بحوث ودراسات

مقولة "إثبات ما أثبته اللَّه لنفسه"
دراسة استقرائية نقدية في تاريخية التشكُّل في القرون الثلاثة الأولى

حسن الخطاف*

الملخص

بنى الـمُتأخِّرون، ولا سيّما ابن تيمية (ت: 728هـ)، ومَنْ سار على نهجه، فهمهم للصفات الإلهية الخبرية على مقولة "إثبات ما أثبته اللهُ لنفسه"، حتّى غدت بمنـزلة النص الـمُحكَم، وصارت فاصلاً بين السُّني والبِدْعي. وانطلاقاً ممّا سبق، جاءت إشكالية الدراسة بسؤال رئيس، هو: كيف تأسَّست هذه المقولة وتطوَّرت؟ وستحاول الدراسة الإجابة عن السؤال المطروح بعد الخوض في تفاصيل المقولة المذكورة آنفاً. وتحقيقاً لذلك؛ جاءت الدراسة في أربعة مباحث، لكل مبحث منها مطلبان. وتتمثَّل أهمية الدراسة في البحث عن جذور هذه المقولة، واكتمالها، وكيف تحوَّلت إلى قانون يُفرَز الناس وِفقها؟ وممّا يزيد من أهمية الدراسة أنَّها تبحث في القرون الثلاثة الأولى عن تاريخ المقولة وتدرُّجها، ومدى استحقاقها هذه المنـزلة. وأبرز ما توصَّلت إليه الدراسة هو أنَّ عصر الصحابة لم يشهد حضوراً لهذه المقولة، وأنَّ البذور الأولى كانت على يد وهب بن مُنبِّه (ت: 111هـ)، واكتملت على يد الدارمي (ت: 280هـ)، وأنَّ نشوءها ترافق مع نـزعة التشبيه لله، وأنَّها جاءت رَدَّ فعل على نـزعة التنـزيه الـمُبالَغ فيها على يد القدرية والمعتزلة. وقد أوصت الدراسة بالبحث في هذه المقولة عند ابن تيمية.

وأكّدت الدراسة ضرورة الابتعاد عن كل ما يُفرِّق وحدة المسلمين؛ فالوحدة مقصد شرعي، لا سيَّما في وقتنا الـمُعاصِر الذي أصبحت فيه الوحدة ضرورة دينية وأخلاقية واجتماعية.

الكلمات المفتاحية: السَّلف، الصفات، التَّشبيه، الصفات الإلهية، الآيات الـمُتشابِهة.

---

* أستاذ العقيدة والمنطق في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر. البريد الإلكتروني: khattaf72@gmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 20/ 12/ 2022م، وقُبِل للنشر بتاريخ 22/ 6/ 2023م.

الخطاف، حسن (2024). مقولة "إثبات ما أثبته اللهُ لنفسه": دراسة استقرائية نقدية في تاريخية التشكُّل في القرون الثلاثة الأولى، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 30، العدد 108، 11–42. DOI: 10.35632/citj.v30i108.7331

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

مقدمة

إنَّ الإصلاح الأعظم الذي جاء به الدين الإسلامي هو إصلاح العقيدة، وإرجاع الإنسان إلى فطرته السليمة التي خُلِق عليها، وهو الاستجابة للوحي. وقد ظهر هذا الإصلاح بصورة جَلِيَّة في الآيات المكِّية مقارنةً بالمدنية منها.

ولـمّا تُوفِّي النبي ﷺ، ترك الصحابة على عقيدة سليمة، تُؤمِن بالله وحده، وتُقِرُّ بقدرته وسلطانه، ولم تنقل لنا الكتب المهتمة بحياة الصحابة أنَّهم كانوا يتدارسون الآيات والأحاديث الـمُتعلِّقة بالعقيدة خلافاً للمسائل الـمُتعلِّقة بالعبادات والمعاملات. وقد استمرَّ الحال على هذا النحو حتّى برزت في أواخر القرن الأوَّل بذور الحديث عن النصوص التأسيسية من القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية التي يوهِم ظاهرها تشبيه الله تعالى بخَلْقه. ثمَّ تدرَّج هذا الحال رويداً رويداً حتّى اكتمال القرن الثالث الهجري؛ إذ صارت هذه النصوص تُجمَع، ويُؤخَذ بظاهرها، ويُنبَذ مَنْ يعترض عليها، وقد جاء ذلك تحت ذريعة أنَّ الله تعالى أثبت هذه الصفات لنفسه؛ فعلينا إثباتها.

تنطلق الدراسة من إشكالية مفادها: كيف تأسَّست هذه المقولة وتطوَّرت، لا سيَّما أنَّ المعهود من حال الصحابة هو عدم الانشغال بجزئيات العقيدة؟ وما الظروف التاريخية التي أسهمت في تمدُّد هذه المقولة والانتصار لها؟ وبناءً على ذلك جاء الاختيار، وجاءت أهداف الدراسة للكشف عن هذه المقولة، وتبيان مضامينها، دون الدخول في جدل بين مُدافِعٍ عنها أو مُعارِضٍ لها؛ فالواقع الذي تعيشه الأُمَّة أكبر من أنْ يُبحَث في هذه الجزئية، وكان الأحرى أنْ تُترَك وشأنها، أمَا وأنَّها تحوَّلت -في نظر الـمُدافِعين- إلى كُبريات المسائل العَقَدية، وأصبحت قاعدةً لا تتزحزح، وميزاناً لتمييز أهل السُّنَّة من الـمُبتدِعة، فيجب أنْ تُدرَس؛ سعياً لمعرفة الحقِّ، بعيداً عن الجدل والاستقطاب. وقد كان من أبرز الدوافع لهذه الدراسة -على أهميتها- عدم وجود دراسة اعتنت بهذه المقولة.

وتحقيقاً لذلك؛ جاء تركيز الدراسة على مناهج عديدة، أبرزها: المنهج التاريخي الذي تَتَبَّع ولادة هذه المقولة وتطوُّرها، والمنهج الاستقرائي الذي يروم تعرُّف الأشخاص الذين ظهرت على أيديهم

هذه المقولة والألفاظ التي نطقوا بها تعبيراً عنها، والمنهج الوصفي الذي يؤدّي دوراً بارزاً في وصف هذه المقولة وضبطها. ومن الواضح أنَّ القصد من هذه الدراسة ليس المناقشة إلّا في حدود ما يستدعيه فهم هذه المقولة.

وحدود هذه الدراسة تنضبط بحدَّين، هما: الحدُّ المعرفي الـمُرتبِط بهذه المقولة وبكل ما من شأنه تبيين نشوء هذه المقولة وتدرُّجها واكتمالها، والحدُّ التاريخي الـمُتمثِّل في القرون الثلاثة الأولى، وهذا لا يمنعنا من تجاوز القرن الثالث الهجري.

ومعلوم أنَّ لكل دراسة افتراضات، وهذه الدراسة تفترض ابتداءً أنَّ تلك المقولة جاءت بوصفها رَدَّ فعل على القدرية والمعتزلة، وأنَّها لا تُعَدُّ دليلاً يُستدَلُّ به على قضية الصفات، وأنَّ الواقع التاريخي أوصل الـمُبالِغين في الأخذ بها إلى تشبيه الله بخَلْقه من حيث لم يشعروا.

أوَّلاً: مفهوم هذه المقولة، وأهميتها، والواقع التاريخي قبل نشوئها

1. مفهوم هذه المقولة وأهميتها

تُعَدُّ مقولة "إثبات ما أثبته الله لنفسه" أحد أبرز المستندات لوصف الله تعالى، وغالباً ما يقال: "إثبات ما أثبته الله لنفسه أو رسوله"، وذلك بإضافة الرسول ﷺ. وقد اقتصرنا في العنوان على الجزء الأوَّل (إثبات ما أثبته الله لنفسه) اختصاراً؛ لأنَّ عناوين البحوث تُصان عن التطويل، ولأنَّ ما صَحَّ عن النبيِّ ﷺ هو ضمن الوحي؛ فلا يخرج عن دلالة الجزء الأوَّل.

وحيثما وردت كلمة "المقولة" في البحث فإنَّا نقصد بها إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه أو أثبته له رسوله. وسيكون المقصود بالنصوص الموهِمة للتشبيه التي تَرِدُ في الدراسة هو كل الآيات والأحاديث التي يوهِم ظاهرها تشبيه الله تعالى بخَلْقه، مثل قوله ﷻ: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5]، وقول النبيِّ ﷺ: "يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا ... "

(البخاري، 1311هـ، حديث رقم: 1145). ولا يدخل في ذلك الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي لا يوهِم ظاهرها تشبيهاً لله تعالىٰ بخَلْقه، مثل وصف الله تعالىٰ بالعِزَّة والحكمة.

والمقصود بهذه المقولة عند مَنْ يتبنّاها ويدعو إليها هو أنَّ الله تعالىٰ أثبت معاني حقيقية في هذه النصوص، هي صفات لله تعالىٰ. ولا خلاف هنا أنَّ لله صفات أثبتها لنفسه، وإنَّما الخلاف هو الانطلاق من هذه المقولة، واعتبار أنَّ كل ما ذكره الله تعالىٰ من النصوص الموهِمة للتشبيه هو صفات خبرية لله تعالىٰ، مثل قوله ﷻ: ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْۖ إِنَّهُم مُّغۡرَقُونَ ٣٧﴾ [هود: 37]، وقوله سبحانه: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: 64]. فالانطلاق من هذه الآيات الكريمة بعيداً عن سياقاتها، وبعيداً عن الآيات الكريمة الأُخرىٰ الـمُرتبِطة بها هو وجه الخلاف. ومَنْ يعتمد هذه المقولة ينطلق من إثبات صفات حقيقية علىٰ أساس أنَّ الله تعالىٰ أراد ذلك، وأنَّ عدم القول به هو تعطيل لصفات الله تعالىٰ. أمّا مَنْ لم يُعوِّل علىٰ هذه المقولة فإنَّه ينطلق من هذه الآيات الكريمة، ومن آيات كريمة أُخرىٰ مُرتبِطة بها، ومن سياق الآيات الكريمة، ومن دلالات اللغة.

وأمّا أهمية الاعتماد علىٰ هذه المقولة فتتمثَّل في أنَّها أصبحت -لا سيَّما في عصرنا الحاضر- ميزاناً للعقيدة الصحيحة واتِّباع السلف. وممّا يُؤسَف له أنَّ البحث في هذه القضايا -ولا سيّما ما يُلاحَظ من اعتماد علىٰ هذه المقولة- زاد في فُرقة المسلمين، وأصبح مفهوم "أهل السُّنَّة والجماعة" يُفصَّل مثل القميص، وأخذ يشهد انتشاراً واسعاً، لا سيَّما في مواقع شبكة الإنترنت. وهذا ما لمسْتُه حين تكرَّر ظهور هذه العبارة نحو (130) مرَّة أثناء بحثي عنها في مواقع إلكترونية عديدة ولـمّا أُكمِل البحث، وقد تراوح ورودها بين بحث علمي، وتسجيل صوتي، وفتاوىٰ واردة؛ حتّىٰ إنَّها أصبحت جزءاً لا يتجزَّأ من الـمُقرَّرات التعليمية. وكم كنْتُ أتحاشىٰ الخوض في هذه المسألة لكيلا أزيد الفُرقة، ولكنْ لا مناصَ من البحث في هذه المقولة بتجرُّدٍ تامٍّ من غير انحياز إلّا للحقِّ الذي أراه، مُجتهِداً في الوصول إليه، ومَنْ يعتقد خلاف ذلك، ويرفض الخوض في هذه المسألة ومثيلاتها، فهو ينأىٰ بنفسه عن خطورة اعتمادها أو يجهل حضورها والنقاش فيها وتصنيف الناس اعتماداً عليها.

