بسم الله الرحمن الرحيم

الصلات الفكرية

بين

فقيه الحنابلة ابن الجوزي

وفيلسوف المغرب العربي ابن رشد

دكتـــور

حمدي عبد الله نافع

مدرس العقيدة والفلسفة

بكلية الدراسات الإسلامية والعربية

بالإسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد النبى الهادى البشير وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فإن البحث فى مسائل العقيدة أمر خطير من حيث إنه يتعلق بذات الله تعالى وصفاته وما يجوز فى حقه جل شأنه وما يجب وما يستحيل ، وما يجوز فى حق الرسل وما يستحيل ، وأمور الآخرة من البعث والحساب والجنة والنار .. الخ .

ومن هنا فقد اكتسب هذا العلم أهميته وقدسيته التى تجعل الإنسان فى غاية التركيز والحذر خشية أن يضل أو يضل .

ولقد عنى العلماء بمسائل العقيدة الإسلامية والفكر الفلسفى الإسلامى على مر العصور والأزمان ، ودافعوا عن الدين الإسلامى ضد موجات الإلحاد والتشبيه والتجسيم والتعطيل ، الأمر الذى يؤكد على أصالة الفكر الإسلامى وإبداعه ، وخروجه من ربقة التقليد إلى الإجتهاد والتفكير .

وإذا كنا فى حاجة إلى حث العلماء والمفكرين على إعمال عقولهم والجد فى تحصيل العلم وبذل الجهد فى ذلك ؛ فإن هذه الجهود عرضة أن تذهب أدراج الرياح ما لم تتصل بجذورها الأولى ؛ إتصال بحث وتقييم لا إتصال تقليد وتسليم ، وعلى امتداد العصور الإسلامية كانت هناك مباحث متصلة بالفكر الفلسفى الإسلامى على نحو أو آخر .

غير أن تراث القرنين الخامس والسادس الهجريين أولى - من وجهة نظرى - من غيره أن يُدرس ويستنطق ويُقيّم ، وسبب ذلك أن نهاية هذين القرنين شهدت نضج المباحث التى بدأت قبلهما ، وسبق الظلمة الفكرية التى أفسدت

بعدهما بسقوط بغداد فى أيدى التتار عام ٦٥٦هـ ، وتأثر الفكر الإسلامى فى المشرق والمغرب بهذا الهجوم التترى .

ولقد برز فى القرن السادس الهجرى عالمان فاضلان يعد كل منهما مدرسة فى موطنه ، وكان لهما الأثر البالغ فى نشر الفكر الإسلامى ، بأسلوب سهل قوى الحجة مستندين فى تفكيرهما إلى دستور السماء وهو كتاب الله تعالى . وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . وإن اختلفت مسالكهما فى استدلالهما على المسائل العقدية والفلسفية .

ففى المشرق العربى برز العالم الفقيه المتكلم أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى [١] الذى نشأ واشتهر فى بغداد بالعراق ، وكانت مؤلفاته وأبحاثه العلمية التى تحققت نسبتها إليه مادة علمية غزيرة عالج خلالها سائر قضايا عصره ، وبصفة خاصة القضايا الكلامية والفقهية ، وشهد له الجميع بسعة علمه ، وزكائه وفضله واتباعه للسلف الصالح .

وفى المغرب العربى فى ربوع قرطبة ، وعلى أرض الأندلس ، وفى هذا العصر الذى نشطت فيه الحياة العقلية ، ونما التفكير الفلسفى فى أحضان الموحدين ؛ نشأ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبى [٢] ، الذى يعد من أعظم رواد التنوير فى العالم ، وقد كان لأفكاره فى التمسك بالعقل تأثيرها البالغ فى الشرق والغرب ولا تزال .

---

(١) ابن الجوزى : هو عبد الرحمن بن على بن محمد بن على بن عبيد الله بن عبد الله ... ابن جعفر الجوزى يمتد نسبه إلى أبى بكر الصديق رضى الله عنه . ولد ابن الجوزى على الأرجح فى سنة ٥١٠هـ وتوفى ٥٩٧هـ .
ابن العماد : شذرات الذهب ٣٩٩/٤ ، ط مكتبة القدس ١٣٥٨هـ .

(٢) ولد ابن رشد فى مدينة قرطبة سنة ٥٢٠هـ فى بيت انحدرت فيه الدراسات الفقهية من أصلاب المتقدمين إلى صدور المتأخرين . ومات فى مراكش سنة ٥٩٥هـ .
المرجع السابق جـ٤/٣٢٠ .

ونظراً لأهمية هذين العالمين وتزامنهما في وقت واحد في القرن السادس الهجرى الذى نضجت فيه العقول وأثمرت الشيء الكثير من الفكر الفلسفى الإسلامى وغيره من مجالات الفكر الإنسانى .

رأيت أن أكتب بحثاً أبرز فيه الصلة الفكرية بينهما باعتبار أنهما متعاصران ، وأن لكل منهما تفكيره الناضج وعلمه الغزير ، ومدرسته التى ينتمى إليها ؛ حيث إن ابن الجوزى فقيه متكلم حنبلى ، وابن رشد فيلسوف من أهل البرهان ، وسوف أبين هذه الصلة من خلال قضيتين هامتين شغلتا التفكير الإسلامى على مر العصور وهما :

- قضية وجود الله تعالى والاستدلال عليها .

- وقضية التأويل وما أثير حولها من مشكلات .

والله الموفق

الباحث

المبحث الأول

الاستدلال على وجود الله تعالى وآراء العلماء فيه

سلك العلماء فى الاستدلال على وجود الله تعالى طرقاً متعددة ، كطريق الفطرة والممكن والواجب ، والخلق والاختراع ، والعناية والنظام ، ودليل النفس ... الخ . لذلك سوف نتكلم عن هذه الطرق ، ونوضح ما اختاره كل من الإمام ابن الجوزى ، والإمام ابن رشد فى استدلالهم على وجوده تعالى ، ثم نوضح أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما فى ذلك :

أولاً : طريق الفطرة :

الفطرة هى شعور متأصل فى النفس الإنسانية جمعاء فحواه أن لهذا العالم قوة عليا مهيمنة عليه يشعر بها كل إنسان سليم الفطرة ولم تؤثر فيه عوامل الإنحراف البشرى ، هذه الفطرة ترشد الإنسان من خلال تأمله للكون وما فيه أن هناك قوة مهيمنة عليه وعلى الكون من حوله .

ووظيفة هذا الاستعداد الفطرى لدى البشر هى الشعور بوجود تلك القوة العليا ، بيد أن هذه القوة يفسرها الناس حسب استعداد كل منهم ، فمن خلال الدراسة الواقعية للإنسان ثبت أنه متدين بالطبع ، هذا التدين الذى صاحب الإنسان نطلق عليه كلمة فطرة ، وأعنى بها الفطرة السليمة النقية .

وهذا ما يؤكده حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : " كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة عجماء هل تحسون فيها من جدعاء " (١) .

---

(١) هذا الحديث رواه البخارى فى صحيحه كتاب الجنائز باب ما قيل فى أولاد المشركين جـ٢/١٢٥ طبعة دار الفتح الإسلامى .

ولكن ما هو حدود الدليل الفطرى ؟

إن حدود الدليل الفطرى لا يتجاوز إلا الشعور بوجود القدرة المهيمنة على هذا الكون ، وليس من شأنه أن يدلنا على وجود الله تعالى لأن هناك بوناً شاسعاً بين شعور الإنسان بتلك القوة وبين معرفتها ، لأن الشعور بتلك القوة مودوع فى النفس الإنسانية ، أما معرفة تلك القوة المعرفة الصحيحة فإنما يتأتى من خلال الشرع الحكيم وإعمال العقل بالنظر فى الأنفس والآفاق وسائر الكون من حوله ، فالصنعة تدل على الصانع ، وكلما كانت الصنعة متقنة وعظيمة دلت على عظم وقدرة صانعها .

ومما لاشك فيه أن هذه الفطرة وهذه الاحساسات المتأصلة فينا لم توجد عبثاً بل هى الفطرة السليمة الموافقة للواقع الكونى ومهما تقدم العلم فلن يستطيع الغض من أمر هذه الفطرة ولن يستطيع إهمالها أو الاستعاضة عنها إلا قليلاً ، ما لم تكن الفطرة فى الإنسان شاذة مريضة والمريض الشاذ يجب علاجه .

من هذه الإحساسات الفطرية الصادقة فينا إحساس الإنسان بوجود الخالق سبحانه وتعالى ، وشعوره باحتياج هذا الكون الفسيح بما فيه ومن فيه من نظام وإتقان وإبداع إلى علمه وقدرته وحكمته جل شأنه لا فرق فى هذا الشعور بين كبير وصغير ، إنسان بدائى أو متحضر سواء فيه الجاهل والعالم .

فمن سلك طريق الفطرة يجد أن وجود الله تعالى من البديهات التى يدركها الإنسان بفطرته ، ويهتدى إليها بطبيعته ، وليس من مسائل العلوم المعقدة ، ولا من خصائص التفكير العويصة ، ولولا أن شدة الظهور قد تولّد الخفاء ؛ ما اختلف على ذلك مؤمن أو ملحد ، ومن ثم فقد اهتدى العقل من قديم إلى ضرورة وجود صانع لهذا العالم قدير حكيم ، وإن أخطأ فى التفاصيل المتعلقة بهذا الصانع الحكيم .

إن العـقل الناضج والبـحث النزيه ، والفكرة المبـرأة من الغـرض تؤدى بأصحابها - حتماً - إلى الإيمان بالله تعالى والتصديق بوجوده .

وبرغم أن وجود الله أوضح من أن يبرهن عليه فقد وجد فى كل الأزمنة قلة نادرة من المنحرفين " جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً " (١) .

والقرآن الكريم يرد على هؤلاء فى كل زمان ومكان فى إستفاضة وتنوع ، وما من شك فى أن مسألة إثبات وجود الله تعالى لم تكن هدفاً من أهداف القرآن الكريم ولا من أهداف الرسول صلى الله عليه وسلم أو أحداً من أصحابه وذلك أن الإيمان بوجود الله مسألة فطرية وبديهية (٢) .

وقد اعترف بهذا الطريق كثير من العلماء منهم بعض المعتزلة وابن تيمية وكثير من الصوفية وكارليل من الفلاسفة المحدثين .

فبعض المعتزلة - كأبى : الهذيل العلاف وأبى على الأسوارى وأبى الحسين البصرى وأصحاب المعارف العقلية كالجاحظ - يقولون : إن معرفة وجود الله تعالى ضرورة عقلية ولا تحتاج إلى برهان ، وذهبوا إلى القول بأن معرفة الله لا تتأتى بالنظر فى الجواهر والأعراض وأن الذين فعلوا ذلك قد تلكفوا ما لا يجب عليهم(٣) .

ويبرز رأى ابن تيمية فى هذه المسألة فى رده على الشهرستانى فى إستدلاله على وجود الله تعالى حيث يرى ابن تيمية أن الإيمان بوجود الله تعالى لا يحتاج

---

(١) الإمام عبد الحليم محمود ، التفكير الفلسفى فى الإسلام ص٥٠ طبعة دار المعارف ١٩٨٤م

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٣) الدلائل والاعتبار : من ص٣ - ٦ ط حلب ١٩٢٨م ، إيثار الحق على الخلق لابن الوزير اليمانى ١٦ ، ١٧ ط بيروت ١٩٨٣م .

إلى دليل ونجده يقول : " فما عدت هذه المسألة من النظريات التى يقام عليها برهان ؛ فإن الفطرة الإنسانية السليمة شهدت بضرورة فطرتها ، وبديهة فكرتها بصانع قادر عالم حكيم { أفى الله شك } ، { ولئن سألهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم } [1] .

وإن هم غفلوا هذه الفطرة فى السراء ، فلاشك أنهم يلوذن إليها فى الضراء { وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين } [2] .. ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع ، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفى الشريك [3] .

أما بعض الصوفية : فقالوا إن معرفة الله تعالى مفطورة فى الإنسان من الأزل واستندوا فى هذا الرأى إلى قوله تعالى { وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين } [4] .

أما " كارليل " فقد نقل عنه الدكتور عوض الله حجازى هذا المذهب حيث يقول : " ويطالعنا كارليل – ١٧٩٥ : ١٨٨١م – من الفلاسفة الغربيين المحدثين بهذا الرأى حيث يقول : " ولست أقصد بالديانة الإيمان الكنسى بل ما يعتقده بالفعل كل إنسان بصدد علاقته الباطنة بهذا الكون الفسيح ؛ ذلك النداء الخفى الذى جعل رجلاً يقول فى كتابه " فلسفة الدين " لماذا أنا متدين ؟ إنى لم أحرك شفتى بهذا السؤال إلا وأرانى مسوقاً للإجابة عليه بهذا الجواب : وهو أنى متدين لأنى لا أستطيع غير ذلك فالتدين لازم من لوازم ذاتى " [5] .

---

(١) سورة الزخرف الآية ٩ .
(٢) سورة لقمان الآية ٣٢ .
(٣) درء تعارض العاقل والنقل لابن تيمية ٣٩٧/٧ . نقلاً عن دراسات فى العقيدة الإسلامية ص٢٨ دار الطباعة المحمدية ١٩٩٢ .
(٤) سورة الأعراف الآية ١٧٢ .
(٥) دراسات فى العقيدة الإسلامية ، د. عوض الله حجازى ص٢٩ .

إذن فالفطرة السليمة تجزم بأن لهذا الكون الفسيح إله خالق ومدبر له على غير مثال سبق ، وأن هذا الأمر بديهى ولا يحتاج إلى نظر واستدلال ، بل إن النفوس مفطورة عليه منذ عالم الذر .

ولكن هل هذا هو رأى الحكماء والمتكلمين أيضاً وبالتالى هو رأى ابن الجوزى وابن رشد ؟ هل يرون أن وجود الله تعالى بديهى ولا يحتاج إلى نظر واستدلال ؟

ثانياً : طريقة الحكماء والمتكلمين :

اتفق الحكماء والمتكلمون على أن الإيمان بوجود الله تعالى لا يكون إلا باستخدام العقل والإعتماد عليه ، وهكذا يتميزون بسمة واضحة عن أهل الظاهر الذين يقررون أن العقل لا دخل له فى الإيمان بأصل العقائد جميعها أى بوجود الله ؛ بل ذلك مرجعه فى نظرهم إلى الوحى وحده ، كأن التصديق بالوحى نفسه لا يحتاج إلى استخدام العقل !

هذا وإن اتفق الحكماء والمتكلمون على أن وجود الله تعالى أمر نظرى ويحتاج إلى دليل يدل عليه ولا سبيل إلى ذلك إلا عن طريق العقل ؛ فقد سلك كل منهم مسلكاً مختلفاً عن الآخر .

فمسلك الحكماء : قائم على إمكان العالم ، وأن كل ممكن يحتاج فى ترجيح وجوده على عدمه إلى مرجح ، فإن كان ذلك المرجح واجباً فهو المطلوب ، وإن كان ممكناً فلا بد له من علة يترجح بها وجوده على عدمه ، وينقل الكلام إليها ، فإما أن يلزم الدور أو التسلسل وهو محال ، أو ينتهى إلى الواجب وهو المطلوب[1].

(١) السعد التفتازانى : المقاصد جـ٢/٥٧ طبعة استانبول .

وإلى هذا أشار ابن سينا فقال ما ملخصه : لاشك أن هنا موجوداً ، فهذا الموجود إذا نظرنا إليه فى العقل بقطع النظر عن تحققه فى الخارج ، فلا يخلو إما أن يكون وجوده من ذاته فيكون واجب الوجود ، أو من غيره فلا يكون واجباً بالضرورة ، وهو مع ذلك غير ممتنع لأن الممتنع لا يوجد ، فيبقى أنه ممكن ، أى أن وجوده وعدمه سيان ، وما استوى طرفاه لا يخرج إلى الوجود إلا بمرجح ، وهذا المرجح إما أن يكون وجوده من ذاته فيكون واجب الوجود ، أو من غيره فيكون ممكن الوجود ، وحينئذ يعود الكلام ، فإما أن ينتهى إلى مرجح واجب الوجود ، أو يتسلسل الأمر إلى غير نهاية أو يدور ، والدور والتسلسل باطلان ، فلم يبق إلا الانتهاء إلى مرجح واجب الوجود ، وهو الله تعالى [1] .

أما مسلك المتكلمين :

فطريقه الحدوث ، وبيان أن العالم بجميع أجزائه محدث ، وكل مُحَدث لابد له من مُحدِث وهو الله تعالى .

واستندوا فى استدلالهم هذا بما يسمى دليل الجوهر الفرد :

ويتلخص هذا الدليل فى أن الأشياء المادية التى يدركها الحس تعرض لها أحوال تتقلب عليها ، ثم تنتقل منها ويحل مكانها أعراض أخرى محلها سواء من حيث الشكل أو اللون أو النمو أو السكون أو الحركة أو الانحدار إلى آخر ما يطرأ على جميع الكائنات .

وهذه الكائنات تقبل الانقسام تدريجياً حتى تنتهى إلى أجزاء لا تتجزأ ، وهى ما يطلقون على كل جزء لا يتجزأ منها اسم " الجوهر الفرد " .

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات جـ١/١٩٤ طبعة الخشاب ١٣٢٥هـ .

فإذا كانت الجواهر لا تنفك عن الأعراض ، وكانت الأعراض حادثة فما لا ينفك عن الحوادث حادث ، ولذا وجب أن تكون الجواهر حادثة تبعاً لمبدئهم الكلامى المشهور [1] .

وطالما أن العالم حادث فى جواهره وأعراضه فلابد له من محدث ، هذا المحدث لابد وأن يكون مغايراً للعالم فى صفاته ، فلا يكون متصفاً بالحدوث ، وإنما لابد أن يكون قديماً ، وهو واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى .

غير أن هذا الدليل لم يجد قبولاً لدى العقلاء ، وأن المآخذ التى أخذت عليه أسقطته عن درجة البرهان الذى يليق باثبات الوجود لله تعالى ، بحيث يزعن له قلب العام والخاص .

فخلق هذا الدليل من الشكوك أكثر مما أرسى من اليقين ، وهو فى منطقه يفتقد إلى الأساس المسلم به أولاً ؛ فمن الذى يستطيع أن يؤكد حدوث الأعراض جميعها ، فالقول بحدوث الأعراض إنما يصدق بالنسبة إلى التى نشعر بحدوثها حقيقة ، أما تلك التى لا نحس كيف حدثت فإن المشكلة تظل قائمة بصددها أى تتطلب حلاً ، فتلك إذن شبهة تثيرها نظريتهم وهى وحدها دليل على أن برهانهم ليس منطقياً ولا علمياً .

وقد نقدهم ابن رشد ووصف طريقتهم هذه بأنها " غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارى سبحانه " [2] .

هذان هما الطريقان المشهوران فى إثبات واجب الوجود عند الحكماء والمتكلمين ، فما هى طريقة كل من ابن الجوزى وابن رشد فى استدلالهما على وجود الله ؟!

---

(١) أ. د. محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة ص١٢ ، مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثانية ١٩٦٤م .

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة ص١٣٥ ، مرجع سابق .

ثالثاً : طريقة ابن الجوزى فى الاستدلال على وجود الله تعالى

من يطالع كتب ابن الجوزى يتعرف من خلالها على منهجه فى الاستدلال على وجود الله تعالى وذلك يتجلى فى رده على تلبيس الشيطان للناس على اختلاف ألسنتهم وألوانهم كتلبيسه على الدهريين والطبائعيين والفلاسفة القائلين بقدم العالم ، ليكشف لنا عن الإنحراف الفكرى والعقائدى الذى يخرج عن جادة الصواب ، والذى يقع فيه كثير من الناس ويتضح ذلك فى رده على الدهريين النافين لوجود الصانع حينما ألغو عقلهم وحصروا المعرفة فى الحواس فلم يؤمنوا إلا بما هو محسوس وأن ما وراء الحس مرفوض وغير مقبول ، فقال ابن الجوزى عنهم : " قد أوهم أبليس خلقاً كثيراً أنه لا إله ولا صانع ، وأن هذه الأشياء كانت بلا مكون ، وهؤلاء لما لم يدركوا الصانع بالحس ولم يستعملوا فى معرفته العقل جحدوه ، وهل يشك ذو عقل فى وجود الصانع ؛ فإن الإنسان لو مر بقاع ليس فيها بنيان ثم عاد فرأى حائطاً مبنياً علم أنه لابد له من بانٍ بناه ، فهذا المهاد الموضوع ، وهذا السقف المرفوع ، وهذه الأبنية العجيبة والقوانين الجارية على وجه الحكمة ، أما تدل على صانع ، وما أحسن ما قاله بعض العرب : إن البعرة تدل على البعير " [1] .

ويضرب ابن الجوزى لنا مثالاً آخر يدل على وجود البارى تعالى ويوجه النظر إلى أقرب شىء للإنسان ألا وهو الإنسان نفسه امتثالاً لقول الحق تبارك وتعالى { وفى أنفسكم أفلا تبصرون } [2] فيقول : " ثم لو تأمل الإنسان نفسه لكفت دليلاً ، ولشفت غليلاً فإن فى هذا الجسد من الحكم ما لا يسع ذكره فى كتاب ، ومن تأمل تحديد الأسنان لتقطع ، وتقريض الأضراس لتطحن ، واللسان يقلب

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص٤١ : ٤٢ - مكتبة المتنبى - القاهرة .
(٢) سورة الذاريات الآية ٢١ .

