العَقِيدَةُ الإِسْلَامِيَّةُ
بين الرَّاجح والمرجوح

دراسة تطبيقية
من خلال كتاب " برهان الحق " للشيخ الخليلي

بن دريسو مصطفى بن محمد
أستاذ بجامعة غرداية - الجزائر

العقيدة الإسلامية بين الراجح والمرجوح

دراسة تطبيقية من خلال كتاب "برهان الحق" للشيخ الخليلي

بن دريسو مصطفى بن مُحَمَّد بن صالح

أستاذ بجامعة غرداية، الجزائر

طبعة ثانية، منقحة: 2025

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

دأب المسلمون في الطرح العقدي منذ بواكير التأليف في هذا المجال على عدِّ ما يثار من القضايا والمواضيع المتعلقة بالإيمان بالله وغيره بأنها من الحق الذي لا يقبل النقاش، ومن اليقين الذي لا يقبل الضد، معتبرين أن كل خلاف مهما كان صغيرا أو كبيرا يعد باطلا وبدعة منكرة في دين الله تعالى.. في حين أن المتفحص الدقيق لهذه القضايا الشائكة، والدارس العميق للمواضيع المثارة منذ أربعة عشر قرنا من الزمن، بنظرة عامة وشاملة ودون أي ميل لأي اتجاه، ومن دون تمجيد أي عالم أو مذهب عقدي مهما كان اسمه البراق عند أهله –الفرقة الناجية، أهل الحق..– فسيلفي أن المختلف حوله بين علماء المسلمين لا يحوم حول دائرة الحق والباطل، ولا دائرة السنة والبدعة، وإنما الأمر لا يعدو أن يكون قضية راجحة وأخرى مرجوحة، وأنه مما يجوز فيه الخلاف، ذلك لأن النقاش انبثق من تحليل العالم لرؤاه، وتولد من المنهج الذي اختاره الدارس في التعامل مع مصادر التشريع الإسلامي.

وتتعزز لدينا هذه الرؤية من يوم إلى آخر والحمد لله، ونأمل أن تكون هي الطريق الذي يمكن أن يحل الأزمة الوهمية الشائعة بين المسلمين مشرقا ومغربا منذ أزيد من قرون، ولعل أبسط دليل على دعوانا هذه، أنه لا يوجد أي نص من الكتاب والسنة الثابتة يعطي حكما شرعيا ثابتا في كل القضايا الغيبية التي أسالت حبرا و أثارت سجالا حادا بين علماء الإسلام سواء أكان المختلف حوله متعلق بالله تعالى أو بقية أركان الإيمان الأخرى، كما أن الأغلبية الساحقة من المسلمين بغض النظر عن انتماءاتهم العقدية –أهل السنة، والشيعة، والإباضية، وربما المعتزلة

قديما وما تفرع منها- لا يعرفون شيئا عن هذه القضايا، ولم يقل أحد من الأولين والآخرين أن عدم العلم بهذه القضايا يخدش في إيمان المرء المتقي لربه والعابد له بصدق ويقين.

من هذا المنطلق الجريء، وتركيزا على إحباط أي قداسة مطلقة في النقاشات الدائرة بين علماء المسلمين، والتي شتتهم شذر مذر، فضلا عن أن الواقع المعاصر لا يزال يعاني جراءها الويلات تلو الأخرى، يأتي هذا الكتيب الذي أصله بحث مقدم إلى ندوة أقيمت في سلطنة عمان تحت عنوان: "برهان الحق: دراسات علمية حول الكتاب"، بتاريخ: 20، و21 فيفري 2017. ولقد آثرت طباعة ورقتي هذه بعد انتظار ظهور كتاب أشغال الندوة، لكن يبدو أنه لم يتيسر الأمر للمنظمين، فعزمت على إخراجه مستقلا، ودافعي في هذا أني أعتبر أن لبحثي منحى خاصا في الطرح، ويعبر عن إشكال طالما أحجمت عن التصريح به لما قد يبدو غريبا على كثير من الدارسين المتخصصين فضلا عن غيرهم. أما عن العنوان الأصلي للبحث فهو: **دراسة تحليلية للمصدرية المعتمدة في كتاب "برهان الحق"**

هذا؛ وإني لأدعو الله تعالى بالحفظ والسؤدد لسماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي –حفظه الله ورعاه- الذي أتاح لي فرصة المشاركة في الندوة، ومكنني كتابه النفيس المحتوي على مناقشات مستفيضة في العقيدة الإسلامية بروح علمية طيبة، من إنجاز هذه الورقة المتواضعة. وأسأله تعالى أن يكافئ شيخنا الجليل بالجنة والرضوان، ويمده بالصحة والعافية. وأتوسل إليه تعالى أن يغدق علينا من العلم النافع، والفهم السديد، والورع في القول والفعل، إنه ولي ذلك والقادر.

بني يزقن، الجزائر: 25 جانفي 2018

دراسة تحليلية للمصدرية المعتمدة في كتاب "برهان الحق" للشيخ العلامة أحمد بن حمد الخليلي

إن تفعيل قضية الإيمان في النفوس كفيلٌ بطهارة القلوب، وتنوير البصائر، ووحدة الرؤى وائتلافها، وإن تجديدَ دراسة الإيمان بنية التوفيق بين المسلمين، وجمعِ الشتات بعد التفرقة، والتخلصِ من رواسب الماضي الحافل بالخصومات والنزاع، وتذويبِ الجليد المتراكم بينهم عبر السنين، سيعيد للمسلمين مجدَهم التليد، وسيُغيِّرُهم كما غيَّر الإيمان ذات يومٍ أهلَ الجاهلية الذين كانوا ضاربين بجذورهم في حياة الجهل والظلام، ومنشغلين بنيران الحمية، ومنساقين جماعات ووحدانا بغير روية ولا ارعِواء، ومتحاربين لأتفه الأسباب لما فيهم من البأس الشديد.. فحولهم صفاء الاعتقاد بالله، وإدراك معاني أسمائه الحسنى إلى هداة مستبصرين، ودعاة ناصحين، ومصدِّرين للحق والاستقامة في القول والفعل للبشرية جمعاء، وآمنهم التصورُ الصحيح للحياة والوجود من غدر الحياة ووساوس الشيطان، وأطلق طاقاتِهم الإيجابية في مجال الخير والصلاح، معتقدين بصدق ويقين أن مصيرهم الأخروي مرهون بالمسير في الدنيا.

وهذا الكتاب الجليل الذي بين أيدينا "برهان الحق" انصب كلية في هذه المقاصد النبيلة، وجال وصال في عقائد المسلمين محاولا إزالة ما يمكن أن يعيقَ فهم المنابع الصافية الرقراقة، ويشوِّه أثر العقيدة في سلوك المسلم، ولذلك سنحاول في عرضنا أن نقتفي المصادرَ المعتمدةَ في البحث، ونبينَ منهجية الشيخ في الاعتماد

عليها عند مناقشته للقضايا العقدية الواردة في خمس أجزاء من الكتاب[1]، ونقدم وجهة نظرنا حول المصدرية المعتمدة في هذه الدراسة العملاقة، والتي تمثل عصارة فكر عالم بقامة رجال السلف الصالح؛ علما، وتواضعا، وبيانا، وعمقا، وغيرةً على الإسلام وعلى دين الله تعالى في الأرض.

ويجدر بي أن أبدأ بحثي بتقديم شهادة صادقة، مفادها أني وجدت النقول في هذا الكتاب دقيقةً دقة متناهية، وألفيت الإحالاتِ موضوعةً بشكل مرصوص لا اعوجاج في واحدة منها[2]، مما يدل على صحة المعتقد العملي للشيخ في التثبت والاستقامة والتحري وعزو الكلام لصاحبه دون نقص ولا حذف ولا تعمدِ إخفاء معلومة، وهو ما يشجعنا أن نكتشف أغوار هذا العمل المبارك، نسأل الله القبول لي ولشيخنا المفضال.

1) اقتصرت في البحث على دراسة الجزء الأول، والثاني، والخامس، والسادس، والسابع، نظرا لتقارب الوحدة الموضوعية في هذه الأجزاء، والمتعلقة بالإيمان بالله، والحديث عن صفاته وأسمائه، أما الجزء الثالث والرابع فهما متعلقان بقضيتين عقديتين: الرؤية وخلق القرآن، فلم أدرجهما في بحثي، لاستقلالهما عما سبق، ولضيق الوقت المتاح لي في هذه الدراسة.

2) تعتمد طريقة الإحالة في عرضي هذا على إعادة ذكر الهامش الوارد في كتاب برهان الحق، وذلك بكتابته في المتن بين قوسين وبشكل صغير الحجم ودون ذكر للصفحة. وتعتمد أيضا على ذكر تهميش كتاب قيد الدراسة هكذا: المصدر: ج/ ص. أما في حالة أني وظفت كتابا من اختياري الخاص فإني أذكر كل معلوماته الببليوغرافيا.

وأشير إلى أني تقيدت في البحث بلفظة الشيخ، تعبيرا عن الشيخ العلامة الخليلي.

المبحث الأول: المصدرية اللغوية والمصدرية العلمية المعتمدة

المطلب الأول: المصدرية اللغوية

1- مفهوم الإيمان بالله تعالى

2- قضية صفات الله تعالى

3- قضية ذات الله تعالى

المطلب الثاني: المصادر المعاصرة

1- الدراسات العلمية الحديثة

2- الدراسات الأكاديمية

المبحث الأول: المصدرية اللغوية والمصدرية العلمية المعتمدة

المطلب الأول: المصدرية اللغوية:

نادى الشيخ بضرورة الرجوع إلى اللسان العربي عبر شواهده الأصلية الثابتة لضمان سلامة التعامل مع المصادر التشريعية وبالأخص القرآن الكريم الذي أنزله الله تعالى بلسان عربي مبين، فقال الشيخ في ذلك: «أجعلُ العربية بشواهدها ونقولها هي المعيار في فهم مقاصد القرآن»[1]، واعتمدَ الشيخ هذه القاعدةَ الذهبية الصافية لدراسة مجمل القضايا العقدية المطروحة في كتابه، وعليها عاتب بعض العلماء المشهورين لاستغنائهم عن هذه القاعدة الأساسية في بعض الأحيان، أو في أخذهم بمفاهيم غيرَ متفق عليها بين أساطين اللغة، مما وَلَّد خلافا عقديا بين المسلمين، كانوا في غنى عنه حسبما يطرحه الشيخ، وسنعرض النماذج التي تؤكد ذلك:

1- مفهوم الإيمان بالله تعالى:

اعتمد الشيخ على مصادر اللغة في إثبات معنى التصديق للإيمان، كالعين للخليل، وتهذيب اللغة للأزهري، واللسان لابن منظور[2]، وعلى وفق تعريفهم تم تحديد المعنى الاصطلاحي للإيمان مع العناية بأثره على الواقع، فكان تعريف الإيمان بأنه: التصديق بالحقائق الغيبية وتجسيدُها في السلوك.

أو بأنه الاعتقاد الحق، والقول الصدق مع التصديق بالأعمال الصالحة

---

1) المصدر: 1/ 40.

2) المصدر: 1/ 47، 86.

والأخلاق المرضية.

أو أنه الاستقامة والمحاسبة والتوبة.

واستعان الشيخ في هذه التحديدات أيضا بالآيات القرآنية في الموضوع، وبالروايات الحديثية التي تدرج الأعمال الصالحة ضمن حقيقة الإيمان، ليخلص في الأخير إلى أن «الإيمان يندرج في مدلوله كل عمل صالح، وخلق كريم.. وإن كان أصله اللغوي بمعنى التصديق.. التصديق المؤثر في حياة المؤمن الخلقية والعملية.. أما عندما يقترن ذكر الإيمان بالعمل الصالح، فإن اقترانهما قرينة قصد الاعتقاد بالإيمان»[1].

ثم بين وفق هذا التحليل أن الإيمان إيمانان: التصديق بالحقائق الغيبية، أخذا بالمعنى اللغوي، وهذا الفهم اللغوي لا ينقذ صاحبَه من الهلكة يوم القيامة، وإنما يقي صاحبَه من إطلاق حكم أهل الشرك عليه. والثاني هو الإيمان الحي الذي يتجسد في عمل المؤمن وأخلاقه[2].

فالشيخ يرى ضرورة الاعتماد في تعريف الإيمان على المعنى اللغوي، نظرا لعزة اللسان العربي لديه، لكن دون نفي العمل عن الإيمان، لأن الإيمان عنده يتنافى مع ما يصدر من الإنسان من قبائح الأعمال، بدليل قوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُومِنُونَ بِالله وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ (سورة المجادلة: 22)، وبدليل أن

1) المصدر: 1/ 90.

2) المصدر: 1/ 94. اعتمد ابن تيمية هذا التقسيم كذلك، حيث فرق بين مَن أن يذكر الإيمان وحده من غير أن يعطف عليه العمل الصالح أو الإسلام، فيحمل في هذه الحالة على موافقة الحق.. وبين أن يذكر معطوفا عليه العمل الصالح فيحمل على معناه اللغوي وهو التصديق. (الفتاوى).

ما ورد من آيات استقل فيها العمل الصالح عن الإيمان إنما يراد بالإيمان فيها حقيقتُه اللغوية، وهي مطلق التصديق مع نقله إلى حقيقته الشرعية التي تعني: التصديق بحقائق غيبية معينة. ومثَّل الشيخ لذلك بباقي الاستعمالات اللغوية لبعض المصطلحات الشرعية التي توظَّف عادة بإحدى معانيها اللغوية أو الشرعية، فقال: «لا بد من الالتفات إلى حقيقته اللغوية في الاستعمال الشرعي، مثل: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا﴾، (سورة مريم: 26)، فإنها أرادت به الإمساك عن الكلام... فلا غرو مع ذلك أن يستعمل الإيمان في النصوص الشرعية بمعنى مطلق التصديق، ولو لم يقترن به العمل بموجبه»[1].

وبناء على الاعتزاز بالمعنى اللغوي للإيمان مع اصطحاب متعلقاته جاء تحليل الشيخ لقضية زيادة الإيمان ونقصانه، حسب مذهب علماء الإباضية من المشارقة[2]، الذين ذهبوا إلى أن الإيمان يزداد بالتصديق القلبي وأداء الفرائض وترك المعاصي وتفسير جملة التوحيد، لكنه لا ينقص، لأن نقصانه يعني هدمَه ونقضه، ويعني جحد اعتقاد الشيء ويفضي إلى الفسق، وهذا الاعتبار تبناه كذلك بعض علماء الإباضية من المغاربة. (كأبي نصر في نونيته، والشارح التلاتي في اللآليء الميمونية، والثميني في النور) [3].

يتضح جليا أن تعريف الشيخ للإيمان يرتكز على تحليل المعنى اللغوي له.

1) المصدر: 1/ 88.

2) المصدر: 1/ 188. ويذهب المحقق الخليلي في فتح الجليل إلى أن هذا هو الحق.

3) المصدر: 1/ 158، 159.

2– قضية صفات الله تعالى:

ناقش علماء المسلمين كثيرا مسألة صفات الله تعالى، وخاضوا في هذا الموضوع بشكل مثير للانتباه، وحينما تطرق إليه الشيخ الخليلي اعتمد على تحليل المفهوم اللغوي للفظة، ثم استطرد في قبول العلماء لإضافتها إلى الله من عدم قبولهم، مع ترجيحه لإضافتها. وما يعنينا نحن في العرض أن نبين أهمية الجانب اللغوي، وما ترتب عن القضية من آثار واقعية بين المسلمين في الحكم على بعضهم بعضا.

بعد عرض أقوال اللغويين (ابن منظور: اللسان؛ الزبيدي: تاج العروس) استنتج الشيخ تعريفا لغويا للصفة بأنها ذكر الشيء بما يجمله ويزينه[1]، ثم ذكر أنه حدث توسع للفظة في الاستعمال فأطلقت على بيان ما يقرب إلى المعرفة والفهم؛ مدحا أو ذما، ومن هذا التوسع في الإطلاق ظهر تعريف لصفات الله تعالى فقال الشيخ بأنها: «إخبار عن مظاهر الكمالات لذاته المقدسة»، والتي نجدها مبثوثةً في أكثر من موضع في القرآن الكريم، إذ يعرف الله تعالى نفسه إلى عباده بأكثر من مُمَّدة وإجلال، كيف لا، وهو المستحق لكل المحامد والعزة والإكرام، وينفى عن نفسه كل عيب ونقص، فقال: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، (سورة الصافات: 180).

وما دمنا في سياق الحديث عن المصادر اللغوية يجدر بنا أن نورد ما قاله الشيخ الخليلي عن إطباق علماء الأمة الإسلامية على قبول الثناء على الله عزو وجل بذكر صفاته، ولم يشذَّ عن هذا إلا ابنُ حزم الذي ظهر كمعارض رفض في

1) المصدر: 2/ 07.

تصريحه إطلاق لفظة الصفات على الله تعالى، فقال الشيخ: «لم أجد فيما اطلعت عليه، مما قاله أهل العلم، أنه لا يسوغ أن تسمى كمالاتِه صفاتٌ، فإن الأمة مطبِقة على اختلاف مذاهبهم العقدية والفقهية على التعبير عنها بالصفات... ولم يشذَّ عن هذا إلا ابن حزم»[1].