2. الواقع التاريخي قبل نشوء هذه المقولة

تُعَدُّ قضية الاعتراف بوحدانية الله تعالى ورسالة النبي ﷺ والإيمان بالبعث رأس القضايا العَقَدية، حتّى إذا دخل الناس في دين الله تعالى، وترسَّخت العقيدة في النفوس، بدأت التشريعات الناظمة لشؤون الحياة والمجتمع تنـزل، واستمرَّ الأمر على هذه الشاكلة حتّى وفاة النبي ﷺ بعد اكتمال التشريع.

والواقع المنقول عن الصحابة يُثبِت أنَّ همَّهم هو التطبيق العملي للشريعة، ومحاسبة النفس والشعور بالتقصير. وقد عُرِف بعض الصحابة بالفتيا؛ فكان معاذ بن جبل مِنْ أعلم الصحابة بالحلال والحرام، ولم يُعهَد أنَّ بعض الصحابة عُرِف بمسائل العقيدة، حتّى إذا مَرّوا بآيةٍ يوهِم ظاهرها التشبيه كانوا يسارعون إلى المقصد منها دون البحث في ألفاظٍ بعينها؛ فإذا سمعوا -مثلاً- قوله ﷺ: "يَنْـزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ، يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ، مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ، مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ" (البخاري، 1311هـ، حديث رقم: 1145)، لا يسألون: كيف ينـزل؟، ومن أين ينـزل؟ بل يفهمون من الحديث أنَّ الرسول ﷺ يحثُّهم على قيام الليل والاستغفار فيه (الخطاف، 1998، ص182). وهكذا الحال في كل النصوص التي جاءت على هذه الشاكلة، وقد قال تاج الدين السبكي (ت: 771هـ) في هذا السياق كلاماً طويلاً مُعترِضاً به على مَنْ يعتقد الجهة لله تعالى: "ولقد كانت الصحابة ﷺ لا يخوضون في شيء من هذه الأشياء؛ لعلمهم أنَّ حفظ الدهماء أهمُّ الأمور ... ولم يكن دأبهم إلّا الحث على التقوى والغزو وأفعال الخير، ولذلك لم يُنقَل عن سيِّد البشر ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه ﷺ، أنَّه جمع الناس في مجمع عام، ثمَّ أمرهم أنْ يعتقدوا في الله تعالى كذا وكذا" (السبكي، 1413هـ، ج9، ص37-38).

ثمَّ جاءت الخلافة الراشدة، وخرج الناس من الجزيرة العربية إلى رحابة العالَم، وولَّد هذا الانتقال لدى مَنْ لم يُعاصِر الوحي أسئلةً جديدة لبعض المسائل العَقَدية من نوع آخر، هو السؤال عنها والبحث في مفاهيمها، وغدت الظروف والأحوال مُلائِمة لمثل هذا؛ فلم يَعُدْ هناك خوف على جهر الإنسان بعقيدته، وترافق هذا مع نشاط اقتصادي وتشجيع علمي.

وزيادة على هذا، وجد القارئ للقرآن الكريم تشجيعاً للحركة العلمية؛ فالقرآن الكريم رفع من شأن العِلْم والعلماء، ودعا إلى المجادلة بالتي هي أحسن، فكان ذلك أشبه بالبذرة الـمُحفِّزة على نشوء أفكار جديدة غير معهودة. وقد بدأت حركة جمع السُّنَّة النبوية رسمياً في عهد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز (ت: 101هـ)، ثمَّ تدرَّج الأمر في بدايات الدولة العباسية؛ إذ كانت تُعقَد مناظرات عِدَّة بهذا الخصوص، وأخذت تُطرَح أسئلة جديدة مُتعلِّقة بشؤون الدين والحياة لم يَعِشْها الصحابة. وهذا ما نفهمه من جواب مالك (ت: 179هـ) حين سُئِل عن معنى "الاستواء" في قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5]، كيف استواؤه؟: "فأطرق مالك، وأخذته الرُّحَضاء، ثمَّ رفع رأسه، فقال: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5] كما وصف نفسه، ولا يقال: كيف؟ وكيف عنه مرفوع؟ وأنت رجلُ سُوء صاحب بدعة، أخرجوه. قال: فأُخرِج الرجل" (مالك بن أنس، 2004، ج1، ص252؛ البيهقي، 1993، ج2، ص304).

ولا شكَّ في أنَّ إطراق مالك، وتصبُّب العَرَق منه، والحُكْم عليه بأنَّه رجل سوء، يعطي تصوُّراً عن هذا الواقع الذي أخذ ينتشر، ولم يكن معهوداً من قبلُ. وليس هذا هو الموقف الوحيد لمالك في نهْر هذا السائل عن مثل هذا السؤال الذي رأى فيه غرابة؛ فقد كان مالك -كما يروي ابن عبد البر- مُستمِرّاً على هذا النهج، بأنْ يُنكِر إنكاراً شديداً على مَنْ يُحدِّث بحديث الصورة (البخاري، 1311هـ، حديث رقم: 6227). ولم يكن النهي لعدم عِلْم مالك بمعنى هذه الأحاديث، وإنَّما كان خشيةً من "الخوض في التشبيه بكيف" (ابن عبد البر، 2017، ج5، ص162)؛ لأنَّ مالكاً لو أجاب عن حديث الصورة لتولَّدت أسئلة أُخرى مُرتبِطة بهذا الحديث وكيفية الصورة... فسَدّاً للذريعة؛ كان ينهى عن الخوض في مثل هذه الأسئلة.

ثانياً: التأسيس لهذه المقولة واكتمالها

1. التأسيس لهذه المقولة

يُقصَد بالتأسيس هنا بدايات تشكُّل الألفاظ التي يُمكِن الاستناد إليها في نشأة المقولة، ولم أجد لهذه المقولة -فيما بحثْتُ فيه- ألفاظاً أقرب إليها من قول وهب بن مُنبِّه (ت: 111هـ) -وهب بن مُنبِّه بن كامل بن الصنعاني اليمني، أصله من أبناء فارس، وهو أخو هَمّام، روى له أصحاب الكتب الستة عدا ابن ماجه، وقال عنه الذهبي: "وروايته للمسند قليلة، وإنَّما غزارة عِلْمه في الإسرائيليات، ومن صحائف أهل الكتاب" (الذهبي، 1985، ج4، ص545)- للجعد بن درهم (ت: 120هـ): "ويلك يا جعدُ، إنّي لأظنُّك من الهالكين. يا جعدُ، لو لم يُخبِر الله تعالى في كتابه أنَّ له عيناً ويداً ووجهاً لما قلنا ذلك" (ابن العطار، 2022، ص194). وقد جاء جواب وهبٍ للجعد على هذا النحو؛ لأنَّ الجعد كان يسأل عن صفات الله تعالى. ويُنسَب إلى الجعد أنَّه أوَّل مَنْ قال بخَلْق القرآن الكريم، وأنَّ الله تعالى لم يَتَّخِذ إبراهيم خليلاً، فقتله خالد بن عبد الله القسري (ت: 125هـ) (الذهبي، 1985، ج5، ص532؛ ابن كثير، 1997، ج13، ص149؛ الخطاف، 2022، ص21).

فهذه الواقعة تُمثِّل بذور الحديث عن تلك المقولة، ومنها تشكَّلت. والـمُلاحَظ على الواقعة أنَّها صدرت عن وهب بن مُنبِّه في قضية النصوص الموهِمة للتشبيه، وهي: اليد، والوجه، والعين. وقول ابن مُنبِّه إنَّ له عيناً ووجهاً ... هو إثبات لظاهر اللفظ في قضية مُختلَف عليها؛ لأنَّ العين واليد والوجه وردت في آيات من الـمُتشابِه، وليس من الـمُحكَم. والشيء الـمُؤكَّد الذي لا يخفى على كل ذي لُبٍّ هو أنَّ التخوُّف الذي أبداه وهب من سؤال الجعد يتمثَّل في أنَّ هذه المسألة ومثيلاتها قد تودي بسائلها إلى المهالك. وهذا ما حدث حقّاً؛ إذ صُلِب الجعد بعد ذلك. والثابت أنَّ خوض الجعد في هذه المسائل -من حيث الظاهر- كان السبب في مقتله؛ فقد تعلَّق بها القسري لقتله، مع أنَّ القتل كان بسبب الخلاف الشخصي بين الجعد والقسري، وكذا خروجه على بني أُمَيَّة (الخطاف، 2022، ص32).

والقضية الأُخرىٰ التي ينبغي لنا تأمُّلها هي أنَّ انشغال الجعد بهذه القضية يدلُّ علىٰ حضور هذه القضية ومضاداتها التي تنطلق من إثبات ظواهر النصوص الموهِمة للتشبيه، إلّا أنّني أَعُدُّ هذه المرحلة مرحلة تأسيسية؛ إذ لم أجد -فيما بحثْتُ-مَنْ هو أسبق في الحديث عنها أو الإشارة إليها.

وفي مرحلة لاحقة، وجدْتُ في كتاب "الفِقْه الأكبر" المنسوب إلىٰ أبي حنيفة (ت: 150هـ) ما يُمكِن أنْ يكون مُعضِّداً لنشوء المقولة في بعض جوانبها؛ فقد ورد عنه أنَّه قال: "لا يوصَف الله تعالىٰ بصفات المخلوقين، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف، وهو قول أهل السُّنَّة والجماعة ... ونَصِفه كما وصف نفسه؛ أحد، صمد، لم يلد ولم يولَد، ولم يكن له كفواً أحد، حي، قيّوم، قادر، سميع، بصير، عالِـم. يد الله فوق أيديهم ليست كأيدي خَلْقه، وليست جارحة" (أبو حنيفة، 1999، ص159). ويتعزَّز هذا بما نقله الآلوسي عن القاضي أبي العلاء صاحب كتاب "الاعتقاد"، نقلاً عن أبي يوسف: "عن الإمام أبي حنيفة أنَّه قال: لا ينبغي لأحد أنْ ينطق في الله تعالىٰ بشيء من ذاته، ولكنْ يَصِفه بما وصف سبحانه به نفسه، ولا يقول فيه برأيه شيئاً تبارك الله تعالىٰ رب العالمين" (الآلوسي، 1415هـ، ج8، ص472).