المضغوغ وتسليط الكبد على الطعام ينضجه .. " [1] إلى آخر صور العناية بخلق الإنسان وتسويته على النحو الذى يكفل له الحياة وبقاء نوعه ، ويقول مؤكداً دلالة هذه الأشياء على وجود إله خالق لها مدبر لشؤنها " وكل شيء من هذه الأشياء ينادى أفى الله شك ؟ وإنما يخبط الجاحد لأنه طلبه من حيث الحس ، ومن الناس من جحده لأنه لما أثبت وجوده من حيث الجملة لم يدركه من حيث التفصيل فجحد أصل الوجود ، ولو أعمل هذا فكره لعلم أن لنا أشياء لا تدرك إلا جملة ، كالنفس والعقل ، ولم يمتنع أحد من إثبات وجودهما ، وهل الغاية إلا إثبات الخالق جملة ، وكيف يقال كيف هو أو ما هو ولا كيفية له ولا ماهية " [2] .

وبالتأمل فيما سبق من رد ابن الجوزى على الدهريين الجاحدين لوجود الله تعالى ، نجد أنه اتبع المنهج القرآنى فى الرد على هؤلاء وإثبات أنه تعالى موجود وذلك بالنظر فى الآفاق والأنفس ، وبيان أن ما فى هذا الكون من إبداع ونظام وعناية دال على وجود خالق مبدع لهذا الكون .

وقد ضمن رده على هؤلاء الدهريين الأدلة الآتية :

١ - دليل الخلق والاختراع :

وهذا الدليل يجمع بين القوة فى الدلالة على وجود الله تعالى والبساطة والسهولة فى إدراك الإنسان له ، وفحواه : الاستدلال بالخلق على الخالق قال تعالى : أفى الله شك فاطر السموات والأرض " [3] .

ومبنى هذا الدليل أن الكون بما فيه ومن فيه مخلوق مخترع وكل مخلوق مخترع يحتاج إلى من يخلقه وهو الله تعالى وليس من المعقول أن يكون هذا الكون بلا صانع لاستحالة وجود صنعه بدون صانع أو أثر بدون مؤثر قال تعالى :

---

(١) المرجع السابق ص٤٢ .
(٢) نفس المرجع والصفحة .
(٣) سورة ابراهيم من الآية ١٠ .

{ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون } [1] ويؤكد ابن الجوزى هذا المعنى بقوله " فإن الإنسان لو مر بقاع ليس فيه بنيان ثم عاد فرأى حائطاً مبنياً علم أن له بان ، فهذا المهاد الموضوع ، وهذا السقف المرفوع وهذه الأبنية العجيبة والقوانين السارية على وجه الحكمة أما تدل على صانع ؟ " [2] .

وقد ذكر القرآن الكريم بأن كل ما فى هذا الكون مخلوق لله تعالى ويضرب المثل بأهم المخلوقات وهو الإنسان حيث قال جل شأنه : { ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين } [3] ويقول تعالى : { ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين } [4] .

فاختراع الله تعالى للكائنات وابداعه لها جل شأنه على غير مثال سبق لدليل قاطع على أنه تعالى موجود .

٢ - دليل العناية والنظام :

ومبنى هذا الدليل أن ما نشاهده فى هذا الكون الفسيح من إنسجام واتساق وتدبير محكم وعناية ونظام بالغ ؛ يدل دلالة واضحة قاطعة على أن له خالقاً خلقه ونظمه ومريداً أراده واعتنى به ، وقد ورد فى القرآن الكريم آيات كثيرة تدعو إلى النظر فى هذا الكون لمعرفة مدى عناية الله تعالى به والنظام البديع الذى أوجده عليه فقال تعالى : { إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل من السماء من ماء فأحيا به الأرض

---

(١) سورة الطور آية ٣٥ .
(٢) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص٤٢ ، مرجع سابق .
(٣) سورة المؤمنون من الآية ١٢ - ١٤ .
(٤) سورة الروم الآية ٢٢ .

بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون] [1] .

وفى بيان هذا الدليل يقول ابن الجوزى " لما تلمحت تدبير الصانع فى سوق رزقى بتسخير السحاب وإنزال المطر برفق والبذر تحت الأرض كالموتى قد عفن ينتظر نفخة فى صور الحياة فإذا به اهتز خضراً وانقطع عنه الماء مديد الطلب يستعصى ، وأمال رأسه خاضعاً فهو محتاج إلى ما أنا محتاج إليه من حرارة الشمس وبرودة الماء ولطف النسيم " [2] .

ويزيد ابن الجوزى هذا الدليل وضوحاً فيقول : " سبحان من ظهر لخلقه حتى لم يبق خفاء ، ثم خفى حتى كأنه لا ظهور ، أى ظهور أجلى من هذه المصنوعات التى تنطق كلها بأن لى صانعاً صنعنى ورتبنى على قانون الحكمة ، خصوصاً هذا الآدمى الذى أنشأه من فطرة وبناه على أعجب فطرة ، ورزقه الفهم والذهن واليقظة والعلم ، وبسط له المهاد ، وأجرى له الماء والريح ... وكله ينطق بصوت فصيح بدل على خالقه ... فإذا ثبت عند العقلاء ذلك من غير ارتياب ثم جاءت أشياء كأنها تستر الظاهر ... إذا ثبت التجلى بأدلة لا تحتمل التأويل ، علمت أن لهذا الخفاء سراً لا نعلمه ، يفترض على العقل فيه التسليم للحكيم ، فمن سلَّمَ سلم ، ومن اعترض هلك " [3] .

٣ - دليل النفس :

وفحواه أن من الأشياء ما لا يدرك إلا جملة دون أن يحيط بها الحس فمن ثم صح من ذلك القول بوجود الله دون أن تدركه الحواس يقول ابن الجوزى فى هذا

---

(١) سورة البقرة : آية ١٦٤ .
(٢) صيد الخاطر : لابن الجوزى ص٤٥٢ ، ٤٥٣ تحقيق / عبد القادر أحمد عطا مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٧٩م .
(٣) المرجع السابق .

الصدد : " من أكبر الدليل على وجود الخالق سبحانه هذه النفس الناطقة المميزة المحركة للبدن على مقتضى إرادتها التى دبرت مصالحها ، وترقت إلى معرفة الأفلاك ، واكتسبت ما أمكن تحصيله من العلوم ، وشاهدت الصانع فى المصنوع ، فلم يحجبها ستر وإن تكاثف ، ولا يعرف مع هذا ، ماهيتها ولا كيفتها ولا جوهرها ولا محلها ، ولا يفهم من أين جاءت ، ولا يدرى أين تذهب ولا كيف تعلقت بهذا الجسد ؟

وهذا كله يوجب أن لها مدبراً وخالقاً ، وكفى بذلك دليلاً عليه إذ لو كانت وجدت بها لما خفيت أحوالها عليها فسبحانه سبحانه " [1] أفلا يبصر الإنسان فى صنعة نفسه وجود الخالق الحكيم ؟

أيستغنى الإنسان عن خالقه لحظة واحدة ؟ كلا ؛ فالفطرة الإنسانية تشهد باحتياج الإنسان فى ذاته إلى مدبر لا يغفل عنه فيرغب إليه ولا يرغب عنه ، ويستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويتوجه إليه ولا يعرض عنه ، بل يقبل عليه وهو الله عز وجل .

* أما دليل الجوهر الفرد : فقد أشار إليه ابن الجوزى فى كلام مجمل وبدون تفصيل فقال : " ومن الأدلة القطعية على وجوده – الله تعالى – : أن العالم حادث بدليل أنه لا يخلو من الحوادث ، وما لا ينفك عن الحوادث حادث ، ولابد لحدوث هذا الحادث من سبب وهو الخالق سبحانه " [2] ولم يحاول ابن الجوزى التصدى لهذا الدليل بالشرح أو التحليل أو النقد بل أنه أشار إلى أنه دليل يثير اعتراض المنكرين . بخلاف ابن رشد الذى نقد هذا الدليل وبين ما يثيره من جدال

(١) أبو الفرج ابن الجوزى : صيد الخاطر ص٣٠٠ ، مرجع سابق .
(٢) المرجع السابق .

وأن يثير الشكوك أكثر ما يبعث على الإطمئنان ، وهو دليل غير برهانى ولا يفضى بيقين إلى وجود البارى سبحانه [1] .

تعقيب :

بعد استعراض أدلة ابن الجوزى على وجود الله تعالى حسبما وسعنا الجهد نستطيع أن نخلص إلى ما يلى :

١ - أن ابن الجوزى أكد على أهمية دور العقل فى الاستدلال على وجود الله تعالى مسترشداً فى ذلك بهدى القرآن الكريم بعيداً عن الأسلوب الجدلى الذى استخدمه المتكلمون والفلاسفة ولما أورد أدلة المتكلمين قبله كدليل الجوهر الفرد اكتفى بالإشارة إلى ما يثيره من جدل عند الخصوم ولم يعرض لها بالنقد أو الترجيح .

والذى يؤكد بعده عن تعقيدات علماء الكلام فى إستدلاله على وجود الله تعالى أنه لم يصنف هذه الأدلة تحت عناوين معينة كدليل العناية ، والنظام ، وغير ذلك وإنما ساق الكلام سوقاً فى معرض الرد على الدهريين والطبائعيين وغيرهم مستمداً هذا الرد من آيات الذكر الحكيم ، فدليل الخلق والاختراع ثابت فى آيات كثيرة من القرآن الكريم منها قوله تعالى : " ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ... ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين } [2] .

ودليل العناية يصدق فى قوله تعالى : { فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صببنا الماء صباً ثم شققنا الأرض شقاً فأنبتنا فيها حباً وعنباً وقطباً وزيتوناً ونخلاً وحدائق غلباً وفاكهة وأباً متاعاً لكم ولأنعامكم } [3] .

---

(١) راجع نقد ابن رشد لدليل الجوهر الفرد فى هذا البحث ص ٥٩٦ ، ومناهج الأدلة ص١٣٥ .
(٢) سورة المؤمنين من الآية ١٢ إلى الآية ١٤ .
(٣) سورة عبس من الآية ٢٤ إلى ٣٢ .

ودليل النفس يوضحه قوله تعالى: { ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها } [1] وقوله تعالى : { وفي أنفسكم أفلا تبصرون } [2] .

٢ - ينفي ابن الجوزي أن يكون الحس هو الأداة الوحيدة الصالحة للتعرف على وجود الله تعالى بل إنه ينعى على الدهريين أنهم لم يدركوا الصانع لاعتمادهم على الحس وإهمالهم للعقل فقال في حقهم " وهؤلاء لما لم يدركوا الصانع بالحس ولم يستعملوا في معرفته العقل جحدوه " [3] وقال أيضا " إنما يخبط الجاحد لأنه طلبه من حيث الحس " [4] .

وبذلك نكون قد فرغنا من ذكر أدلة ابن الجوزي على وجود الله تعالى ورأينا كيف اعتمد فيها على نصوص القرآن الكريم محاكياً في ذلك مذهب السلف ، وكان دور العقل بادياً في الاستنباط .

فهل نحا ابن رشد هذا النحو أو أنه سلك مسلكاً آخر ؟

هذا ما سنبينه في النقطة التالية .

---

(١) سورة الشمس الآية ٧ .
(٢) سورة الذاريات الآية ٢١ .
(٣) تلبيس ابليس ص٤١ .
(٤) المرجع السابق ص٤٢

رابعاً : طريقة ابن رشد فى الاستدلال على وجود الله تعالى :

يرى أبو الوليد أن ينبغى لكل باحث يؤمن بالعقل وقيمته ويريد أن يبرهن على الوفاق بينه وبين الدين أن يبدأ ، قبل كل شىء ، بالتدليل على وجود الله . ذلك أن معرفة الله معرفة برهانية قائمة على أساس العقل والتفكير يجب أن تكون سابقة لكل معرفة سواها . هذا إلى أنها فى الواقع مقدمة ضرورية لمعرفة وحدانيته وصفاته وأفعاله كخلق العالم وبعثة الرسل ومسألة الحشر وأحواله . كذلك وجد هذا الفيلسوف أنه من الواجب على من يريد البرهنة العقلية على وجود الله أن يعرض أولاً لأدلة الفرق الإسلامية التى سبقته ، والتى كانت لها الغلبة على تفكير المسلمين وهذا هو ما فعله . فقد بدأ بمناقشة آراء هذه الفرق فى الأندلس وأشهرها طائفة أهل الظاهر ، تلك الطائفة التى يطلق عليها اسم الحشوية ؛ وطائفة الأشعرية التى تمثل أهل السنة وهم من المتكلمين ؛ وأخيراً طائفة المتصوفة (أهل التصوف) وتشترك هذه الطوائف الثلاث ، حسبما يعتقد فيلسوف قرطبة ، فى أنها ركنت إلى قضايا وتأويلات مستحدثة مبتدعة ، على الرغم من أن كل طائفة تزعم أنها هى التى تعبر وحدها عن الروح الحقيقية للدين ، وتبيح لنفسها ، تبعاً لهذا الزعم ، أن تصف كل طائفة أخرى أو أى جماعة تخالفها فى الرأى بأنها إما كافرة وإما مبتدعة مما أدى إلى الفرقة والتناحر المرير بين المسلمين [1] .

وقد ذكرنا فى هذا البحث أدلة المتكلمين المتضمنة لآراء الأشاعرة ، وبينا المآخذ التى أخذها ابن رشد على تلك الأدلة ووصفه لها بأنها ليست منطقية ولا برهانية وأنها مضادة للحكمة والشريعة ، وهى إلى جانب ذلك معقدة يعسر فهمها حتى على من حذقوا صناعة الجدل فضلاً عن الجمهور [2] .

---

(١) أ. د / محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ص٧٧ ، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٩م

(٢) تنظر أدلة الأشاعرة وموقف ابن رشد منها ص ٥٩ من البحث .

والآن نسوق باختصار أدلة أهل الظاهر وأدلة المتصوفة وموقف ابن رشد منها ثم نتكلم عن أدلة ابن رشد على وجود الله تعالى .

أ - أدلة أهل الظاهر :

تنحصر أدلة هذه الفرقة في أن الوحي هو السبيل الوحيد إلى معرفة وجود الله ، أما العقل فليس بذي شأن في هذه المسألة ؛ لأن العقل قاصر وعاجز تماماً عن إدراك هذا الوجود وإثباته لوجود الله تعالى .

ويترتب على هذه العقيدة - عند هؤلاء القوم - أنه يكفي في الإيمان بوجود الله أن يأتي صاحب الشرع أو النبي صلى الله عليه وسلم ، فيخبر الناس بوجود الله ، وعندئذ يجب عليهم أن ينقادوا إليه دون بحث ، وأن يؤمنوا إيماناً تقليدياً أعمى .

فهم يوجبون على المؤمن أن يلتزم الشرع وأن يتجنب كل تفسير أو تأويل يخرج النص عن ظاهره المتبادر إلى الذهن .

ولم يركن ابن رشد إلى الأدلة العقلية في الرد على هؤلاء ، ولكن استند في محاجتهم إلى آيات القرآن الكريم - أي أنه رد عليهم بنفس السلاح الذي يمسكون به حتى تكون المعركة متكافئة - التي تدل حسب معناها الظاهر الذي لا يحتمل التأويل على ضرورة استخدام العقل في اثبات وجوده تعالى والإيمان به جل شأنه .

كقوله تعالى : { إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون } [1] .

---

(١) سورة البقرة : الآية ١٦٣ .

وقوله تعالى : { أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء } [1] وقوله تعالى : { قالت رسلهم أفى الله شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفر لكم ذنوبكم } [2] .

وغير ذلك من الآيات القرآنية التى تدل على هذا المعنى .

يقول ابن رشد معلقاً على كلام أهل الظاهر ومبيناً حكمه فيهم : " ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التى نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور ، وهذا هو أقل الوجود ، فإذا وجد - أى وجد من من يحصر وجود الله فى الأدلة السمعية فحسب - ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع " [3] .

ولقد لخص ابن رشد رأيه فى كلمة موجزة وهى قوله : " إن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول ، وإن الظاهر منها فرض الجمهور ، وإن المؤول فرض العلماء " [4] وقد كان المسلمون فى الصدر الأول من الإسلام يفرقون حقيقة بين الظاهر والباطن فى الشرع ، ويقررون أن ينبغى ألا يصح بالتأويل إلا لمن هو أهل له ، والدليل على ذلك ما قاله علىٌ رضى الله عنه : " حدثوا الناس بما يعرفون ... أتريدون أن يكذب الله ورسوله " [5] وابن رشد لا يفكر مطلقاً أن يرميهم بالكفر أو الابتداع بل يعترف بأن من يقبل وجهة نظر هؤلاء قليل عددهم من بين المسلمين وعلى فرض أن

---

(١) سورة الأعراف : من الآية ١٨٥ .
(٢) سورة ابراهيم : الآية ١٠ .
(٣) مناهج الأدلة ص١٣٤ ، ١٣٥ ، مرجع سابق .
(٤) المرجع السابق : ص١٣٣ .
(٥) أورده المتقى الهندى فى كنز العمال حديث رقم (٢٩٣١٨)

مثل هؤلاء القوم يوجدون حقيقة فإنهم مكلفون بالإيمان عن طريق السمع وهو خير لهم [1] .

ب - أدلة الصوفية :

لقد سلك متصوفوا الإسلام طريقة خاصة بهم فى استدلالهم على وجود الله تعالى ، وترجع خصوصية منهجهم إلى أنهم لا يبنون براهينهم على مقدمات يقينية أو ظنية أو مشهورة كغيرهم من العلماء ؛ " بل زعموا أنهم يستطيعون الوصول إلى معرفة وجود الله بنوع من الحدس الصوفى الذى يتلخص فى أن الإنسان متى كبح جماح شهوته وقضى على رغباته المادية والدنيوية فإنه قد يتاح له الاتصال بالله أو العروج إلى الملأ الأعلى ، وعندئذ تفيض فى نفسه معرفة إلهية لا تجرى على السنن المعروفة أو الطبيعية " [2] فالمعرفة عندهم لا تكتسب ، وإنما هى نوع من الفيض أو الكشف الإلهى الذى ينبثق فى نفس العارف دفعة واحدة ، ولقد عضد المتصوفة رأيهم هذا " بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى : { واتقوا الله ويعلمكم الله } وقوله تعالى { والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا } إلى أشباه ذلك كثيرة يُظن أنها عاضدة لهذا المعنى " [3] .

ولم يرتضى ابن رشد هذه الطريقة لأنها يترتب عليها نتائج ذات خطر وشأن ، بمعنى أن الإسلام لن يكون فى متناول الناس جميعاً بل فى متناول طائفة خاصة منهم تدعى لنفسها حقاً تنكره على الآخرين ، فهى وحدها التى تستطيع أن تفهم الشرع ، وهى التى ستنصب نفسها حكماً فى تأويل الآيات تأويلاً لا تضبطه قواعد ولا يقف عند حدود ، وليس للآخرين من الذين حرموا الوصول إلى هذه المنزلة إلا أن يأخذوا عنهم ويمتثلوا لأمرهم ، وأن تنادى بوجود حقائق باطنة خفية

---

(١) أ. د / محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ص٨١ ، مرجع سابق .
(٢) المرجع السابق ص٩٢ .
(٣) ابن رشد : مناهج الأدلة ص١٤٩ ، مرجع سابق .

ليس للعقل أن يضعها موضع البحث والمناقشة ، وإنما ينبغى له أن يخفض جناحه ، وأن ينمحى ليفسح الطريق أمامها إلى القلوب والعاطفة [1] .

يقول ابن رشد " ولو كانت هذه الطريقة هى المقصود بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً ، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر " [2] .

إنه لمن الخطأ البين القول بأن الزهد والتقشف كافيان فى تحصيل المعرفة ، مع أن المقصود منهما هو تهذيب السلوك العملى ، ولو أنصف المتصوفة – كما يقول الدكتور محمود قاسم – وأعطوا للواقع نصيباً فى ملاحظتهم لعلموا أن المعرفة النظرية لا تكتسب بنوع من الحدث الصوفى أو الفيض ، وإنما لها مناهجها ومعاملها وأساليبها الخاصة ... وأخيراً ، لو كان رأى المتصوفة صحيحاً ، أو ممكناً على أكثر تقدير ، لكان وجود الأدلة الشرعية عبثاً ، ولوجب تكليف الناس ما لا يطيقون " [3] .

أدلة ابن رشد :

بعد أن بينا موقف ابن رشد من المتكلمين وأهل الظاهر والصوفية ورأينا كيف رفض أدلتهم ورد عليها ووصفها بأنها ليست شرعية ولا برهانية نود أن نتعرف على الأدلة التى ارتضاها ، وتتقف فى رأيه مع ما جاء به الدين الإسلامى وهى فى نفس الوقت أدلة برهانية تلزم المرء الحجة فوجدناه يشير إلى الطريقة الشرعية من جهة نظره ، والتى أعتمد عليها الصحابة رضى الله عنهم تلك الطريقة التى نبه الكتاب العزيز عليها ، وحصرها ابن رشد فى جنسين :

---

(١) د. محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته ص٩٢ ، ٩٣ .
(٢) مناهج الأدلة ص١٤٩ .
(٣) ابن رشد وفلسفته الدينية ص٩٤ ، ٩٥ .

أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله ويسمى دليل العناية .

وثانيهما : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودة ويسمى دليل الاختراع [1] .

١ - دليل العناية [2] :

وهذا الدليل مبنى على أصلين أحدهما : أن جميع الموجودات التى ها هنا موافقة لوجود الإنسان ، والآخر : أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد بذلك مريد إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق .

فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة كثير من الأشياء والكائنات كأنما قُصد بها الإنسان ، وذلك لإن هذه الكائنات أو الأشياء تلائم حياته ؛ فإن وجود الليل والنهار والشمس والقمر والفصول الأربعة والحيوان والنبات كل أولئك يوافق حياة الإنسان كما يقول ابن رشد .

وليست الغايات وقفاً على الإنسان وحده بل إنها توجد بين الكائنات جميعها أى أن كل شىء قد أُحكم إحكاماً تاماً بدليل النظام العجيب الذى نراه بن أعضاء الأجزاء الداخلية للنبات ، ثم ما نجده من تجانس بين هذه العوامل الداخلية الخاصة بتركيب الموجودات ، وبين العوامل الخارجية ونعنى بها الظروف الطبيعية

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص١٥٠ ، مرجع سابق .

(٢) يمكن لنا أن نسمى هذا الدليل " دليل العناية والاتقان " لأن خلق الله كله متقن فلا توجد ذرة فى الكون إلا وفيها إتقان عجيب فى تركيبها وهيئتها حسبما اكتشف العلم الحديث وهذا مصداقاً لقوله تعالى : { صنع الله الذى أتقن كل شىء } سورة النمل الآية ٨٨ .

التي تعيش فيها الكائنات . يقول ابن رشد مؤكداً ذلك " وكذلك أيضاً تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان أعني كونها موافقة لغايته ووجوده " (١) .

وأما كون هذه الموافقة ضرورية من قبل فاعل قاصد لذلك مُريد فلأنه لا يمكن أن تكون هذه الملائمة وليدة الصدفة وقد أثبت العلم الحديث أن هذا الخلق المحكم الذى يحقق غايات محددة لا يمكن أن يصدر إلا عن علم وتدبير وحكمة .

تلك هى وجهة النظر العقلية بالنظر فى الموجودات التى فى الكون ويلاحظ عناية الله فى خلقه ، وإتقانه لصنعته جل شأنه ، وهى كذلك نفس وجهة النظر الذى يقررها القرآن الكريم وتؤيدها آياته من مثل قوله تعالى { يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ، الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً ، وأنزلَ من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم ، فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون } (٢) .

وقوله تعالى { فلينظر الإنسان إلى طعامه } (٣) .

٢ - دليل الاختراع :

هذا الدليل يشبه سابقه فى إنه برهانى بديهى يفرض نفسه على تفكير الإنسان سواء أكان عالماً أم جاهلاً ، ومبنى هذا الدليل عند ابن رشد يقوم على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس :

الأول : النظرة إلى الموجود من حيث خلقه واختراعه وهذا يدركه كل إنسان

---

(١) مناهج الأدلة لابن رشد ص١٥٠ ، مرجع سابق .
(٢) سورة البقرة من الآية ٢٠ : ٢٢ .
(٣) سورة عبس الآية رقم ٢٤ .

فى سائر الموجودات كما قال تعالى { إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له } [1] .

أما الأصل الثانى : فإن كل مخترعَ لابد له من مخترع ، وبناءاً على هذين الأصلين فإن للموجود فاعلاً مخترعاً له ، ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله تعالى حق معرفته ؛ أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على حقيقة الاختراع وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى : { أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء } [2] .

ويلاحظ على هذا الدليل أنه كالدليل السابق فكلاهما يحفز الإنسان إلى السير فى طريق العلم ، ذلك أن فكرتنا عن حقيقة الخلق لا تصبح كاملة إلا إذا ما وقفنا على آثار صنعة الله فى كل جزء من أجزاء الكون .

دليل العناية والاختراع فى ضوء القرآن الكريم :

لقد وردت آيات القرآن الكريم متضمنة لهذا الدليل على ثلاثة أقسام :

- قسم منها يدل على العناية فقط .
- وقسم يدل على الاختراع فقط .
- والقسم الثالث يدل على العناية والاختراع معاً .

فالآيات التى تتضمن العناية فقط ؛ كقوله تعالى : { ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً } إلى قوله { وجناتٍ ألفافاً } [3] وقوله تعالى { تبارك الذى جعل فى السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً } [4] إلى غير ذلك من الآيات .

---

(١) سورة الحج من آية ٧٣ .
(٢) سورة الأعراف : الآية ١٨٥ .
(٣) سورة النبأ من الآية ٦ – ١٦ .
(٤) سورة الفرقان : الآية ٦١ .

أما الآيات التى تتضمن دليل الاختراع فقط فكقوله تعالى : { يا أيها الناس ضُرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له } [1] وقوله تعالى حكاية عن إبراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم { إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض } [2] إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة .

وأما الآيات التى تتضمن الدلالتين معاً (العناية والاختراع) فهى أكثر ، مثل قوله تعالى { يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء .... الآية } [3] فإن قوله { الذى خلقكم والذين من قبلكم } ينبه على دلالة الاختراع ، وقوله { الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء } ينبه على دلالة العناية ، وأكثر الآيات الواردة فى هذا المعنى يوجد فيها نوعى الدلالة (العناية والاختراع) وقد وصف ابن رشد هذا الدليل بقوله : " فهذا الطريق هى الصراط المستقيم التى دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده . ونبههم على ذلك بما جعل فى فطرهم من إدراك هذا المعنى " .

ولم يقف عند هذا الحد بل أشار إلى أن هذا الاعتقاد مغروز فى فطر الناس منذ النشأة الأولى فيقول : " وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة فى طباع البشر بقوله تعالى { وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم } .... إلى قوله { بلى شهدنا } [4] .

فأرجع الدليل إلى أنه أمر فطرى فى النفوس يعلمه العالم والعامى على اختلاف بينهما فى التفصيل ، ويضرب لذلك مثلاً بالمصنوع حيث ينظر إليه كل من

---

(١) سورة الحج : الآية ٧٣ .
(٢) سورة الأنعام : من الآية ٧٩ .
(٣) سورة البقرة من الآية ٢٠ : ٢٢ .
(٤) سورة الأعراف الآية ١٧٢ ، مناهج الأدلة ص١٥٣ ، مرجع سابق .

العالم والعامى . أما العالم : فيعلم الصنعة من حيث دقتها وتفصيلها ويعلم أن لها صانع وهو دليل عن علم ونظر ، أما العامى : فيعترف بأن هذا المصنوع لابد له من صانع على الرغم من عدم معرفته بتفاصيل الصنعة وما عليه المصنوع من دقة وإتقان ، ثم يشير ابن رشد إلى موقف الدهرى الملحد من هذا المصنوع بأنه يرى المصنوع ويغفل عن صانعه ويتوهم أنه وجد إتفاقاً من غير صانع مدبر لهذه الصنعة [1] .

تعقيب :

بعد هذا العرض لأدلة العلماء على وجود الله تعالى – وبخاصة أدلة الإمام ابن الجوزى والإمام ابن رشد – لنا أن نلاحظ ما يلى :

١ – أن أدلة الحكماء والمتكلمين وأهل الظاهر والصوفية بعيدة عن روح الشريعة وليست فى متناول جميع الناس بل إنها خاصة بفئة معينة منهم ، مع أن وجود الله تعالى أمر لابد وأن يعلمه كل مسلم وليس قاصراً على فئة بعينها .

٢ – أنه كان الأولى بالمسلمين جميعاً متكلمين وغيرهم أن يتدبروا آيات الكتاب العزيز ويستنبطوا منها أدلتهم كما فعل ابن الجوزى وابن رشد ، بدلاً من أن يعمدوا إلى نظريات فلسفية أو تصوفية وخصوصاً إذا كانت جدلية كنظرية الجوهر الفرد ، ففى الأدلة القرآنية الكفاية للناس جميعاً ولأهل الجدل أيضاً .

٣ – أن ابن الجوزى لما أورد أدلة المتكلمين قبله على وجود الله تعالى لم يتعرض لهم بالنقد كما فعل ابن رشد ، بل اكتفى بالإشارة إلى أن هذه الأدلة تثير الجدل عند الخصوم ولم يعرض لها بسلاح التفنيد ، بل سلك طريقة القرآن الكريم

---

(١) المرجع السابق ص١٥٤ .

من حيث إنه تعالى مخترع للعالم على وجه الدقة والاتقان والعناية ، وكل من كان كذلك فهو موجود .

وهذا ما أوجبه عليه منهجه السلفى الذى يحتم عليه عدم الخوض فى مسائل الجدل .

٤ - أما ابن رشد فلما كان فيلسوفاً ذو نزعة عقلية ومن سماته العرض والتحليل والنقد فقد عرض أدلة أهل الظاهر والمتكلمين والمتصوفة ثم نقدها وبين أن أدلة المتكلمين أدلة جدلية لا طائل من ورائها ، وأن أهل الظاهر أهملوا العقل ، والمتصوفة قصروا المعرفة النظرية على الحدس الصوفى أو الفيض ، ولو أن رأى المتصوفة صحيحاً أو ممكناً على أكثر تقدير لكان وجود الأدلة الشرعية عبثاً ، ولوجب تكليف الناس بما لا يطيقون .

ثم ساق لنا ابن رشد الطريقة التى تتسق مع روح الشريعة الإسلامية بقصره الاستدلال على وجود الله تعالى فى دليلى العناية ، والاختراع المستمدان من الآيات القرآنية والتى لا يختلف فيها عالم ولا عامىٌ . بل إنه أرجع وجود الله تعالى إلى أنه أمر فطرى فى النفوس يعلمه العالم والعامى . وأشار فى ذلك إلى قوله تعالى : { وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ... الآيات } .

* والملاحظة الهامة فى هذا الباب أن ابن الجوزى كان معاصراً لابن رشد الذى ولد بعده بسنوات قليلة ، غير أن ابن الجوزى مشرقى النشأة عاش حياته فى المشرق العربى بالعراق ، وابن رشد ولد فى مدينة قرطبة وأقام عمره فى المغرب سواء فى الأندلس أو فى شمال افريقيا .

فلما عرض الرجلان للإستدلال على وجود الله تعالى حصلا ذات الأدلة تقريباً ، فكلاهما جعل من دليلى العناية والاختراع الأساس الذى أقام عليه برهانه على أن الله تعالى موجود .

وأننى أرى : أن هذه الوحدة الفكرية مردها إلى وحدة المدرسة القرآنية التى نهل منها العالمان الفاضلان - وقد وجدنا هذا فى مقام رفض كليهما التعويل على الأدلة الجدلية - مع فارق جوهرى بينما هو أن ابن الجوزى المشرقى كانت هذه المدرسة - القرآنية - لحمته وسداه حيث المذهب السلفى الذى يتمتع به ويتمسك به ، بينما كان أبو الوليد ابن رشد أكثر اطلاعاً على فلسفة أرسطو ، حتى كان شارحها الأكبر ، ومن ثم اتفق العالمان فيما اتفقا فيه ، واختلفا فيما اختلفا عليه [1] .

بقيت ملاحظة :

وهى وإن كانت النتيجة التى توصلا إليها هذا العالمان واحدة نظراً لوحدة المنبع كما بينا إلا أن كلاً منهما كانت له طريقته التى سلكها للوصول إلى هذه النتيجة فابن الجوزى التمس روح السلف فى منهجه العقدى ، وابن رشد سلك فى ذلك الطريق الفلسفى العقلى البرهانى الذى سخره فى فهم النص الدينى وتوصل إلى هذه النتيجة وهو ما يدفعنا إلى القول بأن المصدر وإن إتحد إلا أن الثقافة السائدة فى بقعة ما قد فرضت نفسها على صاحبها .

---

(١) أ. د/ آمنة نصير : أبو الفرج ابن الجوزى وآراؤه الكلامية ص١٤ ، ص١١٨ ، ط دار الشروق الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

المبحث الثاني

قضية التأويل[1]

وآراء ابن الجوزى وابن رشد فيها

اختلف العلماء فى دلالة النص القرآنى بين كونه محكماً وكونه متشابهاً ، وكون بعضه محكم كآيات العقائد والمواريث وبعض آيات الأحكام ، وبعضه متشابه وهو ما يتعلق بوقت الساعة ، وأحوال الآخرة ، وحقيقة الروح ، والصفات التى يوهم ظاهرها التشبيه وهى المعروفة " بالصفات الخبرية " على اختلاف بينها فى نوعية هذا التشابه .

ولما كان هذا المتشابه مؤدياً إلى الالتباس والمشاكلة وعدم فهم حقيقته كان لابد من رده إلى المحكم حتى نتبين المراد منه .

ورد المتشابه إلى المحكم من عمل الراسخين فى العلم ، وذلك عن طريق فقههم وعلمهم بالتأويل المؤسس على الإيمان بأن المحكم والمتشابه كل من عند الله .

ولما كان التأويل هو وسيلة العلماء فى فهم المتشابه والمحكم [2] من القرآن

---

(١) يستعمل التأويل فى اللغة بمعنى الرجوع إلى الأصل والعاقبة والمصير يقول صاحب القاموس المحيط : آل إليه أولا ومآلا رجع عنه وارتد .
ويقول الزمخشرى : وتقول " ولا تعول على الحسب تعويلاً فتقوى الله أحسن تأويلاً " أى عاقبة ، ويقول ابن منظور أوله وتأوله فسره ، راجع القاموس المحيط جزء ٣٣١/٣ طبعة دار المأمون ١٩٣٨ ، أساس البلاغة ص٢٥ ، ولسان العرب مادة أول جزء ٣٣/١٣ ، ٣٤ طبعة الدار المصرية للتأليف والنشر والترجمة .
أما التأويل فى الاصطلاح فهو : " صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به " أو هو " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب " .
راجع ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى جزء ١٧/٢ ، فصل المقال لابن رشد ص٣٢ تحقيق د / محمد عمارة ط دار المعارف ١٩٨٣م .

(٢) المحكم والمتشابه فى اللغة : الإحكام فى اللغة معناه المنع ، قال صاحب القاموس المحيط : " أحكمه : أتقنه فاستحكم ومنعه عن الفساد لحكمه حكماً ، وعن الأمر رجعه ومنعه مما يريد " جـ٤/٩٨ . =

الكريم وأنه مقصودنا من هذا المبحث فهل كل متشابه يمكن تأويله ؟ أو أن هناك متشابه لا يعلم تأويله إلا الله ؟ والإجابة عن ذلك نقول :

ينقسم المتشابه إلى قسمين :

١ - متشابه أُتفق على أنه لا يعلم تأويله إلا الله وهو ما يسمى " بالمتشابه الحقيقى " .

٢ - متشابه اختلف فى تأويله وهو " المتشابه الإضافى " .

- أما ما أتفق على أنه لا يعلم تأويله إلا الله : وهو ما يسمى " بالمتشابه الحقيقى " فهو كل ما يتعلق بوقت الساعة ، وأحوال الآخرة ، وحقيقة الملائكة ، والروح وكل ما أتفق على أنه لا دخل للعقل فى معرفته ، وعلمنا به قاصر على الشرع الحكيم ، فلم يحدث خلاف بين العلماء وأرباب الفرق فى أنه لا يعلم تأويله إلا الله ، وقد أتفق على هذا رجال الفرق من الحنابلة والمعتزلة وأهل السنة .

والذى يؤكد ذلك ما قاله القاضى عبد الجبار فى بيان معنى قوله تعالى : {وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا}[1] .

= أما المتشابه فى اللغة فيستعمل علماء اللغة مادة التشابه فيما يدل على المشاركة والمماثلة والمشاكلة المؤدية غالباً إلى الالتباس يقول الزمخشرى : " إذا اشتبهت الأمور وتشابهت التبست ، لإشباه بعضها بعضاً ، وشبه عليه الأمر لبس " أساس البلاغة ص٤٧٧ ط١٩٦٠ .
أما المحكم والمتشابه فى الإصطلاح :
فيطلقان ويراد بهما معان متعددة نظراً لتعدد مذاهب العلماء واختلاف اتجاهاتهم وآرائهم العقدية .
فالمحكم فى الاصطلاح : يطلق ويراد به ، ما أحكم الله فيه ببيان الحلال والحرام ، أو هو ما علم المراد منه بكونه ظاهراً أو بتأويله ومعرفة معناه المراد ، أو هو الناسخ ..... الخ .
والمتشابه فى الاصطلاح : يطلق ويراد به : ما أشبه بعضه بعضاً ، أو ما استأثر الله تعالى بعلمه من الأمور الغيبية ، أو هو المنسوخ .. الخ .
- ينظر فى ذلك : الاتقان للسيوطى مجلد ٢ جـ٣ / ص٥ وما بعدها ط الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٥ مقالات الإسلاميين للأشعرى جـ١ ، ٢٢٢ ط استانبول سنة ١٩٢٩ ، زاد المسير فى علم التفسير لابن الجوزى جـ١ / ٣٥٠ ، ٣٥١ ط المكتب الإسلامى ط٣ ١٩٨٤م .
(١) سورة آل عمران : من الآية ٧ .

يقول " كيف يجوز فى بعض القرآن أن لا يعلمه العلماء ، وإنما يؤمنون به ، وقد أنزله الله بياناً وشفاءاً ؟

وجوابنا أن فى العلماء من يتأوله على ما تؤول إليه أحوال الناس فى الثواب والعقاب وغيرهما ، فبين الله تعالى أنه جل جلاله يعلم ذلك وهو تأويله ، وأن الراسخين فى العلم يؤمنون بجملة ذلك " (١) .

ويقول ابن تيمية : " ومن قال من السلف : إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله فقد أصاب أيضا ، ويراد بالتأويل ما استأثر الله بعلمه ، مثل وقت الساعة ومجيء أشراطها ومثل كيفية نفسه ، وما أعد فى الجنة لأوليائه " (٢) .

فهذا النوع من المتشابه وهو (المتشابه الحقيقى) لا خلاف فى أن علم تأويله موكول إلى الله وحده .

- وأما ما ختلف العلماء فى تأويله : وهو " المتشابه الإضافى " : فهو ما يتعلق بصفات الله تعالى الخبرية ، وقد حدث خلاف بين العلماء فى هذا القسم من المتشابه ، هل هو مما استأثر الله بعلمه ، أو يعلمه الله ويعلمه الراسخون فى العلم ؟

فمن قال بالرأى الأول رأى أن الوقف لازم فى قوله تعالى { وما يعلم تأويله إلا الله } عند لفظ الجلالة (الله) وأن (الواو) فى قوله (والراسخون فى العلم) للإستئناف وإلى هذا المعنى ذهب ابن مسعود ، وأبى ابن كعب ، وعروة ، وقتادة وغيرهم .

ومن قال بالرأى الثانى : وهو أن المتشابه يعلمه الله ويعلمه الراسخون فى

(١) القاضى عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ص٥٨ ط دار النهضة الحديثة - بيروت
(٢) ابن تيمية : رسالة الفرقان فى مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ /١٠٨

العلم أيضاً . جعل (الواو) للعطف فى قوله (والراسخون فى العلم) فيكون الراسخون فى العلم ممن يعلم تأويل المتشابه ، ويدخلون فى الاستثناء الوارد فى الآية . وقد روى مجاهد عن ابن عباس أنه قال : " أنا ممن يعلمون تأويله " .

وهذا قول مجاهد والربيع واختاره ابن فورك وابن قتيبة وأبو سليمان الدمشقى . واستدل ابن فورك على ذلك بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن عباس (اللهم فقه فى الدين وعلمه التأويل) [1] .

وهكذا تبين أن المتشابه الذى أجاز بعض العلماء معرفة تأويله هو ما يتعلق بالنصوص الشرعية والتى يوهم ظاهرها المماثلة والمشابهة بين الذات العلية وصفاتها ، وبين ذوات الحوادث وصفاتهم .

ولقد تعددت مواقف العلماء تجاه هذه النصوص (الصفات) :

فمنهم من أثبتها على ظاهرها الحسى ، وقال إن هذا الظاهر مراد ، فوقع هؤلاء فى التشبيه والتجسيم فأثبتوا لله يداً ووجهاً وعيناً وساقاً ... وقالوا إنه تعالى فى جهة فوق وأنه مماس للصفحة العليا من العرش ... الخ ما قالوا .

وهؤلاء هم المجسمة والمشبهة كالكراميّة أتباع أبى عبد الله بن محمد ابن كرّام ، وبعض شيوخ الحنابلة ، كالقاضى أبى يعلى ، وابن حامد ، وابن الزاغونى [2] .

ومن العلماء من أثبت هذه الصفات كما وردت من غيرتشبيه ولا تجسيم ولا تكييف ، مع تنزيهه تعالى عن ظاهرها غير المراد ، وذلك بصرف هذا الظاهر ، ثم

---

(١) ابن الجوزى : زاد المسير فى علم التفسير جـ١ /٣٥٤ .
(٢) وسوف نرد على افتراءات هؤلاء الحنابلة وغيرهم فى رد ابن الجوزى عليهم .

تفويض المعنى المراد من هذه الصفات إلى الله تعالى . وأصحاب هذه الطريقة هم كثير من فقهاء الصحابة والتابعين كابن عباس [1] ، ومالك بن أنس ، وأبى حنيفة ، والكسائى والفراء .... وغيرهم .

وفريق آخر من العلماء أثبت ما أثبته السلف مع نفى الظاهر غير المراد ثم زادوا على السلف بأن عينوا المعنى المراد من تلك النصوص التى يوهم ظاهرها التشبيه . حيث أولوا هذه النصوص تأويلاً تفصيلياً وهؤلاء هم الخلف من الفلاسفة والمتكلمين (معتزلة وأشاعرة) [2] .

