قلب المستمع لهذه الأخبار، العلم بطريقها ومعرفة حال رواتها وفهم معناه، حصل له العلم الضروري الذي لا يمكنه رفعه، ولهذه كان جميع أئمة الحديث الذين لهم لسان صدق في الأمة قاطعين بمضمون النصوص الشرعية التي أخبرت عن الله وأوصافه، شاهدين وجازمين بأن من

كذب بها أو أنكر مضمونها فهو كافر، حتى أنهم يشهدون بذلك ويحلفون عليه ويباهون من خالفهم عليه، مع علم من له اطلاع على سيرتهم وأحوالهم بأنهم من أعظم الناس صدقا وأمانة وديانة، وأوفرهم عقولا وأشدهم تحفظا وتحريا للصدق ومجانبة للكذب، وأن أحدا منهم لا يحابي في ذلك أباه ولا ابنه، ولا شيخه ولا صديقه، وأنهم حرروا الرواية عن رسول الله ﷺ تحريرا لم يبلغه أحد سواهم، لا من الناقلين عن الأنبياء ولا من غير الأنبياء، وهم شاهدوا شيوخهم على هذه الحال وأعظم، وأولئك شاهدوا من فوقهم كذلك وأبلغ، حتى انتهى الأمر إلى من أثنى الله عليهم أحسن الثناء، وأخبر برضاه عنهم واختباره لهم واتخاذه إياهم شهداء على الأمم يوم القيامة.

ومن تأمل ذلك أفاده علما ضروريا بما ينقلونه عن نبيهم أعظم من كل علم ينقله كل طائفة عن صاحبه، وهذا أمر وجداني لا يمكن جحده ولا يسع جهله، بل هو بمنزلة ما يُحَس من الألم واللذة والحب والبغض، وبذلك يُعلم أن دلالة تلك النصوص أبين وأظهر من دلالة الشبه العقلية التي احتجوا بها، ولا يستريب في ذلك إلا مصاب في عقله وفطرته.

وهذا الجواب كافٍ في رد هذا القانون من حيث الجملة، ولمزيد تفنيد هذه الشبهة يمكن التعزيز بما يلي:

١- أن القائل بأن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين، إما أن يقول: إنها تفيد ظنا أو لا تفيد علما ولا ظنا، فإن قال: لا تفيد علما ولا ظنا فهو مع مكابرته للعقل والسمع والفطرة الإنسانية، وهو من أعظم الناس كفرا وإلحادا.

وإن قال: بل تفيد ظنا غالبا وإن لم تفد يقينا، قيل له: فالظن في ذاته لا يناسب نصوص الشريعة لأمور:

- لأن الله تعالى لا يريد منا الظن وإنما يريد منا العلم.
- أن الله قد ذم الظن وأهله فقال تعالى: (إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا) فأخبر أن الظن لا يوافق الحق ولا يطابقه.
- أن الله أقام الحجة بالنصوص الشرعية؛ ولا تقام الحجة بأمر مظنون.
- أن الله أخبر بتبيان نبيه لتلك النصوص غاية البيان سواء بيان الألفاظ أو المعاني، ولو كانت ظنية لكان ما بينه محتمل غير مبين.

– أن تلك النصوص جاءت ميسرة للحفظ والفهم، بشهادة الله لها، ولو كانت ظنية لكانت في غاية التعسير؛ إذ الظن مشتمل على عدم معرفة المكلف مراد المتكلم.

٢– أن الأدلة اللفظية السمعية الشرعية مبنية على مقدمتين يقينيتين تردان اللفظ إلى اليقين؛ لتكون النتيجة على يقين:

المقدمة الأولى: صحة النقل وسلامة نقلته من الطعون.

المقدمة الثانية: صحة اللفظ وسلامته من الخطأ.

وتوضيحا لهاتين المقدمتين يجدر التنبيه على النقاط التالية:

– أن السلف وعلى رأسهم الصحابة ونقلة الحديث كان مقصودهم العمل بالنصوص الشرعية؛ فلذلك صار غالب اهتمامهم في نقلة النصوص من جهة العدالة والضبط والسماع والمعاصرة وكل الأحوال فما تركوا شيئاً إلا وبحثوا عنه، ولذلك أفادتهم اليقين صحة ونقلاً، وسلامة وضبطاً.

– أن السلف وعلى رأسهم الصحابة ونقلة الحديث اشتد نكيرهم على كل من خالف السنة برأي أو قياس، مهما قلت المخالفة، وأمثلة ذلك كثيرة لا يتسع لها هذا الملخص.

– أن الصحابة قد سمعوا من النبي ﷺ من الأحاديث الكثيرة، وقد كانوا عرباً خلصاً يفهمون دلالات الألفاظ كأحسن ما يكون اللفظ وفق مراد المتكلم، وقد نزلت الشرعية بلغتهم التي يتكلمون بها، وقد طبقوا ما نُزل عليهم وعملوا وفق ما فهموه من تلك النصوص، ورأوا منه من الأحوال المشاهدة، وعلموا بقلوبهم من مقاصده ودعوته ما يوجب فهم ما أراد بكلامه، وما يتعذر على من بعدهم مساواتهم فيه، فليس من سمع وعلم ورأى حال المتكلم، كمن كان غائبا لم ير ولم يسمع، أو سمع وعلم بواسطة أو وسائط كثيرة، وإذا كان للصحابة من ذلك ما ليس لمن بعدهم كان الرجوع إليهم في ذلك دون غيرهم متعينا قطعا.

– أن الصحابة كانوا يسألون النبي ﷺ عما يشكل عليهم من الصفات وغيرها، فيجيبهم بتقريرها، لا بالمجاز والتأويل الباطل، كما سأله أبو رزين العقيلي أويضحك ربنا؟ فقال: نعم. فقال:(لن نعدم من رب يضحك خيرا). وكذلك لما أخبرهم رسول الله عن رؤية الرب تعالى فهموا منها رؤية العيان لا مزيد العلم، فاستشكل بعضهم ذلك وقال: «يا رسول الله كيف يسع الخلائق وهو واحد ونحن كثير» ؟ وهذا السائل أبو رزين أيضا، فقرر رسول الله ﷺ فهمه

وقال: «سأخبرك بمثل ذلك في آلاء الله، أليس كلكم يرى القمر مخليا به؟ قال: بلى، قال: فالله أكبر». وهذا يدل على أن القوم إنما أحيلوا في إثبات ذلك على ما دل عليه اللفظ من المعنى المفهوم.

- أن الصحابة ومن بعدهم كانوا يحدثون بتلك الأخبار ولا ينكرونها، ولم تكن مدارستهم خالية من الفهم، بل كانوا أحرص الناس على فهم مراد الله ومراد رسوله. ولذلك كانوا يبينون كيفيات المعاني؛ لبيان حقائقها، لا تشبيهاً ولا تمثيلاً. فهذا ابن عمر لما حدث بحديث (يقبض الجبار سماواته بيده...) قال: رأيت رسول الله يقبض يده ويبسطها...) كذا حديث سعيد بن جبير: سمعت أبا هريرة يقرأ (إن الله يأمركم أن تؤدوا...إلى قوله_ (إن الله كان سميعاً بصيرا) ووضع إبهامه على أذنه والتي تليها، ويقول: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يقرؤها ويضع أصبعيه). وهكذا ضحك رسول الله ﷺ لضحك الرب من آخر أهل الجنة دخولاً، وحديث اليهودي وإقرار النبي ﷺ له. وحديث أنس في تجلي الرب مثل هذه. ومن ذلك حديث الأطيط، وغيرها كثير لتحقيق كيفيات المعاني، لا لبيان كيفية الحقائق.

- أن الأدلة القاطعة قامت على صدق الرسول ﷺ في كل ما أخبر به ضرورة، وإن عجز البعض عن إدراك ما أخبروا به.

- ثم إن الرسول ﷺ بين مراده غاية البيان، وتكفل الله بحفظه، فهذا البيان الذي تكفل به سبحانه وأمر به رسوله إما: أن يكون المراد به بيان اللفظ وحده، أو المعنى وحده، أو اللفظ والمعنى جميعاً، ولا يجوز أن يكون المراد بيان المعنى وحده دون دليله، وهو اللفظ الدال عليه؛ فإن ذلك ممتنع. وكذا بيان اللفظ دون المعنى؛ فإن هذا لا فائدة فيه، فمن أقر بحفظ اللفظ الذي هو وسيلة لفهم المعنى، لزمه الإقرار بحفظ المعنى؛ إذ هو مقصود الرسالة، وعناية الشارع به أشد. فعلم أن المراد بيان اللفظ والمعنى.

- أن الله تعالى أمر رسوله ومصطفاه ﷺ بالتبليغ، فقال: (وما على الرسول إلا البلاغ) وقد علم كل مسلم يقيناً أنه بلغ رسالة ربه؛ وذلك بشهادة الله عز وجل حيث قال له: (فتول عنهم فما أنت بملوم) وشهادة الصحابة رضي الله عنهم حيث قالوا: (..نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت..) فهذه شهادات على تمام تبليغ الألفاظ والمعاني. إذا تقرر ذلك، فهل بلغ هذا الرسول كلاماً لا يفيد مراده، ولا يفيد علماً ولا يقيناً وأحال في طلب اليقين على العقول؟!

فمن التزم ذلك لم يشهد بأنه بلغ البلاغ المبين.

- أن المسلمون متفقون على أن حب رسول الله ﷺ فرض، ولا يتم إيمان مسلم إلا بكونه أحب إليه من كل أحد، ولا تتحقق محبته إلا باتباعه والتسليم له والتحاكم إليه عند التنازع، والله يشهد ورسوله وملائكته والمؤمنون أن من قال أدلة القرآن والسنة لا تفيد اليقين وأن أحاديث الأسماء والصفات أخبار آحاد لا تفيد العلم بمعزل عن هذا التحكيم، فكيف بمن يعرض عن التحاكم ويتعبر ما أخبر به ظنيات، ويدعوا للتحاكم إلى براهين منطقية وهمية، أليس هذا يدل على حقيقة النفاق؟؟.

٣- أن القول بأن كلام الله ورسوله لا يفيد اليقين يحتمل ثلاثة احتمالات:

- أن يحتمل عدم اليقين بمراد الله ورسوله، ولو حصل اليقين بمرادهما لحصل اليقين بأنه حق.
- أن يحتمل عدم اليقين بأن مراده مطابق للحق.
- أن يحتمل الأمرين معاً.

ولاشك أن من قصد الثاني والثالث فمقتضى كلامه القدح في الرسالة، ولا محل للكلام معه بعد ذلك في هذه المسألة؛ إذ الكلام معه في الملة.

والذي يترجح أن مقصودهم نفي القدرة عن دلالة النصوص الشرعية على تعيين مراد الله ورسوله على وجه اليقين؛ لما علقوه بقيود موهومة وعوالق مظنونة اعتبروها قواطع يقينية.

ومن الشبه التي يوردها أهل التأويل لدعم هذه الدعوى: (أن نصوص الوحي أدلة لفظية لا تفيد اليقين) زعمهم أن الأدلة اللفظية لا يُعرف بها مراد المتكلم؛ لكونها موقوفة على مظنونات:

وهذه الدعوى مبنية على القول بأن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين؛ لأنها موقوفة على أمور مظنونة، ولا يكون الكلام قطعياً إلا إذا لم يتوقف على مظنون؛ فإن الموقوف على المظنون مظنون من باب أولى. وقد عَدَّ الرازي عشرة من تلك الأمور وهي: (نقل اللغات، ونقل وجود النحو والصرف، وعصمة رواة تلك الألفاظ، والاشتراك، والمجاز، والتخصيص، والإضمار،

والتقديم والتأخير، والنسخ، وعدم المعارض النقلي والعقلي)[1].

وهذه الوجوه العشرة مدارها على حرف واحد، وهو: أن الدليل اللفظي يحتمل أزيد من معنى واحد، فلا يقطع بإرادة المعنى الواحد.

والجواب أنه: من المعلوم أن أهل اللغة لم يشرعوا للمتكلم أن يتكلم بما يريد به خلاف ظاهره إلا مع قرينة تبين المراد، والمجاز إنما يدل مع القرينة بخلاف الحقيقة، فإنها تدل مع التجرد، وكذلك الحذف والإضمار وبقية الاحتمالات لا تجوز إلا إذا كان في الكلام ما يدل عليها، وكذلك التخصيص ليس لأحد أن يدعيه إلا مع قرينة تدل عليه، وإذا كانت هذه الأنواع لا تجوز مع تجريد الكلام عن القرائن المبينة للمراد —سواء القرائن اللفظية أو المعنوية– فحيث تجرد علمنا قطعاً أنه لم يرد بها ذلك[2].

وهذا الجواب كافٍ في رد هذه الشبهة من حيث الجملة، ولمزيد تفنيد يمكن التعزيز بما يلي:

١- أن السامع متى سمع المتكلم علم مراده قطعاً، فإن علم بعد ذلك أنه أراد خلاف ذلك المقطوع عده ملبساً مدلساً لا مبيناً مفهماً، ومتى كان السامع أعرف بالمتكلم وقصده وبيانه وعادته كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم.

٢- أن مراد المتكلم يعلم من لفظه المجرد منه تارة، والمقرون تارة، ومنه من لفظ آخر يفيدان اليقين بمراده تارة، ومنه ومن بيان آخر بالفعل أو القول يحيل المتكلم عليه تارة، وليس في القرآن خطاب أريد منه العلم بمدلوله إلا وهو داخل في هذه الأقسام.

---

(١) وهذا قانون الرازي من كتابه المحصل ص ١٤٢، وهو أول من تجرأ على إحداثه كما أشار إلى ذلك ابن القيم في الصواعق ٢/٦٤٠، وإن كانت تطبيقاته موجودة في بعض كتب المتكلمين.

(٢) وليس لقائل أن يقول: قد تكون القرائن موجودة ولا علم لنا بها؛ لأن من القرائن ما يجب أن يكون لفظياً: كمخصصات الأعداد وغيرها، ومنها ما يكون معنوياً: كالقرائن الحالية والعقلية، =والنوعان لا بد أن يكونا ظاهرين للمخاطب؛ ليفهم مع تلك القرائن مراد المتكلم، فإذا تجرد الكلام عن القرائن فإن معناه المراد عند التجرد، وإذا اقترنا بتلك القرائن فهم معناه المراد عند الاقتران، فلم يقع لبس في الكلام المجرد ولا في الكلام المقيد، إذ كل من النوعين مفهم لمعناه المختص به.

٣- أن هذا القانون الذي اخترعه الرازي[1] لم يعرف عن طائفة من طوائف بني آدم، ولا طوائف المسلمين، ولا طوائف اليهود والنصارى، ولا عن أحد من أهل الملل قبل هؤلاء؛ وذلك لظهور العلم بفساده، فإنه يقدح فيما هو أظهر العلوم الضرورية لجميع الخلق؛ فإنه قد جاءت النصوص بكلام بعض الجمادات أفيقول عاقل إنه لم يحصل اليقين للسامع بمدلول كلامها؟!.

٤- أن القول بأن الأدلة اللفظية موقوفة على نقل اللغة، كلام ظاهر البطلان؛ فإن دلالة النصوص من جنس دلالة لغة كل قوم مما يفهمونه منها، وهذا غير مختص بلغة العرب، بل ضروري لجميع بني آدم؛ ما من نبي إلا وبعث بلسان قومه؛ لتقام الحجة بما فهموه من خطابه.

٥- أن القول بأن الدلالة اللفظية موقوفة على نقل النحو والتصريف باطلة كذلك؛ فإن القرآن قد نقل إعرابه كما نقلت ألفاظه ومعانيه، لا فرق في ذلك كله، فألفاظه متواترة وإعرابه متواتر، ونقل معانيه أظهر من نقل ألفاظه وإعرابه، كما سبق. ونقل جميع ذلك بالتواتر أصح من نقل كل لغة نقلها ناقل على وجه الأرض، بل قواعد الإعراب والتصريف الصحيحة مستفادة منه، وشواهد الإعراب والمعاني منه أقوى وأصح من الشواهد من غيره.

٦- أن القول بأن الأدلة اللفظية تتوقف دلالتها على عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ باطل، فإن عامة ألفاظ القرآن منقول معناها وإعرابها بالتواتر، فلا حاجة إلى نقل عن عدول أهل العربية.

٧- أن أصحاب هذا القانون قالوا: أظهر الألفاظ لفظ (الله) وقد اختلف الناس فيه أعظم اختلاف، هل هو مشتق أم لا؟ وهل هو مشتق من التأليه أو من الوله أو من لاه إذا احتجب، وكذلك اسم الصلاة وفيه من الاختلاف ما فيه، هل مشتق من الدعاء أو من الاتباع، أو من تحريك الصلوين، فإذا كان هذا في أظهر الأسماء فما الظن بغيره. فيقال لهم: التنازع في وجه دلالة اللفظ مع الاتفاق على معنى واحد، يدل على أن اللفظ لا يخرج عن إفادته اليقين بهذا الاختلاف.

---

(١) وهو أن الأدلة اللفظية ظنية؛ لكونها متوقفة على مظنونات.

نقض دعوى: ظنية النصوص ببيان إفادة خبر الواحد للعلم واليقين:

إن خبر الواحد بحسب الدليل الدال عليه، فتارة يجزم بكذبه لقيام دليل كذبه، وتارة يظن كذبه إذا كان دليل كذبه ظنيا، وتارة يتوقف فيه فلا يترجح صدقه ولا كذبه: إذا لم يقم دليل أحدهما، وتارة يترجح صدقه ولا يجزم به، وتارة يجزم بصدقه جزما لا يبقى معه شك، فليس خبر كل واحد يفيد العلم ولا الظن، ولا يجوز أن ينفى عن خبر الواحد مطلقا أنه يحصل العلم، فلا وجه لإقامة الدليل على أن خبر الواحد لا يفيد العلم وإلا اجتمع النقيضان، بل نقول خبر الواحد يفيد العلم في مواضع:

أحدها: خبر من قام الدليل القطعي على صدقه، وهو خبر الواحد القهار جل وعلا وخبر رسوله ﷺ.