ويُعَدُّ هذا النقل عن أبي حنيفة واحداً من النصوص الـمُهِمَّة في تأسيس تلك المقولة من جهة اللفظ (إثبات ما أثبته الله لنفسه). وهذا معنىٰ قوله: "ونَصِفه كما وصف نفسه". وقد قلْتُ: "من جهة اللفظ، وليس من جهة اشتمال المقولة علىٰ النصوص الموهِمة للتشبيه" لسببين اثنين:

الأوَّل: عدم اقتصار تلك المقولة علىٰ النصوص الموهِمة للتشبيه، مثل: الاستواء، واليد، والوجه؛ إذ ذُكِر فيها ما يُسمّىٰ الصفات الذاتية، مثل: الحياة، والقدرة، والسمع.

والثاني: أنَّ ذكر اليد جاء وَفقاً لِـما ورد في القرآن الكريم، وهو قوله تعالىٰ: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ [الفتح: 10]. ولنفي أيِّ تشابه بين مفهوم "اليد" المنصوص عليها في القرآن الكريم واليد التي هي عضو؛ قال أبو حنيفة: "ليست كأيدي خَلْقه، وليست جارحة".

والـمُلاحَظ على النص المروي عن أبي حنيفة أنَّه تضمَّن ذكراً لنماذج عِدَّة، أطلق عليها أبو حنيفة اسم "الصفات" في ذلك الوقت. والنص الذي يَعنينا هنا هو ما جاء في إسناد هذه الصفات إلى الله تعالى؛ فهو لم يقل: ونَصِفه بكذا، بل قال: "ونَصِفه بما وصف نفسه". والفرق كبير بين القولين؛ فالأوَّل هو اجتهاد من أبي حنيفة، والثاني وإنْ كان اجتهاداً، إلّا أنَّ هذا الاجتهاد ينطلق من مبدأ أنَّها صفات لله تعالى وصف بها نفسه، مع ملاحظة عدم قَصْر هذه المقولة على النصوص الموهِمة لتشبيه الله عنده؛ إذ جمع معها ما يُسمّى الصفات الذاتية؛ وهو وصفه الله تعالى بالحياة والقدرة ...

إنَّ طرْح تلك المقولة في وقت مُبكِّر يدلُّ على حضور هذه المسألة في الساحة الفكرية -إنْ صَحَّت نسبة ذلك الكتاب-، ويشير إلى بذور نـزعة التشبيه والتجسيم التي كانت مطروحة آنذاك؛ إذ وُجِد مقاتل بن سليمان السجستاني (ت: 150هـ) الـمُعاصِر لأبي حنيفة تاريخياً، ووُجِدت كذلك بعض الطوائف من الشيعة الـمُغالِية، وكان التشبيه في الأصل موجوداً لدى الشيعة (الشهرستاني، 1431هـ، ج3، ص173). ومقاتل هذا كان معدوداً من الـمُجسِّمين، وله أصحاب سلكوا نهجه، وكان من أقوالهم أنَّ الله جسم، وأنَّ له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين، لكنَّه مع ذلك لا يُشبِه غيره، ولا يُشبِهه أحد (الأشعري، 1980، ص153).

وقد عاصر جهم بن صفوان (ت: 127هـ) أبا حنيفة، ورُبَّما كان أبرز ما جاء به الجهم في هذه المسألة هو نفي وصف الله تعالى بالحياة والعِلْم؛ تنـزيهاً لله تعالى بحسب زعمه. وليس ببعيدٍ أنْ يكون صنيع الجهم قد جاء مُجابَهة لتوجُّه مقاتل بن سليمان الذي التقى به في مدينة بلخ، وكان يُصلّي مع مقاتل في مسجده، واستمرّا يتناظران حتّى نُفِي الجهم إلى مدينة تِرْمِذ بسبب مقولته تلك (الخطاف، 2022، ص40). وكذلك كان شيخ المعتزلة واصل بن عطاء (ت: 131هـ) مُعاصِراً لأبي حنيفة، وأصل التوحيد الذي جاء به المعتزلة هو أبرز الأصول. وهذا الغلوُّ الذي حصل من الطرفين يتناسب مع مقولة أبي حنيفة؛ فهي وسط بين إفراط وتفريط.

إنَّ أهمَّ ما يُمكِن استخلاصه في هذه المسألة هو أنَّ الموجود في كتاب أبي حنيفة، إنَّما هو تصريحٌ بتلك المقولة من جهة الألفاظ، وأنَّ أبا حنيفة لم يَقْصر المقولة على النصوص الموهِمة للتشبيه.

وقد استمرَّ هذا الحال في إطلاق تلك المقولة على الصفات الذاتية وغيرها، وعدم قَصْرها على النصوص الموهِمة للتشبيه عند يحيى بن سلّام (ت: 200هـ)؛ إذ قال: "تعالى ربنا عن اتِّخاذ الأبناء، ومحاوزة الشركاء ... فهو كما وصف نفسه ﷻ" (ابن سلام، 2004، ج1، ص224)، والشيء نفسه نجده عند الشافعي (ت: 204هـ)؛ فقد قال: "ولا يبلغ الواصفون كُنْه عظمته الذي هو كما وصف نفسه، وفوق ما يَصِفه به خَلْقه" (الشافعي، 2006، ج2، ص812)، وعند الإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ) في كتابه "الرد على الجهمية والزنادقة"؛ إذ قال: "أعلمُ أنَّه أحد صمد، لا شِبْه له ولا عدل، وهو كما وصف نفسه" (ابن حنبل، د.ت، ص41). وهذا الكتاب لا يُجزَم في نسبته إلى الإمام أحمد بن حنبل، وممَّنْ شكَّك في ذلك: الذهبي ومن المعاصرين الكوثري وسعيد المري، (المري، 2022، ص510–521). ومن الـمُلاحَظ أنَّ هؤلاء لم يَقْصروا تلك المقولة على النصوص الموهِمة للتشبيه.

ثمَّ تدرَّج الأمر عند محمد بن كرّام السجستاني (ت: 255هـ) الذي أخذ من كل مذهب ضِغْثاً، ثمَّ بدأ يُروِّجه بين أصحابه في بلاد خراسان، فانتشر مذهبه، وأصبح له أتباع. ومحمد بن كرّام هذا كان ممَّنْ يُثبِت الصفات، لكنَّه انتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه، ورأى "أنَّ الله تعالى مستقرٌ على العرش، وأنَّه بجهة الفوق بذاته" (الخطاف، 2022، ص88).

والذي يَعنينا من هذا النقل هو تفشّي ذلك التوجُّه واستفحاله في بعض الممالك الإسلامية غير العربية آنذاك، وقد مَرَّ بنا بروز مقاتل بن سليمان في سجستان، ثمَّ ظهور محمد بن كرّام في خراسان وغيرها، ويُمكِن أنْ نضيف إلى ذلك نفي جهم بن صفوان إلى مدينة تِرْمِذ بسبب تلك المقولة، وهو نفي يدلُّ على عدم قبول المقولة المذكورة آنفاً.

وممّا يَعنينا كذلك هو أنَّ هذا التدرُّج قد ترافق مع التشبيه، وإثبات ظواهر النصوص بعيداً عن سياقاتها. ثمَّ جاء إسماعيل بن يحيى المزني (ت: 264هـ) الذي طالعَنا بخطوة قريبة من توجُّه محمد بن

كرّام نحو الأخذ بالظاهر، وذلك بإثبات عُلُوِّ الله تعالى على العرش بذاته، وأنَّه دانٍ بعِلْمه من خَلْقه (المزني، 1995، ص75). وهذا نـزوع واضح إلى الأخذ بظواهر بعض النصوص الموهِمة للتشبيه بعيداً عن سياقها، مثل ظواهر الآيات الـمُتعلِّقة بالاستواء؛ فقول "إنَّ الله تعالى على العرش بذاته" لم يكن موجوداً -فيما أعلمُ- قبل ذلك بشكل مُوثَّق من كتبهم؛ وهو ما يُعَدُّ نقطة تحوُّل في هذا التوجُّه، ويُمثِّل ركيزة أساسية عند الـمُتأخِّرين فيما بعدُ. وأكثرُ مَنْ ناصر هذا القول، ودافع عنه هو ابن تيمية، ومَنْ سار على نهجه في هذا التوجُّه؛ فابن تيمية رأى أنَّ الأشعري وقدماء أصحابه كانوا يقولون: "إنَّه بذاته فوق العرش، وهو مع ذلك ليس بجسم". وأنَّ عبد الله بن سعيد بن كُلّاب، والحارث المحاسبي، وأبو العباس القلانسي قالوا بذلك أيضاً (ابن تيمية، 1986، ج2، ص326). ولا يَسعُنا في هذا المقام مناقشة مَنْ يقول بإضافة هذه اللفظة (بذاته)، وما تستلزم، ومدى صواب هذا النقل عن السابقين، ودرجة صِحَّة الكتب المنسوبة إليهم التي فيها مثل هذه الظواهر، وإنَّما الذي يَعنينا من النقل عن ابن تيمية هو أنَّ الذين ذكرهم ابن تيمية كانوا مُعاصِرين للمزني.

2. اكتمال هذه المقولة

مثَّل قول عثمان بن سعيد الدارمي السجستاني (ت: 280هـ) نقطة تحوُّل في مقولة "إثبات ما أثبته اللهَّ لنفسه"، واكتمالاً لها؛ فقد جاء في كتابه "الرد على الجهمية": "ونُكفِّرهم أيضاً أنَّهم لا يدرون أين الله، ولا يَصِفونه بأين، والله قد وصف نفسه بأين، فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5]" (الدارمي، 1995، ص202).

والنصوص الموجودة في كتابه على هذه الشاكلة كثيرة، وهي من أبرز النصوص وأوَّلها في تلك المرحلة من جهة الشِّدَّة على الخصوم، ومن جهة إثبات ظواهر هذه النصوص، وإنكار المعاني اللغوية التي يحتملها اللفظ، وادِّعاء عدم المشابهة بين الله تعالى وخَلْقه.

وجَلِيٌّ أنَّه لا علاقة بين السؤال "بأين" والآية الكريمة، والغريب هو إسناد ذلك القول إلى الله تعالى، كأنَّه لا خلاف فيها، وهو قول الدارمي: "والله قد وصف نفسه بأين"، وقوله: "أخبرَنا الله في

كتابه أنَّه ذو سمع، وبصر، ويديْنِ، ووجه، ونفس، وعِلْم، وكلام، وأنَّه فوق عرشه فوق سماواته، فآمنّا بجميع ما وصف به نفسه كما وصفه بلا كيف" (الدارمي، 1998، ج1، ص239–240، 428).