فإذا كان هذا هو حال العلماء الذين سبقوا كل من أبى الفرج ابن الجوزى ، وأبى الوليد ابن رشد ، فما هو موقف كل منهما تجاه هذه النصوص هل قالا فيها بالتأويل متابعين فى ذلك خلف الأمة أو أنهما سلكا طريق السلف الصالح بإثباتها من غير تأويل ولا تفسير ؟ هذا ما سنتناوله بالتفصيل الآن .

أولاً : موقف ابن الجوزى من الصفات :

إن من يطالع مؤلفات [3] ابن الجوزى يجد أنه يسلك فى الصفات منهج السلف ، ودائما ما نجده يؤكد على متابعته لهم - رضوان الله عليهم - وذلك باثبات الصفات لله تعالى كما وردت بها الآيات الكريمة ، والأحاديث الشريفة ، من غير تفسير ولا بحث عما ليس فى قوة البشر من معرفة كيفية اتصاف الله تعالى بهذه الصفات .

---

(١) فى أحد رواياته .

(٢) غير أن بعض شيوخ الأشاعرة رجعوا فى آخر حياتهم عن القول بالتأويل كأبى الحسن الأشعرى ، وإمام الحرمين الجوينى ، والفخر الرازى ، وخص الغزالى العلماء بالتأويل دون العوام . ينظر فى ذلك : الإبانة للأشعرى ، العقيدة النظامية للجوينى ، أقسام اللذات للرازى وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة للغزالى .

(٣) وبصفة خاصة كتابه صيد الخاطر ، كتاب تلبيس إبليس

ولم يكتفى ابن الجوزى بمتابعته للسلف بل وجدناه يعيب على طريقة المقلدين في الأصول وطريقة المتكلمين ويرى أن الصواب هو ما كان عليه رسول الله وأصحابه وتابعوهم بإحسان فيقول : " فإن قال قائل قد عبت طريق المقلدين فى الأصول ، وطريق المتكلمين فما الطريق السليم من تلبيس إبليس ؟ فالجواب : أنه ما كان عليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه وتابعوهم بإحسان ؛ من إثبات الخالق سبحانه وإثبات صفاته على ما وردت به الآيات والأخبار من غير تفسير ولا بحث عما ليس فى قوة البشر إدراكه " (١) .

وفى كتابه " صيد الخاطر " يؤكد لنا ابن الجوزى ما قطعه على نفسه من إتباع الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه فيقول : " والمقصود أن تعلم أن الشرع تام كامل فإن رُزقت فهما له فأنت تتبع الرسول - صلى الله عليه وسلم - وتترك بنيات الطريق ، ولا تقلد فى دنيك الرجال .. واحذر جمود النقلة ، وانبساط المتكلمين ، وجموح المتزهدين ، وشره أهل الهوى ... " (٢) .

ويؤكد لنا ابن الجوزى منهج الإثبات فى صفات الله تعالى فيقول : فينبغى أن يوقف فى إثباته على دليل وجوده ، ثم يستدل على جواز بعثة الرسل ، ثم تتلقى أوصافه من كتبه ورسله ولا يزاد فى ذلك " (٣) .

ولكن هل سلك ابن الجوزى مسلك المتكلمين والفلاسفة حيث خاض فى صفات الله تعالى من حيث إنها عين الذات أو زائدة على الذات ؟

الحق أننى لم أقف على عبارة واحدة لابن الجوزى تدل على هذا المعنى بل

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص٨٨ ط مكتبة المتنبى القاهرة - بدون تاريخ .
(٢) ابن الجوزى : صيد الخاطر ص١٣٨ ط الكليات الأزهرية .
(٣) المرجع السابق جـ١/١١٨ تحقيق على وناجى الطنطاوى . ط دار الفكر بدمشق ١٩٦٠ .

على العكس من ذلك فهو دائماً يؤكد على عدم الخوض فى مثل هذه الأمور " ولقد بحث خلق كثير عن صفاته - تعالى - بآرائهم فعاد وبال ذلك عليهم ، وإذا قلنا إنه موجود علمنا من كلامه إنه سميع بصير حى قادر ؛ كفانا هذا فى صفاته ولا نخوض فى شىء آخر ، وكذلك نقول متكلم ، والقرآن كلامه ، ولا نتكلف ما فوق ذلك " [1] من القول بأنه مستكلم بذاته أو أنه مستكلم بكلام زائد على ذاته إلخ هذه التفاصيل .

ويرجع ابن الجوزى تخليط المتكلمين فى العقائد إلى قياسهم الغائب على الشاهد فيقول " فإن قوماً غلب عليهم الحس فلما لم يشاهدوا الصانع جحدوا وجوده .. ثم جاء قوم فأثبتوا وجود الصانع ثم قاسوه على أحوالهم فشبهوا " ثم ينزه الله تعالى عن هذا التشبيه فيقول : " اعلم أن ذاته سبحانه لا تشبه الذوات ، وصفاته ليست كالصفات وأفعاله لا تقاس بأفعال الخلق " [2] ، هذا هو منهج ابن الجوزى فى الصفات حتى الآن وهو منهج قائم على الاثبات والتنزيه . ولكن ما هو موقفه من هؤلاء المشبهة ؟

ابن الجوزى وموقفه من المشبهة :

دافع الإمام ابن الجوزى عن ذات الله تعالى وصفاته من أن يداخلها شىء من التشبيه والتجسيم وكان لفرط اهتمامه بتنزيه الله تعالى عن أقوال المشبهة والمجسمة أنه أفرد لهم كتاباً دفع فيه شبههم ورد عليهم بحجج قوية أبطلت ما زعموه ، حتى غدت هذه الحجج التى أوردها فى كتابه محلاً للإستشهاد به والتعويل عليه لدى كل من حاول دحض التشبيه بعده .

---

(١) شيوخه من الحنابلة كالقاضى أبى يعلى وابن حامد وابن الزاغونى .
(٢) نفس المرجع ص٣٩٥ ط الكليات الأزهرية .

يقول ابن الجوزى :

" وقد وقف أقوام مع الظواهر فحملوها على مقتضى الحس فقال بعضهم إن الله جسم تعالى الله عن ذلك : وهذا مذهب هشام بن الحكم وعلى بن منصور ومحمد بن الخليل ويونس بن عبد الرحمن ، ثم اختلفوا فقال بعضهم جسم كالأجسام ، ومنهم من قال لا كالأجسام ، ثم اختلفوا فمنهم من قال هو نور ، ومنهم من قال هو على هيئة السبيكة البيضاء وهكذا كان يقول هشام بن الحكم ، وكان يقول إن الإله سبعة أشبار من شبر نفسه {تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً}[1]

ويقول ابن الجوزى أيضاً مبيناً الاعتماد على الحس وحده فى تحصيل المعارف : " ومن الواقفين مع الحس أقوام قالوا هو على العرش بذاته على وجه المماسة فإذا أنزل انتقل وتحرك وجعلوا لذاته نهاية .. ومن الناس من يقول لله وجه هو صفة زائدة على صفة ذاته لقوله عز وجل { ويبقى وجه ربك } وله يد وله اصبع لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم يضع السموات على أصبع ... وهذا كله إنما استخرجوه من مفهوم الحس " [2] .

ونجده يرد على هؤلاء فيقول : " وإنما الصواب قراءة الآيات والأحاديث من غير تفسير ولا كلام فيها ، وما يؤمن هؤلاء أن يكون المراد بالوجه الذات لا أنه صفة زائدة ، وعلى هذا فسر الآية المحققون فقالوا ويبقى ربك " [3] .

ثم يحدد الإمام ابن الجوزى موقفه فى هذه القضية فيقول : " والذى أراه

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص٨٦ .
(٢) ، (٣) المرجع السابق ص٨٧ .

السكوت عن هذا التفسير أيضاً إلا أنه يجوز أن يكون مراداً ، ولا يجوز أن يكون ثم ذات تقبل التجزىء والانقسام " [1] .

وإذا كان ابن الجوزى ينفى التشبيه ويدحضه وينكره ويؤكد دائما على تنزيه الله تعالى وأنه تعالى { ليس كمثله شيء وهو السميع البصير } فما هو حكمه على هؤلاء المشبهة والمجسمة ؟؟ هل يذهب إلى تكفيرهم كما فعل الإمام الغزالى حيث شدد فى النكير على المجسمة وشبههم بعُبّاد الأصنام وحكم بكفرهم فقال : " فإن خطر ببال أحد أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم ، وإن كل جسم فهو مخلوق وعبادة المخلوق كفر وعبادة الصنم كفر لأنه من عبد جسماً فهو كافر باجماع الأئمة ؛ السلف منهم والخلف سواء ، سواء أكان ذلك الجسم كثيفاً كالجبال الصم الصلاب أو لطيفاً كالهواء والماء ... " [2] فالإمام الغزالى يصرح هنا بكفر المجسمة لأنهم جعلوا معبودهم جسم والجسمية تفضى إلى التأليف والجزوء وهذا كله من سمات الحوادث والله تعالى مخالف للحوادث ليس كمثله شيء .

وقد امتنع بعض العلماء من تكفير المجسمة وحجتهم فى ذلك أن هؤلاء المجسمة عندما عبدوا الله واعتقدوا أنه جسم فإنهم لم يقصدوا بعبادتهم إلا الله الذى فطر السموات والأرض أما عابد الصنم فإنه لم يقصد الله بعبادته ، يقول عز الدين عبد السلام : إن الله عفا عن المجسمة اعتقاد التجسيم لغلبته على الطباع [3] ومن الذين لايرون تكفير المجسم : الآمدى والمقبلى ويكتفى الايجى بأنهم مبتدعون[4] ، ويستعرض ابن حزم هذه القضية ونراه يستبعد الحكم بالكفر عنهم ويقول : " ... ذهبت طائفة إلى أنه لا يكفر ولا يفسق مسلم بقول قاله فى اعتقاد أو

---

(١) نفس المرجع ص٨٨ .
(٢) الغزالى : إلجام العوام عن علم الكلام ص٦ ، ٧ مطبعة المنيرة – مصر ١٣٥١هـ .
(٣) المقبلى : العلم الشامخ ص١٣٨ الطبعة الأولى ١٣٢٨هـ .
(٤) دكتورة آمنة نصير : أبو الفرج ابن الجوزى وآراؤه الكلامية ص١٣٠ .

فتيا ، وأن كل من اجتهد فى شىء من ذلك بما رأى أنه الحق كان مأجوراً على أى حال إن أصاب الحق فأجران وإن أخطأ فأجر واحد ، وهذا قول ابن أبى ليلى وأبى حنيفة والشافعى وسفيان الثورى وداود بن على وهو قول كل من عُرف له قول " [1] وبإطلاعنا على رأى ابن الجوزى فى هؤلاء المشبهة نجده لا يحكم عليهم بالكفر كما ذهب الغزالى بل نجده اكتفى بعدم تحديثهم بما لا تتحمله عقولهم من التنزيه لغلبة الحس عليهم [2] ولحصرهم المعارف فى المحسوسات فلا يعقلون شيئاً غير محسوس ، وهذا ما حدا بهم إلى الوقوع فى التشبيه والتجسيم .

ولكن هل معنى هذا أن ندع العامّى المشبه على تشبيهه ؟

ألم يكن الأحرى بابن الجوزى أن يوجههم إلى " وفق ما يعتقد أنه الحق دون أن يحمله رسوخ اعتقاد يراه باطلاً على مهادنة هذا الباطل لدى معتنقه ، وما النبوات والرسالات فى جوهرها إلا أمر من الله تعالى لرسله بالتصدى للعرف الخاطىء لدى الناس وتصحيح نظرتهم إلى الله والكون والمخلوقات بل إن التقصير فى شىء من ذلك حجب للرسالة وقصور عن أمانة تبليغها " [3] وصدق الله العظيم حيث يقول : { يا أيها الرسول بلغ ما أُنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس } [4] .

غير أن ابن الجوزى لا يكتفى بالإشارة إلى الفساد الظاهر من كلام المشبهة بل نجده يحلل هذا الكلام ويوضح أغواره ومقاصده ثم يفنده ويظهر بطلانه ويبين وجه الحق فى المسألة ، ولا يتورع فى أن يخرج على شيوخه طالما أنهم قد جانبهم

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ٢٤٧/٣ المطبعة الأميرية بمصر ١٣١٧هـ .
(٢) ابن الجوزى : صيد الخاطر ٥٩٧/٣ الطبعة المحققة .
(٣) أ. د/آمنة نصير : أبو الفرج ابن الجوزى وآراؤه الكلامية ص١٣١ .
(٤) سورة المائدة : الآية ٦٧ .

الصواب وهذا يحسب له ، وهذا ما يوضحه فى كتابه (دفع شبهة التشبيه) حيث أشار إلى أن بعض أصحابه من شيوخ الحنابلة نهجوا نهجاً يخالف ما عليه إمام مذهبهم (الإمام أحمد بن حنبل) بل إنهم صنفوا كتباً شانوا بها المذهب ونزلوا بها إلى مرتبة العوام ، ثم بين الأسباب التى أوقعتهم فى هذا الخطأ الشنيع حيث يقول ابن الجوزى : " رأيت من أصحابنا من تكلم فى الأصول بما لا يصح وانتدب للتصنيف ثلاثة : أبو عبد الله بن حامد [1] ، وصاحبه القاضى أبو يعلى [2] ، وابن الزاغونى [3] ، فصنفوا كتباً شانوا بها المذهب ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس فسمعوا أن الله سبحانه وتعالى خلق آدم عليه السلام على صورته فأثبتوا له صورة ووجهاً زائداً على الذات ، وعينين وفماً ، ولهوات ، وأضراساً ، وأضواء لوجهه هى السبحات ، ويدين وأصابع ، وكفاً ، وخنصراً ، وإبهاماً ... ثم يتحرجون من التشبيه ويأنفون من إضافته إليهم ويقولون : نحن أهل السنة وكلامهم صريح فى التشبيه " [4] .

ثم نراه قد حصر غلط هؤلاء المصنفين الثلاثة فى سبعة أوجه :

أولها : أنهم سموا الاخبار أخبار صفات وإنما هى إضافات وليس كل مضاف صفة ، فإنه قال تعالى : { ونفخت فيه من روحى } وليس لله صفة تسمى روحاً ، فقد ابتدع من سمى المضاف صفة .

---

(١) هو شيخ الحنابلة فى عصره أبو عبد الله الحسن بن حامد بن على البغدادى الوراق المتوفى سنة ثلاث وأربعمائة هجرية كان من أكبر مصنفى الحنابلة ، له كتاب فى أصول الاعتقاد سماه شرح أصول الدين ، وفيه أقوال تدل على التشبيه والتجسيم .

(٢) هو القاضى أبو يعلى محمد بن الحسن بن خلف بن الفراء الحنبلى المتوفى سنة أربعمائة وثمان وخمسون ولقد قال بعض العلماء : " لقد شان أبو يعلى الحنابلة شيئاً لا يغسله ماء البحار " .

(٣) هو أبو الحسن على بن عبيد الله بن نصر الزاغونى الحنبلى المتوفى سنة خمسمائة وسبع وعشرون هجرية له كتاب " الإيضاح " فى أصول الدين ، وقال فيه بعض العلماء " إن فيه من غرائب التشبيه ما يحار فيه النبيه " .

(٤) ابن الجوزى : دفع التشبيه ص٦ ، ٧ تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثرى - المكتبة الأزهرية للتراث ١٩٩٨م .

والثانى : أنهم قالوا هذه الأحاديث من المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله تعالى ثم قالوا نحملها على ظواهرها ، فوا عجباً ما لا يعلمه إلا الله تعالى أى ظاهر له ؛ وهل ظاهر الاستواء إلا القعود وظاهر النزول إلا الانتقال !!

والثالث : أنهم أثبتوا لله سبحانه وتعالى صفات ، وصفات الحق جل جلاله لا تثبت إلا بما تثبت به الذات من الأدلة القطعية .

الرابع : أنهم لم يفرقوا فى الإثبات بين خبر مشهور كقوله - صلى الله عليه وسلم - " ينزل الله تعالى إلى سماء الدنيا " وبين حديث لا يصح كقوله : " رأيت ربى فى أحسن صورة " بل أثبتوا بهذه صفة وبهذا صفة .

الخامس : أنهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع إلى النبى صلى الله عليه وسلم وبين حديث موقوف على صحابى أو تابعى ، فأثبتوا بهذا ما أثبتوا بهذا .

السادس : أنهم تأولوا بعض الألفاظ فى موضع ولم يتأولوها فى موضع كقوله " ومن أتانى يمشى أتيته هرولة " قالوا ضرب مثلاً للأنعام .

السابع : أنهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحس فقالوا : ينزل بذاته وينتقل ويتحول ، ثم قالوا : لا كما نعقل فغالطوا من يسمع وكابروا الحس والعقل فحملوا الأحاديث على الحسيات .

ثم قال " فرأيت الرد عليهم لازماً لئلا ينسب الإمام أحمد - رحمه الله - إلى ذلك " [1] .

وقد أنشد ابن الجوزى فى شيوخه من المشبهة شعراً فقال فيهم مصوراً حالهم :

---

(١) راجع موقف ابن الجوزى من المشبهة ومناقشته لهم فى كتابه دفع شبهة التشبيه ص٦ وما بعدها .

ومالوا إلى التشبيه أخذا بصورة الـ ـذى نقلوه فى الصفات وهم غفل
وقالوا الذى قلناه مذهب أحمد فمال إلى تصديقهم من به جهل
وصار الأعادى قائلين لكنا مشبهة قد ضرنا الصحب والخل
فقد فضحوا ذاك الإمام بجهلهم ومذهبه التنزيه لكن هم اختلوا[1]

إلى آخر الأبيات التى يوضح فيها حقيقة أمرهم من اساءتهم للإمام أحمد بما سلكوه من القول بالتشبيه ويدّعون بعد ذلك أنهم أهل سنة .

وإذا كان هذا هو حال بعض مشايخ الحنابلة الذين سبقوا ابن الجوزى وقد زلت أقدامهم حيث بالغوا فى الاثبات فوقعوا فى التشبيه ، فما هو حال من أتى بعده من الحنابلة ؟ وعلى وجه التحديد **هو موقف ابن تيمية** [2] **من صفات الله تعالى** والقول بالتأويل ؟ وهل تابع السلف الصالح وسلك منهجهم فى هذه القضية حقيقة ؟

موقف ابن تيمية من الصفات :

إن من يتتبع رأى ابن تيمية فى الصفات يجد أنه يعتمد على أصلين :

أحدهما : إثبات كل ما جاء فى القرآن الكريم والسنة النبوية المشرّفة من غير تأويل أو اخراج له عن ظاهره ، ولا يفكر فيه على أنه مستحيل عقلى فى ظاهره ويخضعه لحكم العقل حتى يكون موائماً له متلاقياً معه ؛ بل إن العقل – فى نظره – لا عمل له فى هذا إلا التفويض والتسليم بكل ما جاء به النقل .

ثانيهما : تقرير أن ظاهر النص القرآنى أو النبوى لا يقتضى التشبيه أو

(١) المرجع السابق ص٨٢ ، ٨٣ .
(٢) واخترت ابن تيمية بالذات لأنه من متأخرى الحنابلة وقد نسب إليه القول بالتشبيه .

التجسيم لأن ما يثبت لله بنصهما ليس من جنس ما يثبت للحوادث وأنه سبحانه " ليس كمثله شيء ، لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ، ولا في أفعاله ، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة ، وله أفعال حقيقة : فكذلك له صفات حقيقة وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، وكل ما أوجب نقصاً أو حدوثاً فإن الله منزه عنه حقيقة " (١) .

فالتشابه في الاسم لا يقتضي التشابه في الحقيقة ، والمنفي ليس هو التشابه في الأسماء إنما المنفي هو التشابه في الحقائق وأن الله تعالى مخالف للحوادث في ذلك تمام المخالفة .

إن ابن تيمية يعد نفسه وسطاً بين الذين نفوا الصفات أو بعضها وبين أولئك المجسمة وأن مذهبه هو التنزيه لا التجسيم أو التشبيه ولذلك قال : " ومذهب السلف – كما يعتقد ابن تيمية – بين التعطيل والتمثيل ، فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه ، كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه ، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله : فيعطلوا أسماءه الحسنى ، وصفاته العلى ويحرفوا الكلم عن مواضعه ، ويلحدون في أسماء الله وآيات " (٢) .

ولكنا ونحن نقرر أن ابن تيمية ينفي التشبيه والتجسيم عن مذهبه الذي هو مذهب السلف – في إعتقاده – نراه يثبت الجهة لله تعالى وأن الله في جهة الفوق ويستدل على ذلك بظاهر النصوص فيقول : " فهذا كتاب الله من أوله إلى آخره وسنة رسوله من أولها إلى آخرها ثم عامة كلام الصحابة والتابعين ثم سائر كلام الأئمة مملوء بما هو ، إما نص ، وإما ظاهر في أن الله سبحانه ،

(١) ابن تيمية : الفتوى الحموية الكبرى ص٦١ تحقيق شريف محمد فؤاد هزاع . ط دار فجر للتراث الطبعة الأولى ١٤١١هـ – ١٩٩١م .
(٢) المرجع السابق ص٦٢ .