واستهل الشيخ حديثه الطويلَ عن موضوع الصفات في أكثر من مجلد بهذا المدخل المثير، لتظهر لنا قوة علم الشيخ، ورسوخ قدمه في التسامح الفطري، إذ لم يشأ أن يبدأ عرضه قبل الحديث عمن يعارض فكرة الصفات أصلا، فذكر النص المعارض وناقشه، خطوة بخطوة، لينتقل إلى عرض مذاهب المسلمين في هذا الموضوع الحساس ومناقشة أفكارهم.

ونظرا لعلاقة لفظة الصفات بالجانب اللغوي فلا ضير أن نورد طرفا من مناقشة الشيخ لابن حزم، لنستخلص عبرا ودررا طيبة من هذا النقاش الثري، وأبدأ بدليل ابن حزم (الفصل في الملل) في رفض إطلاق الصفات حيث قال إن: «الله لم ينص قط في كتابه المنزل على لفظ الصفات.. ولا جاء قط عن النبيﷺ.. ولا جاء قط ذلك عن أحد الصحابة رضوان الله عليهم ... وما كان هذا فلا ينبغي لأحد أن ينطق به.. بل ذلك بدعة منكرة»، ثم يواصل اتهامه للمعتزلة على أنهم أول من اخترع الحديث في صفات الله تعالى، واتبعهم في ذلك علماء الكلام، ومتأخرو الأئمة من الفقهاء، ثم بين ابن حزم أن المعتمد عند المثبتين للفظة الصفات هو حديث الرجل الذي كان يقرأ سورة الإخلاص، وقال عنها بأنها: «هي صفة الرحمن، فأنا أحبها» (البخاري)، ونقض دليلهم باعتباره حديثا آحادا

1) المصدر: 1/ 209.

انفرد به راو واحد مع رميه بالتخليط، ورأى ابن حزم أن ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ هو صفة الرحمن، ولذلك فالحديث عنده ليس بحجة في الاستدلال على الصفات، فضلا على أن الله أنكر إطلاق لفظة الصفات جملة، حينما قال: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، ثم حاجج خصومه كيف تمنعون النعوت والسمات على الله وتقبلون لفظة الصفات، مع أن الصفة أعراض محمولة في الموصوف.

وجاء جواب الشيخ حفظه الله كما هي عادته في التقصي والأمانة الدقيقة في النقل متتبعا كل اعتراضات ابن حزم ومفندها؛ بداية أن الله أخبر عن نفسه بمحامده ولا يعد ذلك لغة إلا وصفا، وأنه لا يلزم أن تكون هذه أعراضا حالة به كما هو الشأن في المخلوقين، لأن الله بكل بساطة مباين لعباده في الذات والصفات، ولجواز إطلاق الصفة على ما ليس بجوهر أصلا كوصف العلم بالغزارة، ومِن ثَمَّ عند وصف الله تعالى لا يلزم أن تكون الصفة أعراضا محمولة كما ذهب إلى ذلك ابن حزم[1].

وأما عن اعتراض ابن حزم المتمثل في عدم ورود الصفات في أي نص ولا في أي من أقوال السابقين، فإن الشيخ أجاب بأنه على فرض صحة ذلك لا يمنع إطلاق الصفة على محامده تعالى، لأنها لا تخرج عن سنن اللغة، كما أن منعها يجر إلى تعطيل مصطلحات أجمع عليها أهل العلم (الخاص والعام) بما فيهم المعترض ابن حزم حينما تحدث عن السخط والرضا، وعن صفات الذات والفعل (الفِصل في الملل، ج2)، ثم بين الشيخ أن الآية المستشهد بها راجعة إلى الذين وصفوه بالولد، لذلك لا يُحكم على التوحيد بحُكم الشرك، ورصع جوابه بقوله عن

1) المصدر: 2/ 12، 13.

مصطلح الصفات: «وهي لا تعدو أن تكون توصيفا لأدلة الكتاب العزيز حتى يسهل ضبطها، ويتيسر الجمع بينها في مقامات التباس معانيها لغموضها أو لما يوهم تعارضها»[1]، وختمه بتخطئة من تحامل على منع إطلاق لفظة الصفات على الله تعالى، فقال: «خطأ من منع إطلاق ذلك –الصفات– عليه»[2].

بعد هذا العرض المقتضب لقول ابن حزم ورد الشيخ الخليلي عليه، يمكن لنا أن نستفيد منه ما يأتي:

– لفظة الصفات لم ترد بالنص في القرآن والسنة لمن تتبع نصوصها، وإن وردت فإن ورودها يأتي عرضا، كما هو الشأن في حديث الذي يقرأ سورة الإخلاص.

– يرد في التعريف السابق لصفات الله تعالى إشكال كونه يضم مصطلحا ثانيا، جديدا عن نصوص الوحي وهو "الذات"، مما يعقد الأمر، لأنه يفترض أن يكون التعريف أوضح من المعرَّف، بحسب قاعدة المناطقة، ولا يعتمد على ما هو أخفى (تعريف الصفات بلفظة الذات)، علما أننا مع تعريف متعلق بأكبر حقيقة كونية واضحة في الوجود، وهي الحديث عن الله تعالى.

– اعترض ابن حزم توظيف مصطلح الصفات، واعتبرها بدعة منكرة، ورأينا كيف بين الشيخ التناقض بين تنظير ابن حزم وتطبيقه، فلذلك يستحسن الاعتداد بهذا المصطلح جريا مع المستعمل عند العلماء.

– ليس بالضرورة أن يعرف المرء ربه من خلال الحديث عن مصطلح

1) المصدر: 2/ 14.

2) المصدر: 2/ 20.

الصفات والذات ودراسة العلاقة بينهما، لأن ذلك لا يعدو أن يكون اجتهادا تفسيريا، وما كان كذلك فليس فيه صفة الإلزام، ولا يتعلق بالاختلاف حوله أيُّ إلزامات من الخصم، لذلك لا يحق مطلقا –والله أعلم– التراشقُ بالتهم والألفاظ السيئة بين أمة مُحَمَّد ﷺ العاجزة عن إدراك الله تعالى إدراكًا كليًّا بمصطلحاتها، وينبغي أن نُسقط كل التهمِ التي راجت بين المسلمين قديما وحديثا مثل قولهم: المعطلة، ونفاة الصفات، والمشبهة، والمجسمة.

– إطلاق لفظة الذات والصفات وما انجر عنهما من الحديث عن العلاقة بينهما يعتبر اجتهادا يؤجر صاحبه مرتين، ومخطئه مرة، بخلاف إطلاق لفظة أسماء الله الحسنى فهي من تسمية الله تعالى لنفسه، القائل: ﴿وَلِلهِ الأَسْمَآءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾، (سورة الأعراف: 180)، ومن تمام صحة ما أدعو إليه أن المسلمين قل ما يختلفون في أسمائه إلى درجة تجريح بعضهم[1]، بخلاف الصفات، فكلها لمز وشتم واتهام وإدخال في الملة وإخراج منها.

– لا نوافق ابن حزم فيما ذهب إليه من أن المعتزلة يرجع إليهم اختراع الحديث عن الصفات، ولا يحق لنا أن نرمي به بريئا، لأن القضية في حقيقتها كانت وليدة تنزيه الله تعالى عن الوقوع في مثل ما وقع فيه النصارى عند اتخاذهم آلهة ثلاثة، وراجت حينما انتشر تدريس الناس في الحلقات، فصاروا يبحثون عن تدقيق المسائل، ويستفيدون من العلوم الرائجة في زمانهم، وبالأخص علم المنطق، والنحو، وبالتالي لا نرى الصفات إلى مصطلحات أثْرت معارف الناس، وأساءت إلى أنفسهم من حيث يريدون الخير للإسلام، والتبس عليهم الأمر حينما اعتبروها

1) وهذا ما يظهر في ج7 من هذا الكتاب الجليل.

أمورا قطعية لتعلقها بالله تعالى، في حينها أنها قضايا ظنية تتعلق بتفسير حقيقة يقينية وهي الله تعالى جل شأنه.

– ما ورد في الحديث السابق عن سؤال الرسولﷺ عما قرأ الرجل، يعتبر قولا للصحابي ذكره أمام رسول اللهﷺ: «هي صفة للرحمن»، ولا يخفى أن هناك فرقا بين ما يقوله الرسولﷺ ابتداء، وبين أمر يحدث أمامه ويقره، فيفترض إن كانت القضية عقديةً يقينية –يجبُ الصدع بها ومحاسبة الناس عن الخطإ فيها– فإن رسول الله لن يترك أمرها ويؤخر بيانها حتى يدلي بها أحد، لأنه هو المبلغ الأول عن ربه، فضلا عن أن الأمور الأساسية في الدين كالحديث عن الله تعالى، ترد في القرآن أولا استنادا لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، (سورة النحل: 89)، أو تأتي في أحاديث مرفوعة صريحة وبيّنة لا لبس فيها، ذلك لأن الأمر جلل لا يحتمل أكثر من معنى، وما ورد من غير الطريقين السابقين فلا يعد من اليقين بتاتا، وإذا أسقطنا الأمر على قضية الصفات فإننا لا نراها وردت في القرآن باللفظ ولا في السنة بالقيد المذكور، فدل بذلك على أنها من قضايا الاجتهاد، الدائرة عند الاختلاف بين الراجح والمرجوح، وليس بين الحق اليقيني والضلال البين.

3– قضية ذات الله تعالى:

مع الاعتماد اللغوي دائما نجد أن اللغويين يعرِّفون ذات الشيء بأنها: «حقيقته وخاصته» (ابن منظور وشارح القاموس عن ابن بري)، ومن هذا المنطلق راح علماء العقيدة يعرفون ذات الله تعالى، فهذا المحقق الخليلي يقول عنها:

«حقيقته الخاصة التي لا يعلمها إلا هو» (تمهيد الإيمان)، وهو تعريف مستفاد مباشرة من اللغة، وهذا ديدن علماء الإباضية عادة من الربط بين المصطلح الشرعي واللغوي، حتى أن الشيخ الخليلي أثنى على المحقق الخليلي في تعريفه فقال عنه: «لعله لم يسبقه أحد إلى هذه العبارة في تفسير الذات»[1]. وإلى هذا المنحى سار الشيخ السالمي في مشارقه، فقال عنها بأنها: «الحقيقة العظمى، والعين القيومية المستلزمة لكل سبوحية قدوسية ... استلزاما لا يقبل الانفكاك البتة» (المشارق).

وإلى جانب من اعتمد إطلاقَ ذات الله تعالى على حقيقته القدسية وعلى نفسه استنادا إلى التفسير اللغوي، يوجد من العلماء من رفض هذا الإطلاق مثلُ ابن القيم احترازا من الوقوع في تناقض مع ما ورد في حديث قصة إبراهيم عليه السلام: «ثلاث كذبات كلُّهن في ذات الله»، أي في حقيقة الله ونفسه، وهذا محال، ولذلك وفض أن تكون ذاته بمعنى حقيقته ونفسه

وسار على هذا النحو قطب الأئمة أيضا (شرح عقيدة التوحيد)، في حين أن الأمر –حسب الشيخ الخليلي– لا يستدعي هذا الاحتراز، لأنه ليس في إضافة الذات إليه تعالى نسبةُ صفة من الصفات التي لم ينص عليها إليه، وبخاصة وأن الجمهور لم يروا مانعا من ذلك، وبنوا مذهبهم على أصل «أثبته الثقات في نقل كلام العرب –كما سبق–، وقد اصطلح على ذلك أكثر علماء الأمة على اختلاف مذاهبهم العقدية، فأصبح عرفا شائعا، لا يكاد يستغنى عنه بغيره... [مع] عدم وجود ما يسد مسد هذه اللفظة في المباحث العقدية المتعلقة بهذا

1) المصدر: 2/ 89.

الجانب»[1]. وهنا يبرز اعتزاز الشيخ بالجانب اللغوي في تفسير مصطلحات العقيدة كالذات وغيرها، تجنبا للمنزلقات الفكرية فيما تعلق منها بالله تعالى.

ومن المفيد أن نعلق على ما ذكره الشيخ الخليلي بعد استعراضه أقوال العلماء الكثيرة في تعريف ذات الله تعالى[2]، حيث قال: «وأنت ترى كيف تزاحمت أقوال العلماء في هذه المسألة، حتى تصاكت أقدامها»[3]، وهذا يفرض علينا ضرورة إجراء مراجعة جادة لما ترتب عن هذا المصطلح، إذ لم يكف أن يكون مصطلح "ذات الله تعالى، وصفاته تعالى" مما وقع خلاف في تفسيره، مع تعلقه بأمر عظيم ولا أعظم منه وهو الله تعالى الذي أحسن تعريف نفسه بما لا يحتاج إلى بشر أن يعرفوه به، نجد الناس مع ذلك يتصاكون ويتراشقون فيما بينهم، ويعلقون على بعضهم تهما وأحكاما حينما يتحدثون عن هذه المصطلحات وعن العلاقة بينها، في حين أنها كلها –على الأقل في نظرنا– اجتهادات يحق لمن اعتد بها أن يوظفها، ويحق لمن رفضها أن يتركها، لكن أن يتحول النقاش حولها إلى فصل الناس ذات اليمين وذات الشمال في أمر هو من اجتهادهم؛ إنتاجا أو حكما، فهذا مما لا ينبغي أن يستمر بين المسلمين، وعلينا أن نوضح أن هذه جهودٌ بشرية لا ترتقي مطلقا مهما تعالت وتجمعت أن تصبح حقيقةً يقينية.

1) المصدر: 2/ 93.

2) انظر ذلك في المصدر: 2/ 88. وسيأتي ذكرها في المطلب الثالث من المبحث الثاني تحت عنصر: المحقق سعيد الخليلي.

3) المصدر: 2/ 97.

المطلب الثاني: المصادر المعاصرة

سنكتفي بالتعليق على نوعين فقط من المصادر؛ الأولى هي الدراسات العلمية الحديثة، والثانية هي الدراسات الأكاديمية المعتمدة في الكتاب.

1- الدراسات العلمية الحديثة:

في الركن الأول من القسم الأول، وضمن فصول الباب الأول أورد الشيخ مجموعة من الأبحاث العلمية من إنجاز علماء غربيين من مختلف التخصصات لنفي الصدفة عن نشأة الكون، وإثبات أن للكون خالقا يتجلى من خلال آلائه وعظمته في خلقه، وهذا ينم عن تبحر الشيخ في العلوم، وتشجيعه أبناءَ المسلمين لخوض غمار الأبحاث العلمية الجادة في شتى التخصصات بغرض اكتشاف ما أودعه الله في كونه الفسيح، وسيرا على دعوة القرآن الكريم إلى تمجيد العلم، واقتداءً بأسلافهم الذين لم يدركوا علما إلا غاصوا فيه، وتصحيحا للقطيعة المعرفية التي تغشى العقول، وتقر بالحتمية المعرفية على حساب مبدع الكون ومسيره. وتحليلا لمصادر الكتاب، سنقدم قراءة وملاحظات عابرة لما اعتمده الشيخ.

- اعتمد الشيخ على عدة مقالات وأبحاث نقلت الأبحاث العلمية للعلماء، نذكر منها: مجلة المجتمع، الصادرة في 12 أفريل 2008، وكتاب الإسلام يتحدى لخان وحيد الدين، وخالص جلبي: محراب الإيمان.

- بعض المصدرية المعتمدة في الكتاب غيرُ دقيقة، نظرا لقدم طباعتها، ولأن تجدد معارف الإنسان العلمية من سنة وأخرى، يستدعي الاعتماد على الإصدارات الحديثة. ونذكر من هذه الكتب:

the science time book1987، والعلوم الطبية الأمريكية 1993،

ونخص بالذكر كتاب خالص جلبي: محراب الإيمان، المطبوع في سنة 1987م، والذي اقتبس منه الكثير، مع أنه مرجع كلاسيكي في الحديث عن الوراثة والعلوم الطبيعية، ولديه نقول كثيرة من غيره، مثل نقله عن: كتاب "هذا الإنسان" لحبيب صادر، وعن كتاب "العقل البشري" لجون فيفر، وعن كتاب "الكيمياء العامة واللاعضوية" لموفق شخاشيرو، وعن كتاب "الكيمياء العامة" لإدوارد خوري.

– اعتمد الشيخ كثيرا على ما ألفه خالص جلبي في كتابه محراب الإيمان، حتى أن الفصل الخامس من الباب الأول احتوى جزءا غير يسير من هذا الكتاب، حتى أننا نرجح نقل هامشه كما هو ظاهر في ص 553 من المجلد الأول، إذ نجد الحديث يُنقل على غير المعتمد في باقي الكتاب، ويقول مُحَمَّدﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة».