والـمُلاحَظ هنا أنَّ الدارمي قد جمع بين الآيات القرآنية التي تُثبِت الصفات الـمُتَّفَق عليها، ولا تفيد تشبيهاً، مثل: العِلْم، والكلام (ليس لها فهم آخر عند أهل السُّنَّة والجماعة غير إثبات العِلْم والكلام)، والآيات القرآنية الأُخرى التي تنصُّ على الفوقية، وتحتمل فوقية المنـزلة والرتبة والقهر. ويشير هذا الجمع إلى أنَّ تلك النصوص ستُعامَل معاملة واحدة؛ فإذا أثبتْنا العِلْم والكلام فعلَيْنا أنْ نُثبِت ما سواهما، وإثبات جميع هذه الصفات عند الدارمي لا يفيد تشبيهاً بصفات البشر؛ "فالأسماء فيها مُتَّفِقة، والتشبيه والكيفية مُفترِقة، كما يقال: ليس في الدنيا ممّا في الجَنَّة إلّا الأسماء، يعني في الشَّبَه، والطعم، والذوق، والمنظر، واللون ... فوصفناه بما وصف به نفسه في كتابه" (الدارمي، 1998، ج1، ص303).

وقد تجاوز الدارمي ظواهر النصوص ليستنبط من بعض هذه الصفات ما يراه من لوازمها، مثل الحركة؛ فهي صفة من الصفات إذا شاءها الله تعالى، والحيُّ "القيّوم يفعل ما يشاء، ويتحرَّك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، وينقبض ويبسط، ويقوم ويجلس إذا شاء؛ لأنَّ أمارة ما بين الحيِّ والميت التحرُّك، كل حيٍّ مُتحرِّك لا محالة، وكل ميت غير مُتحرِّك لا محالة" (الدارمي، 1998، ج1، ص223).

وإثبات هذا القول وأمثاله مبني عند الدارمي على مقولة "إثبات ما أثبته اللهَّ لنفسه"، وهو ما يتجلّى في إثبات الـمَسِّ الـمُرتبِط بإثبات اليدين اللتين مَسَّ بهما آدم ﷺ؛ فلو "لم يكن لله تعالى يدان بهما خَلَق آدم، ومَسَّه بهما مسيساً ... لم يجز أنْ يقال: ﴿بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُ﴾ [آل عمران: 26] ... فاجتمع في آدم تخليق اليدين نصّاً ... لأنَّ الله تعالى لم يذكر أنَّه مَسَّ خَلْقاً ذا روح بيديه غير آدم" (الدارمي، 1998، ج1، ص239–240). ومثل ذلك إثبات الدارمي الحدَّ لله تعالى (الدارمي، 1998، ج1، ص223).

ومناقشة المنقول هنا قد تُخرِجنا عن قصد الدراسة من الجانب المنهجي؛ لذا حَسْبُنا إثبات أنَّ اكتمال تلك المقولة كان عند الدارمي، وأنَّه –بحَسَبِها– لم يكتفِ بإثبات صفاتٍ لله تعالى من نصوصٍ

مُتشابِهة، وإنَّما أثبت لوازم بعض الصفات، مثل إثبات الحركة على أساس أنَّها من لوازم الحياة، وأنَّه ما دام لله تعالى يدان، فإنَّ المعتاد أنْ يكون الـمَسُّ بهما. وواضحٌ أنَّه لا علاقة لذلك بالآيات الكريمة التي استدلَّ بها على مراده؛ إذ لا توجد أيَّة روابط بين تلك الآيات الكريمة وما يريد، فقد خلت من ذكر آدم، والـمَسِّ، وتثنية اليدين.

ثمَّ نصل إلى نهاية القرن الثالث الهجري وبداية القرن الرابع الهجري؛ إذ كان الحسن بن علي بن خلف البربهاري (ت: 329هـ)، عاش سبعاً وسبعين سنة (الذهبي، 1985م، ج15، ص93)، وافتتح كتابه بالمقولة الآتية: "ولا يُتكلَّم في الرَّبِّ إلّا بما وصف به نفسه في القرآن، وما بين رسول الله ﷺ لأصحابه" (البربهاري، د.ت، ص103). وكان البربهاري قد شهد ذروة صعود التوجُّه الحنبلي، ومن ذلك فتنة الحنابلة في بغداد عام (323هـ)، وما أفضت إليه من خلاف واختلاف. "وفيها عَظُم أمر الحنابلة، وقويت شوكتهم، وصاروا يكسبون من دور القُوّاد والعامَّة، وإنْ وجدوا نبيذاً أراقوه ... فركب بدر الخرشني، وهو صاحب الشرطة، عاشر جمادى الآخرة، ونادى في جانبي بغداد، في أصحاب أبي محمد البربهاري الحنابلة، ألّا يجتمع منهم اثنان، ولا يتناظروا في مذهبهم ... فلم يُفِدْ فيهم، وزاد شرُّهم وفتنتهم، واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون المساجد، وكانوا إذا مَرَّ بهم شافعي المذهب أغروا به العميان، فيضربونه بعُصِيِّهم حتّى يكاد يموت. فخرج توقيع الراضي بما يقرأ على الحنابلة، يُنكِر عليهم فعلهم، ويُوبِّخهم باعتقاد التشبيه وغيره، فمنه تارةً أنَّكم تزعمون أنَّ صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رَبِّ العالمين، وهيئتكم الرذلة على هيئته، وتذكرون الكَفَّ والأصابع والرجلين والنعلين الـمُذهَّبين، والشعر القطط ... وأمير الـمُؤمِنين يُقسِم بالله قسماً جُهْداً إليه يَلزمه الوفاء به لئنْ لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم، ومُعوَجِّ طريقتكم، ليوسعنَّكم ضرباً وتشريداً، وقتلاً وتبديداً، وليستعملنَّ السيف في رقابكم، والنار في منازلكم ومحالِّكم" (ابن الأثير، 1997، ج7، ص38–40؛ الخطاف، 2022، ص88).

وقد نقلْنا هذا النص –على طوله–؛ لأنَّه يكشف عن الواقع الـمُعاصِر، وأبرز ما فيه، وهو شِدَّة الحنابلة على مخالفيهم، والأخذ بظواهر النصوص، وكان البربهاري من أشدِّ الناس قسوةً على

الـمُخالِفين له في الاعتقاد، ممَّنْ لم يأخذوا بظواهر النصوص بعيداً عن سياقاتها. وممّا قاله بهذا الخصوص: "وجميع ما وصفْتُ لك في هذا الكتاب فهو عن الله، وعن رسول الله ﷺ، وعن أصحابه، وعن التابعين، والقرن الثالث إلى القرن الرابع؛ فاتقِّ الله يا عبد الله، وعليك بالتصديق والتسليم والتفويض [والرضا] لِـما في هذا الكتاب، ولا تكتم هذا الكتاب أحداً من أهل القِبْلة، فعسى يردُّ الله به [حيران] عن حيرته، أو صاحب بدعة عن بدعته، أو ضالّاً عن ضلالته، فينجو به ... فإنَّه مَنِ انتحل شيئاً خلاف ما في هذا الكتاب، فإنَّه ليس يَدين لله بدين، وقد رَدَّه كله، كما لو أنَّ عبداً آمن بجميع ما قال الله تبارك وتعالى، إلّا أنَّه شكَّ في حرف، فقد رَدَّ جميع ما قال الله تعالى، وهو كافر، كما أنَّ شهادة أنْ لا إله إلّا الله لا تُقبَل من صاحبها إلّا بصدق النِّيَّة وخالص اليقين، كذلك لا يَقبل الله شيئاً" (البربهاري، د.ت، ص103).

ولا تخفى شِدَّة البربهاري في هذا الكتاب، وما جاء فيه إنَّما هو محاولة اجتهادية منه، تتعلَّق ببعض المسائل مثل مسألة الصفات. وفي أحسن الأحوال، لو افترضنا أنَّه أصاب الحقَّ في ذلك، فإنَّ هذه المسألة تظلُّ من المسائل الاجتهادية غير المقطوع بها، وإنَّ قوله: "وجميع ما وصفْتُ لك في هذا الكتاب ..." مُبالَغ فيه، والأخطر من ذلك أنَّه جعل الاعتراض على ما جاء في الكتاب اعتراضاً على الله تعالى ورسوله ﷺ، بل حَكَم على قائله بالكفر؛ أيْ كأنَّه أنـزل فهمه لبعض المسائل منـزلة النصوص قطعية الثبوت والدلالة.

ثالثاً: أشكال مناصرة هذه المقولة

1. احتكار مفهوم "السُّنَّة" مع قِلَّة البضاعة في عِلْم الكلام

شهدت هذه المرحلة تصنيف كثير من الكتب التي رَدَّت على مَنْ يرفض الأخذ بظاهر مقولة "إثبات ما أثبته اللهَّ لنفسه"، وقد تسمَّت هذه الكتب بأسماء عِدَّة، مع قِلَّة بضاعة أكثرها في عِلْم الكلام، وعدم الاطِّلاع الكافي على تكامل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في القضايا المطروحة.

ومن ذلك، الكتب التي تسمَّت بالسُّنَّة، مثل: كتاب "السُّنَّة" لابن أبي شيبة (ت: 235هـ)، وكتاب "أصول السُّنَّة" للإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ)، وكتاب "شرح السُّنَّة" للمزني (ت: 264هـ)، وكتاب "السُّنَّة" لابن أبي عاصم (ت: 287هـ)، وكتاب "السُّنَّة" لعبد الله بن أحمد (ت: 290هـ)، وكتاب "السُّنَّة" للمروزي (ت: 294هـ)، وكتاب "السُّنَّة" لأبي بكر بن الخَلّال (ت: 311هـ)، وكتاب "شرح السُّنَّة" للبربهاري (ت: 329هـ).

وممّا لا شكَّ فيه أنَّ مَنْ خالف مضمون هذه الكتب -عند كثير منهم- فقد خالف سُنَّة رسولِ الله ﷺ، فكأنَّ فيها احتكاراً للسُّنَّة دون غيرها. وهذه الكتب التي اتَّخذت السُّنَّة اسماً لها لا تمتُّ بصلةٍ إلى المعنى الاصطلاحي الذي مثَّلته كتب الأحاديث الـمُتعلِّقة بأقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته، وليست ككتب الحديث، مثل صحيح البخاري وصحيح مسلم، التي جمعت أبواب الدين، وليست أيضاً ككتب السُّنَن، مثل سُنَن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، التي حوت أحاديث الأحكام، وغلب عليها الرفع للنبيِّ ﷺ، وليست كذلك ككتب المسانيد، مثل مسند الإمام أحمد الذي رام إسناد الأحاديث إلى النبيِّ ﷺ وَفق أسماء الصحابة؛ وإنَّما كان هدف الكتب السابقة غالباً هو الانتصار للأحاديث الصحيحة وغيرها ممَّنْ لها تعلُّق بالنصوص الموهِمة للتشبيه، والرَّدَّ على المخالفين بعيداً عن سياقاتها في كثير من الأحيان.

وكان بعضُ أسماء هذه الكتب يحمل معنى الرَّدِّ على الخصوم، مثل: كتاب "الرد على الجهمية والزنادقة" المنسوب إلى الإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ)، وكتاب "الرد على الجهمية" للدارمي (ت: 280هـ)، وكتاب "نقض الدارمي على بشر المريسي"، وكتاب "الرد على الجهمية" لابن مَنْدَه (ت: 395هـ). وقد حملت بعضُ تلك الكتب اسم التوحيد، مثل كتاب "التوحيد" لابن خزيمة (ت: 311هـ).