وتعالى هو العلى الأعلى وهو فوق كل شيء وعلىّ على كل شيء وأنه فوق العرش وأنه فوق السماء مثل قوله تعالى : {إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه} { إني متوفيك ورافعك إليّ } { أمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض } { أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً } { بل رفعه الله إليه } .... { يخافون ربهم من فوقهم } { ثم استوى على العرش } في ستة مواضع ... إلى أمثال ذلك مما لا يحصى وفي الأحاديث الصحاح الحسان ما لا يحصى إلا بالكلفة ، مثل قصة معراج الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى ربه ، ونزول الملائكة من عند الله وصعودها إليه : وقوله في الملائكة الذين يتعاقبون فيكم بالليل والنهار ، فيعرج الذين باتوا فيكم إلى ربهم فيسألهم وهو أعلم بهم ... إلى أن يقول : ثم ليس في كتاب الله ، ولا في سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولا عن أحد من سلف الأمة - لا من الصحابة ولا من التابعين لهم بإحسان ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف - حرف واحد يخالف ذلك لا نصاً ولا ظاهراً ، ولم يقل أحد منهم أن الله ليس في السماء ، ولا أنه ليس على العرش ، ولا أنه في كل مكان ، ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواء ، ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصل ولا منفصل ، ولا أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع ونحوها ... " [1] .

تعقيب :

هكذا نرى أن ابن تيمية يصرح بأن هذه النصوص الخبرية على ظاهرها وأن الله تعالى يتصف بها حقيقة فأثبت لله تعالى الفوقية وجواز الإشارة الحسية إليه بالأصابع وأنه في السماء وهو على عرشه ... الخ .

ولو أننا رجعنا إلى ما ذهب إليه بعض شيوخ الحنابلة الذين سبقوه

---

(١) نفس المرجع من ص٣٤ - ٤٢ .

كالقاضى أبى يعلى وابن حامد وابن الزاغونى فى هذه القضية لوجدنا تقارباً كبيراً بينهم وبين ابن تيمية حيث قالوا نحمل هذه النصوص على ظواهرها المتعارفة ، فما أورده ابن الجوزى على شيوخه من نقد لمذهبهم فى الصفات يَرِدُ أيضاً على ابن تيمية ؛ حيث إن ظاهر النصوص الذى يوهم التشبيه غير مراد ثم بعد ذلك إما أن يؤول النص إلى معنى يليق بالله تعالى وهو منهج الخلف ، أو يفوض بيان المعنى إلى الله تعالى وهو مذهب السلف .

ولكن ما هو رد ابن تيمية على كلام ابن الجوزى ومن نهج نهجه ؟ إنه بالرجوع إلى مؤلفات ابن تيمية نجده يعقب على الكلام السابق فيقول : " إذا قال القائل ظاهر النصوص مراد أو ظاهرها ليس بمراد يقال : لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك فإذا كان القائل معتقداً أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين أو ما هو من خصائصهم فلاريب أن هذا غير مراد ، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها ، ولا يرضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفراً وباطلاً ... وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع فى معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها ، والظاهر هو المراد فى الجميع ؛ فإن الله لما أخبر أنه بكل شىء عليم وأنه على كل شىء قدير ، واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره وأن ظاهر ذلك مراد كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا وقدرته كقدرتنا .

فكذلك إذا قالوا فى قوله تعالى : { يحبهم ويحبونه } وقوله { رضى الله عنهم ورضوا عنه } وقوله تعالى { ثم استوى على العرش } أنه على ظاهره لم يقتض ذلك أن يكون ظاهر الاستواء كاستواء المخلوق ولا حباً كحبه " (١) .

---

(١) ابن تيمية : الرسالة التدمرية ص٤٧ ، ٤٩ .

معنى هذا أن ابن تيمية يرى أن الألفاظ فى الوجه واليد والقدم والنزول والاستواء على ظاهرها ولكن بمعان تليق بالله تعالى .

وهنا لابد من وقفة : حيث إن هذه الألفاظ وضعت فى أصل معناها لهذه المعانى الحسية ولا تطلق على وجه الحقيقة على سواها ، وإذا أطلقت على غيرها سواء أكان معلوماً أم كان مجهولاً فإنها قد استعملت فى غير معناها ، ولا تكون بحال من الأحوال مستعملة فى ظواهرها ؛ بل تكون مؤولة !!

وعلى ذلك يكون ابن تيمية قد فرَّ من التأويل ليقع فى تأويل آخر !! وفرَّ من التفسير المجازى ليقع فى تفسير مجازى آخر !

ثم ما المآل وما الغاية من التفسير الظاهرى أيؤدى إلى معرفة حقيقة أم لا يؤدى إلا إلى متاهات أخرى ؟

إنه يقول : إن الحقيقة غير معروفة فيقول : " إن الله تعالى له وجه حقيقة ، ولكنى لا أعرف ماهيته ، وله يد حقيقة ، ولكنى لا أعرف ماهيتها ، وله استواء حققيى ولكنى لا أعرف ماهيته .. "[1] إلى آخر ما يجزنا إليه من إثبات ما ليس بمعروف الماهية .

إننا بلاشك إذا فسرنا تلك المعانى بتفسيرات لا تجعلنا نحيلها على مجهولات يكون ذلك التفسير أحرى بالقبول ما دامت اللغة تتسع له وما دام المجاز بيناً فيها ، ولا يعترض بأن ذلك ليس فيه أخذ بالظاهر لأن الذى اختاره أيضاً ليس فيه أخذ بالظاهر .

ولكن ابن تيمية قاس الصفات الخبرية من اليد والوجه والقدم .. الخ على

(١) ابن تيمية : الرسالة الثدمرية نقلاً عن دراسات فى العقيدة د / عوض الله حجازى ص١٩٢ ، ١٩٣ .

الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والإرادة ... الخ من حيث جواز إطلاقها على الله تعالى مع عدم مشابهتها لصفات الناس ، حيث يقول إن جاز إطلاق لفظ قدرة على قدرة الله تعالى ، ولفظ علم على علمه تعالى ، وكلاهما ليس مشابهاً لقدرة الناس وعلمهم فكذلك يطلق الاستواء ولا يكون كاستواء الناس .

نقول : إن إطلاق اسم القدرة على وصف الله تعالى لم يؤد إلى ذلك التشابه ، وليست القدرة جارحة كاليد والوجه حتى نقول إن ظاهرها هو ظاهرها ، بل القدرة والعلم والإرادة فى الناس أمور معنوية فيصح أن تكون ظاهرة فى المعنى الكامل كما هى ظاهرة فى المعنى الناقص ، وقدرة الله هى الكاملة ، وقدرة الناس هى الناقصة .

وأخيراً فإن عقولنا لا تتسع لإدراك الجمع بين الإشارة الحسية بالأصابع إلى الله تعالى فى جهة فوق والاقرار بأن الله تعالى فى السماء وأنه مستوى على العرش ، وبين التنزيه المطلق عن الجسمية والمشابهة للحوادث الذى يدعيه ابن تيمية .

* وقد نقده الإمام محمد عبده فقال : " وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث القائلين بأن الله مستوى على العرش جلوساً ، فلما أورد عليه أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً لما أن الله أزلى فمكانه أزلى ، وأزلية العرش خلاف مذهبه قال " ابن تيمية " : إنه قديم بالنوع أى أن الله لا يزال يعدم عرشاً ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون له الاستواء أزلاً وأبداً ، ولينظر أين يكون الله بين الإعدام والإيجاد هل يزول عن الاستواء فليقل به أزلاً ، فسبحان الله ما أجهل الإنسان وما أشنع ما يرضى لنفسه " [1] .

(١) الشيخ محمد زاهد الكوثرى : هامش كتاب دفع شبهة التشبيه ص٢٠ - ٢١ .

ابن الجوزى وموقفه من المعطلة :

إن المنهج الذى قطعه ابن الجوزى على نفسه حتى الآن - وهو انتهاجه منهج السلف فى إثبات الصفات كما ورد بها النقل دون تشبيه ولا تعطيل ومن غير خوض فيها بالعقل .

هذا المنهج يتصادم مع منهج المعتزلة الذين أطلقوا لعقولهم العنان فى مسألة الصفات مع أن كلا منهم ينطلق من قاعدة واحدة وهى تنزيه الله تعالى عن مشابهة خلقه .

لكن ابن الجوزى اعتصم فى تنزيهه بالنقل ووقف عند حدوده ، أما المعتزلة فأجهدوا العقل فيما هو فوق طاقته وقدرته ؛ فتأولوا صفات الله تعالى على نحو أصبحوا فيه من المعطلة لدى علماء السلف - أى الذين جعلوا الألوهية مجردة عن المضمون بجعل صفاتها سلبية [1] .

لذلك نجد ابن الجوزى يبادر بنقدهم وإظهار ضيقه بتأويلاتهم فيقول : " فالمعتزلة يذهبون إلى التعطيل والمشبهة إلى التمثيل وأهل السنة إلى التوحيد والتنزيه ، فالمعتزلة عطلوا ، والمشبهة مثلوا وأهل السنة وحدوا " [2] .

ونراه يؤكد نقده للمعتزلة (المعطلة) حيث رد عليهم تأويلهم للوجه بمعنى الذات فى قوله تعالى : { ويبقى وجه ربك } [3] .

---

(١) أ. د / آمنة نصير : أبو الفرج ابن الجوزى وآراؤه الكلامية ص١٣٢ ، ١٣٣ .

(٢) ابن الجوزى : المجالس فى المتشابه لوحة ١ب ، ٢أ مخطوط رقم ١٥٥٣ علم كلام - دار الكتب المصرية نقلاً عن المرجع السابق ص١٣٣ .

(٣) سورة الرحمن : الآية ٢٧ ، مع أن ابن الجوزى فسر هذه الآية فى كتابه زاد المسير فقال " ويبقى وجه ربك " أى : ويبقى ربك ، وهو نفس كلام المعتزلة . هذا الاضطراب فى كلام ابن الجوزى سنشير إليه .

وقال إنه تأويل باطل لأنه أضاف الوجه إلى نفسه ، وليس المضاف كالمضاف إليه ، ثم لو كان وجه الله هو ذات الله لجاز أن يقال نحن نعبد وجه الله ، ونقول يا وجه الله اغفر لي ، فلما لم يجز ذلك دل على فساد ما قالوه [1] .

لكن إذا كان منهج ابن الجوزى كما استخلصناه من مؤلفاته هو منهج السلف وأنه يرى أن المدار في مسألة الصفات على النقل وأن الذين بالغوا في الإثبات شبهوا والذين بالغوا في التنزيه عطلوا ، وقد بينا موقفه من هؤلاء وهؤلاء ونعيه عليهم جميعاً تحكيمهم الحس في عالم الغيب وقياسهم الغائب على الشاهد .

فهل كان ابن الجوزى نفسه ملتزماً لهذا المنهج لا يتعداه ؟ طريقنا لمعرفة ذلك أن نعرض لرأيه في التأويل ، ثم رأيه في بعض الصفات الخبرية لنقف على حقيقة منهجه .

ثانياً : موقف ابن الجوزى من التأويل :

يرى ابن الجوزى إمكان علم الراسخين في العلم بالمتشابه ، ومن ثم يجوز الاشتغال بتأويل هذا المتشابه ، ولا يرى أن الوقف لازم عند لفظ الجلالة في قوله تعالى : { وما يعلم تأويله إلا الله } بل يرى عطف الراسخين في العلم عليه فالمتشابه يعلمه الله ويعلمه الراسخون في العلم كذلك ، والذى يؤكد ذلك ما أورده في تفسيره زاد المسير من بيان الفائدة من إنزال المتشابه والمراد بالقرآن البيان والهدى حيث أورد أربعة أجوبة عن ذلك نوردها باختصار :

أحدها : أنه لما كان كلام العرب على ضربين أحدهما : الموجز الذى لا يخفى على سامعه ولا يحتمل غير ظاهره والثانى : المجاز والكنايات والإشارات

---

(١) المرجع السابق لوحة ٣أ .

والتلويحات وهذا الضرب الثانى هو المتحلى عند العرب والبديع فى كلامهم أنزل الله تعالى القرآن على هذين الضربين ليتحقق عجزهم عن الاتيان بمثله .

والجواب الثانى : أن الله تعالى أنزله مختبراً به عباده ليقف المؤمن عنده ويرده إلى عالمه فيعظم بذلك ثوابه ويرتاب به المنافق فيداخله الزيغ فيستحق بذلك العقوبة كما ابتلاهم بنهر طالوت .

والجواب الثالث : أن الله تعالى أراد أن يشغل أهل العلم بردهم المتشابه إلى المحكم فيطول بذلك فكرهم ويتصل بالبحث عنه اهتمامهم فيثابون على تعبهم كما يثابون على سائر عبادتهم ولو جعل القرآن كله محكماً لاستوى فيه العالم والجاهل .

والرابع : أن أهل كل صناعة يجعلون فى علومهم معانى غامضة ومسائل دقيقة ليحرجوا بها من يعلمون ويمرنوهم على انتزاع الجواب لأنهم إذا قدروا على الغامض كانوا على الوضح أقدر .

لذلك فإنه يرى أن التأويل المطابق لأدلة الشرع والعقل وقانون اللغة جائز ، غير أنه صرح بأن التأويل لا يمكن أن يكون باباً مفتوحاً على مصراعيه بغير ضابط فإن مقام التأويل خطير [1] ويجب أن يؤتى على حذر .

ولكن ما الذى حمل ابن الجوزى على القول بالتأويل مع أنه كان يحتم إثبات الصفات كما وردت والوقوف فيها حيث وقف السلف من غير تكييف ولا تفسير ؟ حيث يقول : حينما سئل عن الطريق الذى ينبغى أن يسلكه الناس فى العقائد : " أنه ما كان عليه رسول الله – صلى الله عليه وسلم –

(١) ابن الجوزى : دفع شبهات التشبيه ص٦٠ .

وأصحابه وتابعوهم بإحسان من إثبات الخالق سبحانه وإثبات صفاته على ما وردت به الآيات والأخبار من غير تفسير ولا بحث عما ليس فى قوة البشر إدراكه ولا فى طاقتهم الإحاطة به " [1] .

إن ابن الجوزى كان حريصاً " كل الحرص على تباين وجهة نظره فى هذا الخصوص وأنه لا يرى فى وجهته هذه خروجاً على طريق أهل السنة الذى لم يكن يفتأ يذكره ويذكر الناس به ، وسلم مع القائلين بأن السلف لم يشتغلوا بالتأويل ؛ لكنه علل هذا الموقف (موقف السلف) وقارنه بموقف الأمة فى زمانه ليبرز العلة والحاجة الملحة التى جدت بعد السلف ومن ثم استوجبت التأويل " [2] .

ويرى ابن الجوزى أن الصحابة لم يؤثر عنهم الاشتغال بالتأويل لأنهم لم يواجهوا من يركن إلى التشبيه والتجسيم ، وأن عدم اشتغالهم بالتأويل لا يعنى أنه محظور ، وأن " هناك علوماً كثيرة لم يشتغل بها الصحابة كعلوم الفقه واللغة والأقيسة المنطقية ، ولا يقال بأن الاشتغال بهذه العلوم بدعة ، فإن قيل إنهم تكلموا فى الفقه ولم يستعملوه بهذه الألفاظ من الطرد والعكس وقياس الخلف وقياس الشبه فكذلك أقول : تكلموا بالتوحيد ولم يستعملوه بذكر الجسم والجوهر والعرض " [3] .

وابن الجوزى لا يكتفى بالقول بالتأويل بل نجده يدافع عنه ويجادل المنكرين له بأن هناك نصوصاً لا سبيل إلى فهمها إلا بالتأويل وأن حملها على الظاهر يدخل العقل فى تصور الخالق فيقع فى التشبيه أو التجسيم ، يقول ابن الجوزى مخاطباً

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ٨٦ .
(٢) أ د / آمنة نصير : أو الفرج ابن الجوزى وآراؤه الكلامية ص١٢٣ .
(٣) ابن الجوزى : المجالس فى المتشابه لوحة ٦ب ، ٧أ مخطوط

منكرى التأويل : " ما تقولون فى قول سيد الأولين والآخرين الحجر الأسود يمين الله فى الأرض " هل نتأول الحديث أم لا فإن قلت لا أتأوله وأحمل اللفظ على ظاهره فقد خرقت الاجماع وألحقت معبودك بالجمادات ووصفته بها وهذا شيء يتقدس عنه العبد المخلوق فكيف بالمولى الخالق ، ولهذا أجمعت الأمة على تأويل هذا الحديث " (١) .

ولكن بينما الأمر كذلك فى قوله بالتأويل والدفاع عنه ؛ إلا أننا نجده دائماً يؤكد على منهج السلف فى هذه المسألة ، وأنه هو الصواب والأسلم ، وأنه هو المنهج الحق ، وحتى نتبين حقيقة ذلك سنعرض لرأيه بشيء من التفصيل فى تلك الصفات التى يوهم ظاهرها التجسيم والتشبيه والجهة والمكان . ثم نتبع ذلك بتعقيب نبين فيه حقيقة موقف ابن الجوزى من هذه المسألة .

١ - الصفات التى يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم ورأى ابن الجوزى فيها :

من مثل قوله تعالى فى صفة الوجه : { ويبقى وجه ربك } (٢) وقوله تعالى [كل شيء هالك إلا وجهه] (٣) وقوله صلى الله عليه وسلم : " إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته " (٤) .

وقوله تعالى فى صفة العين : { واصنع الفلك بأعيننا } (٥) وقوله تعالى : [ولتصنع على عينى] (٦) وقوله تعالى { تجرى بأعيننا }(٧) ، وفى صفة اليد قوله

(١) المرجع السابق : لوحة ٧ب مخطوطة .
(٢) سورة الرحمن آية ٢٧ .
(٣) سورة القصص : آية ٨٨ .
(٤) رواه البخارى فى صحيحه عن أبى هريرة كتاب الاستئذان - باب بدء السلام جـ٥/٢٩٩ .
(٥) سورة هود : الآية ٣٧ .
(٦) سورة طه : الآية ٣٩ .
(٧) سورة القمر : الآية ١٤ .

تعالى : { يد الله فوق أيديهم } [1] وقوله تعالى { بل يداه مبسوطتان } [2] وقوله تعالى { لما خلقت بيدى } [3] ، وفى صفة النفس قوله تعالى : {ويحذركم الله نفسه } [4] وقوله تعالى { تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك } [5] .

يقول ابن الجوزى وهو بصدد حديثه عن هذه الصفات التى يوهم ظاهرها التجسيم : " وقد وقف أقوام مع الظواهر فحملوها على مقتضى الحس فقال بعضهم : إن الله جسم - تعالى الله عن ذلك . وهذا مذهب هشام بن الحكم وعلى بن منصور .. ثم اختلفوا فقال بعضهم : جسم كالأجسام ، ومنهم من قال لا كالأجسام ، ثم اختلفوا : فمنهم من قال : هو نور ، ومنهم من قال : هو على هيئة السبيكة البيضاء ، هكذا كان يقول هشام بن الحكم ، وكان يقول : إن الإله سبعة أشبار بشبر نفسه (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) قال ابن الجوزى : " قلت : ما أعجب إلا من حَده سبعة أشبار ، حتى علمت أنه جعله كالآدميين ، والآدمى سبعة أشبار بشبر نفسه " [6] .

وقد رد ابن الجوزى على هؤلاء الذين يحملون نصوص الكتاب والسنة على ظاهرها إذ لا ظاهر - فيما يرى ابن الجوزى - إلا المعهود فى لغة الآدميين ، وبذلك يكون الحمل على الظاهر صرف الكيف إليه ، وهذا هو التشبيه المحظور الذى استخرجوه من مفهوم الحس ، لأن الكيف لا يعلمه إلا الله تعالى كما يرى السلف الصالح .

وتفصيل ذلك يكون على النحو التالى :

---

(١) سورة الفتح : الآية ١٠ .
(٢) سورة المائدة : الآية ٦٤ .
(٣) سورة ص : الآية ٧٥ .
(٤) سورة آ عمران : الآية ٢٨ ، ٣٠ .
(٥) سورة المائدة : الآية ١١٧ .
(٦) ابن الجوزى : تلبيس ابليس ص٨٦ .

قال ابن الجوزى : " ذهب الذين أنكرنا عليهم - ويقصد بهم القاضى أبو يعلى ، وابن الزاغونى وابن حامد - إلى أن الوجه صفة تختص باسم زائد على الذات ، فمن أين قالوا هذا ؟ وليس لهم دليل إلا ما عرفوه من الحسيات ، وذلك يوجب التبعض ؛ ولو كان كما قالوا لكان المعنى : أن ذاته تهلك إلا وجهه " [1] فى قوله تعالى : { كل شىء هالك إلا وجهه } .

أما قوله تعالى : { ويبقى وجه ربك } فالمراد به عند ابن الجوزى أى ويبقى ربك فالوجه عنده بمعنى الذات وقد أرجع هذا القول إلى المحققين من العلماء [2] .

وهذا ما ذهب إليه الزمخشرى فى الكشاف حيث قال : " وجه ربك " ذاته ، والوجه يعبر به عن الجملة والذات ، ومساكين مكة يقولون : أين وجه عربى كريم ينقذنى من الهوان [3] .

ومن النصوص التى تتحدث عن الوجه ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه عنه أبو هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : " إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته " [4] .

قال ابن الجوزى : للناس فى هذا الحديث مذهبان : أحدهما : السكوت عن تفسيره ، والثانى : الكلام فى معناه .