– اهتم الشيخ في عرض بعض المعلومات العلمية الرقمية على الكتابة الحرفية للرقم، في حين أن الأيسر والأفضل في مجال الأبحاث العلمية –والله أعلم– الاكتفاء بالأرقام دون الكتابة بالحروف، نظرا لكثرة هذه الأعداد وكبرها في الغالب، ولذلك يشرع ذكر الرقم بأسه (درجة قوته) تجنبا للإطالة، ويحبذ اعتماد الجداول (قانون توزيع عدد الإلكترونات في مدارات النواة) والرسوم التوضيحية تسهيلا لاستيعاب القارئ.

– ما دام أن الغربيين هم المتألقون في الأبحاث العلمية، وهم المنتجون للمصطلحات، فإن المعمول به في مثل هذه الأبحاث اعتماد كتابة الأسماء الأجنبية، والمصطلحات العلمية الجديدة (مثل: النترازول) باللغة الأجنبية من غير الاحتياج إلى تعريبها حرفيا.

– تخلو ترجمة أصحاب الأبحاث العلمية في الهوامش من ذكر مصادر ترجمتهم.

هذه أهم الملاحظات الشكلية على المصدرية المعتمدة في الكتب العلمية، وإن كان الشيخ لم يهتم بهذه الأمور المذكورة سابقا لتركيزه على تأكيد حقيقة الله في النفوس، وإثبات وجوده تعالى من خلال استعراض أدبي لاعترافات العلماء العلميين.

2– الدراسات الأكاديمية:

ركز الشيخ كثيرا في دراسته على مصادر علماء الأمة الإسلامية، قديما وحديثا، وقام بتحليلها ومناقشتها، وتصحيح الأخطاء الواردة في نصوصها، لكنه لم يول اهتماما بالدراسات الأكاديمية الحديثة، لأنه آل على نفسه أن يستقي معلوماته من مصادرها الأصلية، ويقرر الحقائق العقدية من مظانها، وربما كان عزوف الشيخ[1] عن الاعتماد على هذه الدراسات الأكاديمية تفاديا لمناقشة تحليلاتها والاستطراد في عرض أفكارها، وربما تجنبا للحكم لها أو عليها من حيث الجودة والجدية.

ونستثني حالة واحدة جاءت عرضا حينما كان الشيخ يتحدث عن إثبات

1) حكمنا يخص الأجزاء المختارة التي اخترناها لقراءتها، ومع ذلك تصفحت الجزأين البقيين (3، و4) فوجدت فيه ذكرا لدراسة واحدة، ج3 ص 359، ولدراسات متعددة في الجزء الرابع المتعلق بالرؤية، وهذا خلاف ما وجدناه في الأجزاء الأخرى، انظر المصدر: 4/ 9، 47، 81، 194، 204، 252. وأشير مع ذلك إلى وجود صعوبة في الفصل بين دراسة أكاديمة من غيرها بعد طباعة الكتاب.

أن الإيمان الشرعي تندرج في مدلوله الأقوالُ الصادقة، والأعمال الصالحة، والأخلاق الفاضلة، فأورد الشيخ الخليلي تفصيل ابن حجر (فتح الباري) للأعمال –القلب، واللسان، والبدن– بما يتفق وورودها في حديث رسولﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة... »، ثم علق الشيخ على الخصلة الرابعة من الخصال السبعة عشرة التي ذكرها الشارح في الأعمال المتعلقة بالعامة والمندرجة ضمن أعمال البدن، وهذه الخصلة هي: الإصلاح بين الناس، ويدخل فيها حسب ابن حجر: قتال الخوارج[1]، والبغاة. فنجد الشيخ يعلق في الهامش على مصطلح الخوارج بأنه قد يرد مدحا إن حمل على الخروج في سبيل الله، أو ذما إن حمل على الذين يمرقون من الدين، وهذا هو المشهور في استعماله، ثم بين سوء توظيفه قديما وحديثا، حتى استغلت السياسات هذا المفهوم لتسقطه على كل معارضيها، و«أصبح شعارا سياسيا يرفع ضد دعاة الإصلاح والرشد»[2]. ليحيل الشيخ بعد ذلك على دراسة أكاديمية في الموضوع، بحثت الموضوع من جوانب متعددة، ففصلت القول في

1) لا يخفى عليك أيها القارئ الاستغراب الذي يلقاه المؤمن الصافي السريرة تجاه ما ذكره العالم ابن حجر عند إدراجه أصنافا من القتال ضمن إصلاح ذات البين، وكيف له أن يصف حالة من القتال، ويسميها بقتال الخوارج، كأنه يتحدث عن صفة ثابتة، وعن صنف من الناس عينهم الله ورسوله ﷺ لقتلهم جراء تعديهم، كما هو الشأن مع المحاربين والبغاة والفارين من الزحف وقاتل النفس عمدا.

ويبدو أن أمر التشنج بين المسلمين وإذكاء روح القتال بينهم يستفحل كلما طغت الأنانية في النفس، وتقوَّت دوافع حب الذات، وضعف مفهوم الحاكمية لله تعالى، وانتصر المرء للساسة والحكام، فيُلبس الشيطان على المسلم الورع، ويلقيه في حباله بإساءته إلى أتباع دين الله تعالى من حيث أنه يسعى أن يرفع كلمة الله ويجعلها هي العليا، وهذا ما وقع –في نظرنا– للمسلمين عبر تاريخهم الطويل، نسأل الله أن يعيننا على تغيير حالنا حتى يغير الله ما بأنفسنا الأمارة بالسوء.

2) المصدر: 1/ 56 (الهامش: 1).

جذوره وقيمته العلمية والشرعية وضبطت المعنيين والموصوفين به. فقال: «وإن أحسن ما كتب في هذا كتاب "الخوارج والحقيقة الغائبة" للأديب الشيخ: ناصر بن سليمان السابعي، فقد أماط فيه اللثام عن حقيقة طالما ضلل عنها الناس»[1].

ويبدو أن الاعتماد على عمل علمي واحد غير كاف في دراسة قيمة مثل هذا الكتاب -في نظرنا على الأقل-، مع توفر أعمال علمية جادة في عمق تخصص هذا الكتاب القيم —العقيدة- أو في تخصصات تخدم الموضوع كالدراسات المتعلقة بالحديث أو التفسير، ولاسيما ما تعلق منها بالمذهب الإباضي.

1) نفس الموضع.

المبحث الثاني: المصدرية الإباضية المعتمدة

المطلب الأول: منهج الإباضية في عرض العقيدة

1- الاعتزاز بالقرآن الكريم

2- عرض الحديث على القرآن الكريم

3- الاعتماد على العقل

المطلب الثاني: المصدرية الإباضية المشرقية والمغربية.

1- نقض جملة التوحيد

2- زيادة الإيمان ونقصانه

3- الصفات الذاتية والفعلية

المطلب الثالث: تحليل بعض مصادر علماء الإباضية

1- الإمام مُحَمَّد بن عبد الله الخليلي

2- المحقِّق الشيخ سعيد الخليلي

3- قطب الأئمة (الشيخ اطفيش)

المبحث الثاني: المصدرية الإباضية المعتمدة

المطلب الأول: منهج الإباضية في عرض العقيدة

نحاول أن نرصد ملامح منهج الإباضية في عرض القضايا العقدية، من خلال القواعد التي وضحها الشيخ الخليلي في الاستدلال العقدي، وفي التعامل مع مصادر التشريع.

1- الاعتزاز بالقرآن الكريم:

يقر الشيخ الخليلي أن الإباضية يعوّلون كثيرا في دراسة القضايا العقدية على الصدع بما ورد في القرآن الكريم، لأنه يضمن توحيد شتات الأمة ورتق فتقها، واستشهد بنظمين لعالمين إباضيين هما: السالمي (جوهر النظام)، وأبو مسلم الرواحي (ديوانه) يؤكدان الاعتزاز بنص القرآن[1]، ودعا الشيخ أيضا إلى رد متشابهات القرآن إلى المحكمات منه، ليتبين معناها ولتُستوثقَ دلالتها منسجمة مع دلائل أم الكتاب[2]، معتقدا أن البعد عن القرآن يؤدي بالأمة إلى الاختلاف والتفرق والتنازع والتشتت[3]. وأن اللسان العربي هو المعيار في فهم مقاصد القرآن.

وفي الحقيقة لا يخلو مبحث من المباحث الواردة في الكتاب من الاعتماد على هذه القاعدة الذهبية، والتي ينادي بها جميع المسلمين دون استثناء، لأنه المصدر الشرعي الوحيد الذي لا يُشك في ثبوت شيء منه، ولأن الله تعالى تولى حفظه بنفسه، إلا أننا نجد علماء المسلمين يختلفون في درجة تطبيق القاعدة،

1) المصدر: 1/ 24.
2) المصدر: 5/ 45.
3) المصدر: 1/ 19.

وبخاصة حينما يكونون إزاء حديث من أحاديث رسول اللهﷺ في نفس موضوع الآية.

2- عرض الحديث على القرآن الكريم:

بعد اتفاق المسلمين على القضية السابقة نجدهم مختلفين كلية في التعامل مع الأحاديث الواردة عن رسول اللهﷺ، وبخاصة المختلف في مدلولاتها، أو المختلف في تفسيرها مع آيات القرآن الكريم، وهذا -في نظرنا- هو مربط الفرس في الاختلاف المذهبي بين المسلمين بمختلف مذاهبهم.

أما الشيخ فيعتمد في قضية ترك العمل بمرويات الحديث عند مخالفتها لصريح القرآن على تطبيق قاعدة المحدثين التي ترى أن مخالفة الراوي لمن هو أثق منه دليل على ضعف ذلك الحديث، سواء على حمل زيادة الراوي المقبول أن ألفاظه تضيف في المعنى خلاف ما أورده من هو أوثق منه[1]، أو على أن ما ورد في الحديث يخالف ما ورد في النص المتواتر أو القطعي؛ إما بنفس تلك الألفاظ أو بألفاظ مغايرة[2]. فيكون من باب أولى عند الشيخ الخليلي تطبيق هذه القاعدة عند مخالفة

1) تعريف الشذوذ: مخالفة المقبول لمن هو أوثق منه، انظر: أم الليث: الأسئلة السنية على المنظومة البيقونية (المكتبة الشاملة).

2) وإلى قريب من هذا ذهب حمزة المليباري في كتابه عُلوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين النقاد، فقال: "من الجدير بالذكر أن المخالفة التي تؤخذ في مفهوم الشاذ ينبغي أن تكون في أوسع معانيها، لتشمل ما يلي: مخالفة الحديث لما رواه الناس من الأحاديث، ومخالفته للواقع العملي، ومخالفته للواقع التاريخي، ولا ينبغي حصرها بين ثقة وأوثق". (المكتبة الشاملة).

الرواية للقطعي من القرآن الكريم[1].

ومستند الشيخ هو الحديث الوارد في الجامع الصحيح للإمام الربيع بن حبيب والذي يأمر بعرض الحديث على القرآن الكريم[2]، بينما غيره وبخاصة المحدثين –السلفية في عصرنا– يرفضون مطلقا هذا الحديث وما يستفاد منه، فهذا الألباني مثلا (سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة اتباعا لا بن عبد البر في جامع العلم وفضله) يحمل الرواية السابقة على النكارة وعلى أنها مخالفة لما ورد في القرآن، ليأتي رد الشيخ الخليلي على هذا الرفض بأن الحديث لا يأمر بمخالفة الرسولﷺ في أي أمر، وإنما يضع قاعدة لمعرفة ما يمكن أن يكون قد قاله النبيﷺ أو لم يقله[3].

والمتتبع لهذه القضية الجوهرية يجد أن الكلام بحسب ما ورد في كتاب "برهان الحق" لم يحسم بعد، ولم يفصل فيه بشكل يُشفي الغليل، ولم تُناقش بحسم ووضوح بحسب قيمتها –على الأقل عندنا–، لذلك أقترح أن تعالج مجموعة من النقاط بجرأة ودراية، منها:

– يفترض أن يتم إصدار حكم في حق من عارض العمل بالحديث الصحيح السابق، جريا على منطق من يلمزون –مثل أهل السنة– معارضَهم الذي لم يعمل

1) وضحها الشيخ من خلال ما ذكره مُحَمَّد رشيد رضا في تفسيره، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه. انظر: المصدر: 1/ 25، 26.

2) أَبُو عُبَيْدَةَ عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيءِ ﷺ قَالَ: «إِنَّكُمْ سَتَخْتَلِفُونَ مِنْ بَعْدِي فَمَا جَاءَكُمْ عَنِّي فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَهُ فَعَنِّي وَمَا خَالَفَهُ فَلَيْسَ عَنِّي»، الجامع الصحيح للربيع بن حبيب، حديث: 40. وهذا العرض على القرآن هو منهج علماء الإباضية.

3) المصدر: 1/ 29.

بحديث من الأحاديث الصحيحة.

– إن كان في الحديث إشكال لا يرفعه إلى مرتبة الصحيح الواجب اتباعُه والانقياد إليه، فينبغي التصريح بذلك، مثل أن الكتاب الذي ذكر الحديث (الجامع الصحيح للربيع بن حبيب) لا يزال محل دراسة من قبل المختصين.

– إن تأكد أن الحديث ثابت عند علماء الإباضية، وفي نفس الوقت مرفوض عند غيرهم، فهذا يدل على أن المنظومة الحديثية لا تستند إلى صحة السند والمتن فقط، وإنما المعول الأول في النقاش بين أبناء الأمة الإسلامية هو قضية اعتماد المصدر الحديثي لكل مدرسة من مدارس الإسلامية، بعدِّ أن لكل مدرسة مصدرَها الصحيح استنادا إلى انتمائها المذهبي وثقة صاحب الجامع لديهم، وبهذا تحدد الأحاديث الصحيحة من غيرها، لتأتي قضية معالجة السند والمتن في المترتبة التالية في إثبات الصحة من عدمها.. ونقر تبعا لذلك أن للإباضية جامعَهم الصحيح (مسند الربيع)، وللشيعة جامعهم الصحيح (الكافي للكليني، ومن لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق)، وللسنة جامعهم الصحيح (البخاري ومسلم)، ثم يسعى المسلمون أن يفهموا أراء علماء كل مذهب استنادا إلى مصدرهم الحديثي، وإلى منهجهم في التعامل مع الحديث المخالف للقرآن.

– إنجاز مراجعة عميقة لكل المعايير التي تم بها تدوين الأحاديث، واستخراج النسخ القديمة لمخطوطات هذه المصادر، لأن المطبوع حاليا فيه تجاوزات علمية كثيرة، والقيام بدراسة علمية دقيقة مجردة عن كل هوى مذهبي لإثبات قيمة هذه الكتب، ومحتوى ما ورد فيها من الأحاديث، وستمكن هذه الخطوة الطويلة المسلمين —في نظرنا– من فهم المختلف بينهم بهدوء ودون تشنج، وسيتضح لدينا

الكثير من الغموض والمتناقضات التي نعاني منها حاليا، وإلا فإن كل واحد من علماء المسلمين سيبقى يغرد خارج سرب أخيه، ولن يحصل أي اتفاق بينهم، بل سيزداد الأمر تعقيدا وشقاقا واتهاما ثم صراعا ونزاعا، وهو الحاصل حاليا لأبناء أمة مُحَمَّدﷺ وللأسف، ونسأل الله السلامة لما يستقبلنا من الأيام.

وإزاء القاعدة السابقة أَرشَد الشيخ إلى عدم التعويل على روايات الآحاد لوحدها، ونبه إلى وضعها في مرتبة الاستئناس بعد تتبع ما ورد في النصوص القطعية الثبوت[1]، ودعا المسلمين إلى عدم قبول روايات الأحاديث الضعيفة لأجل أنها توافق ما يتصوره المرء ويعتقده دينا[2]، وأقر بضرورة تفعيل معايير نقد السنة النبوية؛ سندا ومتنا[3]، مع الأخذ بالمتواتر من حديث الرسولﷺ.

3- الاعتماد على العقل:

تحدث الشيخ الخليلي كثيرا عن قيمة العقل، لأنه جوهرة حياة الإنسان، وسر وجوده، ومناط تكليفه، وإليه يرجع تفاوت الناس في فهم النصوص، ولأنه بمقدار استغلالهم لبصيرة العقل التي أودعها الله فيهم، يتحدد منهج تعاملهم مع القضايا المختلف حولها، وبتحلِّيهم بالتوازن والوسطية في الطرح بين نصوص الوحي والعقل المرتِّب لمعاني تلك النصوص، يرسمون منهجهم في الاستدلال، ويحللون الأدلة الشرعية تحليلا موضوعيا بعيدا عن التحيز والانتصار للذات[4].

---

1) المصدر: 1/ 38.

2) المصدر: 1/ 24.

3) المصدر: 1/ 18.

4) انظر المصدر: 1/ 13- 16.

وأرشد الشيخ إلى أن إعمال العقول وعدم تجميد هذه الطاقة النورانية مما سيفضي إلى تهيئة النفوس لقبول الحق، والسير في مسالك الرشد، والنأي عن مهاوي الردى، وسيعينهم على التحكم في انفعالاتهم الهائجة، وغرائزهم الجامحة، ورغباتهم الواسعة، وسيخلصهم من رواسب الماضي الحافل بالخصومات والنزاع بين الأمة[1]، ويجنبهم الوقوع في هاوية تقديس الأتباع[2]، وفي الطرف الآخر نبه الشيخ إلى عدم التعويل المطلق على العقل، ولا على الفلسفة إلى درجة تطبيق مصطلحاتها على مباحث أصول الدين[3].