وقِلَّة البضاعة في عِلْم الكلام جعلت بعض هؤلاء يقبلون الحديث، ولو لم يكن مقبولاً في ميزان عِلْم الجرح والتعديل وعِلْم الرجال، ورُبَّما كان مقبولاً، ولكنَّ دلالته الظاهرية تتعارض مع قواعد

التنـزيه في عِلْم الكلام، والاتِّكاء على المرويات، مع قِلَّة الخبرة الكلامية، ورُبَّما الحديثية؛ ما أسهم في ظهور التشبيه والتجسيم عند مَنْ ينتسب إلى الحديث. وهذا ما أشار إليه أبو الحسن الأشعري، قائلاً: "وقال بعضُ مَنْ ينتحل الحديث إنَّ العرش لم يمتلئ به، وأنَّه يقعد نبيه ﷺ معه على العرش" (الأشعري، 1980، ص211). ومَنْ يقرأ نماذج من الكتب السابقة التي تسمَّت بالسُّنَّة، مثل كتاب "السُّنَّة" المنسوب إلى عبد الله بن أحمد، يجد نماذج من هذه الروايات، مثل ما رواه عبد الله بن أحمد بالسند عن والده إلى عبد الله بن عمرو بن العاص: "خلق الله ﷻ الملائكة من نور الذراعين والصدر" (ابن أحمد، 1986، ج2، ص475). وهذه الروايات نجدها أيضاً في كتاب "الرد على الجهمية" لابن مَنْدَه (ابن مَنْدَه، 1401هـ، ص227). ويُعَدُّ ابن تيمية أحد أكثر مُناصِري الـمُحدَثين، لكنَّ ذلك لم يجعله يُغمض العين عن بعضهم، قائلاً: "ويذكرون من القرآن والحديث ما لا يفهمون معناه، ورُبَّما تأوَّلوه على غير تأويله، ووضعوه على غير موضعه، ثمَّ إنَّهم بهذا ... قد يُكفِّرون، ويُضلِّلون، ويُبدِعون أقواماً من أعيان الأُمَّة، ويُجهِّلونهم" (الخطاف، 2022، ص90).

وبالرغم من وجود علماء كبار في رواية الحديث، فإنَّهم لم يكونوا على وفاق مع عِلْم الكلام، مثل أبي بكر بن خزيمة صاحب كتاب "صحيح ابن خزيمة"؛ إذ لم يكن صاحب صنعة في القضايا العقلية والكلامية التي تتطلَّبها بعضُ النصوص الحديثية. ومن الأدلَّة على ذلك، الخلاف الذي أشار إليه البيهقي (ت: 458هـ)، ونَشِب بين أبي بكر وبعض أصحابه، فقال ابن حَبّان على إثر هذا: "ما لأبي بكر والكلام؟ إنَّما الأَوْلى بنا وبه أنْ لا نتكلَّم فيما لم نتعلَّمه" (البيهقي، 1993، ج2، ص23؛ ابن تيمية، 1425هـ، ص116). وقد كان السبب في ذلك أنَّ بعضهم سار وراء عبد الله بن سعيد بن كُلّاب في بعض مسائل العقيدة، وكان ابن خزيمة ينفر من ذلك (ابن تيمية، 2000، ج1، ص169–171). ولم يَسْلم الحارث المحاسبي (ت: 243هـ) من هجوم أهل الحديث عليه؛ فقد كان الحارث مُوافِقاً لابن كُلّاب (ابن تيمية، 2000، ص169–171)، وقيل: رجع عن ذلك (ابن تيمية، 1995، ج6، ص521).

وقد نُقِل عن الإمام أحمد بن حنبل أنَّه كان يُحذِّر منه، قائلاً: "حارث أصل البلية" (ابن أبي يعلى، 1952، ج1، ص233).

2. اتِّهام الخصوم بالتضليل والابتداع والرمي بالتكفير

يُعَدُّ اتِّهام الخصوم بالتضليل والابتداع الوجه الـمُقابِل لاحتكار السُّنَّة؛ فالذي يرى نفسه على السُّنَّة يُمكِن أنْ يرى غيره على البِدْعة، وقد يمتدُّ الأمر ليشمل استخدام القوَّة. وهذا ما رأينا بعضه من البربهاري؛ ولهذا قلَّما نجدُ واحداً من هؤلاء لا يَدَّعي أنَّه مع السُّنَّة فيما ذهب إليه، ويُصغِّر من شأن الآخرين، ورُبَّما يدعو عليهم. ومن الأمثلة على ذلك، ما ذكره أبو بكر بن الخَلّال صاحب كتاب "السُّنَّة"، من أنَّ الترمذي حين رَدَّ حديث محمد بن فضيل الـمُتضمِّن قعود النبي ﷺ على العرش، والأثر مروي عن مجاهد، ونصُّه: "حدَّثنا محمد بن فضيل، عن ليث، عن مجاهد في قوله: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء: 79]؛ قال: "يقعده على العرش". فقال أبو بكر بن الخَلّال، نقلاً عن أبي بكر الصاغاني: "لا أعلم أحداً من أهل العِلْم ممَّنْ تقدَّم، ولا في عصرنا هذا، إلّا وهو مُنكِر لِما أحدث الترمذي من رَدِّ حديث محمد بن فضيل ... فهو عندنا جهمي، يُهجَر، ونحذر عنه... وقد رُوِي عن عبد الله بن سلّام، قال: يقعده على كرسي الرَّبِّ جَلَّ وعَزَّ، فقيل للجريري: إذا كان على كرسي الرَّبِّ فهو معه، قال: ويحكم، هذا أقرُّ لعيني في الدنيا، وقد أتى عليَّ نيِّف وثمانون سنة ما علمْتُ أنَّ أحداً رَدَّ حديث مجاهد إلّا جهمي، وقد جاءت به الأئمَّة في الأمصار، وتلقَّته العلماء بالقبول ... فعليكم رحمكم الله بالتمسُّك بالسُّنَّة والاتِّباع ... والله ما أعرف أحداً رَدَّه، ولا يردُّه إلّا كل جهمي مُبتدِع خبيث، يدعو إلى خلافِ ما كان عليه أشياخنا وأئمَّتنا، عجَّل الله له العقوبة، وأخرجه من جوارنا" (الخلال، 1989، ج1، ص233).

والـمُلاحَظ أنَّ أبا بكر بن الخَلّال لم يناقش هذا الموضوع، كأنَّه أورده مُوافِقاً على ما قيل فيه، والـمُلاحَظ كذلك أنَّ مفهوم "السُّنَّة والاتِّباع" أصبح مفتاح التسليم ببعض الروايات حتّى لو لم تكن صحيحة، وأنَّ الألفاظ الدالَّة على الهجر والتضليل والابتداع والدعاء على الخصوم كثيرة في هذه الرواية، ورُبَّما وصل الأمر إلى حدِّ التكفير. ومن ذلك، ما روي عن نعيم بن حمّاد الخزاعي (ت: 228هـ)، قال: "مَنْ شبَّه الله بخَلْقه فقد كفر، ومَنْ جَحَدَ ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما

وصف الله به نفسه ورسوله تشبيهاً" (الذهبي، 1995، ج10، ص610). ونعيمٌ هذا روىٰ له البخاري مقروناً بغيره، كما روىٰ له أبو داود والترمذي وابن ماجه، وممّا يُعرَف عنه أنَّه كان "شديداً علىٰ الجهمية" وروي أنه "وضع كُتباً في الرد علىٰ الجهمية" (الذهبي، 1963، ج4، ص268). وقد ذكر له ابنُ عدي بعض الأحاديث الـمُنتقَدة عليه؛ إذ قال: "ولنعيم بن حمّاد غير ما ذكرْتُ، وقد أثنىٰ عليه قوم، وضعَّفه قوم، وكان ممَّنْ يتصلَّب في السُّنَّة، ومات في محنة القرآن في الحبس، وعامَّة ما أُنكِر عليه هو هذا الذي ذكرْتُه، وأرجو أنْ يكون باقي حديثه مستقيماً" (ابن عدي، 1997، ج8، ص256).

وقد جاء في كتاب "السُّنَّة" المنسوب إلىٰ عبد الله بن حنبل (ت: 290هـ) ما نصُّه: "الجهمية كفّار بلَّغوا نساءهم أنَّهنَّ طوالق، وأنَّهنَّ لا يحللنَ لأزواجهنَّ؛ لا تَعودوا مرضاهم، ولا تَشهدوا جنائزهم. ثمَّ تلا: ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ ۝٢﴾ [طه: 1–2] إلىٰ قوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5]. وهل يكون الاستواء إلّا بجلوس؟" (ابن أحمد، 1986م، ج1، ص105).

ومن ذلك، ما أورده أبو بكر بن خزيمة (ت: 311هـ)؛ فقد نقل عنه ابن تيمية أنَّه قال: "مَنْ لم يُقِرَّ بأنَّ الله علىٰ عرشه قد استوىٰ فوق سبع سماوته، فهو كافر به، حلال الدم، يُستتاب، فإنْ تاب، وإلّا ضُرِبت عنقه، وأُلقِي علىٰ بعض المزابل" (ابن تيمية، 1977، ص50).

ولا أَحْسِبُ مسلماً يُنكِر الآيات الواردة في العرش، لكنَّ المسلم قد يُنكِر الفهم لهذه الآيات عندما تحتكر الحقَّ؛ فالنصوص الواردة في كتاب ابن خزيمة في مسألة الاستواء تدلُّ علىٰ أنَّ الله تعالىٰ مستوٍ بذاته فوق عرشه استواءً حقيقياً. وهذا الاستواء الحقيقي، مع إنكار أيِّ فهم آخر للفظة "الاستواء"، يَلزم منه الجهة، ولزوم الجهة تترتَّب عليه إشكالات كثيرة، ولا يتوافق مع آيات أُخرىٰ. والنصوص الواردة في كتاب "التوحيد" لابن خزيمة يُفهَم منها الجهة، مثل استدلاله بقول "أَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قَالَتْ: كُنْتُ مَعَ جَعْفَرٍ بِأَرْضِ الْحَبَشَةِ، فَرَأَيْتُ امْرَأَةً عَلَىٰ رَأْسِهَا مِكْتَلٌ مِنْ دَقِيقٍ، فَمَرَّتْ بِرَجُلٍ مِنَ الْحَبَشَةِ، فَطَرَحَهُ عَنْ رَأْسِهَا، فَسَفَّتُ الرِّيحُ الدَّقِيقَ، فَقَالَتْ: أَكِلُكَ إِلَىٰ الـمَلِكِ يَوْمَ يَقْعُدُ عَلَىٰ الْكُرْسِيِّ، وَيَأْخُذُ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالـِمِ" (ابن خزيمة، 1994، ج1، ص246). وليس

القصد هنا مناقشة هذه الآراء؛ فالمناقشة تُخرِجُنا منهجياً عن عنوان الدراسة، وإنَّما القصد هو بيان الشِّدَّة، واحتكار الحقِّ في مسائل خلافية.