واختلف أرباب هذا المذهب الثانى فى (الهاء) إلى مَنْ تعود ؟

---

(١) ابن الجوزى : دفع شبهة التشبيه ص١٢ .
(٢) فى الوقت الذى أنكر فيه على المعتزلة هذا التأويل مما يدل على اضطرابه على ما سنوضحه .
(٣) هامش كتاب دفع شبهة التشبيه ص١٢ ت الشيخ زاهد الكوثرى .
(٤) هذا الحديث رواه البخارى فى صحيحه عن أبى هريرة - رضى الله عنه - كتاب الاستئذان باب بدء السلام جـ٥/٢٩٩ ، مرجع سابق .

على ثلاثة أقوال :

أحدها : تعود إلى بعض بنى آدم ، قال : وذلك أن النبى صلى الله عليه وسلم مرَّ برجل يضرب رجلاً وهو يقول : قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فقال صلى الله عليه وسلم : إذا ضرب أحدكم فليتق الوجه ... الحديث " وإنما خص آدم بالذكر لأنه هو الذى إبتدئت خلقة وجهه على هذه الصورة التى احتذى عليها من بعده ، وكأنه نبه على أنك سببت آدم وأنت من ولده ، وذلك مبالغة فى زجره ، فعلى هذا تكون الهاء كناية عن المضروب .

ويؤكد ابن الجوزى هذا المعنى وتأويل هذا الحديث عن معناه الظاهر بقوله : " ومن الخطأ الفاحش أن ترجع (الهاء) إلى الله عز وجل ؛ لقول الرجل : ووجه من أشبه وجهك فإنه إذا نسبه إليه سبحانه كان تشبيهاً صريحاً .

القول الثانى : أن (الهاء) كناية عن اسمين ظاهرين فلا يصح أن تصرف إلى الله عز وجل لقيام الدليل على أنه تعالى ليس بذى صورة ، فعادت إلى آدم ويكون معنى الحديث : أن الله تعالى خلق آدم على صورته التى خلقه عليها تماماً لم ينقله من نطفة إلى علقة ... كبنيه . ونسب هذا القول لأبى سليمان الخطابى[1] .

القول الثالث : أن (الهاء) فى قوله { على صورته } تعود إلى الله تعالى وفيها قولان :

أحدهما : أن تكون صورة ملك لأنها فعله وخلقه فتكون إضافتها إليه من وجهين : الأول : للتشريف بالإضافة إليه تعالى كقوله جل شأنه : { أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود } [2] والثانى : ابتدعها لا على مثال سبق .

---

(١) ابن الجوزى : دفع شبهة التشبيه ص٣٠ .
(٢) سورة البقرة : الآية ١٢٥ .

والقول الثانى : أن تكون الصورة بمعنى الصفة تقول : هذه صورة هذا الأمر ، أى صفته ، ويكون خلق آدم على صفته من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة فميزه تعالى بذلك عن جميع الحيوانات ، ثم ميزه على الملائكة بصفة التعالى حين أسجدهم له [١] .

فابن الجوزى يرى أن المراد بالصورة أمر معنوى وليس أمراً حسياً ولهذا نجده يهاجم ابن قتيبة فى إثباته الصورة لله تعالى ويقول : وقد ذهب أبو محمد بن قتيبة فى هذا الحديث إلى مذهب قبيح فقال : " لله تعالى صورة لا كالصور فخلق آدم عليها " ، وهذا تخليط وتهافت لأن معنى كلامه أن صورة آدم كصورة الحق تعالى [٢] .

هكذا نجد أن ابن الجوزى يتتبع النصوص الخبرية فيصرف ظاهرها غير المراد ويتأولها بمعانى تليق بالله تعالى وتنزهه عن التشبيه والتجسيم وعلى ذلك فقس سائر الصفات التى يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم .

فالمراد بالعين فى قوله تعالى : { ولتصنع على عينى } أى بقدرتى ونعمتى وقوله تعالى : " بل يداه مبسوطتان " أى نعمته وقدرته [٣] وقد استحسن الفخر الرازى هذا التأويل فقال : " والسبب فى حسن هذا المجاز أن كمال حال العضو إنما يظهر بالصفة المسماة بالقدرة فلما كان المقصود من اليد حصول القدرة أطلق اسم القدرة على اليد ، ولأن آلة إعطاء النعمة اليد فاطلاق اسم اليد على النعمة إطلاق لاسم المسبب على السبب [٤] .

---

(١) المرجع السابق ص٣١ .
(٢) نفس المرجع والصفحة .
(٣) نفس المرجع ص١٤ .
(٤) الفخر الرازى : أساس التقديس ص١٦٢ ، مطبعة الكليات الأزهرية ١٩٨٦م .

وأن المراد بالنفس فى قوله تعالى : { ويحذركم الله نفسه } أى ذاته ، وفى قوله تعالى : { تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك } أى تعلم ما أعلم ولا أعلم ما تعلم [١] .

وكل ذلك على خلاف ما أثبته بعض الحنابلة مما يوجب التشبيه والتجسيم حيث أثبتوا هذه النصوص على ظواهرها ، وقد رد عليهم ابن الجوزى وأبطل دعواهم [٢] .

٢ - الصفات التى يوهم ظاهرها إثبات الجهة والمكان والحركة لله تعالى :

من مثل قوله تعالى : { الرحمن على العرش استوى } [٣] وقوله تعالى : { ثم استوى على العرش } [٤] وقوله تعالى : إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه } [٥] وقوله تعالى : { وهو القاهر فوق عباده } [٦] وقوله تعالى { أأمنتم من فى السماء } [٧] وقوله تعالى : { وهو معكم أينما كنتم } [٨] وقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخارى ومسلم فى الصحيحين من حديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير يقول من يدعونى فأستجب له " [٩] .

---

(١) ابن الجوزى : زاد المسير فى علم التفسير ٣٩٣/١ .
(٢) راجع فى ذلك كتاب دفع شبهة التشبيه ، وكتاب زاد المسير .
(٣) شورة طه : الآية ٥ .
(٤) سورة الفرقان : ٥٩ ، سورة السجدة : ٤ .
(٥) سورة فاطر : الآية ١٠ .
(٦) سورة الأنعام : ١٨ .
(٧) سورة الملك : الآية ١٦ .
(٨) سورة الحديد : الآية ٦ .
(٩) الحديث رواه البخارى فى صحيحه كتاب التهجد : باب الدعاء والاصلاة من آخر الليل ج٦٦/٢ ورواه مسلم فى كتاب المسافرين باب الترغيب فى الدعاء والذكر حديث رقم (٧٥٨) . وهذا الحديث أوردناه على سبيل المثال لا الحصر فقد أورد ابن الجوزى فى كتابه دفع شبهة التشبيه ستون حديثاً فى هذا الباب ورد عليهم .

ينفى ابن الجوزى أن يكون الله تعالى فى جهة من الجهات أو مكان من الأمكنة ، ويرى " أن الاستواء فى اللغة على وجوه منها الاعتدال ، قال بعض بنى تميم : فاستوى ظالم العشيرة والمظلوم ، أى اعتدلا ، والاستواء تمام الشىء قال الله تعالى : { ثم استوى إلى السماء } أى قصد خلقها ، والاستواء الاستيلاء على الشىء قال الشاعر :

إذا ما غزا قوماً أباح حريمهم

وأضحى على ما ملكوه قد استوى [1]

ويرى ابن الجوزى أن جميع السلف على إيراد قوله تعالى { الرحمن على العرش استوى } كما جاء من غير تفسير ولا تأويل حيث يقول : " فما نقل عن الصحابة أنهم قالوا استوى بمعنى استولى .. بل قنعوا باثبات الجمل التى تثبت التعظيم عند النفوس ، وكفوا كف الخيال بقوله تعالى : { ليس كمثله شىء وهو السميع البصير } [2] .

ثم نراه ينتقد أصحابه وشيوخه من المجسمة والمشبهة الذين حملوا هذه الصفة (الاستواء) على مقتضى الحس فقال : " ومن الواقفين على الحس أقوام قالوا هو على العرش بذاته على وجه المماسة فإذا نزل انتقل وتحرك ، وجعلوا لذاته نهاية ، وهؤلاء قد أوجبوا عليه المساحة والمقدار ... " [3] .

من هؤلاء الذين نقدهم ابن الجوزى ؛ ابن حامد الذى ذهب إلى أن الاستواء مماسة وصفة لذاته تعالي والمراد به القعود ، فيتعجب ابن الجوزى من هذا القول

---

(١) ابن الجوزى : دفع شبهة التشبيه ص٢٠ .
(٢) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص١١٤ .
(٣) المرجع السابق ص٨٧ .

وقول من قال : " إن الله تعالى على عرشه ما ملأه وأنه يُقعد نبيه معه على العرش " ويقول إن هذا يلزم عنه أن تكون ذاته تعالى أصغر من العرش [1] .

وينفى ابن الجوزى الجهة والفوقية عن الله تعالى ويرى أن الله تعالى يتعالى عن الحيز والتخصيص بجهة من الجهات ويستدل على ذلك بقوله : " لأنه تعالى لو كان متحيزاً لم يخل أن يكون ساكناً فى حيزه أو متحركاً عنه ، ولا يجوز أن يوصف تعالى بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق ، ومن جاور أو باين فقد تناهى ذاتا ، والتناهى إذا اختص بمقدار استدعى مخصصاً " [2] .

وينتهى ابن الجوزى إلى القول بأنه : " ينبغى أن يقال ليس بداخل فى العالم وليس بخارج منه لأن الدخول والخروج من لوازم المتحيزات ، فهما كالحركة والسكون وسائر الأعراض التى تحس بالأجرام ، وأن ذاته المقدسة لا تقبل أن يخلق فيها شيد ولا أن يحل فيها شىء " [3] .

ثم عرّج ابن الجوزى إلى باقى النصوص التى يوهم ظاهرها الجهة أو المكان فأولها وصرف ظاهرها غير المراد ، وذلك كما فى قوله تعالى : { وهو القاهر فوق عباده } فقال : إن الجسمية لا تكون إلا لجسم أو جوهر ، أما الفوقية المعنية فى هذه الآية فتطلق على علو المرتبة فيقال : فلان فوق فلان [4] ثم إنه كما قال تعالى { فوق عباده } قال { وهو معكم أينما كنتم } فمن حملها على العلم أى معية العلم حمل خاصية الاستواء على القهر [5] .

---

(١) ابن الجوزى : دفع شبهة التشبيه ص٢٠ .
(٢) المرجع السابق ص٢٠ .
(٣) المرجع السابق ص٢١ – ٢٣ .
(٤) يقول الفخر الرازى فى تفسيره الكبير : العالم كرة وإذا كان الأمر كذلك امتنع أن يكون إله العالم حاصلاً فى جهة فوق ، إذا فرضنا إنسانين وقف أحدهما على نقطة المشرق والآخر على نقطة المغرب صار أخمص قدميهما متقابلين ، والذى فوق بالنسبة لأحدهما يكون تحت بالنسبة للثانى ، وكونه تعالى تحت أهل الدنيا محال بالاتفاق فوجب أن لا يكون فى حيز معين .
(٥) ابن الجوزى دفع شبهة التشبيه – ص٢٣ وفى أساس التقديس للرازى مثل هذا القول – أساس التقديس ص٢٠٥ .

كما أول ابن الجوزى قوله تعالى { أأمنتم من فى السماء } وقال : " قد ثبت قطعاً أن الآية ليست على ظاهرها ؛ لأن لفظة (فى) للظرفية ، والحق سبحانه وتعالى غير مظروف [1] .

وقد أورد ابن الجوزى ستون حديثاً فى كتابه دفع شبهة التشبيه [2] ، كان قد صنفها القاضى أبو يعلى ليثبت من خلالها أنه على حق فيما يذهب من القول بالتشبيه والتجسيم وإن كان لا يعترف بهذا ، فذكرها ابن الجوزى على ترتيبه ثم قام بتوجيه هذه الأحاديث وبيان المراد منها متأولاً لظاهرها غير المراد الذى تمسك به القاضى أبو يعلى وأقرانه من شيوخ الحنابلة كابن الزاغونى وابن حامد حيث قضوا فيها بمقتضى الحس ولم يكن لهم حظ من علوم المعقولات التى يعُرف بها ما يجوز ويستحيل على الله تعالى ؛ فإن علم المعقولات - كما يقول ابن الجوزى - يصرف المنقولات عن التشبيه فإذا عدموها تصرفوا فى النقل بمقتضى الحس .

من هذه الأحاديث حديث النزول الذى سبق وأشرنا إليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم " ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير ... الحديث " [3] .

قال ابن الجوزى : روى هذا الحديث عشرون صحابياً ، وقد سبق القول أنه يستحيل على الله عز وجل الحركة والنقلة والتغير فيبقى الناس رجلين :

أحدهما : المتأول بمعنى أنه يقرب برحمته ، وقد ذكر أشياء بالنزول فقال تعالى { وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد } وإن كان معدنه فى الأرض ، وقال تعالى

---

(١) نفس المرجع السابق .
(٢) من ص٢٨ إلى ص٨٠ .
(٣) سبق تخريجه . وينظر تأويل ابن الجوزى لهذا الحديث فى كتاب دفع شبهة التشبيه ص٤٩ ، ٥٠ .

{وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج} ومن لم يعرف نزول الجمل كيف يتكلم فى الجمل ؟

والثانى الساكت عن الكلام فى ذلك مع اعتقاد التنزيه .

ثم قال : والواجب على الخلق اعتقاد التنزيه وامتناع تجويز النقلة ، والدليل على ذلك " أن النزول الذى هو انتقال من مكان إلى مكان يفتقر إلى ثلاثة أجسام : جسم عال هو مكان لساكنه ، وجسم سافل ، وجسم منتقل من علو إلى سفل وهذا لا يجوز على الله تعالى " (١) .

وقد رد على ابن حامد : فى قوله " هو على العرش بذاته مماس له وينزل من مكانه الذى هو فيه وينتقل " فقال ابن الجوزى : هذا رجل لا يعرف ما يجوز على الله تعالى .

٣ - من هم أهل التأويل عند ابن الجوزى ؟

مع أن ابن الجوزى يذهب إلى القول بالتأويل ويرى ضرورة تأويل النصوص التى يوهم ظاهرها التشبيه إلا أنه فى نفس الوقت يصف التأويل بأنه مقام خطير يجب أن يؤتى على حذر .

لذلك نراه يقسم الناس إلى عوام وعلماء وأجاز التأويل فى حق العلماء ومنعه فى حق العوام حيث يرى أن " أضر شىء على العوام كلام المتأولين والنفاه للصفات والاضافات وأصلح ما نقول للعوام : أمِرُوا هذه الأشياء كما جاءت ولا تتعرضوا لتأويلها ، وكل ذلك يقصد به حفظ الإثبات " أى اثبات الصفات كما وردت " وهذا الذى قصده السلف ... وأكثر الخلق لا يعرفون الإثبات إلا ما يعلمون من الشاهد ،

---

(١) المرجع السابق ص٤٩ .

فيقنع منهم بذلك (الإثبات) إلى أن يفهموا التنزيه ، فأما إذا ابتدعنا بالعامى الفارغ من فهم الاثبات فقلنا له إن الله تعالى ليس فى السماء ، ولا على العرش ، ولا يوصف بيد ، وكلامه صفة قائمة بذاته ... الخ إنمحى من قلبه تعظيم المصحف ولم يتحقق فى سره إثبات الله تعالى ... " [1] .

أما العالم فإنا قد أمناه لأنه لا يخفى عليه استحالة تجدد صفة لله تعالى ، وأنه لا يجوز أن يكون استوى كما يعلم (استواءً حسياً) .. ولا أن يوصف بملاصقة ومس ولا أن ينتقل ، ولا يخفى عليه أن المراد بتقليب القلوب بين اصبعين الإعلام بالتحكم فى القلوب ... الخ [2] .

وهذا عين ما ذهب إليه الغزالى حيث قصر التأويل على العلماء وسنرى أنه مذهب ابن رشد أيضا غير أن ابن رشد يعنى بالعلماء (الفلاسفة) أهل البرهان .

تعقيب :

لما كان ابن الجوزى حنبلى المذهب وكثيراً ما نجده يؤكد على متابعته للإمام أحمد ويدافع عن مذهبه الذى هو مذهب السلف الصالح ، ويؤكد أيضاً على إثبات الصفات كما جاءت بها نصوص الكتاب والسنة من غير تفسير ولا تكييف ولا تأويل ثم نجده يقصر هذا المذهب على عوام الناس دون علمائهم ، ثم خوضه بعد ذلك فى الصفات بما يجافى مذهب السلف وذلك حين سلك منهج التأويل فى الصفات مما أدى إلى اضطرابه فى آرائه وفى النقل عنه ، وصار موضع نقد من أصحابه .

لذلك فقد انبرى له من عاصره من علماء السلف من ينكر عليه منهجه التأويلى وهذا ما يؤكده ابن رجب الحنبلى حيث قال : " ونقم جماعة من مشايخ

(١) ابن الجوزى : صيد الخاطر ص١١٢ .
(٢) المرجع السابق : ص١١٢ - ١١٥ .

أصحابنا وأئمتهم ..... من ميله إلى التأويل فى بعض كلامه ، واشتد نكيرهم عليه فى ذلك ، ولا ريب أن كلامه مضطرب مختلف " [1] .

وأرجع ابن رجب سبب اضطراب ابن الجوزى فى ذلك إلى تأثره بشيخه ابن عقيل ، قال ابن رجب " وكان ابن عقيل بارعاً فى الكلام ، ولم يكن تام الخبرة بالحديث والآثار فلهذا يضطرب فى هذا الباب ، وتلون فيه اثارة ، وأبو الفرج تابع له فى هذا التلون " [2] .

ويسلك العثلى الحنبلى طريقاً آخر فى الهجوم على ابن الجوزى ينفى فيه انتسابه إلى الإمام أحمد فكتب إليه فيما نقله عنه ابن رجب : " وإذا تأولت الصفات على اللغة وسوغته لنفسك فليس هذا مذهب الإمام أحمد فلا يمكنك الإنتساب إليه بهذا " [3] .

ومما يدل على اضطراب ابن الجوزى فى مسألة الصفات وعدم ثباته على منهج واحد على طول الخط ؛ أنه لما عرض لقول المعتزلة فى صفة الوجه فى قوله تعالى { ويبقى وجه ربك } وأنهم أرادوا بالوجه الذات نفى ابن الجوزى هذا الرأى وعده تعطيلاً [4] ثم نراه حينما عرض لنفس الصفة (صفة الوجه) لدى رده على

---

(١) ابن رجب الحنبلى : الذيل على طبقات الحنابلة جـ١/٤١١ تحقيق الفقى مطبعة السنة المحمدية الطبعة الأولى ١٣٧٢هـ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع جـ٢/٢١٠ ، وقد حكى حنبل عن عمه الإمام أحمد أنه سمعه يقول : احتجوا علىّ يوم المناظرة فقالوا : تجىء يوم القيامة سورة البقرة وتجىء سورة تبارك قال فقلت لهم : إنما هو الثواب ، قال الله جل ذكره {وجاء ربك والملك صفاً صفا} وإنما تأتى قدرته ، وقال ابن حزم فى فصله : روينا عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه قال : " وجاء ربك " إنما معناه : وجاء أمر ربك . قال الشيخ محمد زاهد الكوثرى وهذا تأويل وتنزيه كما هو مذهب السلف أ. هـ فليتأمل !!
هامش كتاب دفع شبهة التشبيه ص٨ .

(٤) على ما بيناه فى رده على المعطلة ص من البحث .

المجسمة يذهب إلى نفس ما ذهب إليه المعتزلة وهو أن المراد بالوجه الذات فمعنى {ويبقى وجه ربك} أى ويبقى ربك بل إنه ذهب إلى أن هذا هو قول المحققين !! [1]

ولعله – كما تقول أ. د / آمنة نصير [2] – لمس ما فى موقفه من تهاتر فأتبع ذلك بقوله : " والذى أراه السكوت عن هذا (التأويل) أيضاً ، إلا أنه يجوز أن يكون مراداً ، ولا يجوز أن يكون ثم ذات تقبل التجزىء والانقسام " [3] .

ففى هذا النص يرى ابن الجوزى السكوت عن التأويل مع أنه أمر جائز فى نظره أما الذى لا يجوز فهو أن تكون ذات الله تعالى حادثة تقبل التجزىء والانقسام .

* ولكن ما هى علة وقوعه فى الاضطراب الذى ألمحنا إليه واستوجب النقد عليه ؟

بالإضافة إلى ما ذهب إليه ابن رجب الحنبلى فى سبب اضطراب ابن الجوزى فإن الذى يبدو لى : أن ابن الجوزى كان فى بداية حياته على مذهب شيخه الإمام أحمد وهو مذهب السلف واستمر على ذلك إلى أن رأى إمعان غلاة الحنابلة فى إثبات النصوص على ظواهرها حتى مزجوا بين الإثبات والتمثيل ، وقالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة ، والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين ، فأثبتوا له تعالى صورةً ووجهاً زائداً على ذاته ويدين وعينين وفماً وأضراساً .. الخ ما أثبتوه مما يوجب التجسيم والتشبيه فى حق الله تعالى .

فاجتهد ابن الجوزى فى التصدى لهم ودحض شبههم والرد عليها وذلك

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص٨٧ ، دفع شبهة التشبيه ص١٢ .
(٢) راجع كتاب أبو الفرج ابن الجوزى وآراؤه الكلامية أ . د / آمنة نصير ص١٤٧ .
(٣) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص٨٨ .