ولو أن أبناء الأمة عملوا بهذه التوجيهات لأعانهم كثيرا في توحيد رؤاهم، وفي تقريب وجهات نظرهم في القضايا العقدية.

1) المصدر: 1/ 38.

2) المصدر: 1/ 19.

3) المصدر: 1/ 34، 35.

المطلب الثاني: المصدرية الإباضية المشرقية والمغربية

أثناء معالجة بعض القضايا العقدية، ودراسة بعض الأحكام التبعية، يحدث خلاف بين العلماء حول موقفهم من البحث المطروح، وهو ما حدث في بعض الأحيان بين علماء الإباضية الذين يعيشون في عمان وزنجبار، والعلماء الذين يعيشون في دول المغرب الإسلامي (الجزائر، وتونس، وليبيا)، إذ يصطلح على الطرف الأول: المشارقة، والثاني، المغاربة، وسنعرض القضايا التي أوضحها الشيخ الخليلي بين الطرفين في سفره الجليل، بعدِّها جزءا من بحثنا في تقصي المصدرية المعتمدة، ثم نحلل الخلاف الوارد بينهما.

1- نقض جملة التوحيد:

جملة التوحيد مصطلح خاص بالإباضية، ويعنون به: «كلمة الإخلاص، وجملة الشهادة، وهي: «شهادة أن لا إله إلاَّ الله، وأنَّ محمَّدًا رسول الله، وأنَّ ما جاء به حقٌّ من عند الله». واختصَّ الإباضيَّة بالتعبير عن هذه الكلمات الثلاث بالجملة؛ لأنَّها العبارة التي يُتلفَّظ بها عند الدخول في الإسلام، ولشمولها كلِّيَّات الإيمان الستِّ، وهي أوَّل ما يجب على المكلَّف معرفته؛ من جاء بالجملة كاملة، وصدَّق بالعمل، كمُل توحيده، ومن أنكرها، أو أنكر أيَّ جزء منها نقض توحيده، وأشرك»[1].

وتولد من هذه القضية خلاف حول حكم من لم يقر بشرك من نقض جملة التوحيد، وبعبارة أخرى هل يعد المؤمن مشركا في حالة عدم إقراره بشرك من نقض

1) مجموعة من الباحثين: معجم مصطلحات الإباضية: ص1/ 203 (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية: سلطنة عمان، 2008).

عرى الشهادتين، أم لا؟

فنجد الإباضية المغاربة يحكمون بشرك من شك في شرك من نقض الجملة (شرح مقدمة التوحيد للشماخي، واطفيش)، بينما المشارقة لم يحكموا بشرك هذا المؤمن، وإنما وصفوه بأنه: كافر كفر نعمة، أي فاسق ومنافق (المشارق: السالمي)، واحتمل الشيخ السالمي أن المغاربة قد يقصدون من إطلاق الشرك في هذا الموضع معنى "الشرك الجزئي" وليس الشرك الكلي، لأن هذا المؤمن مقر بالجملة وعامل بمقتضاها، وإنما أخطأ في حكمه على من نقضها، وهذا بطبيعة الحال –بمنظار المشارقة– لا يخرجه من الإسلام ولا يدخله في الشرك.

وهو توجيه سديد من الشيخ السالمي، وتبناه الشيخ الخليلي الراغب في جمع الشمل ولمه بين المسلمين بما استطاع إلى ذلك سبيلا، وندعو الله أن يفتح قلوب المسلمين لما فتح له قلب الشيخ الخليلي ومن على شاكلته.

2– زيادة الإيمان ونقصانه:

الإيمان بالمفهوم اللغوي يعني التصديق، وبالمفهوم الشرعي هو تصديق مقيد[1]، وهو تصديق بحقائق غيبية يتوقف عليه استقامة السلوك[2]، ويعرفه الشيخ بأنه: «الاعتقاد الحق، والقول الصدق، وتصديقهما بالأعمال الصالحة والأخلاق المرضية»[3]، ويقول عنه أيضا: «تضافرت الروايات عن النبيﷺ دالة على أن

1) المصدر: 1/ 48.
2) المصدر: 1/ 153.
3) المصدر: 1/ 49.

الإيمان الشرعي تندرج في مدلوله الأقوال الصادقة، والأعمال الصالحة، والأخلاق الفاضلة»[1]. وأخذ جل علماء المسلمين (اللالكائي: شرح أصول الاعتقاد، ابن تيمية: الفتاوى) بهذا المعنى، باستثناء من ذهب إلى أن الإيمان ينحصر في التصديق الذي يكون بالقلب واللسان، دون الحاجة إلى تأكيد العمل، ويطلق على هؤلاء حسب ابن تيمية: المرجئة[2]، ومن هذا الخلاف حاول بعض العلماء جمع مدلولات الإيمان في تعريف واحد، فاستنتجوا أن الإيمان الذي هو التصديق له معنيان: إيمان تصديق بلا عمل (اللغوي)، وإيمان تصديق وعمل (الشرعي)[3] (جامع البسيوي).

وانطلاقا من تنوع هذه التعاريف في الإيمان، وقع تضارب بين المسلمين حول أحوال الإيمان زيادة ونقصانا، وسار الخلاف إلى علماء الإباضية كذلك، فظهر في الموضوع مذهبان: المشارقة والمغاربة، وسنحاول عرضهما بحسب ما أورده الشيخ الخليلي، ومن خلال تحليلنا للقضية حسب قصور علمنا.

وردت آيات بينات في القرآن الكريم حول زيادة الإيمان، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾، (سورة الأنفال: 02) ولم يحدث خلاف يذكر حول مفهوم الزيادة سوى من يفسر الإيمان بنفس التصديق[4]، فإنهم ذهبوا إلى أنه لا يزيد (النووي: شرح مسلم). بينما في قضية نقصان الإيمان حدث تنوع في الاجتهادات المتعلقة بالموضوع إلى ثلاثة أقوال مشهورة، هي:

1) المصدر: 1/ 53.
2) المصدر: 1/ 78.
3) المصدر: 1/ 92.
4) المصدر: 1/ 175.

اثنان منهما يقولان إنه لا ينقص (وأحد الاثنين يعتقد أنه يزيد، والآخر يعتقد أنه لا يزيد وهو المذكور سابقا).

والثالث يقول إنه ينقص، وهو ما اختاره المغاربة، أما المشارقة فمالوا إلى القول الأول، وهذا تفصيل الأمر.

يعتقد علماء الإباضية المشارقة، أن الإيمان **يزيد** ويبلغ كماله بالتصديق القلبي، وأداء الفرائض، واجتناب المعاصي. **ولا ينقص**، أي ينهدم بجحد اعتقاد شيء، وينتقض بترك الفرائض، ويُسلب عن المؤمن العاصي. (أبو مسلم: نثار الجواهر، السالمي: جوهر النظام)، وذكر الشيخ الخليلي أن بعض علماء المغاربة تبنوا هذا القول، مثل: أبي نصر في نونيته، والتلاتي في اللآلئ الميمونية، والثميني في النور[1]. فمعنى لا ينقص عندهم أي لا يبقى شيء من الإيمان عند اقتراف المعصية.

ويعتقد علماء الإباضية المغاربة[2] أن الإيمان **يزيد** وهو من المتفق عليه، **وينقص**، أي: لا ينهدم بفعل المعاصي، ولا ينتقض بترك الفرائض، وإنما يبقى منه شيء عند اقتراف المعصية.

أما الشيخ الخليلي فقد حمل قضية زيادة الإيمان ونقصانه باعتبار اختلاف أحوال المؤمنين وتفاوت درجاتهم في مراتب اليقين، وبعدِّ ما يطرأ للمؤمن من

1) المصدر: 1/ 158، 159.

2) أحال الشيخ على هذه المصادر: أبو خزر: كتاب الرد على جميع المخالفين؛ أبو عمار: الموجز؛ الجيطالي: قناطر الخيرات؛ التلاتي: شرح النونية؛ الثميني: في التاج، وفي شرح النونية؛ القطب: في الهميان، والتيسير. انظر: المصدر: 161، 162.

أحوال، سواء من ثمرات إيمانه النفسية كخشية الله وحبه، وثمرات إيمانه العملية كالسباق في الصالحات، فكل هذا مما يقوى ويضعف، وهذا دون أن يَخرج المؤمن عن حدود الحق إلى الباطل، أو يتجاوز حدود الطاعة إلى العصيان[1]، وبهذين الفهمين سيصبح الخلاف لفظيا.

ثم استدرك الشيخ بأن إقرار من يعتقد نقص الإيمان بالمعصية وعدم هدمه، سيبقى عقبة كؤودا[2] في تقريب وجهات النظر بين القولين المنتسبين للإباضية؛ المشارقة والمغاربة، ذلك لأن ما يقوله المغاربة من أن الإيمان ينقص بالمعصية، بمعنى أنه ينقص ولا ينهدم ويبقى لصاحبه هذه الصفة، فيه إشكال كبير حسب الشيخ، ويتعارض مع مبدأ الإباضية الذي يعتقد أن الإصرار على مقارفة المعاصي يفضي إلى كفر النعمة، ويؤدي إلى سحب مسمى الإيمان عن صاحبه، سواء أخذ المرء بتعريف الإيمان لغة الذي هو التصديق، والذي يلزم اعتقاد جملة التوحيد وتفسيرها، ويعدُّ الإخلال باعتقادهما مفضيا إلى الشرك، أو أخذ بتعريف الإيمان شرعا، الذي يحوي القول والعمل، فإن الإخلال بالعمل مثلا يعني إخلال بكلية الإيمان الشرعي.

وشرح وجهة نظره أكثر حينما بين أن الإيمان إيمانان[3]: إيمان يعصم من النار. من باب قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الذِينَ ءَامَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾، (سورة يونس: 02)، وهو مفهوم الإيمان الحق، الذي يتضمن العمل، ويجنب التعدي على حدود الله. وإيمان آخر لا يعصم معتقدَه من النار، باعتبار أنه إيمان يفيد

1) المصدر: 1/ 169، 170.
2) المصدر: 1/ 170.
3) المصدر: 1/ 171.

التصديق فقط ويفتقر إلى العمل، واستند في هذا إلى أن الله حذر المؤمنين في أكثر من آية بالعذاب إن لم يستجيبوا مع مخاطبتهم بالمؤمنين، فقال مثلا: ﴿يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُواْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَنْ يَّاتِيَ يَوْمٌ لاَّ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، (سورة البقرة: 254)، كما أنه تكرر الجمع بين الإيمان والعمل في أدلة كثيرة فدل على أن هذا الإيمان لا ينفع لوحده فلا بد من العمل، ودل على أن «الإيمان وحده لا يمنع من بطلان الأعمال وإحباطها»[1]، ووجب بذلك رد المعنى العام للإيمان (اللغوي) إلى المعنى الخاص (الشرعي).

وإزاء هذا الإشكال اقترح الشيخ لحل القضية، وإيجاد جمع بين القولين، أن يحمل مفهوم الإيمان في قول المغاربة على معناه اللغوي، الذي يعني التصديق بالغيب وإن لم يصاحبه عمل[2]، فإذا قالوا بنقصانه -بمعنى نقص- دون انتفائه وهدمه، فيحمل على عدم هدم المعتقد التصديقي في قلب الإنسان عند اقتراف المعصية، مع اصطحاب أنه لا أثر لهذا الإيمان في النجاة لهذا المسلم يوم القيامة.

ويعدُّ هذا الحل محاولة جادة من الشيخ لجمع أقوال علماء الإباضية؛ مشرقا ومغربا، مع الحرص على تهذيب الأقوال حتى لا تتخذ ذريعة لاقتراف المعاصي، وبالأخص قول المغاربة الذي يقر بعدم هدم الإيمان بالمعصية، بخلاف من حكم بهدمه، فإن حكمهم —حسب المشارقة- سيعين الإنسان في اعتقاد وجود مراقبة نفسية مستمرة خشية نقض معتقده بالمعصية.

ولهذا الخلاف في القضية أثره في علاقة بعض علماء ببعضهم، حيث قد وقع

1) المصدر: 1/ 173.

2) المصدر: 1/ 170.

نقاش حاد في حياة شيخين جليلين من أساتذة الشيخ الخليلي حول هذا الموضوع، وبالضبط حول قضية انتفاء الإيمان، وهل يسقط الإيمان بالمعصية وبصدور قبائح الأعمال، أم لا؟ فكان الشيخ الأول هو أبو إسحاق إبراهيم اطفيش الجزائري الذي عالج مسألة «من ضيع العمل لا يعد مؤمنا» (عند تحقيقه لكتاب الوضع للجناوني)، وفسر المقولة بأن المقصود منها الإقرارُ بانتفاء كامل الإيمان[1] (لا يعد مؤمنا)، أي بقاءُ جزء منه، أو يعني انتفاء كماله[2]، أو هو انتفاء للإيمان الشرعي مع بقاء الإيمان اللغوي التصديقي. أما الشيخ الثاني فهو إبراهيم العبري العماني الذي عارضه بشدة في تفسيره السابق لكلام الإباضية، على أساس أن المضيع للعمل ينبغي ألا يوصف بالإيمان، أخذا بظاهر النصوص[3].

وتحليل الأمر أن القضية تتنازعها وجهتان، وجهة تجيز نقصان الإيمان (المغاربة) على أساس التكامل بين المفهوم اللغوي والشرعي للإيمان، فيكون الإيمان هو التصديق بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح[4]، وهذا استنادا إلى مجيء لفظة الإيمان مقترنة بالعمل في أدلة القرآن والسنة، ﴿وَالذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ﴾، (سورة البقرة: 82)، وعليه حسب تعريفهم سيبقى التصديق عند انتفاء العمل باقتراف المعصية، وسيسمى صاحب الكبيرة منافقا أو عاصيا أو كافرا كفر نعمة، وسيحافظ على إطلاق مسمى الموحد والمؤمن لبقاء التصديق القلبي، مع اعتقاد أن هذا الإيمان المتبقى (اللغوي) –حسب تحليل الشيخ– لا ينقذه من

1) المصدر: 1/ 93.

2) وقوله اتباعا للشيخ اطفيش في الهميان. انظر: المصدر: 1/ 91.

3) انظر باقي الأدلة في المصدر: 1/ 73، وما بعدها.

4) الجعبيري: البعد الحضاري: 493 (مكتبة الاستقامة، 2004، ط2).

الهلكة يوم القيامة، وإنما قصاراه أنه يقي صاحبه من مسمى الشرك، وهذا هو موقف المغاربة، وأبو إسحاق اطفيش منهم.

والوجهة الثانية تقر أن الإيمان يتنافي مع الإصرار على مقارفة المعاصي، وأن من عصى الله يُحكم عليه بهدم إيمانه تحفيزا للرادع النفسي، ولا فائدة عندهم من القول بنقصان الإيمان بعد المعصية، لأنه على فرض صحة هذا القول فإن الإيمان المتبقى بعد المعصية لا أثر له في النجاة في الآخرة. فضلا عن أن الإيمان يعرَّف بالتصديق، والعاصي يُسقط جوهر الإيمان بفسقه، وإلى هذا مال المشارقة والعبري منهم.

والشيخ الخليلي حاول ذات يوم توضيح الأمر للشيخ العبري، تهدئة للتشنج الواقع بينه وبين أبي إسحاق، وتبيانا بأن الخلاف سطحي، وقول أيمة المذهب يحتمل كلام أبي إسحاق[1]، لكنه لم يهتد إلى ذلك، فقال: «بهذا يتبن أنه لم يكن داع إلى الخلاف بين الشيخين الجليلين، ولو أنهما التقيا وتباحثا وأمعن كل منهما فيما يقوله الآخر، لهان الخطب وضاقت بينهما الفجوة وتلاشت الجفوة».

ونعد عمل الشيخ فعلا محمودا، لأنه تقريب لوجهات نظر تبدو في الظاهر متناقضة، لكن مع الشرح، وتوضيح زاوية النظر في إطلاق الحكم، والبحث عن إدراك السبب الذي حمل على القول، ومحاولة تبيان الدليل المعمول به عند كل طرف على حساب الدليل الآخر، ستزول الغرابة والأحكام القاسية بين علماء المسلمين، وسيتوصلون إلى أن الرأيين متقاربان، ذلك أن القول بهدم الإيمان أو

1) المصدر: 1/ 94. ويقصد الشيخ الخليلي بالأيمة، كلام القطب في تفسيره هميان الزاد، والشيخ السالمي في المشارق، وذكر نصهما في: 1/ 91.

بعدمه مع اصطحاب أن الإيمان المتبقى بعد المعصية لا أثر له في النجاة، يفضي إلى أن الخلاف حقا لفظي.