الثاني: خبر الواحد بحضرة الرسول ﷺ وهو يصدقه كخبر المخبر الذي أخبر بحضرة رسول الله ﷺ.

إذا تقرر ذلك فدعوى عدم قبول خبرالواحد –في خبر الله ورسوله– بحجة أنه يفيد الظن باطلة من جهتين:

الجهة الأولى: عدم التسليم: بعدم قبول خبر الواحد: وتوضيح هذه الجهة بالأوجه التالية:

١- أن نصوص الكتاب والسنة متنوعة الدلالة على وجوب قبول خبر الواحد شرط، سوى شرطين عامين لقبول الرواية: الأول: العدالة؛ لضمان الصدق. الثاني: الضبط؛ لضمان الخطأ والسهو.

٢- انعقاد الإجماع المعلوم المتيقن على قبول هذه الأحاديث وإثبات صفات الرب تعالى بها، فهذا لا يشك فيه من له أقل خبرة بالمنقول.

٣- أن قبول الأخبار الصحيحة المنقولة عن رسول الله ﷺ أولى من قبول أقوال أئمة المذاهب وأشعار الشعراء ونثر الناثرين؛ إذ أن الثانية منقولة من غير اشتراط عدل أو اتصال السند، والأخبار تميزت باشتراط العدالة في ناقليها واتصال السند بل ومن غير شذوذ أو علة، فتأويلات الجهم وأتباعه من الأعاجم، ومجازاتهم والاستعارات التي استفادوها من اللغة والشعر الذي لم ينقله إلا الآحاد، وكلها دون الأخبار النبوية التي يفسر بها القرآن، وهذا من جهة ألفاظها.

وأما من جهة المعنى: فحمل كلام الله سبحانه على ما يؤخذ من النظائر في كلامه وكلام رسوله وكلام أصحابه الذين كانوا يتخاطبون بلغته، والتابعين الذين أخذوا عنهم أولى من حمل معانيه على ما يؤخذ من كلام بعض الشعراء والأعراب، فالاحتمال يتطرق إلى فهم كلام الله ورسوله والصحابة كما يتطرق إلى فهم كلام أولئك في نظمهم ونثرهم، فما يقدر من احتمال مجاز وإضمار واشتراك وغيره، فتطرقه إلى كلامهم أكثر، وهذا كله على فرض التنزل وإلا فالأمر فوق ذلك.

٤- أن الخبر الواحد عن الله أو رسوله يفيد العلم واليقين من جهتين:

- من جهة كونه يعود على الأخبار نفسها؛ فإنه لا يجوز أن يكون الخبر الذي تعبد الله به الأمة وتعرف به إليهم على لسان رسوله ﷺ في إثبات أسمائه وصفاته كذبا وباطلا في نفس الأمر؛ فإنه من حجج الله على عباده، وحجج الله لا تكون كذبا وباطلا، بل لا تكون إلا حقا في نفس الأمر، ولا يجوز أن تتكافأ أدلة الحق والباطل، ولا يجوز أن يكون الكذب على الله وشرعه ودينه مشتبها للوحي الذي أنزله على رسوله وتعبد به خلقه، بحيث لا يتميز هذا من هذا فإن الفرق بين الحق والباطل، والصدق والكذب ووحي الشيطان ووحي الملك عن الله أظهر من أن يشتبه أحدهما بالآخر، ألا وقد جعل الله على الحق نورا كنور الشمس يظهر للبصائر المستنيرة، وألبس الباطل ظلمة الليل، وليس بمستنكر أن يشتبه الباطل بالنهار على أعمى البصر، كما يشتبه الحق والباطل على أعمى البصيرة.

- من جهة ناقليها وعلى رأسهم الصحابة: فقد كان يخبر بعضهم بعضا بهذه الأخبار، وكانوا يجزمون بما يحدث به أحدهم عن رسول الله ﷺ ولم يقل أحد منهم لمن حدثه عن رسول الله ﷺ خبرك خبر واحد لا يفيد العلم حتى يتوافر، وتوقف من توقف منهم حتى عضده آخر منهم لا يدل على رد خبر الواحد عن كونه خبر واحد، وإنما كان يستثبت أحياناً نادرة جداً إذا استخبر.

٥- أن الصحابة هم الذين رووا هذه الأحاديث وتلقاها بعضهم عن بعض بالقبول، ولم ينكرها أحد منهم على من رواها، ثم تلقاها عنهم جميع التابعين من أولهم إلى آخرهم، ومن سمعها منهم تلقاها بالقبول والتصديق لهم، ومن لم يسمعها منهم تلقاها عن التابعين كذلك وكذلك تابع التابعين مع التابعين. وهذا أمر يعلمه ضرورة أهل الحديث كما يعلمون عدالة

الصحابة وصدقهم وأمانتهم ونقلهم ذلك عن نبيهم ﷺ كنقلهم الوضوء والغسل من الجنابة وأعداد الصلوات وأوقاتها، ونقل الأذان والتشهد والجمعة والعيدين، فإن الذين نقلوا هذا هم الذين نقلوا أحاديث الصفات، فإن جاز عليهم الخطأ والكذب في نقلها جاز عليهم ذلك في نقل غيرها مما ذكرنا، وعليه فلا وثوق لنا بشيء نقل لنا عن نبينا ﷺ البتة ، وهذا انسلاخ من الدين والعلم والعقل وخرق لإجماع أهل الإسلام.

٦- أن القول بأن أخبار رسول الله ﷺ الصحيحة المتلقاة بين الأمة بالقبول لا تفيد العلم، بل هي ظنية هو إخبار عما عندهم؛ إذ لم يحصل لهم من الطرق التي استفاد بها العلم أهل السنة ما حصل لهم؛ فالإعراض عن طلب هذه الأخبار لا يفيدهم علما، بل لو قال أحدهم لا تفيدهم ظناً لصدق؛ لأنه يبين حظه ونصيبه منها، ثم إنه من علم حجة على من لم يعلم، فاسلك سبيل العالمين.

٧- أن هذه الأخبار لو لم تفد اليقين فإن الظن الغالب حاصل منها، ولا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلبية بها، فما الفرق بين باب الطلب وباب الخبر بحيث يحتج بها في أحدهما دون الآخر، وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة، فإنها لم تزل تحتج بهذه الأحاديث في الخبريات العلميات، كما يحتج بها في الطلبيات العمليات، ولا سيما والأحكام العملية تتضمن الخبر عن الله بأنه شرع كذا وأوجبه ورضيه دينا، بشرعه ودينه راجع إلى أسمائه وصفاته، ولم يزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنة يحتجون بهذه الأخبار في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام، لم ينقل عن أحد منهم البتة أنه جوز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الإخبار عن الله وأسمائه وصفاته.

٨- أن الظن المستفاد من أخبار رسول الله ﷺ على زعمهم أقوى من الجزم المستند إلى تلك القضايا الوهمية، فهذا يعرفه من عرف هذا وهذا، ومن لا خبرة له بالأمرين يسمعهم يقولون لقضاياهم الباطلة: قواطع عقلية وبراهين يقينية، ويقولون لنصوص القرآن والسنة: ظواهر سمعية لا تفيد اليقين، قد يقع له صحة قولهم تقليدا لهم وإحسانا للظن بهم، واستنادا إلى بعض الشبه التي يذكرونها وأما المستبصر فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وفيما عند القوم فإنه يجزم بالضرورة أن الأمر بخلاف ذلك.

٩- إن ما وقع فيه المنازعون للأخبار من التناقض والاضطراب كافٍ في رد باطلهم، فقد

فرقوا في قبولهم خبر الواحد في الأحكام العملية دون العلمية، وهو تفريق بين متماثلين؛ لأن البابين متلازمان؛ فالأحكام العملية لم نعلم أن الله أمر بها وأنها شرعه إلا بخبر الواحد، وهكذا العلميات لم نعلم أنها هي العقائد إلا بخبر الواحد، ثم إن كل حكم عملي يفيد العلم فهو مقترن بعقيدة ولابد؛ لأنه يعود إلى الإيمان بغيبيات علمية: من العلم بأن الله تكلم بتشريعها وأذن بها ورضيها ووفق العبد لامتثالها وهكذا، بل إن الخبر الواحد أحياناً يكون مشتمل على حكم عملي واعتقاد علمي في نص واحد.

١٠- أنه يلزم من رد خبر الآحاد لوازم باطلة، واللوازم وإن لم تكن أدلة على التزام صاحب القول به، ولكنها تدل على صحة الدليل أو بطلانه، ولازم عدم قبول الآحاد أمور منها: رفع الثقة بالشريعة؛ إذ غالبها آحاد، وعليه فيبطل العمل بها؛ لأنه لا يصلح العمل بما لا ثقة به، و هذا قدح بالرب سبحانه وتعالى؛ لأنه أرسل الرسل بدلالات لا ثقة فيها تنزه سبحانه عنه وتقدس. وهذه بعض اللوازم التي تدل على فساد مذهبهم.

الجهة الثانية: أن الخبر لا يفيد العلم إلا بالتواتر: وتوضيح هذه الجهة بالأوجه التالية:

١- أن هذه الأخبار التي أرادوا التشكيك فيها تدل دلالة قاطعة على مراد المتكلم بها، فلم يبق سوى الإقرار بها وفق المراد دون تفريق في نوعية الخبر، وقد تقدم تقرير هذه المسألة.

٢- أن هذه الأخبار الصحيحة في هذا الباب موافقة للمتواتر، فهي مع القرآن بمنزلة الآية مع الآية والحديث مع الحديث المتفقين؛ لأنهما من مشكاة واحدة، فهذه الأحاديث تقرر نصوص القرآن وتكشف معانيها كشفاً مفصلاً، وتقرب المراد وتدفع الاحتمالات، وتفسر المجمل منه وتبينه ((وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم)).

٣- أن الله سبحانه سمى هذه الأخبار التي أنزلها على رسوله الحكمة، فوجب الأخذ بها وقبولها؛ امتثالاً لقول الله سبحانه: ((واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة)) فمنزل هذه الأخبار هو جبريل كما أنه نزل بالقرآن، فكيف لا يستفاد منها علم ولا يقين ولا تدل على مراد المتكلم؟!!.

٤- أن قولهم: خبر الواحد لا يفيد العلم، قضية كاذبة باتفاق العقلاء: إذا أخذت كلية عامة، وقضية لا تفيد: إن أخذت جزئية أو مهملة، فإن عاقلا لا يقول: كل خبر واحد لا

يفيد العلم حتى تنتصبوا للرد عليه كأنكم في شيء، وكأنكم قد كسرتم عدو الإسلام، فسودتم الأوراق بغير فائدة حتى كذب بعض الأصوليين كذبا صريحا لم يقله أحد قط فقال: مذهب أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه أن خبر الواحد يفيد العلم من غير قرينة، وهو مطرد عنده في خبر كل واحد، وهذا من البهتان عليه رحمه الله، والمقصود أن هذه القضية إن أُخذت خاصة جزئية لم تقدح في الاستدلال بجملة أخبار الآحاد على الصفات.

٥- أن العلم الحاصل بالخبر -سواء كان آحاد أو متواتر- لا يشترط فيه عدد محصور من المخبرين، فالعلم الحاصل من الخبر متوقف على كثرة المخبرين تارة، وعلى دين المخبر وضبطه وعدالته وإن كان واحداً تارة أخرى، وتارة يكون العلم؛ لكون كل من المخبرين أخبر بمثل ما أخبر به الآخر من العلم مع عدم اجتماعهما وتلاقيهما، فيكونا تواطآ على هذا الخبر. وتارة يكون العلم؛ لما عند المستمع من الفطنة والذكاء ولا يحصل العلم من نفس الخبر ولا من المخبرين، وهذا مثل قوله ﷺ (فرب مبلغ أوعى من سامع). وتارة يكون العلم بمجرد الخبر: حيث ذكر بحضرة جماعة شاركوا المخبر بالعلم ولم يكذبه أحد؛ فهو بمنزلة الإقرار للخبر. فمن حصل له العلم وجب عليه التصديق والعمل، ومن لم يحصل له العلم فعليه أن يُسلِّم في ذلك لأهل الإجماع الذين هم أهل النظر والكلمة؛ فإن الله قد عصم دينه بهم، فقضى أنهم لا يجتمعون على ضلالة.

٦- جواز الشهادة لله سبحانه بما دلت عليه هذه الأخبار، والشهادة على رسوله ﷺ أنه أخبر بها عن الله بمضمونها، فلا يسترِيب في ذلك من له أدنى علم بالسنن والآثار. وقول الصحابة: قال رسول الله ﷺ لما أخبرهم به المخبر عنه، وقول التابعين كذلك، وقول تابعي التابعين، وقول جميع أئمة الإسلام في كتبهم والشهادة لا يشترط فيها قول أشهد، قال تعالى: {قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا فإن شهدوا فلا تشهد معهم} [الأنعام: ١٥٠] وشهادتهم إخبارهم أن الله تعالى حرمه.

إذا تقررت هذه الأوجه فينبغي أن يُعلم أن أرباب هذا القانون الذين منعوا استفادة اليقين من كلام الله ورسوله مضطربين في العقل الذي يعارض النقل أشد الاضطراب، مع أن بعض خبزعبلاتهم يقررها عقل واحد، كما سيتم توضيحه إن شاء الله في المبحث التالي فالله المستعان وعليه التكلان.

المبحث الثاني: نقض دعوى تقديم العقل على النقل:

تمهيد:

إن الأسباب التي أوجبت ظن التعارض بين السمع والعقل أربعة:

١- كون القضية ليست من قضايا العقول.

٢- كون ذلك السمع ليس من السمع الصحيح المقبول.

٣- عدم فهم مراد المتكلم به.

٤- عدم التمييز بين ما يحيله العقل وما لا يدركه.

وهذا القانون وهو قولهم: (إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم العقل؛ لأنه لا يمكن الجمع بينهما ولا إبطالهما، ولا يقدم النقل؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدمنا عليه النقل لبطل العقل، وهو أصل النقل، فلزم بطلان النقل، فيلزم من تقديم النقل بطلان العقل والنقل، فتعين القسم الرابع وهو تقديم العقل)= مبني على ثلاث مقدمات:

الأولى: ثبوت التعارض بين العقل والنقل.

الثانية: انحصار التقسيم في الأقسام الأربعة التي سبق ذكرها في قانونهم.

الثالثة: بطلان الأقسام الثلاثة ليتعين ثبوت الرابع وهو: تقديم العقل على النقل.

الرد الإجمالي على دعاة تعارض العقل والنقل:

إن من آمن بالله ورسوله عليه الصلاة والسلام إيماناً تاماً، وعلم مراد الرسول عليه الصلاة والسلام قطعاً، تيقن ثبوت ما أخبر به، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهي واهية داحضة، سواءً علم كيفية الجواب عنها أو لم يعلم؛ فإن الله يقول: ((والذين يحاجون في الله من بعد ما استجيب لهم حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد)).

الرد التفصيلي على دعاة تعارض العقل والنقل: ويكون بخمسة أوجه:

الوجه الأول: نقض دعوى ثبوت التعارض بين العقل والنقل.

الوجه الثاني: نقض دعوى القسمة الرباعية للتعارض بين العقل والنقل.

الوجه الثالث: نقض نتيجتهم الموجبة لتقديم العقل على النقل.

الوجه الرابع: نقض دعوى تقديم العقل على النقل بذكر اللوازم الفاسدة المترتبة على ذلك.

الوجه الخامس: نقض دعوى تقديم العقل على النقل بأوجه أخرى.

وتفصيل الكلام على هذه الأوجه فيما يلي:

الوجه الأول: نقض دعوى ثبوت التعارض بين العقل والنقل:

إن مبنى هذا الظن الباطل على جعل النقليات مما لا يحتج بها على العقل بحال؛ لأن ثبوت العلم بها متوقف على انتفاء ما يعارضها، والعلم بانتفاء المعارض مطلقاً لا سبيل إليه، فما من معارض في نفسه إلا ويحتمل معارض آخر، ويمكن نقض ذلك من وجوه:

١- القول بثبوت تعارض العقل مع النقل: إما أن يراد به القطعيين، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ. وإما أن يراد به الظنيين فالمقدم هو الراجح مطلقاً. وإما أن يراد به ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدم مطلقاً، وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه؛ لكونه قطعياً لا لكونه عقلياً، وكذا سبيل الاطراح لا يكون لكونه نقلياً.

٢- أن الأدلة السمعية نوعان: سمعي عقلي: وهو ما دل بطريق التنبيه والإرشاد على الدليل العقلي[1]. وهذا أصل الدليل الخبري: الدال بمجرد الخبر. والقول بمعارضة العقل للنوعين ممتنع بالضرورة؛ لاستلزام القدح فيه القدح في العقل الذي أثبته، وإذا بطل العقل الذي أثبت السمع، بطل ما عارضه من العقليات.

٣- أن النقل حجة الله على خلقه، وقد أقام عليهم الحجة بما ركبه فيهم من العقل، وحجج الله وبيناته لا تتناقض ولا تتعارض.

٤- أن النقل والعقل لا يعرفان إلا بالألفاظ وصورتهما واحدة ومعانيهما واحدة، فيجب أن يكون حكمهما واحد، بل إن مصدر ألفاظ النقل الخالق، ومصدر ألفاظ العقل المخلوق، فكيف تقدم ألفاظ المخلوق على الخالق؟!!.

٥- أنه قد تواتر عدم معارضة العقل للنقل عند أهل العناية بعلم الرسول، العالمين بالقرآن وتفسير الرسول ﷺ من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، بما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم، وأنهم كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر، مع أنهم كانوا يوردون إشكالاتهم على النبي ﷺ فيجيبهم عنها، ولم يُعرف عن أحدهم معارضة نصاً بعقله.

---

(١) فما من صفة لله تعالى في النصوص الثابتة إلا ودل العقل على إثباتها.

٦- أن ما يسميه الناس دليلاً من العقليات، ويعارضون به السمعيات، ليس كثير منه دليلاً وإنما يظنه الظان دليلاً، فغايتها أقوال مشتبهة –لفظاً ومعنى، ومجملة- تحتمل حقاً وباطلاً- وإذا كان كذلك قيل: السمع دلالته معلومة متفق عليها، وما يقال إنه معارض لها من العقل ليست دلالته معلومة متفقاً عليها، بل فيها نزاع كثير، فلا يجوز أن يعارض ما دلالته معلومة باتفاق العقلاء بما دلالته المعارضة له متنازع فيها بين العقلاء[١].