رابعاً: منـزلة هذه المقولة عند الـمُتأخِّرين والأثر الـمُترتِّب عليها

1. منـزلة هذه المقولة عند الـمُتأخِّرين

إنَّ الالتزام بمضمون هذه المقولة في كتب العقيدة الـمُتأخِّرة عند بعض الباحثين، وفي بعض المناهج التعليمية الخاصَّة بالمراحل الجامعية وما بعدها وما قبلها، وفي مواقع شبكة الإنترنت؛ كان بمنـزلة المعلوم من الدين بالضرورة، بل أصبح مُرتكَزاً لفهم العقيدة الصحيحة. وأكثرُ مَنِ اعتنى بهذه المقولة هو ابن تيمية رحمه الله، ومَنْ سار على نهجه، حتّى غدت قانوناً في فهم الصفات، وقلَّما نجد كتاباً من كتبه يخلو من تأكيد هذه المقولة. ومن ذلك، قوله في كتاب "الرسالة التدمرية" عند حديثه عن التوحيد في الصفات: "فأمّا الأوَّل، وهو التوحيد في الصفات، فالأصل في هذا أنْ يوصَف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله نفياً وإثباتاً، فيُثبَت لله ما أثبته لنفسه، ويُنفى عنه ما نفاه عن نفسه. وقد عُلِم أنَّ طريقة سلف الأُمَّة وأئمَّتها إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل" (ابن تيمية، 2000، ص6-7). أمَّا في كتابه "منهاج السُّنَّة النبوية" فقد جعل هذه المقولة هي منهاج سلف الأُمَّة، مُؤكِّداً "أنَّهم يَصِفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسولُه؛ من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل" (ابن تيمية، 1986، ج2، ص523). وقد تكرَّر ذلك الأمر في كتبه على نحوٍ مستفيض.

والتقسيم إلى سُنّي وغيره جاء انطلاقاً من هذه المقولة، والخلاف الأبرز في هذه المسألة بينه وبين غيره هو في فهم هذه المقولة؛ فابنُ تيمية -ومَنْ سار على فكره حتّى وقتنا الحاضر- يرى أنَّها تشمل كل ما جاء في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، سواء أحمل اللفظ معنىً واحداً، مثل وصف الله تعالى بالقدرة والإرادة والسمع والبصر ... أم احتمل اللفظ أكثر من معنى في أصل وضعه اللغوي، مثل

ألفاظ الاستواء واليد والوجه والعين الواردة في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِنَّهُم مُّغۡرَقُونَ ٣٧﴾ [هود: 37]. فالانطلاق من هذه المقولة يُفْضي -مثلاً- إلى القول بأنَّ الاستواء الوارد في القرآن الكريم، إنَّما هو استواء حقيقي، لا يُمكِن صرفُه إلى أيِّ معنىً من معاني الاستيلاء، وأنَّ اليد هي يدٌ حقيقيةٌ، وأنَّ الوجهَ حقيقي، وهكذا في نفي الـمُشابَهة بين الخالق والخَلْق (ابن تيمية، 1425هـ، ج1، ص263).

وابنُ تيمية يرى أنَّ حمل هذه الألفاظ بعيداً عن ظواهرها اللفظية مُخالِف لِـما سار عليه سلف الأُمَّة؛ ذلك أنَّ "الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرَّبِّ ﷻ؛ من غير تفسير، ولا وصف، ولا تشبيه. فمَنْ فسَّر اليوم شيئاً من ذلك، فقد خرج عمّا كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة؛ فإنَّهم لم يَصِفوا، ولم يُفسِّروا، ولكنْ أفتوا بما في الكتاب والسُّنَّة ثمَّ سكتوا" (ابن تيمية، 2004، ج5، ص50).

إنَّ هذا التوجُّه الذي ذهب إليه ابن تيمية لا يَتَّفِق مع غيره، من أنَّ كل ما ذكره الله تعالى ليس وصفاً له؛ فالوصف يتأكَّد فقط إذا كانت اللفظة صريحة، ولا تحمل معنىً آخرَ، مثل: القدرة، والإرادة. أمّا ما كان من الألفاظ محتملاً أكثر من معنىً فلا يَصِحُّ إثبات ذلك به؛ لأنَّنا قد نُثبِت شيئاً لا يريده الله تعالى (الغزالي، 2004، ص33-41، 51؛ ابن الهمام، 2004، ص56-59، 85).

وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ الحاجة مُلِحَّة لإيجاد توافق يتمثَّل في الرجوع إلى ما كان قبل ورود هذه المقولة.

2. الأثر الـمُترتِّب على هذه المقولة

ذكرنا فيما سبق أنَّ هذه المقولة -على إطلاقها- قد سبَّبت خلافاً فكرياً في فهم علماء الأُمَّة للعقيدة، وهو ما يُؤثِّر في وحدة الأُمَّة. والناظر إلى القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية يجد أنَّ أبرز مقصد من مقاصد العقيدة الإسلامية هو جمع كلمة الأُمَّة ووحدة صفِّها، والآيات القرآنية بهذا الخصوص كثيرة بحيث يصعب حصرها، مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ

فَٱعۡبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنبياء: 92]؛ إذ نَلْحظ في هاتين الآيتين أنَّ الجمع كان بين أمرين لا يخفيان على أحد، وهما: وحدة الأُمَّة، ووحدة الخالق؛ فتعدُّد الخالق يَؤول إلى تعدُّد الأُمَّة، والعكس صحيح. ومن ثَمَّ، فإنَّ الأُمَّة التي تختلف في توجُّهاتها الفكرية سيَؤول بها الأمر حتماً إلى الاختلاف في توجُّهاتها العملية. وقد صدق الله العظيم حين ضرَبَ مثلاً في ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلٗا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلٗا سَلَمٗا لِّرَجُلٍ هَلۡ يَسۡتَوِيَانِ مَثَلًۚ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الزمر: 29]. "وهذا تمثيلٌ لحال الـمُشرِك في تقسُّم عقله بين آلهة كثيرين؛ فهو في حيرة وشكٍّ مِنْ رضى بعضهم عنه، وغضب بعضٍ، وفي تردُّد عبادته إنْ أرضى بها أحد آلهته، لعلَّه يغضب بها ضده؛ فرغباتهم مختلفة" (ابن عاشور، 1393ه، ج23، ص401). وهذا هو حال الفرد الـمُتردِّد بين إلهين، فكيف بحال الأُمَّة إذا كانت كذلك؟!

وليس خافياً على كل ذي لُبٍّ أنَّ التآخي بين المسلمين هو من أبرز ما عمل عليه النبيّ ﷺ في المدينة الـمُنوَّرة، ومن أبرز ما جاءت به الأحاديث النبوية مُؤكِّدةً عليه، ومُنفِّرةً من التخاصم والتفكُّك.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ ممّا ينبغي استثماره في مبحثنا هذا هو السعي لعودة المسلمين إلى ما جاء في القرآن الكريم وسُنَّة النبي ﷺ فيما يختصُّ بفهم العقيدة؛ جمعاً للكلمة ووحدة الصفِّ، لا سيَّما في ظِلِّ الواقع الـمَعيش اليوم الذي يُحتِّم علينا أنْ نكون يداً واحدةً في مواجهة الهجمة الشرسة التي لا تُميِّز بين مسلم وآخر. والمنهج الذي أراه في ذلك يقوم في أساسه على التمييز بين أصول الدين وفروع أصوله. ومن ثَمّ يجب ضبط كلٍّ من أصول الدين، وفروع أصوله؛ فالخلاف الذي نشب بين المدارس الفكرية الكلامية من معتزلة وأشعرية ... هو خلاف في فروع أصول الدين، لا في الأصول. وأصول الدين –التي أقصدها– هي ما كان من شاكلة الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والإيمان بشمولية عِلْم الله تعالى، وأنَّ الله قادر على كل شيء، والإيمان بوحدانية الله تعالى وبقائه، وأنَّه لا أوَّل لوجوده، وأنَّ الكل سيموت، والإيمان ببعثة النبي ﷺ، وأنَّه خاتم الأنبياء، وأنَّه يوجد حساب وجَنَّة ونار، والإيمان بوجود الملائكة والجِنِّ ... فهذه من أصول الدين، ولم يقع فيها

خلاف (الخطاف، 2022، ص8). وبِمَاع ذلك أنَّ أصول الدين المقصودة هنا ليست هي بالمعنى المدرسي الموجود في أسماء الكتب، مثل: كتاب "أصول الدين" لأبي منصور البغدادي (ت: 429هـ)، وكتاب "الشامل في أصول الدين" لإمام الحرمين الجويني (ت: 478هـ)، وكتاب "أبكار الأفكار في أصول الدين" للآمدي (ت: 631هـ)، وكتاب "تبصرة الأدلَّة في أصول الدين" لأبي المعين النسفي (ت: 508هـ)؛ فهذه الكتب والتي على شاكلتها حوت الأصول والفروع، وإنَّما المقصود هو ما كان معلوماً من الدين بالضرورة، بحيث لا يخفى على المسلم الذي يعيش بين المسلمين. وقد ذكرْنا نماذج وأمثلة على ذلك، ونختم بقول الشهرستاني: "وبالجملة: كل مسألة يتعيَّن الحقُّ فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول" (الشهرستاني، 1431هـ، ج1، ص41).

إنَّ هذا التقسيم ليس مُبتدَعاً؛ فالناظر في الشريعة يجد أنَّ الله تعالى لم يطلب منّا فعل المطلوبات على شاكلة واحدة، ولم يطلب منّا كذلك ترك المحظورات على شاكلة واحدة، ويُمكِن الاتِّكاء على ذلك في تقسيم الأصوليين والفقهاء للأحكام التكليفية الخمسة.

وإذا ثبتت ضرورة هذا التمييز، فمن الضروري الرجوع إلى ما قبل مقولة "إثبات ما أثبته اللهَّ لنفسه"، وعدم اعتبار هذه المقولة بالشكل الذي وصلَنا إليه، وألّا نعطيها حجماً أكبرَ ممّا تستحقُّ، بحيث يُصنَّف الناس وَفقاً لها إلى أهل سُنَّة، وقريب من أهل السُّنَّة، ومُبتدِعة. فجمعُ كلمة المسلمين هو مقصد شرعي يسمو على الاختلاف في الجزئيات، وكل ما من شأنه تفويت هذا المقصد أو الإضرار به فليس من الشرع.

وعند النظر في هذه المقولة –من منظور ابن تيمية– يتبيَّن أنَّها لم تشمل جميع النصوص التي وردت في القرآن الكريم، وتناولت الموضوع نفسه؛ فالمنهج الـمُتَّبَع الذي يجمع ولا يُفرِّق هو فهم القرآن بالقرآن؛ ذلك أنَّ القرآن فيه الـمُحكَم، وفيه الـمُتشابِه، وفيه العامُّ، وفيه الخاصُّ، وفيه الـمُطلَق، وفيه الـمُقيَّد. والأصل في هذا كلّه هو عدم الوقوف على آيات بعينها، وإنَّما جمع ما كان دالّاً على المعنى، وفُهِم في ضوء الآيات الأُخرى، مثل الآيات الـمُتشابِهات التي تدلُّ فيها اللفظة

الواحدة على أكثر من معنى. فالقرآن الكريم كله كالسورة الواحدة عند العلماء، وكالآية الواحدة؛ تُصدِّق إحداها الأُخرى، ويُبيِّن بعضها معنى بعض. وهذا ما ذكره الـمُفسِّرون، أمثال: البغوي (ت: 510هـ)، وفخر الدين الرازي (ت: 606هـ) (الخطاف، 2022، ص205).