وهذا الجهد المشكور من الشيخ الخليلي في جمع الأقوال وتحليلها بمنظار التقريب بينهما في هذه القضية يجدر الصدعُ به وتعميمُه في تعامل علماء المسلمين مع بعضهم من مختلف مذاهبهم وأطيافهم، وعدم الاقتصار في إيجاد المخرج – الغالب أنه متوفر– لعلماء المذهب الواحد دون غيرهم، وترك الاختلاف يتسع دون البحث عن الجمع حينما يكون خلافا بين علماء المسلمين من مذاهب متنوعة[1].

وفي الأخير نشير إلى أنه يوجد قول آخر في القضية لم يأخذ به علماء الإباضية، وهو أن الإيمان **لا يزيد ولا ينقص**.

---

1) وينبغي أن أشير إلى تحفظي –مع قصور باعي– من القول بأن الإيمان المتبقى بعد المعصية لا أثر له في النجاة، وبأن الإيمان وحده لا يمنع من بطلان الأعمال وإحباطها، ذلك لأن المرء بعد معصية ما، قد يهديه الله فيتوب، وهذه العودة إلى الذات والإنابة محركها هو الإيمان المتبقى في القلب، ما دام صاحبه لم يتحقق منه الرغبة عن التوبة إصرارا واستكبارا، ومِن ثَم فإن لإيمانه أثرا في النجاة بحسب عدل الله وحسابه الذي لا نتدخل في تفاصيلهما، ولذلك فإني أقر بارتياحي لتحليل الشيخ اطفيش لقضية النقصان، حيث اعتبره نسيانا لما آمن به العبد، أو تركا لبعض ما آمن به المرء (هميان الزاد، التيسير)، ذلك أن العاصي ينقص إيمانَه من حيث نسي عظمة الله وجبروته، أو تخلى عن تذكير نفسه بما يؤمن به من أهوال يوم الحساب فيجره ذلك إلى اتباع الشيطان والوقوع في المعصية، وأقر أيضا أن الحديث عن مصطلحات حادثة عن النص القطعي (نقصان الإيمان)، لا نعده مما ينبغي الالتزام به عقديا وشرعا، وإنما توضع للاستئناس والوصول إلى ضبط النفس وعبادة الله واجتناب محرماته، فمن حققهما عمليا كفاه ذلك عن معرفة التفاصيل النظرية للعلماء التي شرعت لتعين على الحق، لأنها ليست هي في ذاتها حق ويقين مطلق، فهي لا تعدو أن تكون توضيحات لفظية واجتهادات بشرية يجوز فيها الاختلاف لأنها تتأرجح بين الراجح والمرجوح ليس إلا.

3– الصفات الذاتية والفعلية:

تنقسم صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وصفات فعلية، فالأولى هي الصفات الكمالية الواجبة لله، يستحيل عقلا ألا يتصف بها، وهي لا تجامع ضدها في الوجود، ولو مع اختلاف المحل، ويمثل لها بـ: الوجود، الأولية، الآخرية، القدم، الوحدانية، الحياة، العلم، القدرة، السمع، البصر.

والثانية هي صفات فعلية جائزة في حقه، لا يلزم من اتصافه بها أو عدمه نقص، وهي تجامع ضدها في الوجود عند اختلاف المحل، ويمثل لها بـ: الخلق، التصوير، القبض، البسط، الإعزاز، الإذلال، الرفع، الإحياء، العقاب[1].

وفيما يخص أزلية الصفات فإن الذاتية تعني أن الله متصف بها في الأزل وفيما لا يزال، فيقال مثلا: لم يزل الله حيا، ولا يزال حيا. أما الفعلية فتعني أنه متصف بها فيما لا يزال، لأننا نقول مثلا إن الله خلق فيما لا يزال، وهذا هو المتفق عليه بين الإباضية، لكن حدث اختلاف متعلق بالتصريح بأزلية الصفات الفعلية (لم يزل)، وبالقول بحدوث أثر صفات الفعل، أو بما يسمى تجاوزا صفات الله الفعلية حادثة، وهذا بيانه:

يصرح المشارقة –ومعهم أهل جبل نفوسة– أن الله له صفات فعلية **يوصف بها فيما لا يزال، لا في الأزل**، وهذا بعدِّ الاتصاف الفعلي بعد وقوع هذه الأفعال لا قبلها، مع اعتقاد أن الله له صفة الخلق منذ الأزل، لكن لم يخلق أحدا في الأزل لأن المخلوقات كلها حادثة، فكان اتصافه بها فيما لا يزال لا فيما لم يزل، ويأتي

1) المصدر: 2/ 25.

موقفهم ليمنع أن يقال عن الله أنه: لم يزل رازقا، تجنبا من تصور أن تلك الأفعال حدثت في الأزل.

أما المغاربة فجوزوا القول أنه **متصف بها في الأزل، وفيما لا يزال** باعتبار تحقق الأمر عند الله، فيكون اتصافه في الأزل بالخلق على معنى أنه سيخلق، وعلى أنه لا يزال خالقا عند حدوثها واقعيا، فهم بذلك أجازوا أن يقال: لم يزل رازقا.

وحلل الشيخ الخليلي القضية كعادته في جمع أقوال علماء الإباضية فتوصل إلى أن الخلاف اعتباري، «إذ الكل متفق أن حقيقة أفعاله تعالى إنما تكون فيما لا يزال، لا في الأزل»[1]، ومن صرح أنه يفعل في الأزل (لم يزل)، فعلى اعتبار أن اسم الفاعل قد يراد به الماضي وقد يراد به الحاضر والمستقبل[2]، ونرى هذا جمعًا ذكيًّا للأقوال من قبل الشيخ الخليلي، وتوظيفًا رشيدًا للسان العربي، وتبريرًا طيبًا مرغوبًا فيه.

ويمكن تفسير القول الأخير بأن اسم الفاعل كالخالق يصلح أن يأتي لما مضى، فيقال: لم يزل خالقا، وهو توجه المغاربة، ويصلح للحاضر، فيقال: لا يزال خالقا، وهو توجه المشارقة والمغاربة، ويصلح لما يأتي من المستقبل، فيقال: سيخلق، وهو توجه المغاربة.

1) المصدر: 7/ 403.

2) المصدر: 2/ 26.

المطلب الثالث: تحليل بعض مصادر علماء الإباضية:

1- الإمام مُحَمَّد بن عبد الله الخليلي:

أجمعت الأمة على ثبوت صفات الذات باستثناء ابن حزم، لكنها اختلفت في العلاقة بين كون الصفات مغايرة للذات، أم أنها عين ذاته؟

- اتفق الإباضية على أن **صفاته الذاتية عينُ ذاته،** وهي ليست بأغيار لذاته، لأنه غني بذاته، وغني عن أي زيادة مغايرة لذاته، فهو عليم بذاته من دون حاجة إلى صفة مغايرة لذاته، أو زائدة عليها، مثل القول باحتياجه إلى علم يعلم به المعلومات، وهو بالتبع قدير بذاته من دون حاجة إلى صفة زائدة على ذاته يقدر بها المقدورات، وهكذا باقي الصفات.

ومن منطلق الإمعان في التوحيد والتقديس[1] ذهب الإباضية إلى أن كل كمالاته تعالى راجعة إلى ذاته، لا إلى صفات زائدة على الذات تضاف إليها، وقالوا أيضا: إن صفاته الذاتية هي عين ذاته لعدم احتياجه إلى وسائط بينه وبين مقدوراته [2].

- وذهب آخرون[3] إلى أن **صفاته الذاتية غيرُ ذاته،** فهي ليست عين ذاته، وليست غيره (نفي العينية والغيرية عن الصفات)، وإنما هي حقائق تخالف حقيقة الذات، ومغايرةٌ لها، لكنها قائمة بذاته، فهو يعلم بغير ما به يقدر، ويقدر بغير ما به يسمع، ومِن ثَمَّ فصفاته عندهم قائمة بالذات لاستحالة قيام الوصف

1) المصدر: 2/ 36.

2) المصدر: 2/ 46.

3) الأشعرية، والسلفية، انظر: المصدر: 2/ 39.

بنفسه، وهي واجبة لذاتها، مثل وجوب الذات، وهي ليست بغير الذات لأنها لا تستقل بنفسها دون الذات، وبالتالي فكل شيء تواضع لذاته لأجل قدرته، وما العبادة إلاَّ عبادة الذات المتصفة بالصفات[1].

لكن هؤلاء حينما تعرضوا للحديث عن الصفة الذاتية الوجود، لم يجدوا بدا أن يميلوا إلى ما قاله أهل الرأي الأول، من أن **صفة الوجود هي** عين ذاته[2].

وأمام الرأيين السابقين ظهرت دعوة من بعض العلماء[3] ولاسيما المعاصرين منهم، يدعون فيها إلى **الإمساك عن الخوض في هذه القضية**، وعدم التشدد لا على أن الله عالم بالذات، ولا أنه عالم بعلم، وعلى رأس هؤلاء الإمام مُحَمَّد بن عبد الله الخليلي[4]، حيث صدع برأيه بكل جرأة وحزم في فتاواه (الفتح الجليل من أجوبة الإمام أبي خليل)، ونادى بضرورة ترك الجدال والتكلف، ودعا إلى التخلي عن الحديث في الذات والصفات ما دام المرء مقرا بما ذكره الله عن نفسه، وصرح بأن الناس لو اكتفوا بما ذكره الله عن نفسه، «لكان أسلم، وكما لم يضرهم جهلهم

---

1) استند الشيخ في تحليل رأي مخالفيه على تتان والكيلاني: شرح الجوهرة. انظر: المصدر: 2/ 39.

2) الماتريدية، والأشعري نقلا عن المرتضى في إتحاف السادة المتقين، والرازي في المحصل. انظر: المصدر: 2/ 40.

3) السيد سابق: العقائد الإسلامية؛ وعبد الحليم محمود: التوحيد الخالص؛ والغزالي: عقيدة المسلم؛ مُحَمَّد ابن عبد الله الخليلي: الفتح الجليل؛ وإبراهيم بن سعيد العبري. انظر المصدر: 2/ 50، 51.
وما إلى هذا الرأي الشيخ الخليلي بشرط ألا يصر المخالف على وصف الله تعالى بما يشبه صفات خلقه. انظر المصدر: 2/ 53.

4) عالم جليل، وإمام من أيمة الحكم في عمان، تولى الإمامة عقب مقتل الإمام سالم بن راشد الخروصي، توفي في: 1373هـ/ 1954م. انظر: مجموعة باحثين، معجم أعلام الإباضية في المشرق: 1/ 326 (المكتبة الإباضية الشاملة).

بمعرفة الذات لا يضرهم جهلهم بالصفات. مع أنه سبحانه حي لا كحياتنا، موجود لا كوجودنا، فهو مخالف لنا في الذات والصفات والأفعال. لو اعتقدوا ذلك، لسلموا من كثير مما أكثروا فيه الجدال، والقيل والقال. ولو كان لا يصلح الإيمان إلا بهذا لكان الواجب أن يبينهﷺ، وقد نهى عن التكلف، وأمر بالتفكر في المخلوقات لا في الذات، وصفة الذات راجع أمرها إلى التفكر في الذات»[1].

ولقد كان لهذا الكلام وقعه في نفس الشيخ الخليلي (صاحب كتاب برهان الحق)، حيث ألهمه إلى أن يدعو بحزم إلى فض الخلاف، وأن تتفتق أفكاره النيرة ليتفوه بكلمات عظيمة وثقيلة لها وزنها في التاريخ العقدي، فيقول حفظه الله ورعاه مقتفيا أثر شيخه السابق، والشيخ إبراهيم العبري: «قلت: لا ريب أن الاقتصار على ما صرح به الشرع من وصف الله بهذه الصفات من غير دخول في شيء من هذه التفاصيل هو أسلم، لو أن الأمة سكتت عن التفاصيل التي اختلفت فيها، بل لو وافقت على طي هذه الصفحة من المباحث الاعتقادية؛ لكان ذلك أسلم لها، وأجمع لشملها»[2].

وفي السياق ذاته نجد الشيخ يدعو إلى قيم التسامح بين المسلمين، بالسكوت عن الخوض في قضية العلاقة بين الصفات والذات؛ بالعينية أو الغيرية، فيقول: «وليت الأمة تجتمع على طي هذه الصفحة والاقتصار على ما درج عليه السلف الصالح، والتحفظ من الدخول في هذه المضايق، فإن ذلك ألأمُ للشمل، وأرأبُ للصدع، وأدعى إلى تضييق الفجوة، وتقريبِ شقة الخلاف، ولا ريب أن

1) المصدر: 51/2.

2) المصدر: 53/2.

ذلك أسلمُ في الدنيا وفي العقبى.

ولو لاحت بوادر من هذا لكنت أسرع إلى ختم الأفواه، حتى لا تَفُوه بشيء يتعلق بهذا الأمر، وإلى تحطيم الأقلام حتى لا تسطِّر فيه قليلا ولا كثيرا، ولله عاقبة الأمور»[1].

دعوة صادقة.. وبلاغ مبين وفق آليات منهجية دقيقة لتوحيد الصف وفض النزاع والشنآن بين المسلمين، وهو ما تحتاجه أمتنا المعاصرة فعليا، فيكون لنا علماء ربانيون، وباحثون جادون، يبحثون بكل ما أوتوا من قوة وفطانة للبحث العميق عن منافذ تزيل السباب والشتم والقذف بالألقاب، وإيجاد مخارج علمية مؤسسة عقديا للقول بظنية المسائل المتعلقة بدارسة الإلهيات وفق منظار عالم الشهادة؛ الذات والصفات، والتسامح في الخطأ أو الصواب في النتائج العقدية التي لم تنطلق من نصوص بينة وصريحة لفظا ومعنًى، والصدع بصوت جهوري يملأ الآفاق ويدويها بأن مثل هذه القضايا تقع في دائرة الاجتهاد الإنساني الظني القاصر عن إدراك عالم الغيب القطعي الكامل[2].

---

1) المصدر: 85/2.

2) ومن منطلق إيماني العميق بظنية أغلب المختلف حوله بين المسلمين –ولاسيماالصفات–، وتجسيدا لفكرة التسامح فعليا وواقعيا بعيدا عن كل مهاترات الناس وتشدقاتهم، فإني أقر بالدعوة إلى هذه القيم الإيمانية السمحة ولو مع وجود من يختلف معي في التحليل، ويناقضني القول في الاستنتاج، ويصر على رأيه وينافح به على أنه الدين الصحيح، والقول المرجعي الوحيد الذي لا يقبل النقاش، وإني أدعو الله أن يوطن نفسي على كظم الغيظ، وعلى عدم إصدار أحكام التبديع والتضليل والتفسيق والتكفير لخصمي، وإن فعل ومد يده بالسوء واللائمة فإني لا أبسط يدي بالفحش والكلام البذيء، لأن الله إنما يتقبل من المتقين، ولا يقبل أن يُقدَّس بتدنيس خلقه المقرين بعظمته وآلائه في الكون، ولا يقبل أن يُكبَّر بالاستكبار على عباده المؤمنين.

2– المحقق سعيد الخليلي:

هو عالم له مكانة مرموقة عند الشيخ أحمد بن حمد الخليلي، وهو الذي لقب بالمحقق لشهرته في تحقيق المسائل وتأصيلها[1]، وله حضور فاعل في كتاب برهان الحق، ويستشهد به الشيخ كثيرا، ويعمل باجتهاداته وتحقيقاته، فلا نكاد نجد الشيخ يخرج عما أقره المحقق في أكثر من موضع، ليدل على عمق علم المحقق الشيخ سعيد، وعلى سعة علم الشيخ الخليلي في اختيار مستنده في الترجيح والاستدلال، وسنركز على خمس نقاط يتجلى فيها تأثر الشيخ الخليلي بالمحقق الشيخ سعيد الخليلي، ثم نعرضها بالتفصيل، وهذه النقاط هي:

ملاءمة تعريف المحقق للذات مع التعريف اللغوي.

نقد المحقق لبعض تعاريف الذات.

وضوح جواب المحقق فيمن يرى أن الصفات زائدة عن الذات.

الاعتماد أولا على رأي المحقق في عرض أدلة من يذهب إلى أن الصفات عين ذاته.

قبول عرض المحقق دون نقد.

وتفصيل أمر التأثر نورده في عناصر حسب النقاط السابقة.

– رأينا سابقا أن الشيخ الخليلي أشاد بتعريف المحقق الخليلي لذات الله، لأنه

1) الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي (ت: 1287 هـ)، من الأعضاء الرئيسيين للإمام عزان بن قيس في ثورته (1869–1871هـ)، وهو صاحب كتاب: النواميس الرحمانية في تسهيل الطرق إلى العلوم الربانية، وكتاب تمهيد قواعد الإيمان، وهذا الأخير هو الذي اعتمده الشيخ الخليلي في مجلداته (برهان الحق). انظر: معجم أعلام الإباضية في المشرق: 1/ 132.

في نظره التعريف الأكثر ملاءمة لما ورد في اللغة، فقال عن هذا التعريف: «لعله لم يسبقه أحد إلى هذه العبارة في تفسير الذات»[1].