٧- أن المتأمل فيما تنازع العقلاء فيما زعموا فيه معارضة العقل للنقل من المسائل الكبار وجد ما خالف النصوص الصريحة: شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها، كمسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد، ونحن نعلم قطعا أن الرسل وإن أخبروا بمحارات العقول لا بمحالات العقول.

الوجه الثاني: نقض دعوى القسمة الرباعية للتعارض بين العقل والنقل:

إن قانونهم الفاسد مبني على انحصار التقسيم في الأقسام الأربعة: إما الجمع بين العقل والنقل وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين. وإما أن يردا جميعاً[٢]. وإما أن يقدم السمع وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه كان ذلك قدحاً في العقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه. وبيان بطلان هذه الدعوى من وجوه:

١- لا نسلم انحصار القسمة فيما ذُكِر من الأقسام الأربعة؛ فهذه دعوى باطلة، بل هناك قسم ليس من هذه الأقسام: إذ من الممكن أن يقال: يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعياً قدم، وإن كانا جميعاً قطعيين فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم.

٢- القول بأن العقل أصل للنقل:

---

(١) يوضح ذلك أن دلالة الشرع والنقل منضبطة، ودلالة العقل غير منضبطة؛ لأمور:

١- لاختلاف العقول.

٢- لتأثير الاعتقادات والشهوات في أدلة العقل.

٣- لواقع المقدمين للعقل المبين لاضطرابهم فيه ووقوعهم في الحيرة.

(٢) إذا تعارضا تعارض الضدين، امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما.

– إما أن يراد به: أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر: وهذا لا يقوله عاقل؛ فما هو ثابت في نفس الأمر ليس موقوفاً على علمنا به، وكذا عدم العلم بحقيقة الشيء ليس علماً بالعدم، بل العقل بحاجة إلى تعلم تلك الحقائق؛ ليرفع عن نفسه النقص والجهل.

– وإما أن يراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل على صحته: فيقال له: أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا؟ أم العلوم التي استفدنا بتلك الغريزة؟

– فأما الأول فيمتنع أن تريده؛ لأن تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل، وهو شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له.

– وإن أردت بالعقل المعرفة الحاصلة بالعقل، فيقال: من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته؛ فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف علي ما به يعلم صدق الرسول ﷺ وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدقه.

إذا تقرر ما سبق: فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع، وليس القدح في بعض العقليات قدحاً في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحاً في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها، فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبني عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات، ولا من فساد هذه فساد تلك، فضلاً عن صحة العقليات المناقضة للسمع.

الوجه الثالث: نقض نتيجتهم الموجبة لتقديم العقل على النقل:

ونقض النتيجة الفاسدة بما يلي:

١- أن يقال: العقل إما أن يكون عالماً بصدق الرسول وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، وإما أن لا يكون عالماً بذلك:

– فإن لم يكن عالماً امتنع معارضته؛ لأن المعلوم في نفسه لا يعارضه جاهل.

– وإن كان عالماً بصدق الرسول امتنع دفعه ومعارضته؛ حتى لا يكون عاملاً بنقيض علمه، بل يبادر إلى الامتثال ضرورة.

ولما تجاهل المتكلمون بذلك أفضى الأمر بهم إلى أنهم لا يستفيدون من جهة الرسول ﷺ شيئا من الأمور الخبرية المتعلقة بصفات الرب سبحانه وتعالى وأفعاله، بل ولا باليوم الآخر عند بعضهم؛ لاعتقادهم أن هذه الأخبار على ثلاثة أنواع: نوع يجب رده وتكذيبه، ونوع يجب تأويله وإخراجه عن حقيقته، ونوع يقر. ووجود الرسول عندهم كعدمه في المطالب الإلهية، وعلى أصولهم قد يكون أضر؛ لأنهم احتاجوا إلى دفع ما جاء به: إما بتكذيب، أو تأويل، أو إعراض، أو تفويض.

٢- أن الله تعالى قد تمم الدين بنبيه ﷺ وكمله به، ولم يحوجه هو ولا أمته إلى عقل ولا نقل سواه ولا رأي ولا منام ولا كشف.

٣- أن عقل الرسول ﷺ أكمل العقول وأرجحها على الإطلاق، ومع ذلك لم تحصل له الهداية إلا بالوحي؛ قال تعالى: ((ووجدك ضالاً فهدى)) ((ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان)). فكيف يكون هؤلاء السفهاء حصلوا على الهداية بعقولهم المستغنية عن الوحي؟!!.

٤- أن المعقولات ليس لها ضابط ولا محصورة في نوع معين؛ فعامة المقدمين للعقول متناقضون متنازعون متخاصمون، بل تجد أصحاب الطائفة الواحدة بينهم من الاختلاف في العقليات ما هو معروف.

٥- أن المدركات ثلاثة أقسام: أحدها: ما يعلم بالعقل، والثاني: ما يعلم بالنقل، والثالث: ما يعلم بالعقل والنقل، وكل منها ينقسم إلى ضروري ونظري، وإلى معلوم ومظنون وموهوم، فليس كل ما يحكم به العقل يكون علما، بل قد يكون ظنا أو وهما كاذبا، فإذا اتفق العقل والنقل، أو العقل والحس على قضية كانت معلومة يقينية، فإذا انفرد بها الحس عن العقل كانت وهمية، وكذلك حكم النقل قد يكون كاذبا، وقد يكون صادقا، ضرورة ونظرا، وقد يكون ظنيا، فإذا قارنه العقل كان حكمه علما ضروريا ونظريا: كأخبار التواتر، ولاشك أن الدلالة العقلية البرهانية على صدق الرسل أضعاف الأدلة الدالة على صدق المخبرين خبر التواتر، فأفاد خبرهم العلم بالمخبر عنه أعظم من الأخبار المتواترة لمخبرها، فإن الأخبار المتواترة مستندة إلى حس قد يغلط، وأخبار الأنبياء مستندة إلى وحي لا يغلط، فالقدح فيها بالعقل من جنس شبه السوفسطائية القادحة في الحس والعقل، ولو التفتنا إلى كل شبهة يعارض بها الدليل القطعي لم يبق لنا وثوق بشيء نعلمه بحس أو عقل بهما.

٦- أن المدركات التي لا تدرك إلا بالخبر والنقل أضعاف المعلومات التي تدرك بالحس والعقل، بل لا نسبة بينهما بوجه من الوجوه، فالأمور الغائبة عن الحس نسبة المحسوس إليها كقطرة بحر، ولا سبيل إلى العلم بها إلا الخبر الصادق، وقد اصطفى الله من خلقه أنبياء أنبأهم من أنباء الغيب بما يشاء، وأطلعهم منها على ما لم يطلع عليه غيرهم.

٧- أن يقال: إذا تعارض الشرع والعقل: وجب تقديم الشرع لأمور:

- لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل.

- لأن العقل يدل على صدق ما جاء به الرسول، ولا يدل على صدق قضايا نفسه، كما أنه يغلط كما يغلط الحس، على أن أحكام الحس من أقوى الأحكام ويعتريها الغلط، فكيف بالعقل؟!.

- لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دل على صحة السمع، ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لزم أن لا يكون دليلاً صحيحاً، وإذا لم كذلك لم يجز اتباعه، فضلاً عن تقديمه. فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله. وهذا من باب معارضة دليلهم بنظير ما قالوه.

- إن كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده -وإن لم يعارض العقل-، وما علم فساده بالعقل لا يجوز أن يعارض به لا عقل ولا شرع.

- أن الأمور السمعية التي يزعمون أن العقل عارضها مما عُلِم بالاضطرار أن الرسول ﷺ جاء بها، وما كان معلوما بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلاً، فمن قدح في ذلك وادعي أن الرسول لم يجيء به كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين المسلمين.

- أن العقل تحت حجر الشرع فيما يطلبه ويأمر به، وفيما يحكم به ويخبر عنه، فهو محجور عليه في الطلب والخبر. فمن عارض أمر الرسل بعقله لم يؤمن بهم وبما جاءوا به، كمن قالوا: ((إنما البيع مثل الربا))، فكذلك من عارض خبرهم بعقله، كمن حكى الله عن منكري المعاد بقوله: ((وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم)) ولا فرق بين الأمرين.

- أن الله أمر بالرجوع إلى وحيه عند الاختلاف فقال: ((وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله)) وأن الحَكَم بين الناس هو الله وحده بما أنزل من الكتاب المفصل، فكيف نبتغي التحاكم إلى من سواه ((أفغير الله أبتغي حكما وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلا)).

الوجه الرابع: نقض دعوى تقديم العقل على النقل بذكر اللوازم الفاسدة المترتبة على ذلك:

إن بطلان اللازم يستلزم بطلان ملزومه، ولوازم هذه الدعوى من أعظم الكفر، ولوازم هذا القول كثيرة فمنها: أنه لا يستفاد من خبر الرسول عن الله في هذا الباب علم ولا هدى، ولا بيان الحق في نفسه، بل كلامه متضمناً لضد ذلك في ظاهره وحقيقته.

ومن لوازمه القدح في الرب وعلمه، أو في فصاحته وبيانه أو في نصحه وإرادته.

ومن لوازمه أن يكون المعطلة النفاة أعلم بالله منه أو أنصح.

ومن لوازمه أن يكون أشرف الكتب وأشرف الرسل قد قصر في هذا الباب غاية التقصير؛ وأفرط في التجسيم والتشبيه غاية الإفراط، وتنوع في غاية التنوع.

ومن لوازمه أن القلوب لا تحبه ولا تريده ولا تبتهج له ولا تشتاق إليه، ولا تلتذ بالنظر إلى وجهه الكريم في دار النعيم.

ومن لوازمه التنقص من أنبياء الله ورسله الذين خصهم بخصائص دون غيرهم، فأنكروا أن يكون الله خلق آدم بيده، وإنما خلقه بقدرته، فلم يجعلوا له مزية على إبليس في خلقه. وصرحوا بجحد خلة إبراهيم الخليل، فلم يثبتوا له بذلك مزية على أحد من الخلق. وأنكروا أن الله تعالى كلم موسى تكليما، بل صرحوا به أن رسول الله ﷺ لم يعرج به إلى الله حقيقة، ولم يدن من ربه حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى، ولم يرفع من عند موسى إلى عند ربه مرارا يسأله التخفيف لأمته؛ فإن: من وإلى عندهم في حق الله تعالى محال، فإنها تستلزم المكان ابتداء وانتهاء.

ومن لوازمه أن الله تعالى لن يفعل شيئا ولا يفعل شيئا، فإن الفعل عندهم عين المفعول، وهو غير قائم بالرب، فلم يقم به عندهم فعل ولا وصف أصلا، وسموه فاعلا من غير فعل يقوم به.

بل إن لازم مقالة هؤلاء عدم إثبات الصانع ونفيه بالكلية؛ فإن أصولهم التي عارضوا بها الوحي

تنفي وجود الصانع فضلا عن كونه صانعا للعالم، بل تجعله ممتنع الوجود فضلا عن كونه واجباً؛ لأن الصفات التي وصفوه بها صفات معدوم ممتنعة في العقل والخارج، فالعقل لا يتصوره إلا على سبيل الفرض الممتنع كما تفرض المستحيلات، ولا يمكن في الخارج وجوده، فإن ذاتا هي وجود مطلق لا ماهية لها سوى الوجود المطلق المجرد عن كل ماهية، ولا صفة لها البتة، ولا فيها معنيان متغايران في المفهوم، فتكلف العقل الاعتراف بوجود هذه الذات ووجوبها كتكليفه الجمع بين النقيضين. وهذه الذات لا تصلح لفعل ولا ربوبية ولا إلهية، فأي ذات فرضت في الوجود فهي أكمل منها، فالذي جعلوه واجب الوجود هو أعظم استحالة من كل ما يقدر مستحيلا، فلا يكثر بعد هذا عليهم إنكارهم لصفاته كعلمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره، ولا إنكارهم لكلامه وتكليمه، فضلا عن استوائه على عرشه ونزوله إلى السماء الدنيا، ومجيئه، وإتيانه، وفرحه، وحبه، وغضبه، ورضاه، فمن هدم قواعد البيت من أصلها كان عليهم هدم السقف والجدران أهون. وهم بذلك شاركوا الدهرية والفلاسفة والجهمية، فسدوا على أنفسهم طريق العلم بإثبات الخالق وتوحيده بمشاركتهم لهم في الأصل المذكور، وإن باينوهم في بعض لوازمهم، كإثباتهم كون الرب تعالى قادرا مريدا فاعلا بالاختيار وإثباتهم معاد الأبدان، والنبوة ولكن لم يثبتوا ذلك على الوجه الذي جاءت به الرسل، ولا نفوه نفي إخوانهم الملاحدة، بل اشتقوا مذهبا بين المذهبين، وسلكوا طريقا بين الطريقين، لا للملاحدة فيه وافقوا، ولا للرسل اتبعوا.

والخلاصة: أن لازم مقالة هؤلاء لا تخرج عن أربع مقامات:

- المقام الأول: مقام التكذيب: وهؤلاء استراحوا من كلفة النصوص والوقوع في التشبيه والتجسيم، وخلعوا ربقة الإسلام من أعناقهم.
- المقام الثاني: مقام أهل التخييل: وهؤلاء اعتقدوا أن الرسل خاطبوا الخلق خطاباً لا حقيقة له، وهم على ثلاثة مسالك:

الأول: مَن سلك هذا المسلك في الطلب؛ فجعلوا الأمر والنهي أمثالاً وإشارات.

الثانية: سلكت ذلك في الخبر دون الأمر.

الثالثة: سلكت ذلك في الخبر عن الله وعن صفاته دون المعاد والجنة، وذلك كله إلحاد في أسماء الرب وصفاته ودينه واليوم الآخر، والملحد لا يتمكن من الرد على الملحد وقد وافقه في الأصل وإن خالفه في فروعه.

- المقام الثالث: مقام أهل التأويل: وهؤلاء كسابقيهم إلا أنهم قالوا: لم يرد منا اعتقاد حقائقها، وإنما أريد منا تأويلها بما يخرجها عن ظاهرها وحقائقها، فالطائفتان اتفقتا على أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبين الحق للأمة في خطابه لهم ولا أوضحه، بل خاطبهم بما ظاهره باطل ومحال، ثم اختلفوا، فقال أصحاب التخييل: أراد منهم اعتقاد خلاف الحق والصواب، وإن كان في ذلك مفسدة فالمصلحة المترتبة عليه أعظم من المفسدة التي فيه، فقال أصحاب التأويل: بل أراد منا أن نعتقد خلاف ظاهره وحقيقته، ولم يبين لنا المراد تعويضا إلى حصول الثواب بالاجتهاد والبحث والنظر وإعمال الفكرة في معرفة الحق بعقولنا، فتكلفوا لها وجوه التأويلات المستكرهة، والمجازات المستنكرة التي يعلم العقلاء أنها أبعد شيء عن احتمال ألفاظ النصوص لها، وأنها بالتحريف أشبه منها بالتفسير.

- المقام الرابع: مقام اللاإرادية الذين يقولون: لا ندري معاني هذه الألفاظ، وينسبون طريقهم إلى السلف، وهي التي يقول المتأولون: إنها أسلم.

وكلها مقامات فاسدة تجني على النقل والعقل جميعاً؛ فإن غاية ما ينتهي إليه المعارضون للنقل بعقولهم هو التأويل والتفويض، والمتأمل في تأويلاتهم للنصوص التي قدموا عليها عقولهم يجد أن عامتها مما عُلِم بالاضطرار نقيض ما أرده المتكلم بها. وأدرك بعضهم بشاعة تلك التأويلات فلجأوا إلى التفويض الذي يعتبر أخبث من سابقه —وفساد ما انتهوا إليه مبسوط في موضعه-. وأما الذين انتهوا إلى أن الأنبياء أوهموا وخيلوا ما لا حقيقة له فهؤلاء معروفون بالزندقة.

الوجه الخامس: نقض دعوى تقديم العقل على النقل بأوجه أخرى:

١- أن هذه المعارضة بين العقل والنقل هي أصل كل فساد في العالم، وهي ضد دعوة الرسل من كل وجه، فإنهم دعوا إلى تقديم الوحي على الآراء والعقول، وصار خصومهم إلى ذلك، فأتباع الرسل قدموا الوحي على الرأي والمعقول، وأتباع إبليس أو نائب من نوابه قدموا

العقل على النقل.

٢- أن دعوى معارضة الوحي بالعقل معارضة ورثوها عن إبليس الذي يعتبر أول من عارض الوحي بالعقل حين أُمِر بالسجود لآدم، قال: ((أنا خير منه))، ولاشك أن لإبليس من التأويلات ما تبين أن قياسه أقوى من قياس هؤلاء المعارضين للوحي بعقوله، والكل على باطل[1].

٣- أن الشبهات القادحة في نبوات الأنبياء ووجود الرب ومعاد الأبدان التي يسميها أربابها حججا عقلية في كل معارضة للنقل، وهي أقوى من الشبه التي يدعي النفاة للصفات أنها معقولات خالفت النقل ومن جنسها أو قريب منها، ولا فرق بين الشبه المعارضة لأصل نبوة الرسول ﷺ وبين الشبه المعارضة لما أخبر به. فنقول لمن قدم المعقول على ما أخبر به الرسول: هل تقدم المعقول المعارض لأصل الرسالة والنبوة، وأنت قد أوردته وأجبت عنه بما يخالف أصلك، فهلا سلكت في المعقولات المعارضة لخبر الرسول ما سلكت في تلك، فكانت السبيل واحدة. وينبغي أن تعلم أنك أنت الذي جرأت نفاة أصل النبوة لما سلمت بأن الرسول قد يخبر بما يخالف صريح العقل.