خاتمة

بعد أنْ يسَّر الله تعالى إتمام هذه الدراسة، يُمكِن القول: إنَّ بذور مقولة "إثبات ما أثبته اللهَ لنفسه" قد ظهرت أواخر القرن الأوَّل الهجري ومطلع القرن الثاني الهجري، ثمَّ استمرَّت في التدرُّج جامعةً بين الصفات الذاتية لله تعالى وما يُسمّى الصفات الخبرية، حتّى اكتملت على يد الدارمي (ت: 280هـ)، واقتصرت على الصفات الخبرية أو الـمُغلِّبة لها. وقد كان للظرف التاريخي دورٌ بارزٌ في نشوء هذه المقولة وتطوُّرها، وظهر ذلك جَلِيّاً في ردود الفعل الـمُناهِضة للقدرية والجهمية والمعتزلة، إلّا أنَّه لا يُعرَف على وجه الدقَّة أيُّ بذور هذين التوجُّهين هي الأسبق. وفي جميع الأحوال، فما كان لهذه المقولة أنْ تتوسَّع وتكتمل لو كانت خالية من الجدل وردود الفعل، ولا يخفى على أحدٍ الدور الديني والسياسي في نصرة هذه المقولة في طورها الأخير على يد الـمُتوكِّل (ت: 247هـ)؛ إذ فتح الباب على مصراعيه أمام العلماء للخوض في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي لها تعلُّق بالصفات.

وقد أظهرت الدراسة أنَّه لا صلة لهذه المقولة بإثبات الصفات أو نفيها؛ فذكر هذه النماذج في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لا يُعَدُّ دليلاً على أنَّها من الصفات. فالـمُعوَّل عليه في إثبات الصفات هو طبيعة النصوص من جهة الدلالة، وسياق الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وحين يحمل النصُّ معاني كثيرة فلا يُمكِن الجزم بأنَّ الصفةَ مرادةٌ في هذا النص.

ولا يُفهَم من هذا -بأيِّ حال من الأحوال- أنَّنا نُنكِر ما وصف الله تعالى به نفسه ممّا دلَّ الوصف به على ذلك، وهو لا يكون إلّا في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدلُّ ألفاظها دلالة صريحة على الصفة، مثل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي جاءت في بيان قدرة الله تعالى

وعِلْمه وإرادته ... أمّا ما كان اللفظ فيه مُحتمِلاً أكثر من دلالة فلا يجوز طرحه ومناقشته؛ ذلك أنَّ المنهج الذي اقتضاه السلف هو ابتعاد جمهورهم عن الخوض في مثل هذه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مع الإقرار بأنَّ لهذه الآيات القرآنية معنىً مراداً أراده الله تعالى، والأسلم لنفوسنا عدم الخوض فيه، مع التسليم الـمُطلَق بعدم الأخذ بظواهر النصوص التي تتشابه مع صفات البشر، وعدم حمل ظواهر هذه النصوص على دلالات اللغة التي خاطبَنا بها القرآن الكريم، وجعل فهمنا لذلك فهماً ظنِّياً ليس مقطوعاً به. وهذا ما مال إليه جمهور الـمُتأخِّرين.

والذي كشفته الدراسة أنَّ بدايات هذه المقولة لم تكن مُرتبِطة بالنصوص الموهِمة للتشبيه إلا في عصور مُتأخِّرة عند اكتمال المقولة على يد الدارمي، وأنَّ الخروج عن المنظومة الفكرية التي غلبت في ذلك الوقت لم يكن مقبولاً، فكانت السيطرة -من جهة أهل السُّنَّة- لأهل الحديث، وكان كثيرٌ من هؤلاء يعوزهم النظر الكلامي في مضامين الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الـمُتَّصِلة بالصفات؛ فبعض الأحاديث النبوية التي رواها جماعة من أهل الحديث لا تَصِحُّ حتّى في مناهج الـمُحدَثين، ورُبَّما كانت المبالغة في الاعتراض على القدرية والمعتزلة قد أنسَتْ بعضهم التعويل على مناهج الـمُحدَثين، وكان حَسْبُ هؤلاء -على كراهتهم لعِلْم الكلام- التخلُّص ممّا وقعوا فيه دون الرجوع إلى مناهج الـمُحدَثين، لكنَّهم عوَّلوا على الرواية بعيداً عن الدراية، وبعيداً عن منهج النقد وحمل النصوص بعضها على بعض. وقد احتدم ذلك الخلافُ، وتراوح بين شِدَّة كلامية بالتضليل والتفسيق والتكفير، وشِدَّة عملية، ولا سيما في مراحلها الأخيرة على يد البربهاري وأتباعه الذين سعَوا إلى فرض آرائهم بالقوَّة. وكانت لمبالغة بعض القدرية في نفي الصفات الذاتية عن الله تعالى خوفاً من التجسيم دور في تحريك خصومهم نحوهم.

وقد بيَّنت الدراسة قِلَّة عدد الـمُشتغِلين بعِلْم الكلام من أهل السُّنَّة في القرون الثلاثة الأولى، وكان على رأس هؤلاء عبد الله بن سعيد بن كُلّاب الذي وقع بين أمرين: بين مهاجمة المعتزلة له، وعدم رضا الـمُحدَثين عنه. ومن ثَمَّ لم يكن صوتُ الـمُتكلِّمين من أهل السُّنَّة بارزاً في تلك الحقبة التاريخية.

وكذلك بيَّنت الدّراسة وجوب إعادة النظر في تلك المقولة التي يتعذَّر فهم الصفات وَفقها؛ فإثبات صفاتٍ لم يُرِدْها الله تعالى ليس أقلَّ من نفي صفاتٍ أرادها سبحانه، والتعويل في ذلك هو على الدلالة اللغوية وسياق النصوص.

وقد انتهت الدراسة إلى أنَّ بذور تلك المقولة نشأت في بيئة يعود أصلها إلى بلاد غير العرب؛ فابن وهب يعود في أصله إلى فارس، وابن خزيمة يعود في أصله إلى نيسابور، والدارمي يعود في أصله إلى سجستان التي نشأ فيها محمد بن كرّام السجستاني. وليس هذا تمييزاً عِرْقياً، وإنَّما القصد أنَّ العربي ابن البيئة في ذلك العصر لا تختلط عليه غالباً مثل هذه القضايا والمسائل.

وممّا أكَّدته الدراسة هو الابتعاد عن كل ما يُفرِّق وحدة المسلمين؛ فالوحدة مقصد شرعي، وتلك المقولة لا تخلو -عند النظر في مضامينها وآثارها- من الإضرار بوحدة المسلمين، لا سيَّما في وقتنا الـمُعاصِر الذي أصبحت فيه الوحدة ضرورة دينية وأخلاقية واجتماعية.

وممّا يوصي به الباحث في نهاية هذه الخاتمة -على مستوى التفكير- الابتعاد عن تلك المقولة التي فرَّقت أهل السُّنَّة، وكانت مدعاة للغُلُوِّ، وكذلك الابتعاد عن هذه القضايا إلّا في حدود الحاجة إليها؛ فعِلْم الكلام كالدواء، والدواء يُستخدَم وقت الحاجة والضرورة. وأمّا على مستوى البحوث، فإنَّ الباحث يوصي بما يأتي:

- دراسة مقولة "إثبات ما أثبته اللهَّ لنفسه" عند ابن تيمية، والأُسس العقلية التي انطلق منها، لتعزيز هذه المقولة.

- دراسة الواقع الجغرافي وأثره في الأخذ بظواهر النصوص.

المراجع

ابن أبي يعلى، محمد (1952). **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وتصحيحه: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السُّنَّة المحمدية.

ابن الأثير، علي بن أبي الكرم (1997). **الكامل في التاريخ**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن أحمد، عبد الله (1986). **السُّنَّة**، تحقيق: الدكتور محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، الدمام: دار ابن القيم.

الأشعري، علي بن إسماعيل (1980). **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تصحيح: هلموت ريتر، ألمانيا: دار فرانـز شتايز، ط3.

الأصبحي، مالك ابن أنس (2004). **موطأ مالك (رواية يحيى بن يحيى الليثي)**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية.

الآلوسي، محمود بن عبد الله (1415هـ). **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية.

البخاري، محمد بن إسماعيل (1311هـ). **صحيح البخاري**، تحقيق: جماعة من العلماء، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، الطبعة السلطانية.

البربهاري، أبو محمد الحسن بن علي بن خلف (1997). **شرح السُّنَّة**، تحقيق: خالد بن قاسم الردادي، الرياض: دار السلف.

البيهقي، أحمد بن الحسين (1993). **الأسماء والصفات**، تحقيق وتعليق وتخريج: عبد الله بن محمد الحاشدي، جدة: مكتبة السوادي.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (1425هـ). **شرح العقيدة الأصفهانية**، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، بيروت: المكتبة العصرية.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (1977). **شرح حديث النـزول**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط5.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (1986). **منهاج السُّنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (2000). **التدمرية**، تحقيق: الدكتور محمد بن عودة السعوي، الرياض: مكتبة العبيكان، ط6.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (2000). **النبوات**، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، الرياض: أضواء السلف.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (2004). **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن حنبل، أحمد بن محمد (د.ت). **الرد على الجهمية والزنادقة**، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، الرياض: دار الثبات للنشر والتوزيع.

أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (1999). **الفقه الأكبر**، الإمارات العربية المتحدة: مكتبة الفرقان.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق (1994). **التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ**، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، الرياض: مكتبة الرشد، ط5.

الخطاف، حسن (1998). **الصفات الإلهية عند الأشعري**، (رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين).

الخطاف، حسن (2022). "النظرة الكلية والجزئية للمعاني العقدية في القرآن الكريم: دراسة بين التوجهات الكلامية ودلالات الآيات القرآنية"، **مجلَّة المشكاة**، جامعة الزيتونة، عدد19.

الخطاف، حسن (2022). **المُؤثِّرات الفكرية والسياسية والاجتماعية المساهمة في تكوين القدرية والجهمية والمعتزلة**، تركيا: دار شرفات.

الخلال، أحمد بن محمد (1989). **السُّنَّة**، تحقيق: الدكتور عطية الزهراني، الرياض: دار الراية.

الدارمي، عثمان بن سعيد (1995). **الرد على الجهمية**، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، ط2، الكويت: دار ابن الأثير.

الدارمي، عثمان بن سعيد (1998). **نقض الدارمي على المريسي**، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.

الذهبي، محمد بن أحمد (1963). **ميزان الاعتدال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.

الذهبي، محمد بن أحمد (1985). **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط،بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (1413هـ). **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: الدكتور محمود محمد الطناحي وآخرون، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2.