– تنوعت تعاريف العلماء حول ذات الله تعالى، فمنهم من اعتمد على كمالاته تعالى التي لا تزيد عن ذاته، مثل ما ورد عن أبي عبد الله [مُحَمَّد بن محبوب بن الرحيل] بأن: «ذاته هو قدرته ومشيئته، وغير ذلك مما لا يعرفه إلا هو» (بيان الشرع). وهناك من فسر الذات بالإثبات كعثمان الأصم: «فنفسه ذاته، وذاته إثباته» (النور)، وعلى هذا المنحى في تفسير الذات جوزوا أن يقال بأن الباري قدير بنفسه، وعالم بنفسه. وإلى قريب مما ذكر ذهب الشيخ السالمي إلى أن «ذاته تفسيرها ثباته»[2]، بعدِّ أن الوجود صفة من صفات الذات (جوهر النظام)، وتبعه في هذا أيضا الشيخ إبراهيم العبري، الذي عرفها بأنها: ثباته وإثباته (الآثار العلمية للشيخ العبري).

لكن المحقق الخليلي (التمهيد) عارض تفسير الذات بالإثبات، لأن إثباته من نفسه لنفسه محال فكيف به من غيره، ولأن الثابت لا يحتاج إلى مثبت، ويرى أن الأصح إسقاط همزة التعدية في لفظة (إثباته)، فيصير الكلام: ذاته ثباته، وهو الأقرب إلى الصواب وليس بالصواب كله[3].

---

1) المصدر: 2/ 89.

2) لعل ما يشفع للشيخ السالمي المعروف بدقته في تحليل القضايا العقدية أن يكون له رأيان كونه هنا مع منظومة تعليمية لم تسمح له بتفصيل الأمر جيدا. انظر قيمة الشيخ السالمي في بحث القضايا العقدية مع البحث الجديد للأستاذ: مصطفى اشريفي: الأسماء والأحكام عند الإباضية، أطروحة دكتوراه ناقشها في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2016.

3) المصدر: 2/ 88.

ويأتي الشيخ الخليلي ليتبع ما أقره المحقق الخليلي ويقر بأن الذين اقتصروا في التعريف على الإثبات سيقعون في إشكال، لأن ذاته حقيقته، والاقتصار على الإثبات في التعريف يلغي الحديث عن ذكر توحيد الله تعالى؛ اعترافا وخضوعا، ولأن الإثبات فعل الخلق[1]، ولهذا قال الشيخ: «كان تفسير الذات الإلهية به [الإثبات] بعيدا كل البعد عن الصواب»[2].

– يذكر الشيخ بأنه توجد أجوبة مختلفة على استدلالات القائلين بالمغايرة، وأن صفات الله زائدة عن ذاته وقائمة به[3]، لكن أجلاها وأوضحها –عند الشيخ– ما أجاب به المحقق الخليلي حينما قال: «الصفات معان اعتبارية سلبية، يراد بها نفي أضدادها من صفات النقص عنه سبحانه... هي معان اعتبارية، ليست بزائدة على ذاته بشيء... العلم صفة من صفاته.. يراد بها نفي صفة الجهل... الصفات بأنها هي هو»[4]. واعتمده أيضا في الإجابة عمن استدل بقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، (سورة الصافات: 180) ليقر زيادة الصفات عن الذات بناء على أن القرآن أضاف صفة العزةِ إليه، فنقل قول المحقق

1) نبه الشيخ الخليلي أستاذه إبراهيم العبري بأن الإثبات هو فعل الخلق، لكن الشيخ إبراهيم استمسك برأيه، ولم يكن من الشيخ الخليلي إلا أن يمسك عن النقاش "اعترافا بمنزلته العلمية وشيخوخته، كما يجب على الطالب الصغير أمام شيخه الكبير". انظر: المصدر: 2/ 90.

وهذا احترام مرموق، وإجلال للعلم وأهله لا يصدر إلا من أوتي صفات العلماء هبة من الله منذ نعومة أظفاره، نسأل الله أن يجملنا بأخلاق أهل العلم وخاصته، آمين.

2) المصدر: 2/ 87.

3) الأشاعرة، منهم: السيد الجرجاني في المواقف. انظر: المصدر: 2/ 36، 61.

4) المصدر: 2/ 64.

الخليلي: «لا يزيد شيئا عن وصفه بأنه عزيز... ولو جاز التعلق بظاهر هذه الألفاظ لإثبات صفة قديمة لجاز ... أن يقول: إن هذه الصفات محدثة من جنس المخلوقين... وبطلان هذا أظهر من أن يعتني به»[1]، ثم بين الشيخ أن العزة في هذه الآية لا يقصد بها صفته الذاتية الأزلية.

– في مبحث عرض أدلة القائلين بأن صفاته الذاتية هي عين ذاته، وبعد أن وضح الشيخ الخليلي موقف من يذهب إلى تجريد الذات المقدسة عن صفات زائدة عليها ومتصفة بها، باعتبار أن الله يعلم بذاته، وأن صفاته هي عين ذاته، وباعتبار عدم القول بأن صفاته زائدة عليه، أو أنها واسطة بين الله وخلقه احترازا من وجود شيء معه في الأزل، فإن أول من استند إليه الشيخ لعرض استدلاله في القضية، كان المحقق الخليلي، فنقل عنه قوله: «...إنها [صفاته] ليست بشيء زائد في ذاته لئلا يلزم الحلول في ذاته، ولا زائد من ذاته لئلا يلزم التبعيض في ذاته، ولا زائد على ذاته لئلا يلزم افتقاره إلى ما يزيد على ذاته... فهو عالم لا بعلم يعلم به»[2]، ثم نقل توضيحات المحقق في أن الله عليم بذاته وعلمه عين ذاته، تجنبا أن يقال: العلم هو غيره، فيستلزم الحدوث أو الأزلية، أو أن هذا العلم ليس هو، ولا هو من خلقه، وهذا عين التعدد، أو يستلزم القول إنه يعلم بعلم، في حين أن الله هو العليم، وذاته عليمة[3].

– يلاحظ إذعان الشيخ الخليلي المطلق للمحقق الخليلي والاستئناس به كلية، فنجد الشيخ حينما ينقل الكلام الطويل للمحقق لا يعقب على كلامه،

1) المصدر: 2/ 69.
2) المصدر: 2/ 75.
3) المصدر: 2/ 76.

ويظهر في النقول التالية:

حول تعريف صفات الذات: بأنها أمور اعتبارية (بحسب تجليات أعيان الوجود وتأثرها)، وأنه يراد بها نفي أضدادها من النقائص (علم لنفي الجهل).

وحول تعريفه لصفة العلم التي تعني أن ذاته كافية في انكشاف حقائق الأشياء لها انكشافا تاما (لا صفة زائدة).

وحول ما ذكره أن ذاته حينما تتجلى على شيء من إيجاد أو عدم ينفعل الكون، لأنه الفاعل بذاته، وأن ذاته كافية في كل ما يريد، والكون ينفعل لذاته وفق إرادته (يتأثر أعيان الوجود، وينفعل للذات العلية).

وكذا في نقله عنه قضايا ترجع إلى حقيقة الصفات وعلاقتها بالذات، وفي تجلي الذات المقدسة على كل شيء، وتنوع هذه المتجليات والانفعالات بحسب مشيئة الذات.

فالشيخ الخليلي في كل ما مضى لم يعقب على كلام المحقق، وقد برر النقل بأنه من باب الاستفادة، فقال مثلا عن النقل الأخير: «أوردته برمته لما فيه من الفوائد الجمة»[1].

وهذا النقل دون التعقيب ينبئ عن مكانة المحقق وقدره عند الشيخ الخليلي، ويوحي بقبول تحقيقاته وعدم الاعتراض عليها، وهذا ما قد لا نجده حينما يكون النقل من غير المحقق، كالرازي أو ابن حزم أو غيرهما. مع أن بعض النقول عن المحقق تحتاج إلى تعليق، مثل تمييز المحقق بين فعل الحق والخلق، لأجل تفسير كيفية تأثير الله على مخلوقاته، فنرى فيه نوعا من التعمق بغير حاجة إليه في تفسير

1) المصدر: 2/ 80.

الغيبيات، بخلاف ما لو كان الكلام مساقا للرد على النصارى فإن التفصيل سيكون له وجاهته، ولاسيما وأن المحقق استعان بمصطلح "التجلي"، الذي يبدو حسب علمي غير شائع في تفسير أفعال الله تعالى رغم وروده في القرآن الكريم، والله أعلم.

3- قطب الأئمة (الشيخ اطفيش):

اعتمد الكتاب كثيرا على تفسير الشيخ اطفيش "هميان الزاد إلى دار المعاد"، في قضايا متعلقة الإيمان، مثل: الإقرار بزيادة الإيمان ونقصانه في ذاته[1] باعتبار أن العمل من الإيمان، وجواز نفي الإيمان عن ناقص الإيمان باعتبار كماله[2]، وحكم التلفظ بالشهادتين على أساس أنه يكفي الاعتقاد دون النطق باللسان أو غيره[3]، ولأن ذلك من متممات الإيمان وكماله، وكذلك اعتمده في تفسير علم الله في آية الكرسي على أنه بمعنى لا يحيطون بمعلوماته[4].

هذه أهم النقول التي رصدناها حول اعتماد الشيخ الخليلي في نقله عن القطب، ونلاحظ أن أغلبها من الهميان، وله نقول أخرى من باقي كتبه ولكنها قليلة، مثل: اعتماد كتاب "شرح عقيدة التوحيد" في نقل انتقاد القطب لإطلاق كلمة ذات الله على حقيقته المقدسة[5]، واعتماد "تيسير التفسير" لتأكيد

1) المصدر: 1/ 162، 188.
2) المصدر: 1/ 91.
3) المصدر: 1/ 135.
4) المصدر: 2/ 72.
5) ورد هذا الإقرار في كتابه: شرح عقيدة التوحيد. انظر: المصدر: 2/ 92.

الاستدلال على أن العلم في آية الكرسي يقصد به المعلوم [1].

وما تجدر ملاحظته في هذه النقول أنها قليلة مقارنةً بما اعتمده الشيخ من استشهادات من كتاب المشارق للشيخ السالمي المعاصر للقطب. وأن الاعتماد على الهميان أكثرُ من التيسير المتميز بالاختصار واليسر رغم كون الهميان أقل شهرة منه، وقد يكون ذلك لأن القطب بسط تحليلاته العقدية في الهميان[2]، كما أن المتتبع لمصادر الشيخ يلاحظ أنه اعتمد نسخة غير محققة لـ "تيسير التيسير" مع توفر نسخة محققة من قبل الشيخ طلاي، مما يفتح المجال للاحتمال، لعل الشيخ لم تصله النسخة المحققة[3]؟

ومع ملاحظتنا لقلة نقل الشيخ عن القطب إلا أننا نجده يجل القطب ويقدره كثيرا، ويسعى أن يجد له مخرجا من قضية التعجب بصفات الله تعالى التي وقع فيها خلاف؛ فمن العلماء من أقر بالتعجب، ومنهم من منعه، ومنهم من أقره للصفات الذاتية فقط، أو للفعلية فقط، ونجد القطب يذهب إلى منع التعجب بـ "ما أفعله"، نظير قولهم: ما أعظمه، وما أعلمه، وذلك خشية توهم أن شيئا صيره كذلك[4]، ويبرر القطب احترازه بأن التعجب ليس منفيا عن الله، لأن المتعجب

1) نلاحظ ثباته على نفس التفسير بين الهميان، والتيسير. انظر: المصدر: 2/ 72.

2) يذكر محقق كتاب "تيسير التفسير" أن القطب ألفه بعد أن تجاوز الستين، وهذا يجرنا أن نقول من المفروض أن يكون هذا التفسير أغنى من سابقه، ولعل أعمالا بحثية لاحقة –إن شاء الله– ستدرس تطور تأليف التفسير عند القطب بأكثر عناية. انظر: القطب: التيسير التفسير: 1/ و. (تحقيق: إبرهيم طلاي، المطبعة العربية، غرداية، 1996).

3) والله أعلم بالسبب الحقيقي!

4) القطب: شامل الأصل والفرع: 1/ 30. (التزم طبعه: أبو إسحاق إبراهيم اطفيش، دون تاريخ).

هو القائل، وليس الله هو المتعجب عن نفسه.

ثم نجد له قولا آخر يجيز فيه التعجب لصفات الذات والفعل، على أساس أن التعجب في صفات الذات لا يعني أن شيئا صيره كذلك، بينما في صفات الفعل، مثل: ما أخلقه، وما أقتله، وما أحلمه، فيحمل على أن «الله جاعل نفسه كذلك»[1].

ويعلق الشيخ الخليلي بأن الإباضية لا إشكال لهم في هذه القضية ما داموا أنهم يقولون إن الصفات عين ذاته، فذلك أقوى دليل في انتفاء السببية عندهم، مقارنة بمن يعتقد أن الصفات زائدة عن الذات، ثم يأخذ الشيخ في التعليق على موقف القطب من جواز التعجب بصفات الفعل، فرأى أن ذلك لا يستقيم لأن "جعل" يأتي بمعنى صير، فقال عن تحليله السابق (الله جاعل نفسه كذلك): «فيه نظر، لما يوهمه ذلك من أنه تعالى يسري أثر فعله على نفسه.. ولا ريب أنه تعالى يستحيل عليه أن يكون مصيِّرا نفسه متصفا بأمر لم يكن متصفا به من قبل، فإن ذلك يتضمن معنى أنه مؤثر ومتأثر بفعل نفسه، تعالى عن ذلك».

ثم يقول: «فليت القطب –عفا الله عنه– عدل عن هذه العبارة إلى القول بأنه تعالى: يأتي بما يأتي به من أفعاله باختيار منه، فأنزل الاختيار منزلة السبب الذي هو مؤثر في فعل غيره، فلذلك ساغ التعجب من فعله... وما من شك أنه –رحمه الله– ما أراد إلا هذا المعنى، ولكن انتقاء العبارات التي تنأى بالأفهام عن الأوهام الباطلة أمر يستوجبه التنزيه اللائق بمقام ربوبيته تعالى»[2].

1) القطب: شامل الأصل والفرع: 1/ 30.

2) المصدر: 7/ 432، 433.

وهذا أدب رفيع، وتوجيه سديد من الشيخ لقطب الأئمة، نرغب أن يعم على كل علماء المسلمين حينما يحللون أقوال بعضهم، سواء أكانوا من مذهب واحد، أو من مذاهب متفرقة، ما دامت أقوالهم تدور في دائرة الاجتهاد، وفي الراجح والمرجوح، وليس في نفي نص ثابت قطعي، وليس في القول بخلاف النص دون أي سبب ولا مبرر، وتعميم هذا المنهج ينبغي أن يكون فيما هو متعلق بالعقيدة، لأن الاختلاف متعلق بتفسير النصوص وليس بنفيها، ومتعلق بفهم الغيب بلغة بشرية –مهما أوتيت من الدقة والبلاغة– قاصرة في ذاتها، وقاصرة لتوظيفها من قبل العقل البشري القاصر كذلك، فالنتيجة لن تكون إلا ظنية وليست قطعية كما يتوهم الكثيرون عند معالجة أمثال هذه القضايا العقدية الدقيقة، فيلمزون مخالفيهم بنعوت الضلال واتباع الهوى ونقض عرى الدين، وما الأمر كذلك في شيء.

المبحث الثالث: المصدرية السلفية المعتمدة

المطلب الأول: التوافق بين المدرسة الإباضية والسلفية في بعض القضايا العقدية

1- معاني ذات الله تعالى

2- الاسم والمسمى

3- تعلق علم الله تعالى بالمستحيل

المطلب الثاني: طرق تعامل السلفية مع الصفات

1- التجسيم والتشبيه بين اليهود والسلفية

2- تعامل السلفية مع المتشابه

المبحث الثالث: المصدرية السلفية[1] المعتمدة

المطلب الأول: التوافق بين المدرسة الإباضية والسلفية في بعض القضايا العقدية

1- معاني ذات الله تعالى:

رفض ابن القيم تفسير لفظة ذات الله بمعنى نفسه وحقيقته المقدسة من خلال التحليل اللغوي وتفكيك أصل الكلمة[2]، لأنه يقر أن المعنى السابق (تعني نفسه وحقيقته المقدسة)[3] غير مسموع في العربية، ولأنه لا يقال: احذر ذات الله، بل لا بد من إضافة حرف الجر "في"، فيكون هذا من باب ما قاله تعالى في جنبه: ﴿يَاحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُّ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾، (سورة الزمر: 56)، أي: ما فرطت في ذات الله تعالى.

ثم بين الشيخ الخليلي أن قطب الأئمة (شرح عقيدة التوحيد) نحا منحى ابن

---

1) مصطلح معاصر، ارتضاه أصحابه الذين يعتمدون أقوال ابن تيمية وابن القيم، وكثير من المحدثين، ويعتقدون أن مذهبهم له جذور إلى عهد الأوائل، وأن مواقفهم تعود كلها إلى السلف.
ولقد اخترت تسميتهم بالسلفية من باب أنهم يرتضونها. وإن كنت أعتقد أن لكل مذهب علماءه الأوائل الذين يسمون عندهم السلف، وأن كلهم يدعي الانتساب إلى التابعين والصحابة ورسول الله ﷺ. وفي هذا الصدد أدعو المسلمين إلى قبول تسميات بعضهم حسبما يرتضيه كل طرف لنفسه، فالإباضية مثلا يسمون أنفسهم بأهل الحق والاستقامة، فهذا حقهم وتسميتهم لا يصح المجادلة فيها، وقس على ذلك باقي تسميات الناس. وفي المقابل ينبغي التخلي عن التسميات الدنيئة، مثل: الروافض، والخوارج، والحشوية، واستبدالها بـ: الشيعة، والمحكمة، والسلفية.