٤- أن المعارضة بين العقل ونصوص الوحي لا تتأتى على قواعد المسلمين المؤمنين بالنبوة حقا، ولا على أصول أحد من أهل الملل المصدقين بحقيقة النبوة، ليست هذه المعارضة من الإيمان بالنبوة في شيء، وإنما تتأتى هذه المعارضة ممن يقر بالنبوة على قواعد الفلسفة ويجريها على أوضاعهم، وأن الإيمان بالنبوة عندهم، والاعتراف بموجود حليم له طالع مخصوص يقتضي طالعه أن يكون متبوعا، فإذا أخبرهم بما لا تدركه عقولهم عارضوا خبره بعقولهم وقدموها على خبره.

٥- أن هذه الدعوى لم يعارض بها كفار قريش الرسول ﷺ، فإن القرآن مملوء من ذكر الصفات والعلو على الخلق والاستواء على العرش، وتكلم الله وتكليمه للرسل واثبات الوجه واليدين والسمع والبصر والحياة والمحبة والغضب والرضا للرب سبحانه، وهذا عند النفاة مثل وصفه بالأكل والشرب والجوع والعطش والنوم، كل ذلك مستحيل عليه تعالى، والمعارضة بهذا

---

[1] وقد بين ابن القيم فساد قياسه من اثني عشر وجهاً.

أسهل من معارضته فيما عداه، ولكن كان القوم مع شركهم وضلالهم أعرف بالله وصفاته من الجهمية.

٦- أن ما سلكه معارضي النصوص الإلهية بآرائهم، هو بعينه الذي احتج به الملاحدة الدهرية عليهم في إنكار ما أخبر الله به عباده من أمور اليوم الآخر، حتى جعلوا ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا يستفاد منه علم، ثم نقلوا ذلك إلى ما أمروا به من الأعمال كالصلوات الخمس والزكاة والصيام والحج فجعلوها للعامة دون الخاصة، فآل الأمر بهم إلى أن ألحدوا في الأصول الثلاثة التي اتفقت عليها الملل.

وفي ختام هذا المبحث يجدر التنبيه إلى إن غالب النصوص مشتملة على الحجج العقلية(١)، والقرآن مملوء من ذكر الحجج العقلية التي جمعت بين كونها عقلية سمعية واضحة قليلة المقدمات، خلافا لما زعمه المتكلمون من أن القرآن ليس فيه إلا أخبار محضة: وإليك بعض تلك الحجج العقلية:

الحجة الأولى: قوله سبحانه مقررا برهان التوحيد أحسن التقرير وأبلغه وأوجزه[قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا] فإن الآلهة التي كانوا يثبتونها معه كانوا يعترفون بأنها عبيده ومماليكه ومحتاجة إليه ، فلو كانوا آلهة كما يقولون لعبدوه وتقربوا إليه وحده دون غيره ؛ فكيف يعبدونهم دونه ، وقد أفصح سبحانه بهذا بعينه في قوله تعالى [أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه] أي هؤلاء الذين تعبدونهم من دوني هم عبيدي كما أنتم عبيدي ، يرجون رحمتي ويخافون عذابي ؛ فلماذا تعبدونهم من دوني ؟

---

(١) فدلالة القرآن الكريم والسنة الصحيحة نوعان:

- دلالة بمجرد الخبر: والآيات العيانية والمشهودة في خلقه تدل على صدقه. وقد أقام الله الأدلة القطعية على ثبوته، فلم يحل عباده فيه على خبر مجرد لا يستفيدون ثبوته إلا من الخبر المجرد نفسه دون الدليل الدال على صدق الخبر، وهذا غير الدليل العام الدال على صدقه فيما أخبر به.

- دلالة بطريق التنبيه على الدليل العقلي: وهذه آيات جعلها الله حجة على وجوده وربوبيته ووحدانيته وصفات كماله، فلا نجد كتاباً تضمن من البراهين والأدلة العقلية على هذه المطالب ما تضمنه القرآن؛ فأدلته لفظية عقلية.

الحجة الثانية: قوله تعالى: [ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون]. فتأمل هذا البرهان الباهر بهذا اللفظ الوجيز البين فإن الإله الحق لا بد أن يكون خالقا فاعلا يوصل إلى عابده النفع ويدفع عنه الضر ، فلو كان معه سبحانه إله لكان له خلق وفعل ، وحينئذ فلا يرضى شركة الإله الآخر معه ، بل إن قدر على قهره وتفرده بالإلهية دونه فعل ، وإن لم يقدر على ذلك انفرد بخلقه وذهب به ، كما ينفرد ملوك الدنيا بعضهم عن بعض بمماليكهم إذا لم يقدر المنفرد على قهر الآخر والعلو عليه .

فلا بد من أحد أمور ثلاثة : إما أن يذهب كل إله بخلقه وسلطانه ، وإما أن يعلو بعضهم على بعض ، وأما أن يكونوا كلهم تحت قهر إله واحد يتصرف فيهم ولا يتصرفون فيه ، ويمتنع من حكمهم ولا يمتنعون من حكمه فيكون وحده هو الإله وهم العبيد المربوبون المقهورون ، وانتظام أمر العالم العلوي والسفلي وارتباط بعضه ببعض وجريانه على نظام محكم لا يختلف ولا يفسد من أدل دليل على أن مدبره واحد لا إله.

الحجة الثالثة: احتجاجه سبحانه على إثبات علمه بالجهات كلها بأحسن دليل وأوضحه وأصحه ، حيث يقول[وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور]

ثم قرر علمه بذلك بقوله [ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير]

وهذا من أبلغ التقرير ، فإن الخالق لا بد أن يعلم مخلوقه ، وإذا كنتم مقرين بأنه خالقكم وخالق صدوركم وما تضمنته ، فكيف تختفي عليه وهي خلقه ؟

الحجة الرابعة: احتجاجه سبحانه على المشركين بقوله تعالى [أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون أم خلقوا السماوات والأرض بل لا يوقنون] فتأمل هذا الترديد والحصر المتضمن لإقامة الحجة بأقرب طريق وأوضح عبارة .

يقول تعالى : هؤلاء مخلوقون بعد أن لم يكونوا ، فهل خلقوا من غير خالق خلقهم ؟ فهذا من المحال الممتنع عند كل عاقل ، ثم قال تعالى [أم هم الخالقون] وهذا أيضا من المستحيل أن يكون العبد خالقا لنفسه ، فإن من لا يقدر أن يزيد في حياته بعد وجوده وتعاطيه أسباب الحياة ساعة واحدة ، كيف يكون خالقا لنفسه ؟ وإذا بطل القسمان تبين أن لهم خالقا خلقهم ، فهو الإله الحق الذي يستحق عليهم العبادة والشكر ، فكيف يشركون إلها غيره وهو

وحده الخالق لهم ؟

وهذا الذي ذكر من حجاج القرآن يسير من كثير. والمقصود أنه يتضمن الأدلة العقلية والبراهين القطعية التي لا مطمع في التشكيك فيها أو الأسئلة عليها إلا لمعاند مكابر، والمتأول لا يمكنه أن يقيم على مبطل حجة نقلية ولا عقلية، أما النقل فإنه عنده قابل للتأويل، وهو لا يفيد اليقين، وأما العقل فلأنه قد خرج عن صريحه وموجبه بالقواعد التي قادته إلى تأويل النصوص وإخراجها عن ظواهرها وحقائقها ، فصارت تلك القواعد الباطلة حجابا بينه وبين العقل والسمع ، فإذا احتج على خصمه بحجة عقلية نازعه خصمه في مقدمتها بما سلم له من القواعد التي تخالفها.

والمقصود من ذلك كله أن القول بأن تلك الأدلة لا تفيد اليقين، من أعظم البهت والوقاحة، فإن لم تفد يقيناً لم يفد دليل يقيناً بمدلول أبداً.

لاشك أن ما سبق من الأوجه كافٍ في إبطال ونقض دعوى التعارض بين العقل والنقل، وللاستزاده في إبطال هذه الدعوى يحسن الرجوع لكتاب شيخ الإسلام (درء تعارض العقل والنقل)[1] فهو أصل في هذا الباب. وبالله التوفيق.

(١) سهل الله تلخيصه.

المبحث الثالث: نقض دعوى المجاز:

تمهيد:

المجاز عند من يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز، هو: اللفظ المستعمل أو المعنى فيما وضع له ثانياً، في اصطلاح الخطاب؛ لقرينة تمنع المعنى الأول.

ومورد تقسيم المجاز عند مثبتيه يرجع إما: للفظ، أو المعنى، أو الاستعمال.

و(اصطلاح الخطاب): لتدخل الحقائق الثلاث: الشرعية واللغوية والعرفية. ولابد من قرينة دالة على صرف المعنى عن ظاهره.

ومبنى المجاز على أصلين -عند مثبتيه-:

١. تارة يخوضون فيه إخباراً وحملاً لكلام المتكلم عليه.

٢. وتارة يخوضون فيه استعمالا في الخطب والرسائل والنظم والنثر، فينقلون ألفاظاً لها معان في اللغة إلى معان أخر تشابهها، ويقولون: استعرنا هذه الألفاظ لهذه المعاني.

ولا يخرج كلامهم في المجاز عن هذين الأصلين البتة.

أقوال العلماء في المجاز:

سيأتي تقرير أن المجاز اصطلاح حادث بعد القرون المفضلة؛ ولذلك بعد إحداثه أنكره جماعة من المتقدمين على اختلاف مذاهبهم: فأنكره من المالكية: محمد بن خواز منداد البصري المالكي ت ٣٩٠هـ، وغيره من المالكية، ومن الشافعية: أبي إسحاق الإسفرائيني ت ٤١٨هـ، ومن الحنابلة: أبي عبد الله بن حامد ت ٤٠٣هـ، وأبي الحسن الجزري، وأبي الفضل التميمي ت ٤١٠ هـ، ومن الظاهرية صرح بنفيه داود بن علي الأصبهاني ت ٢٧٠هـ، وابنه أبو بكر ت ٢٩٦هـ، ومنذر بن سعيد البلوطي ت ٣٥٥هـ، وصنف في نفيه مصنفاً.

أما المتأخرين فانقسموا في قضية المجاز إلى طرفين:

الطرف الأول: أنكروا وقوع المجاز في اللغة بالكلية.

الطرف الثاني: قالوا بوجود المجاز في اللغة والقرآن معاً، وبه قال كثير من متأخري المالكية والشافعية، وأب علي الجبائي ت ٣٠٣هـ، والزمخشري، وغلط القاضي أبو يعلى ت ٤٥٨هـ، وأبو الوفاء ابن عقيل ت ٥١٣هـ في أحد قوليه، وأبو الخطاب الكلوذاني ت ٥١٠هـ، في نسبته روايةً عن أحمد.

بل أسرف بعضهم وغلا فادعى أن أكثر ألفاظ القرآن واللغة مجاز ت ٣٩٢هـ، كابن جني، وتبعه تلميذه ابن متويه، وادعاه أبو زيد الدبوسي، ونصره العلوي[١].

وهذا من حيث العرض الإجمالي للأقوال وفيما يلي نقض لدعوى المجاز من وجهين: إجمالي وتفصيلي.

الرد الإجمالي على دعاة المجاز:

إن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز باطل عقلاً وشرعاً ولغةً:

فإن العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه حقيقة كان أو مجازاً، ولو كان له تدخل في ذلك لما اختلفت باختلاف الأمم، ولما جهل أحد معنى لفظ من الألفاظ.

والشرع لم يرد بهذا التقسيم، ولا دل عليه دلالة ظاهرة ولا إشارة.

وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز، ولا وجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك، ولهذا لا يوجد في كلام الخليل وسيبويه والفراء وأبي عمرو بن العلاء والأصمعي وأمثالهم، كما لم يوجد ذلك في كلام رجل واحد من الصحابة ولا من التابعين ولا تابع التابعين، ولا في كلام أحد من الأئمة الأربعة.

إذا تقرر ما سبق من بطلان تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز شرعاً وعقلاً ولغة، فهو اصطلاح محض حادث بعد القرون المفضلة.

---

(١) انظر: الخصائص لابن جني (٢/٤٤٧)، الطراز للعلوي (١/٤٤)، البحر المحيط للزركشي (٢/١٨١-١٨٢).

الرد التفصيلي على دعاة المجاز:

تتجلى صورة الرد على القائلين بالمجاز بنقض العلامات التي اعتبروها مميزة له، ويمكن إجمال ما تنقض به عرى طاغوت المجاز فيما يلي:

الوجه الأول: باعتبار التقسيم ذاته.

الوجه الثاني: بالنظر إلى وضعيته اللغوية الثانية.

الوجه الثالث: بالنظر إلى استعماله في غير ما وضع له.

الوجه الرابع: بالنظر إلى صحة نفيه.

الوجه الخامس: بالنظر إلى التبادر إلى الذهن عند الإطلاق:

الوجه السادس: بالنظر إلى توقفه على القرينة: الوجه السابع: نقض دعوى المجاز بالنظر إلى الاطراد وعدمه:

الوجه الثامن: بالنظر إلى اختلاف صيغة الجمع.

الوجه التاسع: بالنظر إلى توقفه على مسمى آخر.

الوجه العاشر: بالنظر إلى المفاسد المترتبة على القول به.

الوجه الحادي عشر: بالنظر إلى تطبيقات تفصيلية على أسماء وصفات الباري تبارك وتعالى.

وتفصيل الكلام على هذه الأوجه وفق ما يلي إن شاء الله.

الوجه الأول: نقض دعوى تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز من حيث ذات التقسيم:

إن صحة التقسيم تعود إلى أمرين:

الأول: كونه منحصراً في أقسامه، سواءً بالاستقراء، أو بجزم العقل بنفي قسم آخر فيه ونحوه.

الثاني: ثبوت أقسامه أو بعضها في الخارج، وهذا لا يُستفاد من التقسيم بل يحتاج إلى دليل منفصل يدل عليه.

والمتأمل في تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز يجد أن إثبات هذا التقسيم فرع عن ثبوته الوضعي، وبطلان هذا التقسيم بما يلي من وجوه:

١- أن الذين قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز: إن أرادوا بذلك التقسيم الذهني، لم يفدهم ذلك شيئاً، وإن أرادوا التقسيم الخارجي لم يكن معهم دليل يدل على وجود الجميع في الخارج، سوى مجرد التقسيم، وهو لا يفيد الثبوت الخارجي، فحينئذ لا تتم لهم دعوى حتى يثبتوا أن

هاهنا ألفاظاً وضعت لمعان؛ حتى تقلب عنها به بوضع ثان على معان أخر غيرها، وهذا مما لا سبيل لأحد إلى العلم به.

٢- إن مجرد التقدير والاحتمال لا يوجب تقسيم الكلام إلى مستعمل في موضوعه الأول، ومستعمل في موضوعه الثاني، فهب أن هذا الحكم ممكن أفيجوز هذا الحكم والتقسيم بمجرد الاحتمال والإمكان؟

٣- أن هذا التقسيم إما أن تخصوه بلغة العرب خاصة، أو تدعوا عمومه لجميع لغات بني آدم، فالأول تحكم فاسد؛ لأن التشبيه والمبالغة والاستعارة التي هي جهات التجوز عندكم مستعملة في سائر اللغات، وإن كانت لغة العرب في ذلك أوسع وتصورهم المعاني أتم.

وإن ادعيتم عموم ذلك لجميع اللغات فقد حكمتم على لغات الأمم على أن كلها أو أكثرها مجازات لا حقيقة لها؛ حيث نقلت عن موضوعاتها، وهذا أمر ينكره أهل كل لغة، بل يجزمون بأن لغاتهم باقية على موضوعاتهما لم تخرج عنها، نُقلت عمن قبلهم وهكذا.

٤- أن هذا تقسيم لا ينضبط بضابط صحيح، ولهذا عامة ما يسميه البعض مجازاً يسميه غيره حقيقة، فأبطل بعضهم ضوابط بعض[(١)]؛ لأنه ليس هناك فرق يتميز به أحد النوعين عن الآخر، لا في اللفظ ولا في المعنى، ولهذا حاول البعض أن يميزه بتنصيص أهل اللغة على ذلك، وقد سبق إبطال هذه الدعوى. وعليه فدعوى التقسيم تحكم محض.

٥- أن هذا التقسيم لا يستقيم في أكثر الكلام اشتهاراً واستعمالاً عند المجازيين أنفسهم، فكيف يمكن معه الحكم لطائفة على أخرى؟! ومن تأمل في مسألة: (العام المخصوص هل يقال: كله حقيقة، أو كله مجاز، أو بعضه حقيقة وبعضه مجاز)[(٢)] وجد أنه لا يستقيم قول سوى اعتبار الجميع حقيقة، ولا نزاع بين المتقدمين من أصحاب الشافعي وأحمد أن العام المخصوص حقيقة، وكذلك أصحاب مالك، وإن كان بين المتأخرين منهم نزاع في ذلك، كما لا نزاع بين الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة أنه حجة، ولم يحدث الخلاف إلا بعد انقراض عصر القرون المفضلة.

[(١)] ومن ذلك قول بعضهم: (الشيء إذا سمي باسم ما هو جزاؤه، أو ما يشبهه، أو ما يؤدي إليه فهو مجاز) أبطل مثل هذا أبو الحسين البصري المعتزلي في المعتمد.

[(٢)] لتفصيل القول فيها انظر: ص ٧٦١-٧٨١، ٧٧٠-٧٨٣.

٦- أنه لو صح تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لكان ذلك إما باعتبار لفظه فقط أو باعتبار معناه فقط أو باعتبارهما معا، فالتقسيم إما في الدليل وفي المدلول! وإما في الدلالة والكل باطل، فالتقسيم باطل، أما بطلانه باعتبار لفظه فقط فظاهر، فإنه لم يقل عاقل: إن اللفظ بقطع النظر عن معناه ومدلوله ينقسم إلى حقيقة ومجاز، وأما بطلانه باعتبار المعنى فقط فلما قررناه من المعاني لا يتصور فيها الحقيقة فإنها ثابتة وإما منتفية، فإذا بطل التقسيم باعتبار كل من اللفظ والمعنى بطل باعتبارهما معا.