ابن سلام، يحيى بن سلام (2004). **تفسير يحيى بن سلام**، تقديم وتحقيق: الدكتوره هند شلبي، بيروت: دار الكتب العلمية.

الشافعي، محمد بن إدريس (2006). **تفسير الإمام الشافعي**، جمع وتحقيق ودراسة: أحمد بن مصطفى الفران المملكة العربية السعودية: دار التدمرية.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (1431هـ). **الملل والنحل**، القاهرة: مؤسسة الحلبي.

ابن عاشور، محمد الطاهر (1984). **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر.

ابن عبد البر، أبو عمر (2017). **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق وتعليق: بشار عواد معروف وآخرون، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.

ابن عدي، أبو أحمد (1997). **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، وعبد الفتاح أبو سنة، بيروت: الكتب العلمية.

ابن العطار، علي بن إبراهيم (2022). **الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد**، تحقيق: الدكتور سعد بن هليل الزويهري، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

الغزالي، محمد بن محمد (2004). **الاقتصاد في الاعتقاد**، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر (1997). **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، د.م: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1.

المري، سعيد (2022). **دراسة حديثية تطبيقية**، بحث منشور في مجلَّة Tasavvur tekirdag theology journal e-ISSN:2619-9130 tasavvur, June, c. 8. S, 1:489-538

المزني، إسماعيل بن يحيى (1995). **شرح السُّنَّة**، تحقيق: جمال عزون، السعودية: مكتبة الغرباء الأثرية.

ابن مَنْدَه، محمد بن إسحاق (1401ه). "الرد على الجهمية"، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، **مجلة الجامعة الإسلامية**، المدينة المنورة، السنة13، العدد49.

أبو الهمام، كمال الدين (2004). **المسامرة شرح المسايرة**، تحقيق: كمال الدين قاري، بيروت: المكتبة العصرية.

References

Al-Ālūsī, Maḥmūd ibn ʿAbd Allāh (1415 AH). *Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm wa-l-Sabʿ al-Mathānī*. ʿAlī ʿAbd al-Bārī ʿAṭiyya (Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Abū Ḥanīfah, al-Nuʿmān ibn Thābit (1999). *Al-Fiqh al-Akbar*. The United Arab Emirates: Maktabat al-Furqān.

Al-Ashʿarī, ʿAlī ibn Ismāʿīl (1980*). Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Hellmut Ritter (Ed.). Germany: Dār Frānz Shtāyz.

Al-Barbahārī, al-Ḥasan ibn ʿAlī (n.d.). *Sharḥ al-Sunnah*. n.p.

Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn (1993). *Al-Asmā' wa al-Ṣifāt*. ʿAbd Allāh ibn Muḥammad al-Ḥāshidī (Ed.). Jiddah: Maktabat al-Sawādī.

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl (1311). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bulaq, Egypt: al-Ṭabʿah al-Sulṭāniyyah, al-Maṭbaʿah al-Kubrā al-Amīriyyah.

Al-Dārimī, ʿUthmān ibn Saʿīd (1995). *Al-Radd ʿalā al-Jahmiyyah*. Badr ibn ʿAbd Allāh al-Badr (Ed.). Kuwait: Dār Ibn al-Athīr.

_____ (1998). *Naqḍ al-Dārimī ʿalā al-Marīsī*. Rashīd ibn Ḥasan al-Almaʿī (Ed.). Riyadh: Maktabat al-Rushd li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ.

Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad (1963). *Mīzān al-Iʿtidāl*. ʿAlī Muḥammad al-Bajāwī (Ed.). Beirut: Dār al-Maʿrifah li-l-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

_____ (1985). *Siyar Aʿlām al-Nubalā*' (3rd ed.). Shaykh Shuʿayb al-Arnā'ūṭ (Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad (2004). *Al-Iqtiṣād fī-l-Iʿtiqād*. Annotated by ʿAbd Allah Muḥammad al-Khalīlī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn ʿAbd al-Barr, Abū ʿUmar (2017*). Al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭaʾ min al-Maʿānī wa al-Asānīd*. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, et al. (Eds.) London: Muʾassasat al-Furqān li-l-Turāth al-Islāmī.

Ibn Abī Yaʿlá, Muḥammad (1952). *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah.* Muḥammad Ḥāmid al-Fiqqī (Ed.). Cairo: Maṭbaʿat al-Sunnah al-Muḥammadiyyah.

Ibn ʿAdī, Abū Aḥmad (1997). *Al-Kāmil fī Ḍuʿafāʾ al-Rijāl*. ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd, ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ, and ʿAbd al-Fattāh Abū Sunnah (Eds.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Aḥmad, ʿAbd Allāh (1986). *Al-Sunnah*. Dr. Muḥammad ibn Saʿīd ibn Sālim al-Qaḥṭānī (Ed.). Al-Dammam: Dār Ibn al-Qayyim.

Ibn Anas, Mālik (2004). *Muwaṭṭaʾ Mālik* (narrated by Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Laythī). Muḥammad Muṣṭafā al-Aʿẓamī (Ed.). Abu Dhabi: Muʾassasat Zāyid ibn Sulṭān Āl Nahayān li-l-Aʿmāl al-Khayriyyah wa-l-Insāniyyah.

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir (1984). *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār al-Tūnisiyyah li-l-Nashr.

Ibn al-Athīr, ʿAlī ibn Abī al-Karam (1997). *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī (Ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Ibn al-ʿAṭṭār, ʿAlī ibn Ibrāhīm (2022). *Al-Iʿtiqād al-Khāliṣ min al-Shakk wa al-Intiqād.* Dr. Saʿd ibn Hulayyil al-Zuwayhirī (Ed.). Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shuʾūn al-Islāmiyyah.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad (n.d.).*Al-Radd ʿalā al-Jahmiyyah wa al-Zanādiqah*. Ṣabrī ibn Salāma Shāhīn (Ed.). Riyadh: Dār al-Thabāt li-l-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn (2004). *Al-Musāmarah Sharḥ al-Musāyarah*. Kamāl al-Dīn Qārrī (Ed.). Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah.

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar (2003). *Al-Bidāyah wa-l-Nihāyah* (1st ed.). ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī (Ed.). Dār Hajar li-l-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ wa al-Iʿlān.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (1977). *Sharḥ Ḥadīth al-Nuzūl*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.

_____ (1986). *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Naqḍ Kalām al-Shīʿah al-Qadariyyah*. Muḥammad Rashād Sālim (Ed.). Saudi Arabia: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Saʿūd al-Islāmiyyah.

_____ (1995*). Majmūʿ al-Fatāwā.* ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim (Ed.). Madinah: Majmaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf.

_____ (2000*). Al-Nubūwāt*. ʿAbd al-ʿAzīz ibn Ṣāliḥ al-Ṭuwayyān (Ed.). Riyadh: Aḍwāʾ al-Salaf.

_____ (2000). *al-Tadmuriyyah*. Dr. Muḥammad ibn ʿAwda al-Saʿawī (Ed.). Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān.

_____ (1425 AH). *Sharḥ al-ʿAqīdah al-Aṣfahāniyyah*. Muḥammad ibn Riyāḍ al-Aḥmad (Ed.). Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah.

Al-Khallāl, Aḥmad ibn Muḥammad (1989). *Al-Sunnah*. Dr. ʿAṭiyyah al-Zahrānī (Ed.). Riyadh: Dār al-Rāyah.

Al-Khaṭṭāf, Ḥasan (1998). *Al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah ʿinda al-Ashʿarī*. [Doctoral dissertation, University of Ez-Zitouna].

_____ (2022). *Al-Muʾaththirāt al-Fikriyyah wa al-Siyāsiyyah wa al-Ijtimāʿiyyah al-Musāhimah fī Takwīn al-Qadariyyah wa al-Jahmiyyah wa al-Muʿtazilah*. Turkey: Dār Shurufāt.

_____ (2022). Al-Naẓrah al-Kulliyyah wa al-Juzʾiyyah li-l-Maʿānī al-ʿAqdiyyah fī al-Qurʾān al-Karīm: Dirāsah bayna al-Tawjjuhāt al-Kalāmiyyah wa Dilālāt al-Āyāt al-Qurʾāniyyah, *Majallat al-Mishkāh*, University of Ez-Zitouna, 19.

Ibn Khuzayma, Muḥammad ibn Isḥāq (1994*). Al-Tawḥīd wa Ithbāt Ṣifāt al-Rabb ʿAzza wa-Jall* (5th ed.). ʿAbd al-ʿAzīz ibn Ibrāhīm al-Shahwān (Ed.). Riyadh: Maktabat al-Rushd.

Ibn Manda, Muḥammad ibn Isḥāq (1401 AH). Al-Radd ʿalā al-Jahmiyyah. ʿAlī ibn Muḥammad ibn Nāṣir al-Faqīhī (Ed.). *Majallat al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah*. Madinah, 13(49).

Ibn Salām, Yaḥyā (2004). *Tafsīr Yaḥyā ibn Salām*. Dr. Hind Shalabī (Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Murrī, Saʿīd (2022). Dirāsah Ḥadīthiyyah Taṭbīqiyyah. *Tasavvur tekirdag* (Journal of Theology), 8(1), 489-538.

"Affirming What God has Affirmed of Himself": A Critical Examination of the Formation of This Saying in the First Three Hijri Centuries

Hassan al-Khattaf*

Abstract

Muslim scholars such as Ibn Taymiyyah (d. 728 AH/1328 CE) and his followers based their understanding of the divine attributes on the saying, "Affirming what God has affirmed of Himself," which took on the status of an authoritative text. Indeed, it became a criterion for distinguishing between the orthodox and the innovator. Based on the foregoing, the study examines how this saying was established and how it developed. The study examines the details of the aforementioned statement within the context of four sections, each of which is divided into two subsections. The importance of the study lies in its search for the roots and evolution of this saying, and how it was transformed into a law on the basis of which people are classified into different categories. Through an examination of the first three centuries of the history of this saying, the study explores the extent to which it deserves the status it has come to enjoy. The most prominent finding of the study is that this saying was not known in the era of the Companions; its origin is traceable to Wahb ibn Munabbih (d. 111 AH/730 CE), and its development to al-Dārimī (d. 280 AH/894 CE). Its emergence coincided with a growing tendency to engage in anthropomorphism, as it was a response to the exaggerated emphasis on divine transcendence among the Qadarites (Qadariyyah) and Muʿtazilites (Muʿtazilah). The study recommends further research into this statement as it was understood and applied by Ibn Taymiyyah. Moreover, it emphasizes the importance of avoiding anything that divides Muslims, as unity is one of the sublime aims of Islamic law, especially in our day and age, in which unity has become a religious, moral, and social necessity.

Keywords: Al-Salaf (the early Muslim predecessors), divine attributes, anthropomorphism, Ibn Taymiyyah, Wahb ibn Munabbih, Qadarite, Qadaris, Qadariyyah, Muʿtazilites, Muʿtazilis, Muʿtazilah.

* Hassan al-Khattaf is Professor of Doctrine and Logic at the College of Sharia and Islamic Studies at Qatar University. Email: khattaf72@gmail.com.