2) المصدر: 2/ 86، 93، 97.

3) أورد هذا المعنى الشيخ السالمي من الإباضية، وبعض المتكلمين من الأشاعرة وغيرهم.

القيم واعترض على تفسير ذات الله بنفسه[1]، وهذا يوضح توافق علَمين من مذهبين مختلفين حول قضية جوهرية في العقيدة، وهي تعريف ذات الله تعالى، واختلاف آخرين من نفس المذهب على هذه القضية، مما ينبئ أن الأمر لا يعدو أن يكون اجتهادا شخصيا لكل عالم حسب ما توصل إليه علمه، ويظهر أن القضية ليست من الأصول التي يفترق عليها، وأن قضية الذات وما يتعلق بها (تعريفها، وعلاقة الصفات بالذات) مما يجوز فيه الخلاف، ولا يضر بالمعتقد، ولا يستدعي الفراق لأجلها، وهذا ما نلمسه جليا في كلام الشيخ حينما قال: «ومهما كان من صواب وجهة نظر ابن القيم وقطب الأئمة فيما ذهبا إليه من منع إطلاق كلمة ذات الله بمعنى حقيقته المقدسة، فإن الجمهور لم يروا مانعا من ذلك»[2].

2- الاسم والمسمى:

تعدُّ قضية أسماء الله الحسنى من أقل القضايا اختلافا بين علماء المسلمين، نظرا لصريح الأدلة الواردة فيها، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَآءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾، (سورة الأعراف: 180)، ونظرا لاهتمام العلماء بأثر معاني أسماء الله الحسنى في نفس الإنسان، وانشغالهم بالتسبيح بها[3]، فكانت كتاباتهم تتسم بالتقارب

1) المصدر: 2/ 92.

2) المصدر: 2/ 93.

3) أفرد الشيخ الجزء السابع للحديث عن أسماء الله الحسنى، التي يبلغ عددها ستة وسبعين اسما (والشيخ ذكر أنها 74، انظر: المصدر: 7/ 9)، ثم تحدث عن الأسماء التي يجوز أن تقال في حقه وما لا يجوز.

والاستفادة من بعضهم دون أي تحفظ، مع التنوع المذهبي في توظيف مصادر معاني أسماء الله الحسنى[1]، ونستثني من كلامنا مسألة واحدة أثارتها أقلامهم، وأملتها عليهم مناقشة العلوم المتعلقة بالشريعة كاللغة والمنطق، فبرزت قضية علاقة الاسم بالمسمى، وهذا بيان الاختلاف فيها، مع توضيح نقاط الاشتراك بين رأي علماء المدرسة الإباضية والسلفية في الأمر.

من العلماء من يرجح أن الاسم هو المسمى وعين المسمى، أي يراد به المسمى معنىً، لا اللفظ المسموع قولاً، فإذا ذكر اسم فإنه يراد به مسماه والشخص الذي يدل عليه، فإذا قلنا على سبيل المثال: "زيد"، فقول زيد تسمية، والمفهوم من زيد اسم، ولذلك فالاسم هو المسمى، و«هذا المعنى مستفاد من جهة النظر إلى مدلول الاسم [ومسماه] لا إلى لفظه»[2].

ومن هذا القبيل يقال: أسماء الله عين ذاته، ويقال: أسماء الله هي هو لا غيره، ويقال: مدلول الأسماء نفس الذات، وذلك بعدِّ أن مدلول الأسماء هي عين ذاته ونفس الذات العلية، فيقال: الله عالم، يدل على الذات الموصوفة بالعلم، فالاسم هو كونه عالما، وهو المسمى بعينه، والتسمية هي الذات. وهذا اختيار علماء الإباضية، ونسبه القرطبي إلى السلفية، وكثير من الأشاعرة.

ومنهم من يرجح أن الاسم غير المسمى، لأن الاسم والمسمى وكذا التسمية

1) عول الشيخ في الجزء السابع من الكتاب في تفسير أسماء الله تعالى على مصادر من مختلف المدارس الإسلامية، أهمها: ابن منظور: لسان العرب؛ والغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى؛ والرازي: لوامع البينات أسماء الله تعالى والصفات؛ والعوتبي: الضياء؛ والأصم: النور.

2) المصدر: 2/ 113.

ألفاظ متباينة المفهوم، ومختلفة المقصود، ولأن اللفظ المؤلف من حروف مقطعة صار يطلق على موجود في الأعيان، وهذا المعنى مستفاد من جهة النظر إلى اللفظ المستعمل في التسمية، لا إلى مدلول الاسم الذي يدل عليه.

ومن هذا المنطلق يقال "إلى أجل مسمى"، ولا يقال "إلى أجل اسم"، ولهذا أيضا يقبل التعدد في الاسم للشخص الواحد، ولا يعني ذلك أن المسميات صارت متعددة، وإنما يبقى شخصا واحدا. ويعزى هذا الاختيار إلى السالمي، وابن القيم، وبعض الأشاعرة.

ومن باب الجمع بين القولين يمكن أن يقال إن إطلاق اسم زيد، يراد به الذات، والحكم أن زيدا قائم، فهذا يعني أن الاسم هو المسمى، وإذا أطلق زيد وأريد به التسمية ذاتها، واللفظ المقطع من الحروف «ز، ي، د»، فهذا يعني أن الاسم غير المسمى.

ونجد من الأقوال كذلك مذهب المعتزلة الذي يؤول إلى ما سبق، لكنهم اتهموا بالقول إن أسماء الله مخلوقة، في حين أنهم يعنون تلفظ العباد بذكر أسماء الله، وأقوال الناس الذين يسمون الله بذلك هي المخلوقة، لكن الشيخ الخليلي لفرط حساسيته في عدم قبول الاتهام جزافا نافح عنهم فقال: «ودعوى أنهم قالوا: بأن الله لم يكن له في الأزل صفة ولا اسم لا تصح؛ لأنهم يثبتون له تعالى مدلول أسمائه وصفاته من الكمالات اللائقة بقدسه»[1].

فالملاحظ أن القضية خلافية، وأن المذهبين السلفية والإباضية يشترك بعض علمائهم في القول الأول، والبعض في القول الثاني، ليظهر إمكانية التقارب بين

1) المصدر: 2/ 120.

المدرستين، ويؤكد بما لا مراء فيه أن القضية تحتمل الرأيين، على حسب زاوية النظر، وأن الخلاف فيها هين، وفي هذا الشأن يتحفنا الشيخ بخلاصاته المتميزة فيقول: «إن الخلاف فيها لا يحتمل هذا الشقاق، فإن لكل قائل وجهة هو موليها في النظر والاستدلال»[1].

ويقول أيضا: «ولولا ما في نفوس الأمة من العقد الحائلة دون تدبر ما تقوله كل طائفة من قبل غيرها، لما عد الخلاف في هذه المسألة إلا لفظيا.. كلهم متفقون بأن مدلول أسمائه هي ذاته العلية، ومتفقون على أن الألفاظ التي تطلق للدلالة على الذات يستحيل أن تكون هي عين الذات»[2].

وقال كذلك: «وأنت إذا تدبرت هذه المسألة وجدتها لا يتجاوز الخلاف فيها أن يكون اعتباريا»[3].

3– تعلق علم الله بالمستحيل:

تظافرت آيات الله البينات في الكتاب المسطور وفي الكتاب المنظور أن الله على كل شيء قدير، وأنه مريد لما يفعله، أي يرجح أحد طرفي الممكن، وتأكد لدى المؤمنين أن قدرة الله وإرادته تتعلقان بالجائز دون المستحيل والواجب؛ فأما عدم وقوع الواجب تحت تأثير إرادته فحتى لا يستلزم أن إرادته سابقة لوجوده، فيكون هو حادث. (ولا يقال تحت تأثير قدرته، حتى لا يوهم إمكان عدم كونه).

1) المصدر: 2/ 102.

2) المصدر: 2/ 120.

3) المصدر: 2/ 114.

وأما عدم وقوع المستحيل تحت تأثير قدرته وإرادته، فحتى لا يقال: قادر على أن يكون له شريك، أو غير قادر. ومِن ثَمَّ لا يبقى إلا أن الجائز هو الذي تتعلق به قدرة الله تعالى وإرادته[1].

هذا في القدرة والإرادة، أما في علم الله تعالى، الذي هو بكل شيء عليم، وأن علمه تعالى «ذاتي، وليس هو أثرا لمعلوماته»[2]، فقد اتفقت أقوال العلماء حول تعلق علمه بالواجب والممكن الكائن وغير الكائن، لكن اختلفوا حول تعلق علمه بالمستحيل، مما يجمل بنا بأن نوضح هذا التعلق الأخير، لنبين موقف المدرستين الإباضية والسلفية منها.

فمن القائلين بتعلق علمه بالمستحيل علماء الإباضية وبالأخص المشارقة (والسالمي له قول بالتعلق في فتاواه، وسكت عن التصريح في المشارق[3])، ووافقهم ابن القيم (اجتماع الجيوش الإسلامية) الذي يقول: «وعلم ما كان، وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف كان يكون»، وذهب إلى هذا الموقف بعض إباضية المغرب كالجناوني (الوضع) الذي يعبر عن موقفه بعبارات تشبه ما سبق، فيقول: «اتفق الموحدون على أن علم الله

لم يزل عالما بما كان، وما يكون، وما لم يكن أن لو كان كيف كان يكون».

ومن القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بالمستحيل والممكن الذي لا يكون،

1) المصدر: 2/ 420.

2) المصدر: 2/ 388.

3) انظر المصدر: 2/ 429.

إباضية المغرب[1]، لأن المعدوم في نظرهم لا حقيقة له ولا يتصور.

ونلاحظ تداخل مواقف العلماء من المدرستين، واشتراكهما وافتراقهما في قضية متعلقة بالله، وكل له زاوية نظر مختلفة عن الآخر، لكن لم يلزم من ذلك سوء حكم على بعضهم، سواء لعلماء المذهب الواحد، أم بين علماء المذهبين؛ الإباضية والسلفية. مع ترجيح الشيخ الخليلي للموقف الأول حيث قال: «بهذا تدرك الصواب في هذه المسألة قول من قال بان علمه تعالى محيط بما كان من واجب وممكن، وما لم يكن ولا يكون، مما هو ممكن في ذاته أ و مستحيل»[2]، واستند الشيخ إلى الآيات المنصوص فيها على حرف "لو" الدالة على الامتناع، مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ اِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾، (سورة الأنبياء: 22)، ومن خلال عدِّ أن الشيء الوارد في الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، (سورة الأنفال: 75)، يشير إلى شمول علمه لما لا يكون؛ من ممكن أو مستحيل، أقوى منها على العكس[3]، ودلل لاستنتاجه بأقوال اللغويين (الزمخشري، أبو حيان، أبو البقاء الكفوي: الكليات).

بعد هذه العروض في هذا المطلب التي شاهدنا فيها توافق أقوال علماء مدرستين من مدارس الإسلام، بقي لنا أن نتساءل هل ثبت النقاش في القضايا الأخرى بين المدرستين على نفس الوتيرة، واتسم بنفس الهدوء والحلم، أم أن مواضيع القضايا العقدية الأخرى كانت أعقد ومواقف العلماء كانت متباينة

1) المصدر: 2/ 430، 432.

2) المصدر: 2/ 441.

3) المصدر: 2/ 446.

ومتضاربة وربما متعارضة مع النصوص حسب وجهة كل واحد منهما، مما ولد حدةً وأحكامًا بين الطرفين، وهذا ما سنراه في ما يأتي:

المطلب الثاني: طرق تعامل السلفية مع الصفات

1- التجسيم والتشبيه بين اليهود والسلفية

لا يختلف اثنان في انتشار عقيدة التجسيم عند اليهود، وعند باقي الديانات الوضعية المنتشرة في عصرنا كالهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية والزرادشتية، وغيرها، ونعني بالتجسيم عبادة إله محسوس وملموس، وعبادة إله بصورة بشر له أعضاء وأحاسيس مثل مخلوقاته، وهذا يتعارض كلية مع التعريف الصحيح لله حسبما ذكره عن نفسه في القرآن الكريم بكل وضوح وصراحة حينما قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾، (سورة الشورى: 11).

فالآية توضح بما لا مجال للشك والريبة فيه أن لا شيء من مخلوقات الله جميعا دون استثناء؛ من الإنس والجن والملائكة ومما نعلم ومما لا نعلم لها شبَه جزئي أو كلي مع الله.. لكن البشر نظرا لنقص إذعانهم للغيب المطلق، فإن بعضهم حينما يتحدث عن الله لا يجد حرجا أن يمثلوه بأنفسهم، وهذا ما ورد في العهد القديم، وبالأخص في أقدم أسفاره "سفر التكوين"، مما ينبئ عن ظاهرة التحريف عيانا، حتى نجد أن الله عندهم يصارع نبيئه يعقوب[1]، ويقص شعره ويقلم أظافره،

1) ورد في إصحاح 32، الفقرة 24: "فبقى يعقوب وحده، وصارعه إنسان حتى طلوع الفجر...، وفي الفقرة 28: "فَقَالَ: لاَ يُدْعَى اسْمُكَ فِي مَا بَعْدُ يَعْقُوبَ بَلْ إِسْرَائِيلَ، لأَنَّكَ جَاهَدْتَ مَعَ اللهِ وَالنَّاسِ وَقَدَرْتَ"، ونجد أن بعض الشراح يبرر النص ويفسر الإله بأن المقصود منه الملك، وهذا توجيه مقبول إلى حد ما، يبين فظاعة المذكور في النص، ويظهر رغبة المفسر في توجيه النص بما يتناسب وحقيقة الله، فيقول الأب تادرس يعقوب: "إذ اجتاز يعقوب وأسرته نهر يبوق انفرد للخلوة، وكأنه كان يستعد للقاء عيسو خلال لقائه مع الله، وقد ظهر له إنسان، يرى غالبية الدارسين أنه ملاك على شكل إنسان، وليس كلمة

إلى غير ذلك من الترهات التي لا يقبلها ساذج العقل، وفاسد المعتقد، فضلا عن العاقل الراجي عفو ربه.

لكن بناء على ورود آيات كثيرة في القرآن الكريم فيها ذكر لعين الله، ويده، ووجهه... فقد وقع إشكال كبير بين المسلمين حول تفسيرها، وسرى فيهم اتهام بعضهم بعضا بالتمثيل والتعطيل والتجسيم وباقي الأوصاف الدنيئة، التي كانت تطلق أصلا على اليهود، ثم صارت تهمة مستساغة ومؤسسة بين المسلمين، فوقعوا في تشويه صورة أنفسهم من حيث إنهم يرغبون في الدفاع عن حقيقة الله التي بدت لهم أنها مشوهة من قبل بعض عباده المسلمين.

وابن تيمية حينما كان يناقش ما يسمى بالجهمية، نسبة إلى جهم بن صفوان[1]، باعتباره نفى صفات الله، واعتبرها حادثة[2]، أخذته الحماسة ضد هذا

الله، لكنه يمثل الحضرة الإلهية"، انظر موقع الأنبا تكلاهيمانوت القبطي الأرثوذكسي، www.st-takla.org.

1) أُعدم بعد مشاركته في ثورة الحارث بن سريج ضد الدولة الأموية في عهد مروان بن مُحَمَّد، سنة 128 هـ. انظر: مُحَمَّد عبد الرحيم الزيني: شهداء الفكر في الإسلام: رجال ومواقف: 192 (دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1998).

2) فعَلَ جهم هذا وهو ينافح عن الإسلام ضد مقاتل بن سليمان الذي يكثر من تشبيه الله بخلقه.
وإن كنت أتحفظ عن كل ما ينقل عن جهم، ما دام أننا ليس لدينا مؤلفٌ صحيح النسبة إليه، وإن كانت الاتهامات منقولة عن علماء المسلمين، لكن المعاملة بالقسط، والتبين من المنهج القرآني الذي ينبغي الاعتداد به.. لذلك ننقل ما قيل عن المتهمين، ونبرِئ أنفسنا عند الله لعلهم لم يقولوا ذلك.
ومن باب الفائدة فإن لإباضية المشرق موقفا في البراءة يسمى "براءة الرأي"، وهو اصطحاب ولاية من أشكل عليك حكم حدثه، فتتبرأ منه مع اصطحاب ولاية الشريطة، ونراه أليق في الاستعمال مع المتهَمين المسلمين في التاريخ الإسلامي.