فإن قيل: بل التقسيم باعتبار الدلالة فإنها إما حقيقة وإما مجازية.

قيل: هذا أيضاً لا يصح فإن الدلالة يراد بها أمران: أحدهما: فعل الدال وهو دلالته بلفظه يقال له دلالة، والثاني: فهم السامع ذلك المعنى من اللفظ، كما يقال: حصلت له الدلالة، والأشهر أن الأول بكسر الدال والثاني بفتحها، وعلى التقديرين فالمعنى المقصود من اللفظ هو حقيقة، وإن اختلفت وجوه دلالته بحسب غموض المعنى وخفائه، واقتدار المتكلم على البيان وعجزه، ومعرفة السامع بلغته وعادة خطابه وتقصيره في ذلك.

فإذا فهم السامع مقصود المتكلم فقد فهم حقيقة كلامه، فالدلالة هي الفهم، والإفهام ينقسم إليهما، فتقسيم الدلالة إلى حقيقة ومجاز لا يعقل البتة.

الوجه الثاني: نقض دعوى المجاز بالنظر إلى وضعيته اللغوية الثانية:

إن المتأمل في وضعية المجاز عند مثبتيه يجدها لا تتم إلا بأربع مقامات: أن الألفاظ العربية وضعت أولا لمعانٍ، ثم استعملت فيها، ثم وضع لمعان أخر بعد الوضع الأول والاستعمال بعده، والوضع الثاني والاستعمال بعده. وهذا على القول بأن وضع اللغة اصطلاحي لا توقيفي وهو قول شاذ قاله أبو علي الجبائي.

ولاشك أن هذه الدعوى باطلة من وجوه:

١- أن أهل اللغة العرب العاربة الذين نقلت عنهم الألفاظ ومعانيها كالأصمعي والخليل والفراء وأمثالهم، لم ينص أحد منهم على دعواهم البتة، ولا نقلت عنهم الألفاظ ومعانيها مشافهة من أئمة اللغة، وأما المتأخرين الذين قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز كابن جني والزمخشري وأبي علي الجبائي وأمثالهم فهذا اصطلاح منهم لا إخبار عن العرب، ولا عن نقلة

اللغة أنهم نقلوه عن العرب.

٢- أن ادعاء وضع أولي للألفاظ العربية ثم وضع تالي قول بلا علم، وهو حرام في حق المخلوق، فكيف في كلام الله ورسوله ﷺ ، فمن يمكنه من بني آدم أن يثبت ذلك، وهذا لو أمكن العلم به لم يكن له طريق إلا الوحي وخبر الصادق المعلوم بالضرورة صدقه.

٣- أنه لا يُعرف عن أحد من العقلاء قاله قبل الجبائي؛ فإنه زعمه أن اللغات اصطلاحية، وأن أهل اللغة اصطلحوا على ذلك، مجاهرة منه بالكذب، وقول بلا علم، والذي يعرفه الناس استعمال هذه الألفاظ في معانيها المفهومة منها.

٤- أن القائلين بالمجاز إن قالوا لابد أن يسبقه حقيقة، فيستحيل على أصلهم التمييز بين الحقيقة والمجاز؛ لأنه لا سبيل لهم العلم به بوجه من الوجوه.

فإن قيل: نحن نثبت الوضع بالدليل العقلي، فإن الاستعمال يستلزم سابقة الوضع، ووجود الملزوم بدون لازمه محال، قيل: الجواب من وجهين:

أحدهما: أن دعوى اللزوم دعوى لا دليل عليها، ولا تكون مقبولة، فمن أين لكم أن الاستعمال مستلزم سابقة الوضع والاصطلاح: أبالعقل علم هذا اللزوم أو بالشرع وبالضرورة عرف أم بالنظر؟.

الثاني: أنا نعلم بالمشاهدة ما يدل على خلاف ذلك، فإن الله سبحانه يلهم الحيوانات والطير ما يعرف به بعضها مراد بعض، والإنسان أشد قبولا للإلهام من الحيوانات، وقد سمى الله ذلك منطقاً في قوله عن نبيه سليمان عليه الصلاة والسلام: ((علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا لهو الفضل المبين)) وأوحى إلى الجبال والطير أن تسبح مع نبيه داود، وكذلك الآدمي، فإن المولود إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه أو من يربيه ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى، فيفهم أن اللفظ متى أطلق أريد به ذلك المعنى، ثم لا يزال يسمع لفظاً بعد لفظ، ويعقل معنى دون معنى على التدريج حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم، ولا وقفوه على معاني الأسماء، وإن كان أحيانا قد يسأل عن مسمى بعض الأسماء فيوقف عليها، كما يترجم للرجل اللغة التي لا يعرفها فيوقف على معانيها، لا أنه يصطلح معه على وضع ألفاظها لمعانيها.

ولا ننكر أن يحدث في كل زمان أوضاع لما يحدث من المعاني التي لم تكن قبل، ولا سيما أرباب كل صناعة، فإنهم يضعون لآلات صناعتهم من الأسماء ما يحتاجون إليه في تفهيم بعضهم مراد بعض عند التخاطب، ولا تتم مصلحتهم إلا بذلك.

٥- أن المجازيين اختلفوا في افتقار صحة استعمال المجاز إلى النقل في كل صورة كالحقيقة أم لا؟ على قولين، والصحيح عندهم أنه لا يشترط.

والذين اشترطوا النقل قالوا: لو جاز الإطلاق من غير نقل، لكان ذلك:

إما قياساً: إن كان مستنداً إلى وصف ثبوتي مشترك بين صورة الاستعمال وصورة الإلحاق.

وإما اختراعاً: إن لم يستند إلى ذلك.

فأجابهم من لم يشترط النقل بأن قالوا: العلاقة مصححة للتجوز، كرفع الفاعل ونصب المفعول، فإنا لما استقرأنا لغتهم وجدناهم يرفعون ما نطقوا به من أسماء المفعولين علمنا أن سبب الرفع هو الفاعلية، وسبب النصب هو المفعولية، فهكذا استقراء علاقات المجاز.

وهذا الجواب فاسد فإن ما ذكروه عن العرب مما عُلِم بالضرورة من لغتهم، ولا يتخلف في صورة من الصور، فقياس التجوز بكل ضد على ضده، وبكل ملزوم على ملزومه على رفع الفاعل ونصب المفعول من أفسد القياس.

فإن قيل: المجاز استعارة والاستعارة: استعمال العبارة لغير ما وضعت له في أصل اللغة.

والجواب عن ذلك أن يقال: لا تخلو الكلمة التي جعلت الأخرى مستعارة منها وهي أصلية غير مستعارة أن تكون:

إما جعلت كذلك لخاصة فيها، اقتضت أن تكون هي الأصل المستعار منه.

فيقال: ما هي تلك العلة والخاصية وما حقيقتها؟ ولن تجدوا إلى تصحيح ذلك سبيلا.

أو تكون كذلك لأن لغة العرب جاءت بها وثبت استعمالهم لها.

وهذه العلة بعينها موجودة في الكلمة التي ادعيتم أنها مستعارة وأنها مجاز، والعرب تكلمت بهذا وهذا، فإما أن تكونا مستعارتين أو تكونا أصليتين وإما أن تجعل إحداهما أصلا للأخرى ومعيرة لها الاستعمال، فهذه تحكم بارد.

٦- أنه يلزم من هذا القول لوازم فاسدة:

أما اللازم الأول فهو: أن هناك وضعاً سابقاً على الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز. وتجرده عن

الاستعمال محال، كاستحالة تجرد الحركة عن المتحرك، إلا في الذهن المجرد. وهو من القول بلا علم.

وأما اللازم الثاني: إذا تجرد الوضع عن الاستعمال جاز ان يوضع للمعنى الثاني دون الأول، وعليه فتكون الحقيقة هي: اللفظ المستعمل في موضوعه وقد نقل عنه إلى مجازه.

وأما اللازم الثالث: أن هذا يستلزم تعطيل الألفاظ عن دلالتها على المعاني وذلك ممتنع، لأن الدليل يستلزم مدلوله من غير عكس.

وبما سبق من هذه الوجوه يتم بطلان دعوى صحة الوضعية اللغوية للمجاز من جذورها.

الوجه الثالث: نقض دعوى المجاز بالنظر إلى استعماله في غير ما وضع له:

هذا الوجه قريب من سابقه إلا أنه يفند أكثر قول من يرى أن المجاز لا يستلزم الحقيقة، كقول العرب: قامت الحرب على سوق، والجواب عنهم من وجوه:

١- أن المجاز وإن لم يستلزم استعمال اللفظ في حقيقته فلا بد أن يستلزم وضعه لمعناه الحقيقي، فلو لم يتقدم وضع هذه الألفاظ لحقائقها، لكانت قد وضعت لهذه المعاني وضعاً أولياً، فتكون حقيقة لا مجازاً، فإذا لم يكن لهذه الألفاظ موضوع سوى معناها لم تكن مجازاً، وإن كان لها موضوع سواه بطل الدليل.

٢- أن استدلالكم استلزام المجاز الحقيقة بما ورد عن بعض العرب، لا يخلو إما أن تقصدوا: أنه لابد لمفرداتها من حقيقة، وهذا مسلم، وهو مبطل لدعواكم.

٣- أن هذا التقسيم: ألفاظ مستعملة فيما وضعت له وألفاظ مستعملة في غير ما وضعت له، فيه جمع بين النقيضين، وتفريق بين المتماثلين:

أما جمع النقيضين: فيتمثل في كون اللفظ المستعمل لفهم معنى معين موضوعاً له وغير موضوع.

وأما تفريق المتماثلين: فيتمثل في كون اللفظ إذا دل على المعنى الأول تار والآخر تارة، فدعوى المدعي أنه موضوع لأحدهما دون الآخر تحكم محض وتفريق بين المتماثلين.

٤- أن حد المجاز يدخل في حد الحقيقة:

إما بالتضمن: على قولهم: الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً، والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولا بقرينة.

أو المطابقة: على قولهم: الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه، والمجاز استعماله في غير موضوعه.

الوجه الرابع: نقض دعوى المجاز بالنظر إلى صحة نفيه:

يعرف المجاز عند أهله بصحة نفيه. وهذه العلامة للمجاز باطلة من وجوه:

١- أن يقال: ما المقصود بصحة النفي؟ فإن اللفظ له دلالتان: دلالة عند الإطلاق وهذا قدر مشترك في الذهن لا وجود له فضلاً عن أنه يجوز نفيه، ودلالة عند التقييد وهذه لا يصح نفيها؛ فإن المفهوم منها هو المعنى المقيد فكيف يصح نفيه؟! فإن أردید أمراً غير ذلك فبينوه؛ لنحكم عليه بصحة النفي أو عدمها.

٢- أن يقال: مَن المعتبر قوله في هذا النفي؟ فإن قيل أهل اللسان، طولبوا بصحة النقل، وأنى لهم ذلك كما سبق. وإن قيل أهل الاصطلاح، لم يفد ذلك شيء. وإن قيل أهل العرف، فنفيهم تابع لعرفهم؛ فلا يكون معياراً على أصل اللغة.

٣- أن هذه العلامة يلزم منها الدور؛ إذ أن صحة النفي وامتناعه يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز، فلا يكون دليلاً عليه؛ فلو عرفناهما بصحة النفي وامتناعه لزم الدور؛ إذ يكون دليلاً على نفسه ومدلولاً لنفسه. وقد اعترفوا بذلك.

٤- أن كثيراً من الحقائق يصح إطلاق النفي عليها باعتبار عدم فائدتهما، وليست مجازاً كقوله ﷺ عن الكهان: (ليسوا بشيء)، وكذا ما ورد من سلب الحياة والسمع والبصر والعقل عن الكفار، ومن سلب الإيمان عمن لا أمانة له، وهكذا[1].

الوجه الخامس: نقض دعوى المجاز بالنظر إلى التبادر إلى الذهن عند الإطلاق:

حاول المجازيون إيجاد علامات أخرى يميزون فيها الحقيقة عن المجاز، فقالوا: فالمدلول إن تبادر إلى الذهن عند الإطلاق كان حقيقة، وكان غير المتبادر مجازاً. وهذا المعيار باطل من

(١) وليس من هذا قوله صلى الله عليه وسلم: (ليس المسكين بالطواف الذي ترده اللقمة واللقمتان) و (ليس الشديد بالصرعة) ونحو ذلك، فإن هذا لم ينف فيه صحة إطلاق الاسم، وإنما نفي اختصاص الاسم بهذا الاسم وحده، وإن غيره أولى بهذا الاسم منه.

وجوه:

١- إن هذا الفرق مبني على تجريد اللفظ عن القرائن بالكلية، والنطق به وحده، وحينئذ فيتبادر منه الحقيقة عند التجرد، وهذه دعوى باطلة؛ إذ أن اللفظ المقيد من جميع القيود محال، فلابد أن يكون في كلام المتكلم بما يفهم قرائن تبين المعنى المراد.

٢- إن اللفظ دون القرائن والتركيب، غير مفهم؛ فهو بمنزلة الأصوات التي ينعق بها لا تفيد فائدة يصح السكوت عليها.

٣- إن المتبادر إلى الذهن عند كل تركيب بحسب ما قيد به، فهو حقيقة فيها جميعاً، وعليه فلا عبرة بالتمييز بهذه الدعوى.

فإن قيل: إن الألفاظ عند التركيب تحتمل معنيين، أحدهما أسبق إلى الذهن في فهم المراد من الآخر، وهذا الذي نعني بالحقيقة. مثاله: أن القائل إذا قال: رأيت اليوم أسدا، تبادر إلى ذهن السامع الحيوان المخصوص، دون الرجل الشجاع. والجواب من وجوه:

١- سبق فهم مَن المعتبر؟ أفهم الأعاجم الذين استعملوا الألفاظ العربية، وأكثر القائلين بالمجاز منهم، أم العربي الذي لم يرد عن أحد منهم أنه قال هذا حقيقة وهذا مجاز كما سبق.

٢- إن القول بأن الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له، لا يمكن أن يجتمع مع ما يسبق إلى الفهم من اللفظ عند تجرده عن كل قرينة؛ وذلك أن قوله ﷺ: (نعم عبد الله خالد سيف من سيوف الله)[١] لا يسبق إلى الذهن أن خالداً حديدة لها شفرتان، بل لا يخطر ببال أحد عند سماع هذا اللفظ أصلاً، فدعوى أن هذا حقيقة وأنه خرج إلى مجازه بهذا التركيب خطأ[٢].

ونكتة هذا الوجه أن المجرد لا يستعمل ولا يكون حقيقة ولا مجازا، والمستعمل معه من القرائن ما يدل على المراد منه ويكون هو السابق إلى الفهم، والمقدمتان لا ينكرهما المنازع ولا أحد من العقلاء، وذلك مما رفع المجاز بالكلية.

---

[١] رواه الترمذي (٣٠٢١) وصححه الألباني.

[٢] هناك أمثلة أخرى ذكرها المصنف انظر ص ٧٨٧-٧٩٠.

الوجه السادس: نقض دعوى المجاز بالنظر إلى توقفه على القرينة:

إن هذه الدعوى شبيهة بسابقتها، فدلالة الألفاظ موقوفة على ما يقترن بها، ولا تدل على معنى في الخارج بمطلقها، وما سبق من الوجهين كافٍ في إبطال هذه الدعوى، وتعزيزاً لما سبق يقال:

١- ماذا تريدون بالقرينة المميزة للمجاز؟

- فإن قلتم حاجة اللفظ المفرد لإفادة معنى، لزم من ذلك أن اللغة كلها مجاز؛ فإن كل لفظ يدل عند الاقتران دلالة خاصة غير دلالته عند الإطلاق. وكذب هذه الدعوى معلوم باتفاق العقلاء، بل جمهور المجازيين معترفون بأن كل مجاز لابد له من حقيقة ولا عكس.

- وإن أردتم أن المعنى الإفرادي تقيده الحقيقة بمجرد لفظها، ولا يقيده المجاز إلا بقرينة تقترن بلفظه، قيل لكم: المعنى الإفرادي نوعان: مطلق ومقيد، فالمطلق: يفيده اللفظ المطلق، والمقيد يفيده اللفظ المقيد، وكلاهما حقيقة فيما دل عليه، فمعنى الأسد المطلق يفيده لفظه المطلق، والأسد المشبه وهو: المقيد يفيده لفظه المقيد. وليس المراد هنا بالمطلق الكلي الذهني، بل المراد به المجرد عن القرينة، وإن كان شخصاً، وهذا الأمر معقول مضبوط يطرد وينعكس.

- وإن فرقتم بين القرائن فما توقف فهمه على القرينة العقلية فهو مجاز وما توقف على القرينة اللفظية فهو حقيقة. فيقال: العقل المجرد لا مدخل له في إفادة اللفظ لمعناه، سواء كان حقيقة أو مجازاً، وإنما يفهم معناه بالنقل والاستعمال؛ لأن العقل آلة يفهم بأمرين: الأول: أن هذا اللفظ اطرد استعماله في عرف الخطاب في هذا المعنى. الثاني: علمه بأن المخاطب له أراد إفهامه ذلك المعنى، فإن تخلف واحد من الأمرين لم يحصل فهم لمراد المتكلم. وأما القرينة المجردة بدون اللفظ فإنها لا تدل على حقيقة ولا مجاز، وإن دلت على مراد الحي فتلك دلالة عقلية بمنزلة الإشارة والأمارة الظاهرة.

- وإن فرقتم بين القرائن بما يخرج بالتخصيص والتقييد عن موضوعه، فلا يخلو إما أن يُدعى أنه مجاز في ذلك كله، أو حقيقة في الجميع، أو يفرق بين بعض المحال وبعض، فالأول والثالث باطلان فيتعين الثاني.

- وإن فرقتم بين بعض القرائن اللفظية وبعض، لم يمكنكم أن تذكروا أنواعاً منها إلا عرف به بطلان قولكم، إذ ليس في القرائن التي تعينوها ما يدل على أن هذا اللفظ مستعمل في موضوعه، ولا فيها ما يدل على أنه غير مستعمل في غير موضوعه.