بتنزيهه سبحانه وتعالى عن مشابهة خلقه حتى وقع فى أقوال هى أقرب إلى التعطيل " فشارك المعتزلة فى العامل النفسى الذى دفعهم إلى نفى الصفات واللجوء إلى التأويل وهو الخوف من التشبيه وإن لم يصل إلى ما وصلوا إليه فى هذا السبيل " (١) .

غير أن ابن الجوزى - على ما يبدو - لم يجد راحته فى القول بالتأويل فراح يلوم نفسه على هذا الخلط الذى أحدثه فى قوله فى الصفات وتردده بين الإثبات من غير تفسير ولا تكييف وبين التأويل مما جعله يفقد مصداقيته مع نفسه ومع الآخرين من أهل مذهبه " فأوقعه ذلك فى حيرة أحدثت عنده قلقاً وعدم طمأنينة ، بل جعلته يندم على الاشتغال بالتأويل .

والدليل على ذلك : ما قاله فى كتابه صيد الخاطر :

" ثم (٢) جاء التأويل فانبسطت فيما يباح فعدم ما كنت أجد فصارت المخالطة توجب ظلمة فى القلب إلى أن عدم النور كله " (٣) .

وإذا كان هذا هو موقف ابن الجوزى من الصفات والقول فيها بالتأويل فما هو موقف ابن رشد ؟

---

(١) أ . د / آمنة نصير : أبو الفرج ابن الجوزى وآراؤه ص١٤٩ .
(٢) ولا يخفى على القارىء الكريم أن " ثم " تفيد الترتيب مع التراخى .
(٣) ابن الجوزى : صيد الخاطر جـ١/٢٢١ .

ثالثاً : موقف ابن رشد من الصفات :

يرى فيلسوف قرطبة (ابن رشد) أن ما جاء فى القرآن الكريم من أوصاف الله تعالى ثابت لله تعالى ولا يمكن أن يشعرنا بوجود أى نوع من التعدد فى ذاته تعالى ، ولو كان هذا التعدد الذى لا ينافى الوحدانية كما يقول الأشعرى ، ذلك لأن الصفات على نوعين : صفات ذاتية وجودية وهى تلك التى تنفى عن الله أوجه النقص التى يمكن أن توجد فى صفات الإنسان ، وتثبت لله تعالى الكمال المطلق .

وصفات أفعال : وهى تلك التى تحدد الصلة بين الخالق والمخلوق .

وقد فطن ابن رشد إلى عقم الجدل فى صفات الله تعالى ، فوصف البحث فيها بأنها عين الذات أو زائدة على الذات ؛ بأنه بدعة لا يتفق مع ما جرى عليه المسلمون الأوائل ، ويرى أنه ما كان ينبغى للمتكلمين أن يفترقوا فى هذه المسألة ؛ بل كان عليهم أن يلتزموا مبدأ التفرقة الفاصلة بين العالم الإنسانى والعالم الإلهى وهو ما يسمى بالتفرقة بين الشاهد (الإنسان) والغائب (الله تعالى) .

ويرى ابن رشد أن المحققين من العلماء قد التزموا هذا المبدأ وقد أشاد إلى ذلك فى كتابه " تهافت التهافت " حيث يقول : " قول من قال إن علم الله وصفاته لا تكيَّف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال إنها الذات أو زائدة ؛ هو قول المحققين من الفلاسفة ، والمحققين من غيرهم من أهل العلم " [1] .

غير أن المتكلمين والفلاسفة المتقدمين على ابن رشد بحثوا فى هذه المسألة واختلفوا فيها فمنهم من يقول إنها (الصفات) عين الذات وهم المعتزلة والفلاسفة على اختلاف بينهم فى كيفية ذلك . ومنهم من يقول إن صفات الله زائدة على ذاته

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص٣٥٤ طبعة بيروت .

وهم فريقان : فريق يرى أن هذه الصفات قائمة بنفسها وهو قول النصارى ويلزمهم تعدد القدماء ، وفريق يرى أن هذه الصفات قائمة بالذات (ذات الله تعالى) وهم الأشاعرة .

وقد ألزمهم (الأشاعرة) ابن رشد أن يكون الخالق تعالى بناءً على قولهم هذا جسماً ، لأنه يكون هناك صفة وموصوف ، وحامل ومحمول ، وهذه هى حال الجسم " [1] إذ سوف تكون الذات موصوفاً له صفات أى شبيهة بالجوهر الذى له أعراض ، ونحن نعلم أن الجوهر هو الذات التى تقوم بنفسها ، وأن الأعراض تقوم بغيرها ، أى ليس لها وجود ذاتى ، وأن ما يتركب من الجواهر والأعراض هو الجسم بالضرورة . والذى أوقع الأشاعرة فى هذا الخطأ هو عدم تفريقهم بين الله تعالى والإنسان فى نسبة الصفات إلى كل منهما .

وأما المعتزلة الذين يرون أن الذات والصفات شيئاً واحداً . فالله تعالى عالم بذاته قادر بذاته ... فقد نقدهم أيضاً ابن رشد [2] ووصف رأيهم فى الصفات بأنه " بعيد من المعارف الأول ، بل يَظن أنه مضاد لهم ... وأنه ليس يجوز أن يكون العالم هو العلم ، إلا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينة ، مثل أن يكون الأب والابن معنى واحداً بعينه ، فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور [3] ، والتصريح به بدعة ، وهو أن يضلل الجمهور أحرى من أن يرشدهم ، وليس عند المعتزلة برهان .. وأن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء " [4] .

---

(١) ابن رشد . مناهج الأدلة ص١٦٥ مرجع سابق .

(٢) يرى الأستاذ الدكتور / محمود قاسم محقق كتاب مناهج الأدلة أن ابن رشد فى الواقع يميل إلى رأى المعتزلة حيث صرح بذلك فى كتابه تهافت التهافت فقال " وأما أن يكون العالم أو العلم شيئاً واحداً فليس ممتنعاً " .

(٣) يقصد ابن رشد بالجمهور : " كل من لم يعن بالصنائع البرهانية وسواء أكان حصلت له صنعة الكلام أم لم يحصل له " مناهج الأدلة ص١٦٧

(٤) مناهج الأدلة ص١٦٦

ويقصد ابن رشد بالعلماء الذين عندهم برهان على نفى الصفات أو أن الذات والصفات شيء واحد هم الفلاسفة ، كما أن مضمون كلام المعتزلة صحيح عند ابن رشد ، ولكن الذى ينكره عليهم هو التصريح بهذا للجمهور فالتصريح به بدعة .

لذلك نجده يصرح بأن الذى ينبغى أن يعلمه " الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما يصرح به الشرع فقط ؛ وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل - معللاً ذلك بقوله - فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور فى هذا يقين أصلاً " (١) .

فإذا كان ابن رشد قد عاب على المتكلمين أنهم لم يستطيعوا أن يدركوا التفرقة بين الشاهد والغائب ، ولذلك لما وجدوا وصف الله بصفات يوصف بمثلها المخلوقون ، وجدوا صفات المخلوقين قد تلحق النقص بالله سبحانه فأخذوا يتحملون المذاهب والأقاويل لتنزيه الله عز وجل دون أن ينجحوا .

فإنه كذلك عاب على الفلاسفة محاولتهم أن ينزهوا علم الله عن التغير بأن قالوا بأن علم الله (علم كلى) مما مكن الإمام الغزالى منهم وجعله يكفرهم متهماً إياهم بأنهم يقولون بأن الله لا يعلم الجزئيات بناءً على أن علمنا يوصف بأنه كلى عند علمنا بالكليات ، ويوصف بأنه جزئى عند علمنا بالجزئيات .

ولكن ابن رشد يقرر رأيه فى المسألة مخالفاً للمتكلمين وشارحاً لوجهة نظرا الفلاسفة ومصححاً للإمام الغزالى فيقول :

" إن أبا حامد قد غلط على الحكماء والمشائيين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إن الله تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات .

---

(١) المرجع السابق ص١٦٧ .

بل يرون أن الله سبحانه وتعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود علم مقابل هذا ؛ فإنه علة للمعلوم الذى هو الموجود " (١) .

يقول أ. د / عبد المعطى بيومى : " هذا هو الحل إذن فى رأى ابن رشد : أن يفرق فى وصف العلم بين الشاهد والغائب ، فعلمنا إنما يحدث بالمعلوم عند حدوثه فنحن لا نعلم بالشىء إلا بعد وقوعه أما علم الله فهو سبب لحدوث هذا الشىء ، وإذا كان علمنا يوصف بأنه كلى عند العلم بالكليات وجزىء عند العلم بالجزئيات فإن علم الله لا يوصف بالكلى ولا بالجزىء " فصفات الله تعالى تختلف فى الخالق عن المخلوق ، وأن هذه الصفات لا تقال إلا باشتراك الاسم فقط (٢) .

وقد اعتمد ابن تيمية فى إثبات الصفات الإلهية حقائق من غير جنس المخلوقات على نفس الأساس الذى ذهب إليه " ابن رشد " وهو " التفرقة بين الغائب والشاهد " فصفات الخالق تعالى تختلف عن صفات المخلوقين .

يقول ابن تيمية " فإن الصفات كالذات فكما أن ذات الله ثابتة حقيقة من غير أن يكون من جنس المخلوقات ، فصفاته حقيقية من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقات ، فمن قال : لا أعقل علماً ويداً إلا من جنس العلم واليد المعهودين قيل له ، كيف تعقل ذاتاً من غير جنس ذوات المخلوقين ؟ " (٣) .

---

(١) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص٣٨ ، ٣٩ تحقيق د / محمد عمارة ط دار المعارف سنة ١٩٨٣ .

(٢) أ. د / عبد المعطى بيومى : الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب جـ٣ ص٣٥٧ - ٣٦٠ دار الطباعة المحمدية - القاهرة - ١٩٨٢ .

(٣) ابن تيمية : الفتوى الحموية الكبرى ص١٥٧ ، غير أنه وإن اتفق ابن تيمية فى التفريق بين الغائب والشاهد مع ابن رشد إلا أنهما اختلفا فى القول بتأويل النصوص التى يوهم ظاهرها التشبيه على ما سنبين إن شاء الله .

وهذا يدل على أن ابن رشد وإن كان قد أحدث ثورة فكرية فى أوربا فأنه لم يكن عديم الأثر على الجانب الإسلامى حيث رأينا ابن تيمية يأخذ محور تفكيره فى الصفات الإلهية من ابن رشد ، كما سنرى أن المحور الأساسى لفكر الأستاذ محمد عبده يمكن رده إلى ابن رشد خاصة فى التعامل مع النصوص الدينية على أساس التأويل [1] .

تعقيب :

والحق أن القول فى صفات الله تعالى بأنها عين الذات أو زائدة على الذات يحتاج إلى توضيح :

حيث يمكن أن يقال : الصفات عين الذات ويصح هذا القول بمعنى أن الصفات لا تنفك عن الذات الإلهية ، إذ لا نستطيع أن نتصور علماً من غير عالم ولا نتصور قدرة من غير قادر ... الخ الصفات فبهذا الاعتبار يمكن القول بأن الصفات عين الذات من حيث تلازمهما .

كما أنه يمكن أن يقال : الصفات زائدة على الذات ، أو الصفات مغايرة للذات باعتبار آخر وهو أن للصفة مفهوم ، وللذات مفهوم مغاير لمفهوم الصفة ، وبهذا الاعتبار نقول إن الصفة غير الموصوف وغير الذات .

وعلى هذا المعنى يحمل كلام ابن رشد كله فى الصفات ، على أن صفات الله تعالى ليست زائدة على ذاته .

ولكن الذى نأخذه على ابن رشد أن هذا البحث إذا صدر منه يعده هو ليس

---

(١) راجع ابن رشد والتنوير بين الشرق والغرب بقلم أ. د / عبد المعطى بيومى فى حولية كلية أصول الدين بالقاهرة ص٤٠ - ٤٦ العدد الثانى عشر ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م .

بدعة أما إذا صدر من غيره فيعده بدعة مستحدثة فى الدين وغير معروفة عند السلف .

والحق فى هذه المسألة هو ما كان عليه السلف الصالح من اثبات هذه الصفات من غير بحث فيها هل هى زائدة على الذات أو عين الذات .

رابعاً : موقف ابن رشد من التأويل :

يرى ابن رشد أن الشريعة قسمان " ظاهر ومؤول ، وإن الظاهر منها فرض الجمهور ، وإن المؤول منها فرض العلماء " وقد كان المسلمون فى الصدر الأول من الإسلام يفرقون حقيقية بين الظاهر والباطن فى الشرع ، ويقررون إنه ينبغى ألا يصرح بالتأويل إلا لمن هو أهل له ، والدليل على ذلك ما روى عن علىٍّ رضى الله عنه أنه قال : " حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذب الله ورسوله " [1] .

والسبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والباطن كما يقول ابن رشد " هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق ، والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهما وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى : { هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات ، هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم} [2] "[3] .

فابن رشد يرى أن المتشابه يعلمه الله ويعلمه الراسخون فى العلم ويعنى بهم الفلاسفة فقد اختار ابن رشد الوقوف على قوله تعالى { والراسخون فى العلم }

---

(١) ابن رشد فصل المقال ص٣٥ ، وقد سبق تخريج هذا الأثر .
(٢) سورة آل عمران آية ٧ .
(٣) المرجع السابق ص٢٣ ، ٢٤ .

وعلل ذلك فقال " لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل ، لم يكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به ما لا يوجد عند غير أهل العلم " [1] .

وكتاب فصل المقام ملىء بإثباتات أن التعارضات الظاهرية بين النصوص الدينية والعقل (الفلسفة) يمكن القضاء عليها بالتأويل أى باستخراج المعنى الباطنى الحقيقى للدين من المعنى الظاهرى الرمزى الذى وضع من أجل العامة وهذا من لطف الله تعالى بهم إذ قدم لهم ما يفهمونه ، أى قدم الحقائق الأزلية التى يستطيع أهل البرهان وحدهم (فى نظر ابن رشد) إدراكها ، فى صورة رمزية حسية وهو النمط الذى اعتاد العامة إدراكه ، وبالطبع ليست كل الحقائق التى فى الدين مما يصعب على عامة الناس إدراكها ، لذا فان بعض الحقائق تقدم صراحة ولا تحتاج إلى تأويل ، يقول ابن رشد مبيناً ذلك " وأما الأشياء التى لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان ، فقد تلطف الله فيها بعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان ، إما من قبل فطرهم ، وإما من قبل عاداتهم ، وإما من قبل عدمهم أسباب التعلُّم ، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال إذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعنى الجدلية والخطابية وهذا هو السبب فى أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن ؛ فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعانى ، والباطن هو تلك المعانى التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان [2] .

ولم يكن ابن رشد أول الفلاسفة الإسلاميين الذين قالوا بأن للقرآن ظاهراً أو باطناً ، فلقد سبقه فلاسفة كثيرون إلى ذلك كما سبقه علماء كلام أيضاً ، وهو

---

(١) نفس المرجع ص٣٧ .
(٢) فصل المقام لابن رشد ص٤٦ .

يتمسك بما تمسك به السابقون من الفلاسفة دون علماء الكلام بحظر الكشف عن نتائج التأويل أو عن باطن النص الديني للعامة [1] .

وابن رشد يرى أن " المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل به ، فما كان أنفع في العمل فهو أجدر ، وأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعاً أعني العلم والعمل " [2] .

لذلك نراه يؤكد على عدم التصريح بالتأويل للعامة ويضرب لذلك مثالاً يوضح فيه الضرر الذي يمكن أن يقع على عوام الناس من التصريح لهم بتأويل النصوص بالدواء الذي قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر ، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب – وأزال ذلك الدواء وجعل فيه بدله الدواء الذي ظن أنه هو الذي قصده الطبيب الأول ، .. ثم جاء ثالث فتأول دواء آخر .. ثم جاء رابع وهكذا فلما طال الزمن بهذا المركب الأعظم وسلط الناس التأويل على أدويته وغيروها وبدلوها عرض منه للناس أمراض شتى ، حتى فسدت المنفعة المقصودة بهذا الدواء في حق أكثر الناس ، وهذه هي حال الفرق الحادثة في هذه الطريقة مع الشريعة .

وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى " حتى تمزق الشرع كل ممزق ، ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم أن مثل هذا يعرض قال : " ستفرق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة " [3] يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع ، ولم تؤله تأويلاً

---

(١) د. زينب محمود الخضيري " أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى " ص١٣١ دار التنوير للطباعة والنشر . بيروت – لبنان .

(٢) مناهج الأدلة ص١٨٠ .

(٣) الحديث ورد بروايات مختلفة في سنن الترمذي كتاب السنة باب شرح السنة ١٩٨/٤ – ١٩٩ ط فؤاد عبد الباقي .

صرحت به للناس .. ثم قال أول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج ، ثم المعتزلة بعدهم ، ثم الأشعرية ، ثم الصوفية ، ثم جاء أبو حامد (الغزالى) فطم الوادى على القرى وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور [1] .

وبينما نرى أن ابن رشد قد عارض التأويل عند الفرق الكلامية وذلك لأمرين : أحدهما : أنهم ليسوا من أهل البرهان . وثانيهما : أنهم صرحوا بتأويلاتهم للعامة ، نجده يصرح به عند الضرورة فيقول : إن التأويل من واجب الحكيم أو من حقه على شريطة العلم والقدرة على استقصاء أحكام الشريعة ، والذين لهم حق التأويل عند ابن رشد هم أهل البرهان (الفلاسفة) ومن يحاول التأويل دونهم كافر وعلى الفلاسفة ألا يكشفوا عن تلك الحقائق الباطنية إلا لأهل البرهان ، فلو كشفوا عنها لغير أهل البرهان لكفروا " وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب فى حقه عملها على الظاهر ، وتأويلها فى حقه كفر لأنه يؤدى إلى الكفر ... ولهذا يجب أن لا نثبت التأويلات إلا فى كتب البراهين ، لأنها إذا كانت فى كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان " [2] .

وابن رشد يقيم منهجه فى التأويل على قاعدتين :

١ - أن يكون التأويل على وفق قواعد اللغة العربية غير مخل بلسان العرب .

٢ - أن يؤخذ الشرع بجملته فى الاعتبار .

ويعرف التأويل بأنه " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عُدِّدت فى تعريف أصناف الكلام المجازى " [3] .

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص١٨٠ - ١٨٢ .
(٢) فصل المقال ص٥١ ، ٥٢ .
(٣) المرجع السابق ص٣٢ .

ويقول : " إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل [1] .

* ولكن ما هى النصوص التى يجب أن تؤول دون غيرها ؟

يرى ابن رشد أن هناك معانى ظاهرة فى الشرع لا يجوز تأويلها ، بل يعد تأويلها كفراً ، وهى تلك المعانى الخاصة بأصول الدين مثل البعث والحساب .

" وهذا النحو من الظاهر إن كان فى الأصول فالمتأول له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء " [2] .

كما أنه هناك على العكس من ذلك نصوصاً يجب تأويلها فالأخذ بظاهرها كفر ، وهناك أخيراً نوع ثالث من النصوص متردد بين هذين النوعين السابقين ولذا يرى البعض تأويله بينما يرى البعض الآخر عدم ضرورة ذلك ، يقول ابن رشد مبيناً ذلك " وها هنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر فى حقهم ، أو بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء ، وحديث النزول ... " [3] .

" وها هنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين ، يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذى لا يجوز تأويله ، ويلحقه آخرون بالباطن الذى لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء " [4] .

---

(١) ابن رشد : فصل المقال ص٣٣ .
(٢) المرجع السابق ص٤٧ .
(٣) ، (٤) نفس المرجع ص ٤٨ ، ٤٩ .

وإذا تساءلنا عمن تأثر بابن رشد فى القول بالتأويل لوجدنا أن الشيخ محمد عبده قد تأثر به فى التعامل مع النصوص الدينية على أساس التأويل وكأنه كان مستوحى منه وإلى درجة يبدو معها الامام محمد عبده كأنه رجع الصدى لابن رشد فى العصر الحديث (١) .

فالإمام محمد عبده يرى أن أساس الصلة بين الدين والعقل ؛ أن الدين لا يمكن أن يأتى بشىء يستحيل فى نظر العقل فيقول : " كما أجمعوا على أن الدين وإن جاء بشىء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتى بشىء يستحيل عند العقل " (٢) .

فهو يرى أنه إذا تعارض العقل مع ظاهر الشرع قدم العقل على الظاهر ، ويلجأ فى الظاهر إلى التأويل أو التفويض .

يقول مؤكداً هذا المنهج : " اتفق أهل الملة إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل وبقى فى النقل طريقان : طريقة التسليم بصحة المنقول ، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه ، وتفويض الأمر إلى الله فى علمه .

والطريقة الثانية : تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل " (٣) .

وبالنظر فى النص السابق نجد أن الشيخ محمد عبده تمسك بما تمسك به ابن رشد وهو تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، مع المحافظة على قانون اللغة .

---

(١) أ. د / عبد المعطى بيومى : ابن رشد والتنوير ص٤٣ ، ٤٤ ، حولية كلية أصول الدين بالقاهرة العدد الثانى عشر .

(٢) الامام محمد عبده : رسالة التوحيد ص٢١ ط دار المعارف بمصر ١٩٦٦ .

(٣) الإمام محمد عبده : الإسلام بين العلم والمدنية ص٩٦ ط دار الهلال . القاهرة .