وبهذا يتضح أن الألفاظ لابد أن يقترن بها ما يدل على المراد منها، والقرائن ضربان: لفظية ومعنوية، واللفظية نوعان: متصلة ومنفصلة، والمتصلة ضربان: مستقلة وغير مستقلة، والمعنوية إما: عقلية وإما عرفية. والعرفية إما: عامة وإما خاصة. وتارة يكون عرف المتكلم وعادته، وتارة عرف المخاطب وعادته. فما الذي تعتبرون في المجاز من تلك القرائن؟ فلا يذكرون نوعاً من ذلك إلا طولبوا بالفرق بينه وبين بقية الأنواع لغة أو عقلا أو شرعا، وكانوا في ذلك متحكمين مفرقين بين ما لا يسوغ التفريق بينه.

٢- أنه ليس شيء من الكلام المؤلف المفيد يفيد بغير قرينة، بل إما أن يكون مؤلفا من اسمين أو من اسم وفعل، أو من اسم وحرف، على رأي، ولا بد أن تعرف عادة المتكلم في خطابه ولا بد من سياق يدل على المراد، ولا بد من قيد يعين المراد، فإن أردتم السبق إلى الفهم بدون كل قرينة فهذا غير موجود في الكلام العربي المفهوم.

٣- أن هذه الدعوى شبيهة بمن جعل الحروف التي هي قسيم الاسم والفعل كلها مجاز؛ فإن الحروف روابط بين الأسماء والأفعال، وهذه الروابط دلالتها على معناها الإفرادي مشروط بذكر متعلقها، وهو القرينة المبينة لمعناها؟ فدلالتها الموقوفة على القرينة لا تدل بمطلقها، وذلك أمارة المجاز عندهم، بل هذا أبلغ في ثبوت المجاز؛ حيث كانت القرينة شرطا في إفادته، فهم بين أمرين:

- إما أن يدعوا أن الحروف كلها مجاز، فهذا غلط، لو كان المجاز ثابتاً؛ فإنها لم يسبق لها موضوع غير موضوعها الذي هي مستعملة فيه، بل استعمالها في موضوعاتها.
- وإما أن يقول: إن توقف فهم معناها على القرينة لا يوجب لها أن تكون مجازاً. فيقال لهم: وهكذا الأسماء والأفعال التي لها دلالة عند الاقتران ودلالة عند التجرد لا يؤدي توقف فهم معناها عند الاقتران على القرينة أن تكون مجازا، وهل الفرق إلا محض؟.

فإن قيل: الأسماء والأفعال لها دلالتان: دلالة عند التجرد، ودلالة عند الاقتران، فأمكن أن يكون لها جهتان. وأما الحروف فلا تدل إلا مع الاقتران، فليس لها جهة حقيقة ومجاز. قيل

لكم: دلالة الأسماء والأفعال عند التجرد عن كل قيد كدلالة الحروف سواء، لا فرق بينهما لغة ولا عقلا، فإن قولك: رجل وماء وتراب، كقولك: في وعلى وثم وقام وقعد وضرب، فالجميع أصوات ينعق بها لا تفيد شيئا، وشرط إفادتها تركيبها، فكما أن شرط إفادة الحرف تركيبه مع غيره فشرط إفادة الاسم والفعل تركيبهما.

فإن قيل: أنا أفهم من رجل وماء وتراب مسمى هذه الألفاظ بمجرد ذكرها، قيل: فإنه يفهم من قولك: في وعلى وثم مسمى تلك الحروف بمجرد ذكرها، وهي الظرفية والاستعلاء والترتيب والتراخي، وهذه صور ذهنية مجردة لا يقارنها علم بوجودها في الخارج ولا عدمها، ولا وجود شيء لها ولا سلب شيء عنها، بل هي تخيلات ساذجة، وفهم معانيها المخصوصة المفيدة متوقف على ترتيبها.

والمقصود أن المجاز إن كان ممتنعاً في الحروف فامتناعه في الأسماء والأفعال كذلك، وإن جاز في الحروف لزم أن اللغة كلها مجاز.

٤- أن اللفظ الواحد تختلف دلالته عند الإطلاق والتقييد، ويكون حقيقة في المطلق والمقيد: كالعمل عند الإطلاق يراد به عمل الجوارح، وعند إرادة عمل القلب يقيد، وكذا الإيمان عند الإطلاق تدخل فيه الأعمال، وعند الاقتران يقيد بإقرار القلب، وهكذا، وهي حقيقة على جميع الأحوال.

بل قد يكون اللفظ لا يستعمل إلا مقيداً مضافاً: كالرأس، والجوارح، واليد، والجناح، وغير ذلك، فإن العرب لم تستعمل هذه الألفاظ مطلقة بل لا تنطق بها إلا مقيدة، وهنا لم يستعمل اللفظ المجرد في غي ما وضع له، بل ركب مع لفظ آخر، فهو وضع أول بالإضافة، ولو أنه استعمل بتلك الإضافة بعينها في معنى آخر، أمكن أن يكون مجازاً.

وهذا أيضاً يبطل **دعواهم أن المجاز ملازم للتقييد دون الحقيقة؛** فمثلاً: لفظ (جناح) نشأ الغلط من كون تقييده مشعر بأنه مجاز من ظن الظان أن العرب وضعوا لفظ (جناح) مطلقاً هكذا غير مقيد، ثم خصصوه في أول وضعه بذوات الريش، ثم نقلوه إلى الملك والذل، فهذه ثلاث مقدمات لا يمكن إثباتها، ولا سبيل إلى العلم بها إلا بوحي من الله تعالى. وبهذا يجاب

عما ادعوه من مجاز في قوله ﷺ عن فرس أبي طلحة لما استعاره: (ما رأينا من فزع، وإن وجدناه لبحرا)[1].

وبفهم هذا الوجه يتقرر أن هؤلاء المجازيين أُتوا من تقدير في الذهن لا حقيقة له؛ فإنهم جردوا الألفاظ عن قيودها وتركيبها ثم حكموا عليها مجردة بحكم، وعليها عند تقييدها بحكم آخر، وهذا ما أصاب المنطقيين ومن سلك سبيلهم من الملاحدة في تجريد المعاني وأخذها مطلقة عن كل قيد، كقولهم لا داخل العالم ولا خارجه ولا منفصل ولا متصل، وسيأتي مزيد بيان لهذه النقطة؛ ليتضح فساد القول بالمجاز، والله المستعان.

الوجه السابع: نقض دعوى المجاز بالنظر إلى الاطراد وعدمه:

حاول المجازيون أن يلجأوا إلى فروق معقدة لعلهم يظفرون بعلامة مميزة غير ما سبق، فقالوا: متى اطرد الاسم في معنى استعمل فيه من غير مانع كان حقيقة، ومتى لم يطرد فيه من غير مانع فهو مجاز. وهذه علامة باطلة وبيان بطلانها: أن يقال: ماذا تعنون بالاطراد؟

- إن أردتم الاطراد السماعي: فلا يفيد فرقا البتة؛ فإن كل مسموع فهو مطرد في موارد استعماله، وما لم يسمع فهو مطرد الترك، فليس في السماع مطرد الاستمال وغير مطرده.
- وإن أردتم الاطراد القياسي: فاللغات لا تثبت قياساً؛ إذ يكون ذلك إنشاءً واختراعاً.
- وإن أردتم بالاطراد: الاشتقاق فيصدق اللفظ حيث وجد المعنى المشتق منه. فالجواب: الاشتقاق نوعان:

وصفي لفظي: كاشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة، وأمثاله المبالغة من مصادرها.

وحكمي معنوي: كاشتقاق الخابية من الخبء، والقارورة من الاستقرار، والنكاح من الضم، ونظائر ذلك.

وكل ذلك وجوده لا يدل على الحقيقة، وعدمه لا يدل على المجاز، فأين عدم الاطراد الذي هو فرق بين الحقيقة والمجاز. ثم إن هناك حقائق كثيرة من الأفعال لا تطرد ولا يشتق منها اسم فعل ولا مفعول، ولا تدل على مصدر، كالأفعال التي لا تتصرف، مثل نعم وبئس، وليس

(١) رواه البخاري (٢٦٢٧) ومسلم (٤٨).

وحبذا وفعل التعجب.

- وإن أردتم بالاطراد: الاشتقاق الحكمي المعنوي. فلا يدل عدم اطراده على المجاز؛ إذ يلزم منه أن تكون الألفاظ المستعملة في موضوعاتها الأول مجازاً: كالخابئة والقارورة والبركة والنجم والمعدن وغيرها، فإنها لم يطرد استعمالها فيما شاركها في أصل معناها.

فإن قيل: منع المانع من الاطراد. قيل لكم: هذا دور ممتنع، لأن عدم الاطراد حينئذ إنما يكون علامة المجاز إذا علم أنه المانع، ولا يعلم أنه لمانع إلا بعد العلم بالمجاز، وتقرير الدور أن يقال: عدم الطرد له موجب وليس موجبه الشرع ولا اللغة، إذ التقدير بخلافه، ولا العقل قطعا، فتعين أن يكون موجب عدم الطرد كون اللفظ مجازا، فيلزم الدور ضرورة.

فإن قيل: إنما جعلنا الحقيقة أصلا لكثرتها في كلامهم، والمجاز مجازاً؛ لقلتها في كلامهم، فهذا باطل من وجوه:

١- أن كثيرا من الحقائق نادرة الاستعمال في كلامهم، وهي الألفاظ الغريبة جدا التي لا يعرف معناها إلا الأفراد من أهل اللغة مع كونها حقائق.

٢- أن كثيراً من المجازات عندكم قد غلب على الحقيقة؛ بحيث صارت مهجورة أو مغمورة؟ ولم يدل على أن الغالب هو الحقيقة والمغلوب هو المجاز.

٣- أن هذا لا يمكن ضبطه، فإن الكثرة والغلبة أمر نسبي يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص، فما الذي تضبط به الكثرة الدالة على الحقيقة والقلة الدالة على المجاز؟ ولن تجدوا لذلك ضابطا أصلاً.

الوجه الثامن: نقض دعوى المجاز بالنظر إلى اختلاف صيغة الجمع:

لم ييئس المجازيون من إيجاد فروق مميزة للحقيقة والمجاز، فقالوا: ما اختلفت صيغة جمع مفرده على لفظتين، فالصيغة الثانية مجاز. وهذا كلفظ (الأمر) فإذا استعمل في القول الدال على التكليف فيقال: (أوامر)، وإن استعمل للدلالة على الفعل والحال والشأن فجمعه (أمور)، فدل على أن الاستعمال الثاني مجاز. وبطلان ذلك من وجوه:

١- إن اختلاف صيغة الجمع باعتبار المدلول الواحد لم يدل اختلافها على خروج الفرد عن حقيقته، كلفظ (شيخ) له في الجمع تسع صيغ، وكذا (عبد) فإنه يجمع على أربع صيغ.

٢- إذا تقرر ذلك باعتبار المدلول الواحد، فكيف يدل اختلافه مع تعدد المدلول على المجاز؟!؛ فإن المشترك قد يختلف جمعه باختلاف مفهوماته، ولا يدل ذلك على المجاز.

٣- إنه ليس ادعاء كون أحدهما مجازاً؛ لمخالفة جمعه الآخر، أولى من العكس. والمقصود أن اختلاف صيغة الجمع لا يمكن اعتبارها علامة مميزة؛ فإنا متى علمنا كون أحدهما حقيقة، وأنه ليس مشتركا بينه وبين الآخر كان استعماله فيه مجازا.

٤- إن ما مثلتم به من جمع (أمر) على (أوامر) غير متفق عليه عند أهل اللغة، وإن كان الجوهري أقره وتبعه صاحب اللسان، فإن كثيراً من أهل اللغة لم يقروه بل استنكروه؛ وذلك لأن صيغة (فَعل) تجمع على: (أفعُل، فِعال، فُعول، فُعلان، وشذوذاً على أفعال) وليس منها (فواعل) البتة، بل تكون جمعاً لاسم على وزن (فَوعَل) كجوهر وجواهر، أو (فاعلاء) كقاصعاء وقواصع، أو (فاعِل) ككاهل وكواهل. أو لصفة على وزن (فاعِل) لمؤنث عاقل كحائض وحوائض، أو (فاعِلة) كصاحبة وصواحب.

٥- أن العرب سكتت عن جمع الأمر والنهي، فلم ينطقوا لها بجمع؛ لأنها في الأصل مصدر، والمصادر لا تثنى ولا تجمع إلا إذا تعددت أنواعها.

الوجه التاسع: نقض دعوى المجاز بالنظر إلى توقفه على مسمى آخر:

فالمجاز عندهم يتوقف على المسمى الآخر، والحقيقة لا تتوقف. نحو قوله تعالى: ((ومكروا ومكر الله)) وغيرها من الآيات التي فيها المقابلة. وهذه العلامة باطلة مشتملة على قصور في النظر من وجهين:

١- إن الاستدلال بالتوقف على المعنى الآخر المفيد للمقابلة دعوى باطلة مخالفة لصريح الاستعمال. وهي مبنية على أمرين:

- أمر معنوي: وهو أن مسمى هذه الألفاظ ومعانيها مذمومة، فلا يجوز اتصاف الباري بها.

والصواب: أن هذه الألفاظ لا تدل دوماً على معاني مذمومة، بل تنقسم إلى: محمود ومذموم، فما رجع من معانيها إلى الظلم والكذب فمذموم. وما رجع من معانيها إلى الحق والعدل مجازاةً على القبيح فحسن محمود. وعليه فصفات الخالق جل وعلا تدل على كمال معاني الحق والعدل، وأما صفات المخلوق فتحتمل: الحمد أو الذم، بحسب حالها في كل سياق.

- أمر لفظي: وهو أن إطلاق هذه الألفاظ عليه سبحانه على سبيل المقابلة، فتكون مجازاً.
والصواب: أنه لا يتوقف على إطلاقها على المخلوق؛ ليعلم أنها مجاز أو حقيقة؛ لتوقفها على المسمى الآخر، كما سبق من قوله: (أفأمنوا مكر الله).

٢- إذا تقرر ما سبق: فالألفاظ التي تستعمل في حق الخالق والمخلوق لها ثلاث اعتبارات لا رابع لها: إما مقيدة بالخالق، أو مقيدة بالمخلوق، أو مجردة عن الإضافة للخالق أو المخلوق.
وعليه فاعتبار الأول حقيقة يفيد أن تقييده بالمخلوق مجاز، وقد ذهب إلى هذا أبو العباس الناشي المعتزلي ت ٢٩٣هـ.
واعتبار الثاني حقيقة فتقييده بالخالق مجاز، وهذا مذهب إمام المعطلة الجهم ت ١٢٨هـ.
وكلاهما باطل. فلم يبق سوى اعتبار حقيقة القدر المشترك؛ ليكون حقيقة في الخالق والمخلوق، وهذا قول عامة العقلاء. فإن فرقتم بين بعض الألفاظ وبعض، وقعتم في التناقض والتحكم المحض؛ فإن خصائص الإضافات لا تُخرج اللفظ عن حقيقته وتوجب جعله مجازاً عند إضافته إلى محل الحقيقة، وهذا من أساس غلط المجازيين.

وبذلك يظهر أن هذا الفرق الذي اعتبروه فاسد لفظاً ومعنى.

الوجه العاشر: نقض دعوى المجاز بالنظر إلى المفاسد المترتبة على القول به:

لاشك أن للقول بالمجاز مفاسد كثيرة، ولوازم باطلة لو تصورها القائلون به ما نطقوا به، ومن خلال الوجوه السابقة تبين لنا جملة من المفاسد، وفي هذا الوجه يجدر التنبيه على أهم المفاسد بالنقاط التالية:

١- تعطيل مدلول كلمة التوحيد: فإن القول بالمجاز يؤدي إلى اعتبار أفضل الكلام وأعلاه الذي لا يدخل أحد في الإسلام إلا به، وهو كلمة (لا إله إلا الله محمد رسول الله) مجازاً، بل ذلك صريح قولهم، فإنهم صرحوا أن الإضافة تقييد، وأصابوا في ذلك، وصرحوا بأن اللفظ وضع مطلقا لا مقيداً، فاستعماله في المقيد استعمال في غير ما وضع له: كاستعمال العام في الخاص، وذلك المجاز بعد التخصيص كهذا المجاز بعد التقييد، فإن الإضافة تفيد المطلق كما أن الاستثناء والشرط والغاية والبدل والصفة تخص العموم، وفساد هذا معلوم بالضرورة لغة وشرعاً وعقلاً، وقبح الله قولا يتضمن أن يكون: لا إله إلا الله مجازاً فلا كان المجاز، ولا يكون، ولا هو

كائن.

٢- أن المجازيين شابهوا المنطقيين ومن سلك سبيلهم من الملاحدة في تجريد المعاني وأخذها مطلقة عن كل قيد، فأثبتوا إنسانا لا طويلا ولا قصيرا، ولا أسود ولا أبيض، ولا في زمان ولا مكان، ولا ساكنا ولا متحركا، ولا هو في العالم ولا خارجه ولا له لحم ولا عظم، ولا عصب ولا ظفر، ولا له شخص ولا ظل ولا يوصف بصفة ولا يتقيد بقيد، ثم رأوا الإنسان الخارجي بخلاف ذلك كله، فقالوا: هذه عوارض خارجة عن حقيقته، وجعلوا حقيقة تلك الصورة الخيالية التي جردوها، فهي المعنى والحقيقة عند هؤلاء، الذين اعتبروها مجردة عن سائر القيود، وجعلهم تلك الأمور التي لا تكون إنسانا في الخارج؛ لأنها خارجة عن حقيقته، كجعل هؤلاء القيود التي لا يكون اللفظ مفيدا إلا بها مقتضية لمجازه.

فالتشابه والتناسب بين الفريقين ظاهر؛ فهؤلاء في تجريد المعاني وهؤلاء في تجريد الألفاظ، فدخل الفساد على هؤلاء في اللفظ والمعنى، وبسبب هذا الغلط دخل من الفساد في العلوم ما لا يعلمه إلا الله تعالى.

٣- أنه لا يتصور دعوى المجاز في كلام الله سبحانه إلا على أصول الجهمية المعطلة، الذين يقولون: كلامه مخلوق من جملة المخلوقات ولم يقم به سبحانه كلام، وهؤلاء اتفق السلف والأئمة على تضليلهم وتكفيرهم.

فإن قيل: الرب سبحانه خاطبهم بما ألفوه من لغاتهم واعتادوا من التفاهم منها، فلما كان من خطابهم فيما بينهم الحقيقة والمجاز، جاء الله لهم بذلك ليحصل لهم الفهم والبيان!! قيل: خطاب الله تعالى سابق على مخاطبة بعضهم بعضا، فهل كان في كلامه سبحانه ألفاظ وضعت لمعان ثم نقلها سبحانه عنها إلى معان أخر؟ فهل يتصور هذا القدر في كلامه؟!! وإن كان ذلك في مخاطبة بعضهم بعضا. ثم إن هذه التصورات تناقض ما قد عُلِم بالاضطرار من دين الرسول ﷺ أن الله تعالى متكلم حقيقة، وأنه تكلم بالكتب التي أنزلها على رسله، كالتوراة والإنجيل والقرآن وغيرها، وكلامه لا ابتداء له ولا انتهاء، فهذه الألفاظ التي تكلم الله بها، وفهم عباده مراده منه لم يضعها سبحانه لمعان ثم نقلها عنها إلى غيرها، ولا كان تكلمه سبحانه بتلك الألفاظ تابعا لأوضاع المخلوقين.

٤- إن القول بالمجاز قاد المعطلة إلى القول بأن كل فعل أضافه الرب إلى نفسه وإلى خلقه مجاز لا حقيقة له؛ فإن الفعل جنس، والجنس يطلق على جميع الماضي وجميع الحاضر وجميع الأمور والكائنات عن كل من وجد منه الفعل، ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد القيام كله بالداخل تحت الوهم، هذا محال، وإذا كان كذلك علمت أن قام زيد مجاز لا حقيقة. وأصلهم هذا يتضمن الكفر والجنون.

الوجه الحادي عشر: نقض دعوى المجاز بالنظر إلى تطبيقات تفصيلية على أسماء وصفات الباري تبارك وتعالى:

يعتبر هذا الوجه نتيجة لما سبق من الوجوه، وتوضيح ونقض لما مثل به المجازيون وادعوه، من تعطيل ما ورد في كتاب الله من دلائل، ونقضها يكون فيما يلي من مسائل:

المسألة الأولى: نقض ادعاء المجاز في مجيء الله:

قوله تعالى: [وجاء ربك] وقوله تعالى: [هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام] ونظائره. قال المتكلمون : هو من مجاز الحذف تقديره وجاء أمر ربك .

وهذا باطل من وجوه:

١. أنه إضمار ما لا تدل عليه أنواع الدلالات: لا المطابقة ولا تضمن ولا لزوم ، وادعاء حذف ما لا دليل عليه يرجع لوثوقه من الخطاب ، ويطرق كل مبطل على ادعاء إضمار ما يصح باطله.

٢. أن صحة التركيب واستقامة اللفظ لا تتوقف على هذا المحذوف، بل الكلام مستقيم تام قائم المعنى بدون إضمار، فإضماره مجرد خلاف الأصل والظاهر.

٣. أنه إذا لم يكن في اللفظ دليل على تعيين المحذوف كان تعيينه قولا على المتكلم بلا علم، وإخبارا عنه بإرادة ما لم يقم به دليل على إرادته، وكذلك كذب عليه.

٤. اشتمال السياق على ما يبطل هذا التقدير: من التنويع والتقسيم، ففي قوله : [وجاء ربك والملك] فعطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه يدل على تغاير المجيئين، وكلاهما حقيقة، بل مجيء الرب سبحانه أولى أن يكون حقيقة من مجيء الملك، وكذلك قوله: [هل ينظرون إلا

أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك] بهذا التقسيم يمتنع أن يكون القسمان واحدا فتأمله، ولهذا منع عقلاء الفلاسفة حمل مثل هذا اللفظ على مجازه، وقالوا : هذا يأباه التقسيم والترديد والاطراد.

٥. أن ما ادعوا إضماره يلزم فيه لوازم ما أنكروه، فأمر ربك كلامه وهو حقيقة (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون).

المسألة الثانية: نقض ادعاء المجاز في اسم الله (الرحمن):

مما ادعوا أنه مجاز اسمه سبحانه (الرحمن) وقالوا وصفه بالرحمة مجاز؛ لأن الرأفة والرحمة هي رقة تعتري القلب، وهي من الكيفيات النفسية، والله منزه عنها، وهذا باطل من وجوه:

١. أنهم جحدوا حقيقة الرحمة فقالوا إن نسبتها إلى الله تعالى محال، وأنه ليس برحيم بعباده على الحقيقة، وقد سبقهم إلى هذا النفي مشركو العرب الذين قال الله فيهم: [وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن] فأنكروا حقيقة اسم الرحمن أن يسمى بذلك، ولم يكونوا ينكرون ذاته وربوبيته، ولا ما يجعله المعطلة معنى اسم الرحمن من الإحسان، فإن أحدا لم ينكروا إحسان الله إلى خلقه. فإن قيل : فلو كان هذا كما ذكرتم لأنكروا اسم الرحيم لأن المعنى واحد. قيل : إنما لم ينكروا الرحيم؛ لأن ورود الرحمن في أسمائه أكثر من ورود الرحيم. وأيضا فالرحمن جاء على بناء فعلان الدال على الصفة الثابتة اللازمة الكاملة كما يشعر به هذا البناء نحو غضبان وندمان وحيران، فالرحمن من صفته الرحمة ، والرحيم من يرحم بالفعل.

٢. أن اسم الرحمة استعمل في صفة الخالق وصفة المخلوق، فإما أن يكون حقيقة في الموصوفين، أو حقيقة في الخالق مجازا في المخلوق، أو عكسه، فإذا كانت حقيقة فيهما، فإما حقيقة واحدة وهو: التواطؤ، أو حقيقتان وهو: الاشتراك، ومحال أن تكون مشتركة؛ لأن معناها يفهم عند الإطلاق ويجمعهما معنى واحد ويصح تقسيمها، وخواص المشترك منفية عنها؛ ولأنها لم يشتق لها وضع في حق المخلوق، ثم استعيرت من المخلوق للخالق، تعالى الله عما يقول أهل الزيغ والضلال، فبقي قسمان: أحدهما: أن تكون حقيقة في الخالق مجازا في المخلوق، الثاني: أن تكون حقيقة متواطئة أو مشتركة، وعلى التقديرين فبطل أن يكون إطلاقها على الله سبحانه مجازا.

٣. أنه من أعظم المحال أن تكون رحمة أرحم الراحمين التي وسعت كل شيء مجازا، ورحمة العبد الضعيفة القاصرة المخلوقة المستعارة من ربه التي هي من آثار رحمته حقيقة، وهل في قلب الحقائق أكثر من هذا؟ فالعباد إنما حصلت لهم هذه الصفات التي هي كمال في حقهم، من آثار صفات الرب تعالى، فكيف تكون لهم حقيقة، وله مجاز.

٤. أن الرحمة مقرونة في حق العبد بلوازم المخلوق من الحدوث والنقص والضعف وغيره، وهذه اللوازم ممتنعة على الله تعالى، فإما أن تكون الرحمة اسما للقدر الممدوح فقط، أو الممدوح وما يلزمه من النقص، فإن كانت اسما للقدر الكامل الذي لا يستلزم نقصا، وذلك ثابت للرب تعالى كانت حقيقة في حقه قطعا، وإن كانت اسما للمجموع فالثابت للرب تعالى هو القدر الذي لا نقص فيه، وغاية ذلك أن يكون قد استعمل لفظها في بعض مدلوله كالعام إذا استعمل في الخصوص، والأمر إذا استعمل في الندب وذلك لا يخرج اللفظ عن حقيقته عند جمهور الناس. قيل : هذا حقيقة عندهم، فإن اللفظ يستعمل في المجموع عند إطلاقه، وفي البعض عند تقييده، والمطلق موضوع والمقيد موضوع، كما تقدم، لا سيما أكثر الناس يقولون: إن بعض الشيء وصفته ليس غيرا له، كما أجاب مثبتو الصفات لنفاتها وحينئذ فلا يكون اللفظ مستعملا في غير موضوعه، فلا يكون مجازا.

٥. أن هذا النقض اللازم للصفة ليس هو من موضوعها ولا مسمى لفظها، وإنما هو من خصوص الإضافة، فالقدر الممدوح الذي هو موضوع الصفة والنقص اللازم غير داخل في موضوعها، وكذلك لا دلالة في لفظها على العدم، والوجود غاية الكمال الذي لا كمال فوقه، وإنما ذلك من لوازم إضافتها ونسبتها إلى الرب سبحانه، فإذا موضوع لفظها مطلق المعنى الممدوح، وخصوص الإضافة غير داخل في اللفظ، وعلى هذا فإذا استعملت في حق الرب تعالى كانت حقيقة، وإذا استعملت للعبد كانت حقيقة.

المسألة الثالثة: نقض ادعاء المجاز في استواء الله على العرش

ومما ادعي فيه المجاز صفة الاستواء لكنهم اختلفوا في تحديد مجازه، والمشهور عنهم ما حكاه الأشعري عنهم وبدعهم وضللهم فيه بمعنى استولى، أي ملك وقهر، وقالت فرقة منهم:

بل معنى قصد وأقبل على خلق العرش، ووزعم ابن العربي أن مجمل مجازاته يحتمل خمسة عشر وجها، كلها لا يعلم أيها المراد إلا أنا نعلم انتفاء الحقيقة عنه بالعقل.

وكل ذلك باطل من وجوه:

١. أن لفظ الاستواء في كلام العرب الذي خاطبنا الله تعالى بلغتهم، وأنزل بها كلامه نوعان: مطلق ومقيد، فالمطلق هو: ما لم يُوصَلْ معناه بحرْفِ جرٍّ، ومعناه: كَمُلَ وتَمَّ، وذلك كقوله تعالى: (ولما بلغ أشده واستوى)، ويقال: استوى النبات، واستوى الطعام. وأما المقيَّدُ فثلاثةُ أضربٍ: أحدها: مُقيَّدٌ بـ"إلى"، كقوله تعالى:(ثم استوى إلى السماء)، وهو بمعنى: العلوِّ والارتفاعَ. الثاني: مُقيَّدٌ بـ"على"، كقوله تعالى:(واستوت على الجودي) وهذا أيضا معناه العلوُّ والارتفاعُ بإجماع أهلِ اللغةِ. الثالث: مُقيَّدٌ بـ"واو مع" التي تُعدِّي الفعلَ إلى المفعول معه، نحو: استوى الماء والخشبةَ بمعنى: ساواها.

٢. أن هذا اللفظ قد اطرد في القرآن والسنة حيث ورد بلفظ الاستواء دون الاستيلاء، ولو كان معناه استولى لكان استعماله في أكثر مورده كذلك، فإذا جاء موضع أو موضعان بلفظ استوى حمل على معنى استولى؛ لأنه المألوف المعهود، وأما أن يأتي إلى لفظ قد اطرد استعماله في جميع موارده على معنى واحد، فيدعي صرفه في الجميع إلى معنى لم يعهد استعماله فيه ففي غاية الفساد، ولم يقصده ويفعله من قصد البيان، هذا لو لم يكن في السياق ما يأتي حمله على غير معناه الذي اطرد استعماله فيه، فكيف وفي السياق ما يأبى ذلك.

٣. أن الذين قالوا ذلك لم يقولوه نقلا، فإنه مجاهرة بالكذب وإنما قالوه استنباطا وحملا منهم للفظة استوى على استولى، من بيت ليس من شعر العرب، وهو قول أحدهم:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهراق

٤. أن أهل اللغة لما سمعوا ذلك أنكروه غاية الإنكار، ولم يجعلوه من لغة العرب، قال ابن الأعرابي لما سئل: هل يصح أن يكون استوى بمعنى استولى؟ فقال: لا تعرف العرب ذلك، وهذا هو من أكابر أئمة اللغة.

٥. أن هذا البيت محرف وإنما هو هكذا [بشر قد استولى على العراق].

هكذا لو كان معروفا من قائل معروف، فكيف وهو غير معروف في شيء من دواوين العرب وأشعارهم التي يرجع إليها.

٦. أنه لو صح هذا البيت وصح أنه غير محرف لم يكن فيه حجة بل هو حجة عليهم، وهو على حقيقة الاستواء، فإن بشرا هذا كان أخا عبد الملك بن مروان، وكان أميرا على العراق، فاستوى على سريرها كما هي عادة الملوك ونوابها أن يجلسوا فوق سرير الملك مستوين عليه، وهذا هو المطابق لمعنى هذه اللفظة في اللغة.

٧. أنه لو كان الاستواء بمعنى الملك والقهر لجاز أن يقال: استوى على ابن آدم وعلى الجبل وعلى الشمس وعلى القمر وعلى البحر والشجر والدواب، وهذا لا يطلقه مسلم.

٨. أن استواء الرب المعدى بأداة " على " المعلق بعرشه المعرف باللام المعطوف بثم على خلق السماوات والأرض المطرد في موارده على أسلوب واحد ونمط واحد ، لا يحتمل إلا معنى واحدا لا يحتمل معنيين البتة ، فضلا عن ثلاثة أو خمسة عشر.

المسألة الرابعة: نقض ادعاء المجاز في صفة اليدين:

ومما ادعوا فيه المجاز قوله تعالى: [ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي] وقوله: [بل يداه مبسوطتان] فقالوا: مجاز في النعمة أو القدرة، وهذا باطل من وجوه :

١. أن دعوى المجاز مخالفة للأصل والظاهر.

٢. أن اطراد لفظها في موارد الاستعمال وتنوع ذلك وتصريف استعماله يمنع المجاز.

٣. أن اقتران لفظ الطي والقبض والإمساك باليد يصير المجموع حقيقة، هذا في الفعل، وهذا في الصفة، بخلاف اليد المجازية، فإنها إذا أريدت لم يقترن بها ما يدل على اليد حقيقة، بل ما يدل على المجاز كقوله: له عندي يد، وأنا قمت يدهم ونحو ذلك، وإنما أتي هؤلاء من جهة أنهم رأوا اليد تطلق على النعمة والقدرة في بعض المواضع، فظنوا أن كل تركيب وسياق صالح لذلك، فوهموا وأوهموا.

٤. أن مثل هذا المجاز لا يستعمل بلفظ التثنية، ولا يستعمل إلا مفردا أو مجموعا، كقولك: له عندي يد يجزيه الله بها وله عندي أياد، وأما إذا جاء بلفظ التثنية لم يعرف استعماله قط إلا في اليد الحقيقية، وهذه موارد الاستعمال أكبر شاهد فعليك بتتبعها.

٥. أنه لو ثبت استعمال ذلك بلفظ التثنية لم يجز أن يكون المراد به هاهنا القدرة ، فإنه يبطل فائدة تخصيص آدم، فإنه وجميع المخلوقات حتى إبليس مخلوق بقدرته سبحانه، فأي مزية

لآدم على إبليس.

٦. أن يد القدرة لا يعرف في الاستعمال أن يقال فيها: يد فلان كذا هكذا ، فضلا عن أن يقال :فعل هذا بيمينه ، فضلا عن أن يقال : فعله بيديه، فضلا عن أن يقال: فعله بيمينه ، وإنما المستعمل في يد القدرة والنعمة أن تكون مجردة عن الإضافة وعن التثنية وعن نسبة الفعل إليها ، فيقال : لفلان عندي يد، ولولا يد له عندي، ولا يكادون يقولون يده أو يداه عندي ، وله عندي يده ويداه.

٧. أن يد القدرة والنعمة لا يعرف استعمالها البتة إلا في حق من له يد حقيقة ، فهذه موارد استعمالها من أولها إلى آخرها مطردة في ذلك ، فلا يعرف العربي خلاف ذلك ، فاليد المضافة إلى الحي إما أن تكون يدا حقيقة أو مستلزمة للحقيقة ، وإما أن تضاف إلى من ليس له يد حقيقة ، وهو حي متصف بصفات الأحياء فهذا لا يعرف البتة.

المسألة الخامسة: نقض ادعاء المجاز في صفة الوجه:

ومما ادعوا فيه المجاز وجه الرب جل جلاله، واختلفوا في جهة التجوز فيه، فقالت طائفة: لفظ الوجه زائد: والتقدير (ويبقى ربك) وهكذا. وقالت فرقة أخرى منهم: الوجه بمعنى الذات، وهذا قول أولئك وإن اختلفوا في التعبير عنه، وقالت فرقة: ثوابه وجزاؤه، فجعله هؤلاء مخلوقا منفصلا، قالوا: لأن الذي يراد هو الثواب. وكلها أقوال يمكن إبطالها بما يلي من وجوه:

١. أن المجاز لا يمتنع نفيه، فعلى هذا ألا يمتنع أن يقال: ليس لله وجه ولا حقيقة لوجهه، وهذا تكذيب صريح لما أخبر به عن نفسه وأخبر به عنه رسول الله ﷺ. ثم هو خروج عن الأصل والظاهر بلا موجب.

٢. أن دعوى المعطل أن الوجه صلة كذب على الله وعلى رسوله وعلى اللغة؛ فإن هذه الكلمة ليست مما عهد زيادتها.

٣. أنه لو ساغ ذلك لساغ لمعطل آخر أن يدعي الزيادة في قوله: أعوذ بعزة الله وقدرته، ويكون التقدير أعوذ بالله، ويدعي معطل آخر الزيادة في سمعه وبصره وغير ذلك.

٤. أن هذا يتضمن إلغاء وجهه لفظا ومعنى، وأن لفظه زائد ومعناه منتف.