ويجدر بنا الآن أن نعرض لرأى ابن رشد فى الصفات التى توهم القول بالتجسيم فى حق الله تعالى ، وكذلك الصفات التى توهم إثبات الجهة له جل شأنه كما عرضنا لرأى ابن الجوزى فى ذلك - كما سبق بيانه - وذلك ليتبين لنا منهجهما فى تلك القضايا ، ونقف على مواطن الاتفاق والاختلاف بينهما فى هذه المسألة .

أ - القول بالتجسيم وموقف ابن رشد منه :

يرى ابن رشد أن صفة الجسمية من الصفات المسكوت عنها فى الشرع ولم يصرح بنفيها ، وهى إلى التصريح باثباتها أقرب منها إلى نفيها ، وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين فى غير ما آية من الكتاب العزيز ، وهذه الآيات قد توهم أن الجسمية هى له من الصفات التى فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله فى صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التى هى مشتركة بين الخالق والمخلوق إلا أنها فى الخالق أتم وجوداً ، ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا فى الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام وعلى هذا الحنابلة [1] وكثير ممن تبعهم[2] .

والواجب عند ابن رشد فى هذه الصفة إجراؤها على منهاج الشرع " فلا يصرح فيها بنفى ولا إثبات ويجاب من سأل فى ذلك من الجمهور بقوله تعالى : {ليس كمثله شىء وهو السميع البصير} وينهى عن هذا السؤال " [3] .

ولذا يرى ابن رشد أن من واجب العلماء ألا يخرجوا عما رسمه لهم كتاب الله بمعنى أنه ليس من شأنهم أن يصرحوا للجمهور بنفى هذه الصفة على غرار ما

---

(١) كلام ابن رشد هنا فيه تعميم وهو غير دقيق فمن الحنابلة من نفى الجسمية عن الله تعالى كالإمام ابن الجوزى راجع ص من البحث ولعله يعنى بهم مشبهة الحنابلة أبو يعلى وابن حامد وابن الزاغونى .

(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة ص١٧٠ - ١٧١ .

(٣) المرجع السابق ص١٧١ .

فعل الأشاعرة والمعتزلة ، وإلا وقع المحظور بأن يتأول الناس كثيراً من الآيات التى يجب عليهم أن يحملوها على ظاهرها .

ويعلل ابن رشد السبب فى عدم التصريح بأن الله ليس بجسم بأن " الجمهور يرون الموجود هو المتخيل والمحسوس وأن ما ليس بمتخيل ولا بمحسوس فهو عدم ، فإذا قيل لهم إن ها هنا موجوداً ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم " (١) .

وخلاصة رأى أبى الوليد ابن رشد فى مسألة الجسمية أنه ينكر هذه الصفة ، ومع ذلك يرى أنه من الأولى بنا ألا نصرح بنفيها للجمهور ، لأن هذا الأمر ليس من أطواره ، بل يقف فهمه عند حد أدنى من ذلك .

وإنما يقبل هذا الرأى الذى يرتضيه ابن رشد - على حد تعبير د/ محمود قاسم : " من كان يعلم أن فى عالم الشهادة موجودات غير جسمية كالأرواح الإنسانية ، وأن ما يصدق على هذا العالم أولى أن يكون حقاً بالنسبة إلى عالم الغيب "(٢) فكما أن الشرع لم ينفى الجسمية عن النفس إذ قال [ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً] (٣) .

فإن الجمهور لا يستطيع أن يدرك أن النفس كائن روحى ، وأنها ليست بجسم وأنها مستقلة وقائمة بذاتها فذات الله تعالى أحق بذلك ، وأولى .

ب - موقف ابن رشد من إثبات الجهة لله تعالى :

إذا كان ابن رشد يذهب إلى نفى الجسمية عن الله تعالى وإن لم يصرح

---

(١) مناهج الأدلة ص١٧١ .

(٢) د / محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ص١٤١ مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثالثة ١٩٦٩ .

(٣) سورة الاسراء : آية ٨٥ .

الشرع بذلك بل هو إلى الاثبات أقرب . فإنه هنا يؤكد على وجود الجهة متابعاً فى ذلك المشبهة والكرامية وبعض الحنابلة والإمام الأشعرى ، وبينما الأمر كذلك نجد فريقاً آخر ينفى عن الله تعالى الجهة كما نفى الجسمية وهم المعتزلة والماتريديه ومتأخرى الأشاعرة ، وابن الجوزى من الحنابلة .

ومن العجب حقاً - كما يقول الدكتور محمود قاسم - أن نرى ابن رشد من بين المشبهة أو من يسير على نهجهم ، مع أنه كان حليف المعتزلة والفلاسفة حتى الآن . وحقاً لا نتردد فى أن نصف رأيه فى مشكلة الجهة بأنه لا يتسق مع آرائه الأخرى ، وأنه يلقى ظلاً على طرقه العقلية فى البرهنة على العقائد الدينية [1] .

وتلك نقطة ضعف فى مذهبه : فهو ينكر الجسمية وينكر الرؤية البصرية ومع ذلك فهو يثبت الجهة : فهو أقل إتفاقاً مع نفسه ، بينما نجد المعتزلة أكثر منطقاً منه لأنهم لما أنكروا الجسمية أنكروا الرؤية البصرية يوم القيامة وكذلك أنكروا الجهة .

وكذلك الماتريدى فأنه أنكر الجسمية والجهة .

فما هو السبب فى اضطراب ابن رشد فى هذه القضية ، وما الذى حمله على إثبات الجهة بعد نفيه للجسمية عن الله تعالى ؟

يجيب عن هذا التسؤل الدكتور محمود قاسم فيقول : " يزعم هذا الفيلسوف أنه يريد التوفيق هنا بين العقيدة الإسلامية وفلسفة أرسطو ؛ فإن هذا الأخير ينكر وجود خلاء خارج العالم ، ويقول إن الله فى هذا الاتجاه ، أى على حافة العالم وهو ليس بجسم ، فالجهة إذن لا تتنافى فى ظنه مع عدم الجسمية " [2] .

ولما أحس فيلسوف قرطبة بضعف حجته أراد أن يقويها ، وذلك بأن يفرق بين الجهة والمكان حيث يقول :

(١) د/ محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص٧٢ ، ٧٣ .
(٢) المرجع السابق ص٨٠ .

" والشبهة التى قادت نفاة الجهة إلى نفيها هو أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب اثبات المكان ، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية ، ونحن نقول إن هذا كله غير لازم ، فإن الجهة غير المكان " (١) .

لكنه لم يكن أكثر توفيقاً فى هذا الأمر أيضاً ، فهو يقول إن الله يوجد فى اتجاه السماء ولكنه لا يشغل مكاناً معيناً !!

وهذا كلام لا يقبله العقل فكيف يوجد الشيء فى جهة ولا يشغل مكاناً ؟؟ ويجيب ابن رشد على هذا التساؤل قائلاً : " إن وجه البشر فى تفهيم هذا المعنى (وهو إثبات الجهة) مع نفى الجسمية هو أنه ليس فى الشاهد مثال له ، فهو بعينه السبب فى أنه لم يصرح الشرع بنفى الجسمية عن الخالق سبحانه (٢) .

ثم ينتهى ابن رشد بقول قاطع فى هذه القضية قائلاً :

" إن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ، وأنه الذى جاء به الشرع وانبنى عليه ، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع " (٣) .

والحق أن ابن رشد لم يكن موفقاً فى هذه المسألة توفيقه فى غيرها فما كان لرجل فى مكانته أن يؤول فى جميع المسائل الأخرى ثم يأتى فى مشكلة الجهة ولا يؤولها محتجاً على ذلك بأنه يخشى على عقائد العامة ، لذلك نهى العامة عن البحث فى أمر الجهة ، وقد خُيِّل إليه أن العلماء لا يجدون مشقة فى تصور موجود غير جسمى فى جهة معينة ، مع أنه أمر شاق جداً لأنه يترتب عليه أن يكون الله تعالى محدوداً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

---

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص١٧٦ ، ١٧٧ .
(٢) المرجع السابق ص١٧٨ .
(٣) نفس المرجع والصفحة .

الخاتمة

بعد هذا العرض لآراء ابن الجوزى وابن رشد في قضيتى : (وجود الله تعالى ، والقول بالتأويل) لبيان الصلة الفكرية بينهما ؛ نستطيع أن نخلص إلى النتائج التالية :

١ – أن ابن الجوزى يرى أن النظر العقلى فى الكون ومن فيه يتسع له كتاب الله تعالى بل ويدعو إليه . وقد حصل ابن الجوزى من خلاله أدلته على وجود الله تعالى ونعى على المنكرين لوجوده تعالى أنهم لما طلبوا معرفته تعالى من جهة الحس أدّاهم ذلك إلى نفى الصانع .

وابن رشد يرى أن فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ؛ فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صانعها ، وأن الشرع قد ندب إلى ذلك ؛ وهو اعتبار الموجودات بالعقل ، وأن ذلك بيّن فى غير آية من الكتاب العزيز من مثل قوله تعالى : { فاعتبروا يا أولى الأبصار } (١) .

٢ – يدعو ابن الجوزى إلى التمسك بما كان عليه رسول الله – صلى الله عليه وسلم – والسلف الصالح من إثبات الخالق تعالى وصفاته كما وردت ، مقدماً فى ذلك الشرع على العقل ، ناهياً عن التقليد فى الدين ، ومحذراً من جمود النقلة ، وانبساط المتكلمين ، وشره أهل الهوى .

أما ابن رشد فبرغم عنايته بالعقل والاعتداد به إلا أنه لم يجعل ذلك على حساب الشرع بل نراه يقدم الشرع على العقل فيقول : " إن الفلسفة تفحص

---

(١) سورة الحشر : الآية ٢ .

عن كل ما جاء فى الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان وكان ذلك أتم فى المعرفة ، وإن لم تدركه علمت بقصور العقل الإنسانى عنه ، وأن الشرع فقط هو الذى يدركه " [1] .

٣ - أن ما حصله ابن الجوزى من أدلة على وجود الله تعالى ، هو ذات ما حصله ابن رشد [2] الذى يعاصره فى الزمان ويباينه فى المكان ؛ - حيث إن ابن الجوزى من المشرق العربى ، وابن رشد من المغرب العربى - فظهر بذلك ما يصنعه التأثير القرآنى من وحدة الفكر بين المسلمين مع تباعد أقطارهم ، الأمر الذى يجعلنا نقطع بأصالة فكرهما الإسلامى .

كما بدا من خلال ذلك أن العلامة ابن رشد من صنع الثقافة الإسلامية أولاً وأخيراً .

٤ - يرى ابن الجوزى أن القرآن الكريم منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه ويذهب إلى إمكان علم الراسخين فى العلم بتأويل المتشابه وأن ذكرهم فى الآية الكريمة { وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به } معطوف على لفظ الجلالة فى العلم بتأويل المتشابه .

وذهب إلى هذا المعنى الفيلسوف ابن رشد حيث يرى أن الشرع قسمان (ظاهر ومؤول) ، وأن السبب فى ورود الشرع كذلك هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق .

والسبب فى ورود هذه الظواهر المتعارضة (المتشابه) هو تنبيه الراسخين

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد جـ٢/٤٧٥ .

(٢) مع فارق بسيط وهو أن ابن الجوزى لم ينعت هذه الأدلة بما نعتها المتأخرون بـ (دليل العناية ، الاختراع ، النفس ... الخ) بل ساق الكلام سوقاً . بخلاف ابن رشد الذى عمد إلى ذلك .

فى العلم على التأويل الجامع بينها ، فهو أيضا يرى إمكان علم الراسخين فى العلم بتأويل المتشابه .

٥ – صنف ابن رشد الناس إلى عوام وعلماء ، وأن كلا الفريقين يصلح لهما الشرع ، وأن القياس البرهانى يقتصر على العلماء ، ويحذر من التصريح به للعوام ، وقد وجدنا هذا التقسيم عند ابن الجوزى وأكد على عدم الخوض بعوام الناس فى القول بالتأويل لأنهم ليسوا أهلاً له . وقد ذهب إلى هذا كل من (الغزالى ، وابن عقيل ، وابن تيمية وابن القيم وغيرهم) .

٦ – أن ابن الجوزى وابن رشد نفيا عن الله تعالى الجسمية ، وأوّل كل منهما النصوص التى توهم أن الله تعالى جسم أو مشابه للأجسام ، وصرحا أن الشرع الحكيم لم يصرح بنفى هذه الصفة على وجه التفصيل ، بل نفاها إجمالاً فى قوله تعالى { ليس كمثله شىء وهو السميع البصير } .

وقد انبرى ابن الجوزى فى نقده لشيوخه من الحنابلة أمثال القاضى أبو يعلى وابن الزاغونى وابن حامد الذين يصرحون بأن الله تعالى جسم حيث أثبتوا النصوص على ظاهرها حقيقة من مثل اليد والعين والساق ... الخ وألف فى ذلك كتاباً سماه (دفع شبهة التشبيه) .

٧ – نفى ابن الجوزى أن يكون الله تعالى فى جهة من الجهات ، حيث يرى أن الله تعالى ليس بداخل فى العالم ولا خارج منه ، وأول النصوص التى توهم الجهة فى حق الله تعالى ، كما فى حديث النزول ، وإشارة الخرساء إلى السماء .. الخ .

أما ابن رشد فقد أثبت الجهة لله تعالى ، ورد على النافين لهذه الصفة

والذين يربطون بين إثبات الجهة بأنه يلزم عنه إثبات المكان الذى يوجب إثبات الجسمية بأن قال : إن هذا كله غير لازم .. حيث يرى أن الجهة غير المكان ، ثم انتهى إلى أن إثبات الجهة فى حق الله تعالى واجب بالشرع !! .

وقد خلصت إلى أنه مضطرب فى هذه المسألة ؛ فكيف ينفى الجسمية وما يلزم عنها من نفى الرؤية البصرية ... ثم نراه يثبت الجهة وأنه أمر واجب بالشرع ؟ وبينت أن المعتزلة كانت أكثر منه منطقاً مع نفسها فإنها لما نفت الجسمية عن الله تعالى نفت أن يكون فى جهة ومن ثم لا يرى ، لأن كونه فى جهة شرط من شروط الرؤية عندهم .

٨ - أنه إذا كان ابن رشد قد اضطرب فى إثباته الجهة لله تعالى ، فإن ابن الجوزى اضطرب فى مسألة التأويل جملة حيث ذهب إلى أن خوضه فى التأويل أحدث عنده ظلمة فى قلبه أفقدته النور الذى كان يجده قبل قوله بالتأويل من متابعته للسلف الصالح .

والذى يبدو لى أن ابن الجوزى بدأ حياته على مذهب السلف ، فلما ظهر فى المجتمع الذى يعيش فيه المشبهة والمعطلة اقتضته الحاجة إلى علاج هذه الأمراض ، فلجأ إلى القول بالتأويل ، والدليل على ذلك قوله : " ثم جاء التأويل فانبسطت فيما يباح فعدم ما كنت أجد فصارت المخالطة توجب ظلمة فى القلب إلى أن عدم النور كله " (١) .

والحق أن مسألة الصفات من المسائل الغيبية التى أخبرنا بها الله تعالى ، لأنه لا يوجد من رأى ربه حتى يعرف ماهيته جل شأنه أو صفاته ، وقد طلبها بعض الأنبياء ولم يلبوا إليها ، وحتى لا يعبد إله أصم أراد الله تعالى أن

(١) صيد الخاطر : جـ١/١٢١ . وقد رجع عن القول بالتأويل بعد الخوض فيه كثير من علماء أهل السنة كالأشعرى ، والباقلانى ، والرازى ، وإمام الحرمين الجوينى كما سبق وبينت .

يعرف ذاته وصفاته لخلقه ، وحتى لا يضل الإنسان ويخرج عن جادة الصواب قال الحق تعالى - { وما قدروا الله حق قدره } وقال جل شأنه { أفمن يخلق كمن لا يخلق } ثم نزه ذاته العلية وصفاته عن أن تماثل ذوات المخلوقات وصفاتها فقال تعالى { ليس كمثله شيء وهو السميع البصير } .

ولقد خاض كثير من العلماء في هذه المسألة بما لا يليق بجناب الله تعالى ، فمن ذا الذي يعلم ماهية الله تعالى وحقيقة صفاته حتى يحكم بأن صفاته تعالى عين ذاته أو زائدة على الذات ، أو أن الله تعالى له يد حقيقة أو على سبيل المجاز أو ينزل نزولاً حقيقياً أو غير حقيقي ... الخ .

فأهل الظاهر من الحنابلة والمحدثين بالغوا في الإثبات حتى وقعوا في التشبيه ، والمعتزلة والفلاسفة بالغوا في التنزيه حتى وقعوا في التعطيل ، وأهل السنة توسطوا بين هؤلاء وهؤلاء غير أنهم خاضوا في أمور ما كان لهم أن يتطرقوا إليها .

والذي أراه هو الوقوف عند ما وقف عليه السلف الصالح وهو أن نثبت هذه الصفات كما وردت بها النصوص من غير تكييف ولا تمثيل ولا تأويل مع صرف اللفظ عن ظاهره غير المراد ، ثم تفويض المعنى المراد إلى الله تعالى .

وبعد : فلعلي أكون قد كشفت اللثام عن بيان الصلة الفكرية بين فقيه الحنابلة ابن الجوزي وفيلسوف المغرب العربي ابن رشد حيث كان مصدرهما الفكري القرآن الكريم ، فانتهى الفيلسوف والمتكلم إلى نفس النتائج التي أشرت إليها من خلال البحث .

والله الموفق

الباحث

مصادر البحث

(١) القرآن الكريم .

(٢) ابن رشد وفلسفته الدينية : أ. د. محمود قاسم - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٩م .

(٣) أبو الفرج ابن الجوزى وآراؤه الكلامية والأخلاقية ، أ. د. آمنة نصير ، الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

(٤) الإتقان فى علوم القرآن للسيوطى ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٥ .

(٥) أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ، أ. د. زينب محمود الخضيرى ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان .

(٦) أساس البلاغة للزمخشرى ، ط ١٩٦٠م .

(٧) أساس التقديس للفخر الرازى ، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٦م .

(٨) الإسلام بين العلم والمدنية للإمام محمد عبده ، ط دار الهلال - القاهرة .

(٩) الإشارات والتنبيهات لابن سينا ط الخشاب ١٣٢٥هـ .

(١٠) إلجام العوام عن علم الكلام لأبى حامد الغزالى مطبعة المنيرة ، مصر ، ١٣٥١هـ .

(١١) إيثار الحق على الخلق لابن الوزير اليمانى ط بيروت ١٩٨٢م .

(١٢) تلبيس إبليس لأبى الفرج ابن الجوزى ، ط مكتبة المتنبى القاهرة ، بدون تاريخ .

(١٣) تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضى عبد الجبار ، ط دار النهضة الحديثة ، بيروت .

(١٤) تهافت التهافت لأبى الوليد ابن رشد ط بيروت .

(١٥) التفكير الفلسفى فى الإسلام للإمام عبد الحليم محمود ط دار المعارف ١٩٨٤م .

(١٦) حولية كلية أصول الدين بالقاهرة العدد الثانى عشر ١٤١٥هـ .

(١٧) دراسات فى العقيدة الإسلامية أ. د. عبد الله حجازى دار الطباعة المحمدية ، ط أولى ، ١٩٩٢م .

(١٨) دفع شبهة التشبيه لأبى الفرج ابن الجوزى ، تحقيق وتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، ط المكتبة الأزهرية للتراث ١٩٩٨م .

(١٩) الدلائل والاعتبار للجاحظ ط حلب ١٩٢٨م .

(٢٠) الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلى ، تحقيق الفقى ، مطبعة السنة المحمدية ط أولى ١٣٧٢هـ .

(٢١) رسالة التوحيد للإمام محمد عبده ط دار المعارف بمصر ١٩٦٦م .

(٢٢) زاد المسير فى علم التفسير لأبى الفرج ابن الجوزى ط المكتب الإسلامى ١٩٨٤م .

(٢٣) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ط مكتبة القدس ١٣٥٨هـ .

(٢٤) صحيح البخارى للإمام محمد ابن اسماعيل البخارى ط دار الفتح الإسلامى .

(٢٥) صيد الخاطر : لأبى الفرج ابن الجوزى ، تحقيق عبد القادر أحمد عطا ، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٧٩م - وطبعة أخرى من تحقيق على وناجى الطنطاوى ط دار الفكر بدمشق ١٩٦٠م .

(٢٦) العلم الشامخ للمقبلى الطبعة الأولى ١٣٢٨هـ .

(٢٧) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من إتصال لأبى لوليد ابن رشد تحقيق أ. د. محمد عمارة ط دار المعارف ١٩٨٣م .

(٢٨) الفتوى الحموية الكبرى للإمام تقى الدين أحمد ابن تيمية ، تحقيق شريف محمد هزاع ، ط دار فجر للتراث ط أولى ١٤١١هـ .

(٢٩) الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهرى المطبعة الأميرية بمصر ١٣١٧هـ .

(٣٠) الفلسفة الإسلامية من المشرق إلى المغرب أ. د. عبد المعطى بيومى جـ٣ دار الطباعة المحمدية - القاهرة ، ١٩٨٢م .

(٣١) لسان العرب لابن منظور ط الدار المصرية للتأليف والنشر والترجمة .

(٣٢) مقالات الإسلاميين للإمام أبى الحسن الأشعرى ط استانبول ١٩٢٩م .

(٣٣) المجالس فى المتشابه لأبى الفرج ابن الجوزى ، مخطوط رقم ١٥٥٣ - علم كلام - دار الكتب المصرية .

(٣٤) المقاصد للأمام السعد التفتازانى ط استنابول .