٥. أنه لا يعرف في لغة من لغات الأمم وجه الشيء بمعنى ذاته ونفسه، وغاية ما شبه به

المعطل وجه الرب أن قال: هو كقوله : وجه الحائط ، ووجه الثوب ، ووجه النهار ، ووجه الأمر. فيقال: لهذا المعطل المشبه : ليس الوجه في ذلك بمعنى الذات بل هذا مبطل لقولك فإن وجه الحائط أحد جانبيه فهو مقابل لدبره ، وكمثل هذا وجه الكعبة ودبرها ، فهو وجه حقيقة ولكنه بحسب المضاف إليه ، فلما كان المضاف إليه بناء كان وجهه من جنسه وكذلك وجه الثوب أحد جانبيه وهو من جنسه. والوجه في اللغة مستقبل كل شيء لأنه أول ما يواجه منه، ووجه الرأي والأمر ما يظهر أنه صوابه وهو في كل محل بحسب ما يضاف إليه ، فإن أضيف إلى زمن كان الوجه زمنا ، وإن أضيف إلى حيوان كان بحسبه ، وإن أضيف إلى ثوب أو حائط كان بحسبه.

٦. أن حمله على الثواب المنفصل من أبطل الباطل، فإن اللغة لا تحتمل ذلك ولا يعرف أن الجزاء يسمى وجها للمجازي .

٧. أنه لو كان المراد بوجه الله قبلة الله لكان قد أضاف إلى نفسه القبل كلها ، ومعلوم أن هذه إضافة تخصيص وتشريف إلى إلهيته ومحبته لا إضافة عامة إلى ربوبيته ومشيئته ، وما هذا شأنها لا يكون المضاف الخاص إلا كبيت الله وناقة الله وروح الله ، فإن البيوت والنوق والأرواح كلها لله ، ولكن المضاف إليه بعضها ، فقبلة الله منها هي قبلة بيته لا كل قبلة ، كما أن بيته هو البيت المخصوص لا كل بيت.

المسألة السادسة: نقض ادعاء المجاز في اسم الله (النور):

ومما ادعي فيه المجاز اسم الله النور في قوله تعالى : [الله نور السماوات والأرض] فقالوا مجازه: منور السماوات والأرض بالنور المخلوق، وقالوا: ويتعين المجاز لأن كل عاقل يعلم بالضرورة أن الله تعالى ليس هو هذا النور المنبسط على الجدران، ولا هو النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار، فإما أن يكون مجازه منور السماوات، أو هادي أهلها. وبطلان هذا يتبين بالوجوه التالية :

١. أن النور جاء في أسمائه تعالى ، وهذا الاسم مما تلقته الأمة بالقبول وأثبتوه في أسمائه الحسنى.

٢. أنه تعالى قال : [وأشرقت الأرض بنور ربها] فأخبر أن الأرض يوم القيامة تشرق بنوره، وهو نوره الذي هو نوره، فإنه سبحانه يأتي لفصل القضاء بين عباده وينصب كرسيه

بالأرض، فإذا جاء الله تعالى أشرقت الأرض وحق لها أن تشرق بنوره، وعند المعطلة لا يأتي ولا يجيء ولا له نور تشرق به الأرض.

٣. أن إضافة النور إليه سبحانه لو كان إضافة ملك وخلق لكانت الأنوار كلها نوره، فكان نور الشمس والقمر والمصباح نوره، فإن كانت حقيقة هذه الإضافة إضافة مخلوق إلى خالقه كان نوره حقيقة، فيا عجبا لكم: أنكرتم أن يكون الله سبحانه نور السماوات والأرض حقيقة، وأن يكون لوجهه نور حقيقة، ثم جعلتم نور الشمس والقمر والمصابيح نوره حقيقة، وقد علم الناس بالضرورة فساد هذا.

٤. أن النور صفة الكمال، وضده صفة نقص، ولهذا سمى الله نفسه نورا، وسمى كتابه نورا وجعل لأوليائه النور ولأعدائه الظلمة، ومعطي الكمال أولى به.

المسألة السابعة: نقض ادعاء المجاز في صفة الفوقية:

ومما ادعى المعطلة مجازه (الفوقية) وقد ورد به القرآن مطلقا بدون حرف، ومقترنا بحرف. فالأول: كقوله تعالى: [وهو القاهر فوق عباده]. والثاني: كقوله : [يخافون ربهم من فوقهم] وحقيقة الفوقية علو ذات الشيء على غيره، فادعى الجهمي أنها مجاز في فوقية الرتبة والقهر، كما يقال: الذهب فوق الفضة والأمير فوق نائبه. وهذا وإن كان ثابتاً للرب تعالى، لكن إنكار حقيقة فوقيته سبحانه وحملها على المجاز باطل من وجوه:

١. أن الأصل الحقيقة، والمجاز على خلاف الأصل والظاهر.

٢. أن هذا الاستعمال المجازي لا بد فيه من قرينة تخرجه عن حقيقته، فأين القرينة في فوقية الرب تعالى؟

٣. أن القائل إذا قال: الذهب فوق الفضة قد أحال المخاطب على ما يفهم من هذا السياق، والمعتد بأمرين عهد تساويهما في المكان، وتفاوتها في المكانة؛ فانصرف الخطاب إلى ما يعرفه السامع، ولا يلتبس عليه، فهل لأحد من أهل الإسلام وغيرهم عهد بمثل ذلك في فوقية الرب تعالى حتى ينصرف فهم السامع إليها.

٤. أن العهد والفطر والعقول والشرائع وجميع كتب الله المنزلة على خلاف ذلك، وأنه سبحانه فوق العالم بذاته، فالخطاب بفوقيته ينصرف إلى ما استقر في الفطر والعقول والكتب السماوية.

٥. أنه سبحانه لو لم يتصف بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم لكان متصفا بضدها؛ لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده، وضد الفوقية السفول، وهو مذموم على الإطلاق، وهو إبليس وجنوده.

المسألة الثامنة: نقض ادعاء المجاز في صفة النزول:

ومما ادعي فيه أنه مجاز وهو حقيقة صفة النزول والتنزيل والإنزال، وحقيقته مجيء الشيء أو الإتيان به من علو إلى أسفل، هذا هو المفهوم منه لغة وشرعا، كقوله: [ونزلنا من السماء ماء مباركا] وتواترت الرواية عن رسول الله ﷺ بنزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا. فادعوا أن كل ذلك مجاز، وأن المراد بالتنزيل مجرد إيصال الكتاب، وبالنزول الإحسان والرحمة، وأسند دعواه بقوله تعالى: [وأنزلنا الحديد] وبقوله : [وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج] قال: معلوم أن الحديد والأنعام لم تنزل من السماء إلى الأرض. وهذا باطل من وجوه:

١. أن ما ذكره من مجاز النزول ، وأنه مطلق الوصول لا يعرف في كتاب ، ولا سنة ، ولا لغة ، ولا شرع ، ولا عرف ، ولا استعمال ، فلا يقال لمن صعد إليك في سلم إنه نزل إليك ولا لمن جاءك من مكان مستو نزول ، ولا يقال نزل الليل والنهار إذا جاء.

٢. إنه لو عرف استعمال ذلك بقرينة لم يكن موجبا لإخراج اللفظ عن حقيقته حيث لا قرينة .

٣. إن هذا يرفع الأمان والثقة باللغات ، ويبطل فائدة التخاطب ، إذ لا يشاء السامع أن يخرج اللفظ عن حقيقته إلا وجد إلى ذلك سبيلا.

٤. إن قوله معلوم أن الحديد لم ينزل جرمه من السماء إلى الأرض ، وكذلك الأنعام ، يقال له : هذا معلوم لك بالضرورة أم بالاستدلال ، ولا ضرورة يعلم بها ذلك ، وأين الدليل.

٥. إنه قد عهد نزول أصل الإنسان وهو آدم من علو إلى أسفل ، فما المانع أن ينزل أصل الأنعام من أصل الأنام.

٦. إن الله سبحانه لم يقل أنزلنا الحديد من السماء ، ولا قال وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج من السماء ، فقوله معلوم أن الحديد والأنعام لم ينزل من السماء إلى الأرض لا يخرج لفظة النزول عن حقيقتها ، إذ عدم النزول من مكان معين لا يستلزم عدمه مطلقا.

٧. إن الحديد إنما يكون في المعادن التي في الجبال وهي عالية على الأرض ، وقد قيل إن

كل ما كان معدنه أعلى كان حديده أجود ، وأما قوله : (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج)، فإن الأنعام تخلق بالتوالد المستلزم إنزال الذكور الماء من أصلابها إلى أرحام الإناث ، ولهذا يقال أنزل ولم ينزل ، ثم إن الأجنة تنزل من بطون الأمهات إلى وجه الأرض ، ومن المعلوم أن الأنعام تعلو فحولها إناثها بالوطء ، وينزل ماء الفحل من علو إلى رحم الأنثى وتلقي ولدها عند الولادة من علو إلى أسفل.

٨. إن الله سبحانه ذكر الإنزال على ثلاث درجات: **أحدها:** إنزال مطلق كقوله:[وأنزلنا الحديد] فأطلق الإنزال ولم يذكر مبدأه، وكقوله: [وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج]. **الثانية:** الإنزال من السماء، كقوله:[وأنزلنا من السماء ماء طهورا]. **الثالثة:**إنزال منه، كقوله: [تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم] فالله سبحانه فرق بين النزول منه والنزول من السماء، فجعل القرآن منزلا منه، والمطر منزلا من السماء.

٩. إن نزول الرب تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا قد تواترت الأخبار به عن رسول الله ﷺ، رواه عنه نحو ثمانية وعشرين نفساً من الصحابة ، وهذا يدل على أنه كان يبلغه في كل موطن ومجمع، فكيف تكون حقيقته محالا وباطلا وهو ﷺ يتكلم بها دائما ويعيدها ويبديها مرة بعد مرة، ولا يقرن باللفظ ما يدل على مجازه بوجه ما.

المسألة التاسعة: نقض ادعاء المجاز في صفة المعية:

ومما ادعي فيه المجاز قوله تعالى : [وهو معكم أين ما كنتم] وقوله تعالى : [إنني معكما أسمع وأرى] وقوله : [ونحن أقرب إليه من حبل الوريد] ونحو ذلك، فقالوا: هذا كله مجاز يمتنع حمله على الحقيقة؛ إذ حقيقته المخالطة والمجاورة، وهي منتفية قطعا، فإذا معناها معية العلم والقدرة والإحاطة، ومعية النصر والتأييد والمعونة، وكذلك القرب، وهذا باطل من وجوه :

١. لا تخلو هذه الألفاظ إما أن يكون ظاهرها أن ذاته تعالى في كل مكان، أو لا يكون ذلك ظاهرها، فإن كان ذلك ظاهرها فهو قول طوائف من إخوان هؤلاء، وهم الجهمية الأولى، الذين كانوا يقولون :إن الله بذاته في كل مكان، ويحتجون بهذه الآيات وما أشبهها. وهؤلاء الجهمية المستأخرون الذين يقولون : ليس فوق السماوات رب، ولا على العرش إله، عاجزون عن الرد على سلفهم الأول، وسلفهم خير منهم فإنهم أثبتوا له وجودا بكل مكان، وهؤلاء نفوا أن يكون داخل العالم أو خارجه، والرسل وأتباعهم أثبتوا أنه خارج العالم، فوق سماواته على

عرشه بائن من خلقه، فنفاة النقيضين لا يمكنهم الرد على من أثبت النقيضين، فإنهم إن قالوا إثبات النقيضين محال، قالوا لهم ونفيهما محال، وإن قالوا كونه داخل العالم ينافي كونه خارجا عنه، قالوا لهم: وكونه غير داخل العالم ينافي كونه غير خارج عنه، فإن قالوا وصفه بدخوله في العالم وخروجه منه يستلزم التجسيم ، قالوا : وصفه بكونه ليس في العالم ولا خارجا عنه يستلزم التعطيل والحكم بعدمه ، والتجسيم خير من التعطيل ، ونفي حقيقة الرب لو كان لازما، كيف ولزومه من جانبكم أقوى، فإنكم تصفونه بالصفات التي هي أعراض لا تقوم إلا بالأجسام ، وقد ألزمكم النفاة التجسيم بإثباتها فما كان جوابكم لهم فهو بعينه جوابنا لكم. وإن قالوا إثبات دخوله في العالم يقتضي مجاورته ومخالطته لما ينزه عنه، قالوا لهم: ونفي دخوله في العالم وخروجه عنه يقتضي امتناع وجوده وهو أنقص من مجاورته للعالم، فإن كان نقصا فالحكم عليه بما يمنع وجوده أدخل في النقص، وإن لم يكن ذلك النفي نقصا ولا مستلزما للنقص لم يكن في الإثبات نقص. فإن قلتم دخوله وخروجه يقتضي انحصاره في الأمكنة، قال سلفكم بل يقتضي عدم انحصاره فإنا لم نخصه بمكان دون مكان، ولو اقتضى حصره لكان ذلك أقرب إلى المعقول من الحكم عليه بما يقتضي امتناع وجوده. فظهر أنه لا يمكن خلف الجهمية أن يرد على سلفهم البتة إلا أن يتركوا تعطيلهم ويتحيزوا إلى أهل الإثبات ، فإذا قال هؤلاء : حقيقة هذه الألفاظ تقتضي المجاورة والمخالطة ونحن نقول بذلك لم يمكنهم إبطال قولهم ، وهل الإثبات براء من الفريقين؟ هذا إن كان ظاهر القرآن يدل على المخالطة والمجاورة ، وإن لم يدل على ذلك ولم يكن حقيقة فيه لم يكن خارجا عن حقيقته.

٢. إن الله سبحانه قد بين في القرآن غاية البيان أنه فوق سماواته وأنه مستو على عرشه ، وأنه بائن عن خلقه ، وأن الملائكة تعرج إليه ، وتنزل من عنده ، وأنه رفع المسيح إليه ، وأنه يصعد إليه الكلم الطيب ، إلى سائر ما دلت عليه النصوص من مباينته لخلقه وعلوه على عرشه ، هذه نصوص محكمة فيجب رد المتشابه إليها ، فتمسكهم بالمتشابه ورد المحكم متشابها وجعلتم الكل مجازا.

٣. إن الله تعالى قد بين في غير موضع أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما ، وأن له ملك السماوات والأرض وما بينهما ، وأن الأرض قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه وأن كرسيه وسع السماوات والأرض وأنه يمسك السماوات والأرض ، وهذه نصوص

صريحة في أن الرب تعالى ليس هو عين هذه المخلوقات ، ولا صفة ولا جزء منها ، فإن الخالق غير المخلوق ، وليس بداخل فيها محصور بل هي صريحة في أنه مباين لها وأنه ليس حالا فيها ولا محلا لها ، فهي هادية للقلوب عاصمة لها أن يفهم من قوله : [وهو معكم] أن الله سبحانه عين المخلوقات أو حال فيها أو محل لها.

٤. إنه ليس ظاهر اللفظ ولا حقيقته أنه سبحانه مختلط بالمخلوقات ممتزج بها، ولا تدل لفظة (مع) على هذا بوجه من الوجوه، فضلا أن يكون هو حقيقة اللفظ وموضوعه، فإن (مع) في كلامهم لصحبته اللائقة وهي تختلف باختلاف متعلقاتها ومصحوبها، فليس هناك ما يدل على أن ذاته تعالى فيهم ولا ملاصقة لهم، ولا مخالطة ولا مجاورة بوجه من الوجوه، وغاية ما تدل عليه (مع) المصاحبة والموافقة والمقارنة في أمر من الأمور، وذا الاقتران في كل موضع بحسبه يلزمه لوازم بحسب متعلقه.

المسألة العاشرة: نقض ادعاء المجاز في صفة النداء:

ومما ادعي فيه المجاز صفة النداء الإلهي، وقد تكرر في الكتاب والسنة تكرارا مطردا يمنع حمله على المجاز، فأخبر تعالى أنه نادى الأبوين في الجنة ونادى كليمه، وأنه ينادي عباده يوم القيامة، وقد ذكر سبحانه النداء في تسعة مواضع في القرآن أخبر فيها عن ندائه بنفسه. ولا حاجة إلى أن يقيد النداء بالصوت، فإنه بمعناه وحقيقته باتفاق أهل اللغة، فإذا انتفى الصوت انتفى النداء قطعا، ولهذا جاء إيضاحه في الحديث الصحيح الذي بلغناه الصحابة والتابعون وتابعوهم وسائر الأمة تلقته بالقبول وتقييده بالصوت إيضاحاً وتأكيداً كما قيد التكليم بالمصدر في قوله تعالى: [وكلم الله موسى تكليما].

لعل في ما سبق كفاية في نقض دعوى المجاز وإبطاله وبالله التوفيق.

الخاتمة:

نحمد الله تعالى على فضله وإنعامه ومعونته وتوفيقه على إتمام قراءة هذا الكتاب العظيم، الذي حطم ابن القيم رحمه الله به سهام التأويل المسمومة، والتي جعلها المتكلمون بمثابة الأصول المؤسِسة للتأويل.

فلم يمكنهم من زعزعة اليقين بنصوص الشريعة لما قالوا: نصوص الشريعة ظنية الدلالة، وسد عليهم دعواهم الفاجرة ظنية ثبوت أخبار الآحاد، وكشف دعواهم وسعيهم: للعمل على إقامة العقل مقام تلك النصوص، ولما حاولوا التبرير لذلك أن النصوص الشرعية مجازية لا تفيد العلم القطعي، هتك ستارهم وأثبت إحداث القول بالمجاز من جهة اللغة والشرع والعقل.

فرحم الله الإمام ابن القيم رحمة واسعة؛ حيث لم يدع مجالاً للأخذ بفلسفات الفلاسفة ولا تخبطات المعطلة ولا باضطرابات المتكلمين ولا بتراهات المؤولة ولا بتفسيرات المفوضة ولا غير ذلك من الخزعبلات التي نبذت النصوص الشرعية وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون.

ولم يكتف بذلك حتى أقام الحجج القاطعة والبراهين الساطعة على وجوب الإقرار بما ورد في النصوص الشرعية والالتزام بما ورد في الشريعة المحمدية، وخصوصاً فيما يتعلق بذات الرب وأسمائه وصفاته وأفعاله؛ لأن تفاصيل هذا الباب من أعظم الغيوب التي لا سبيل إلى معرفتها إلا بطريق الخبر الوارد عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.

وبه يتم المقصود، فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

تم الفراغ بتاريخ ١/٥/١٤٣٣هـ

صلاح محمد بن محمد موسى الخلاقي