التيار، فنقل تكفير السلف والأئمة لهم، ثم أخذ في الرد والهجوم عليهم، ووصل به الحد في الاتهام أن صار يوازن بين الجهمية واليهود من خلال ما ذكروه عن الله في التوراة، ومما قاله عنهم هذا النص: «وَإِنْ كَانَ مِمَّنْ لَا يُثْبِتُ لَا الْأَسْمَاءَ وَلَا الصِّفَاتِ كالْجَهْمِيَّة الْمَحْضَةِ وَالْمَلَاحِدَةِ قِيلَ لَهُ : ... وَمَنْ تَدَبَّرَ مَا ذَكَرُوهُ فِي كُتُبِهِمْ تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُمْ لَمْ يُقِيمُوا حُجَّةً عَلَى وُجُودِهِ [الله]؛ فَلَا هُمْ أَثْبَتُوهُ وَأَثْبَتُوا لَهُ مَا يَسْتَحِقُّهُ، وَلَا نَزَّهُوهُ وَنَفَوْا عَنْهُ مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ... وَقَدْ ذَمَّ اللَّهُ الْيَهُودَ عَلَى أَشْيَاءَ كَقَوْلِهِمْ : (إنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ، وَإِنَّ يَدَهُ مَغْلُولَةٌ وَغَيْرِ ذَلِكَ)، وَلَمْ يَقُلْ النَّبِيُّ ﷺ قَطُّ إنَّهُمْ يُجَسِّمُونَ، وَلَا أَنَّ فِي التَّوْرَاةِ تَجْسِيمًا، وَلَا عَابَهُمْ بِذَلِكَ، وَلَا رَدَّ هَذِهِ الْأَقْوَالَ الْبَاطِلَةَ بِأَنَّ هَذَا تَجْسِيمٌ، كَمَا فَعَلَ ذَلِكَ مَنْ فَعَلَهُ مِنَ النُّفَاةِ»[1].

فالنص يبين أن الرسول ﷺ لم يرفض أقوال اليهود لأجل ورود صفات لله تعالى في كتابهم، وإنما لسوء وصفهم الله بأقبح الصفات، وهذا التشدد في التشبيه بين اليهود والجهمية أوقع ابن تيمية في شبهة الاتهام بالعلاقة الحميمية مع اليهود، فقال الشيخ عن مدرسته، «أيمتها المروجين لها، لا يخفون ما بينهم وبين اليهود من علاقة حميمية»، ثم حكم على ابن تيمية بأنه «من أكبر أيمتهم، وقد تولى كبر الدعوة إلى هذه العقيدة الضالة»[2]، واستشهد لقوله بالنص السابق، ثم نص آخر

1) الفتاوى: 13/ 166، 167. ما سُطر هو المنقول في كتاب برهان الحق.

2) المصدر: 5/ 24.

أورده ابن تيمية في كتابه "منهاج السنة"[1]، قارن فيه بين خطأ بعض المسلمين في

1) في نسبة الكتاب لا بن تيمية أكثر من ملاحظة، هذه بعضها:
– القارئ المتمعن للكتاب سيجده عبارة عن نقول متعددة، وعبارة عن فصول مستقلة.
– لا نجد تناسقا في تأليف الكتاب، وبالأخص في بدايات الفصول، حيث ورد في الفصل الثاني من الجزء الأول: "وهذا المصنف سمى كتابه منهاج الكرامة في معرفة الإمامة وهو خليق بأن يسمى منهاج الندامة". وفي الفصل الثالث: فصل، ونحن نبين إن شاء الله تعالى طريق الاستقامة في معرفة هذا الكتاب منهاج الندامة بحول الله وقوته. وفي الفصل الرابع، بدأ النقل من الكتاب الذي ينقده، فقال: فصل قال المصنف الرافضي، أما بعد فهذه رسالة شريفة ومقالة لطيفة اشتملت على أهم المطالب في أحكام الدين وأشرف مسائل المسلمين وهي مسألة الإمامة التي يحصل بسبب إدراكها نيل درجة الكرامة.
– في الجزء الثاني، قال الرافضي: "الفصل الثاني في أن مذهب الإمامية واجب الإتباع، ومضمون ما ذكره أن الناس اختلفوا بعد النبي ﷺ فيجب النظر في الحق واعتماد الإنصاف..."، فأرى أنه يوجد إشكال في عبارة ومضمون ما ذكره، مَن القائل؟ ومَن جمع مضمون كلام الشيعي، هل ابن تيمية؟ مع أنه في معرض تفصيل قول خصمه، فيفترض أن ينقل كل كلامه ثم ينقده، أم هو قول شارح لكلام ابن تيمية جمع مضمون كلامه في رده، وأخذ يفصل ويشرح. ونحن إذ نؤكد على هذا لأنه في ص50 من هذا الجزء نجد نفس الكلام السابق، "فصل قال الرافضي وإنما كان مذهب الإمامية واجب الإتباع لوجوه: ...".
– ينتقل من موضوع إلى آخر، ويتشعب، وكمثال على ذلك، بدأ في الرد على الفلاسفة، الجسم، والفرد، والجوهر، ثم تدرج إلى حكم الوهم فيما ليس بمحسوس باطل، ومن المحسوس دخل في الرؤية، ويختم الكلام بقوله في كل مرة، "فهذا غير ممكن وبسط هذه الأمور له موضع آخر"، ويستأنف بقوله: "والمقصود هنا أن هذا المبتدع وأمثاله من نفاة ما أثبته الله والرسول... 2/ 85– 88.
فهذه المؤشرات تدل أننا أمام نص شارح لنص مقتضب من نصوص المتقدمين، والتحقيق الدقيق للنسخ ومراجعة ما كتب فيها، ومقابلة نصوص معاصري ابن تيمية أو من جاء بعده ممن استفاد من كلامه، كفيل أن يظهر لنا مؤلف 8 أجزاء من منهاج السنة الذي أمامنا.
وأفترض بداية حسب تجربتي المتواضعة في تتبع الموسوعات من مختلف المذاهب الإسلامية، أن الكتاب – لمجهول حاليا عندنا– يشرح كتاب ابن تيمية المسمى منهاج السنة. (ابن تيمية: منهاج السنة، المكتبة الشاملة)

نظره، وبين الجهمية الذين يراهم أشد ضلالا من اليهود، فقال عنهم: «بخلاف بدع الجهمية النفاة، فإنه ليس معهم فيها دليل سمعي أصلا، ولهذا كانت آخر البدع حدوثا في الإسلام، ولما حدثت أطلق السلف والأئمة القول بتكفير أهلها لعلمهم بأن حقيقة قولهم تعطيل الخالق...وقد علم أن التوراة مملوءة بإثبات الصفات التي تسميها النفاة تجسيما ومع هذا فلم ينكر رسولُ الله ﷺ وأصحابُه على اليهود شيئا من ذلك ولا قالوا أنتم مجسمون»[1].

فالنص صريح في أنه حول اتهام المعطلة الذين يراهم ابن تيمية من الذين نفوا الصفات كلية عن الله، وصاروا كفرعون الذي نفى الله تعالى، فلم يجد ابن تيمية من تشنيع قولهم إلا أن يبين أن اليهود مع ضلالهم قد ذكروا له صفاتا، والرسولﷺ لم ينكر على اليهود ذكر الصفات لله، وإنما كان إنكارهﷺ لأجل إثباتهم النقص في صفاته. وأرى أن النص يفهم بما ذكر، والله أعلم، ومع ذلك لا ضير أن أستشهد بنص آخر لابن تيمية لزيادة التوضيح، جاء فيه: «وهكذا العلم بالصفات في الجملة هو مما يعلم بالضرورة مجيء الرسول به، وذكره في الكتاب والسنة أعظم من ذكر الملائكة والمعاد، مع أن المشركين من العرب لم تكن تنازع فيه كما كانت تنازع في المعاد، **مع أن التوراة مملوءة من ذلك ولم ينكره الرسول على اليهود كما أنكر عليهم ما حرفوه وما وصفوا به الرب من النقائص** كقولهم إن الله فقير ونحن أغنياء»[2].

ومِن ثَمَّ فالنصان الأولان ومعهما النص الثالث كلها تدور حول بيان خطأ

1) ابن تيمية: منهاج السنة: 2/ 336، 337.

2) منهاج السنة: 2/ 88.

الجهمية –عند ابن تيمية– الذين ينفون الصفات نفيا مطلقا، وتحوم حول تقرير حقيقة بديهية وهي أن الله له صفات، وأن اليهود مع استكبارهم لم يخل التوراة من ذكر وصف الله، بدليل أن الرسولﷺ ما عاب على اليهود وصف الله من باب أنه ليس له صفات، وإنما أنكر إلحاق النقص بالله تعالى، فنحن إذا أمام منكرين للصفات عامة، وهم الجهمية حسب ابن تيمية، بغض النظر عن حقيقة تفسيرها وفهمها وتسميتها، وهو ما اختلف حوله المسلمون، بين مؤول، ومثبت، ومفوض، ومجريها على ظاهرها، ومسلم بها، وممسك عن محاولة فهم دلالة النص، وملحق عبارات للألفاظ ك "نُثبت ما أثبته وننفي ما نفاه".

ويمكن أن نسجل أن الشبهة التي تلحق النصين المعتمدين في برهان الحق – في نظرنا– هي النزوع إلى اليهود والتوراة وملل الكفر لإظهار أنهم أفضل من الجهمية، وهذا منهج خاطئ وظفه أغلب علماء المسلمين، الذين يستنجدون بغير المسلمين ليثبتوا ضلال خصمهم، ويبينوا فحش كلامهم كما يتصورونه، وليس كما هو في الحقيقة.. ونرى أن هذا مسلك خطير، ومنهج غير صحيح، لأن غير المسلم لن يرتقي أن يكون معتقدُه أصحَّ وألطف وأحسن من المسلم المقر بالله الواحد الأحد، ولا نرى هذا إلا من الغفلة عن استذكار قوله الله تعالى:﴿ يَآ أَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ الْمُومِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾، (سورة النساء: 144).

ودائما مع قضية التجسيم والتشبيه بين اليهود والسلفية نجد أن الشيخ الخليلي استشهد بعبارة من كتاب لابن تيمية يرُد فيه على النصارى، جاء فيها: «وهذا الذي في التوراة وكتب الأنبياء ليس مما أحدثه أهل الكتاب» (الجواب

الصحيح)، واستنتج أن ابن تيمية ينفي أن ما في التوراة من التشبيه والتجسيم من وضع الناس، وهذا فهم وارد، لكنه بعيد والله أعلم، أما المتبادر فهو أن ابن تيمية ينفي أن يكون ما ذكر من بعض صفات الله –العين، اليد، الجنب...– من إنتاج أهل الكتاب، ويؤيد هذا الفهم ما جاء بعد هذه العبارة: «لو كانوا هم ابتدعوا ذلك [الصفات كاليد]، ووصفوا الخالق بما يمتنع عليه من التجسيم [يده ليست كيد الإنسان]، لكان النبي ذمهم على ذلك [إنتاج صفات من دون وحي] كما ذمهم على ما وصفوه به من النقائص في مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾، (سورة آل عمران: 181)»[1].

فابن تيمية وهو في معرض الرد على النصارى القائلين بالأقانيم الثلاثة، حاججوا المسلمين بأنكم إن اتهمتمونا بالتجسيم لمقولتنا، فأنتم كذلك تجسمون بناء على ورود صفات لله ظاهرها يوهم التجسيم، وإن قبلتم برأينا مجردا قبلنا رأيكم في الصفات مجردا عن الاتهام، ثم حاول ابن تيمية نقد هذا الاحتجاج بثلاثة أوجه، هي:

1– الالتزام بما ذكره الرسل، والإقرار بما ورد في القرآن والسنة والتوراة من إثبات صفات الله، لأنه أمر اتفقت عليه الرسل وأهل الكتاب في ذلك كالمسلمين.

2– ضرورة عدم الأخذ بالظاهر في الصفات، حتى لا يقال: ما ذكرتموه عن المسلمين كذب ظاهر عليهم، مثل بسط اليدين لله المراد به الجواد والعطاء، وليس المراد بسطا مجردا.

3– لا ضير بوجود تشابه بين الكتب في ذكر الصفات، لأنها كلها من الله

1) ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: 4/ 418 . (المكتبة الشاملة)

نقلا عن الأنبياء، وما ورد في التوراة من صفات لله (اليد، العين، الأصبع...) فهي من الله وليس من الناس، «وهذا الذي في التوراة وكتب الأنبياء ليس مما أحدثه أهل الكتاب»، لأنه إن كان من إملاءات الناس لأنكر الرسول عليهم ذلك[1].

فتلاحظ أيها القارئ كيف لابن تيمية أن يقحم موضوع الصفات بين المسلمين، وهو يرد على النصارى في قولهم بالتثليث الذي أنكره الله عليهم بالصريح في القرآن، وهو ما يجعل الخلاف بين المسلمين كأنه خلاف بين مسلم ونصراني، في حين أن التعامل مع الصفات، فهمًا وتفسيرًا لم يثبت فيها نص، وكان يفترض منه بأقل من هذا الجهد أن يثبت هذه الصفات، فيذكر مثلا: أن الله نفى الغلول عن يده في القرآن، ولم ينف أصل الصفة التي هي اليد، لكن الحديث عن الرسولﷺ في هذه الأجواء من أنه لم ينكر عليهم، يوقعه في شبهة خصومه الرافضين لبعض الصفات أن تقال عن الله، وإن وردت في أحاديث، لأنها تُعد عندهم تجسيما، وليست لها أصولٌ من القرآن الكريم. فلذلك لا نستغرب أن يتعرض ابن تيمية للرد العنيف، لأنه جر مخالفيه إلى تلك الحلبة الموبوءة، في حين أن الأولى في نظرنا فيما يخص هذا الموضوع أن يقال: إن الله أعرف بنفسه من كل خلقه، فعلينا أن نبحث عن أوكد ما ذكره لنفسه، فنثبت له الوحدانية مثلا، وما كان فيه إشكال بين علماء المسلمين في ثبوته أو تفسيره، فإن الأمر صار في دائرة الاجتهاد وخارجًا عن اليقين.

وفي الأخير نستنتج أن ابن تيمية يصر على إثبات كل ما ذكر لله من (صفات) وردت في القرآن والسنة، ودليله أن التوراة وردت فيها نفس تلك

1) انظر: ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: 4/ 403- 417 .

(الصفات) وأن الرسولﷺ لم يجرم اليهود على ذلك، وهو موقف غريب من حيث مستند إثباته، والاستعانة بكتب ثابت تحريفها بما لا مجال للشك فيه، والاستفادة منها في أعقد قضية تعتري المسلم، وهي الحديث عن ربه جل وعلا، لكن مع استغرابنا هذا نستبعد أن ابن تيمية يقر بالتجسيم في الصفات كما وردت في التوراة، لأنه لا مسلم يستحي من ربه يمكن أن يقول: إن لله يدا كيد البشر لحما ودما ... ولذلك سنحتاج إلى استعراض نصوص علماء المدرسة السلفية، وإلى تشريح مواقف هذه المدرسة ومناقشة أقوالهم التي اعتمدها الشيخ في كتابه.

2- تعامل السلفية مع المتشابه

في تحليل الآيات المتشابهات التي تحمل لبسا في فهمها سيحتاج المرء إلى المحكم ليظهر معناها، فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا اِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾، (سورة الزمر: 53)، تعبر عن آية تحمل إشكالا، مثل: هل ذنوب العباد كلها مغفورة دون استثناء؟ أم هناك شروط وضوابط لتعلق هذه المغفرة الإلهية بأعمال الخلائق، ولإزالة هذا الإشكال نبحث عن آية أخرى توضح الغامض، وتزيل اللبس عن صاحبه، وبعد الاستقراء يظهر قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾، (سورة طه: 82)، هو الأنسب لتقييد المجمل السابق. فهذا أنموذج عملي لربط آية متشابهة بآية محكمة وفق تقرير الله تعالى بيقينية توزيع آياته في كتابه الحكيم إلى نوعين من الآيات حينما قال: ﴿هُوَ الذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾، (سورة آل عمران: 07)، وهذه العملية في التعامل مع آيات الله تعالى تنتابها أمور هي:

- انتقاء الآية المعنية بالمتشابه.
- البحث عن آية أخرى محكمة لتحمل عليها المتشابهة.
- تحديد مواطن الإشكال في الآية المتشابهة.
- رفع اللبس عن الآية المتشابهة بعد مقارنتها بالمحكمة.

هذه بعض الخطوات البشرية حين التعامل مع آيات الله تعالى المنزلة من عنده، ومن المؤكد لدينا أنه ما دام قد تدخل العقل الإنساني في التعامل مع النص الغيبي الإلهي، فإن النتائج لن تكون محل اتفاق بين العلماء في تحليلهم، وسيقع اختلاف كبير في وجهات النظر، ولذلك فإن الله قد عقب على هذا الأمر في نفس الآية التي وضحت وجود المتشابه والمحكم، فقال:﴿ فَأَمَّا الذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُواْ الالْبَابِ﴾، (سورة آل عمران: 07)، وتفسير هذه الآية التي هي الحَكَم لما سبق إشكال في حد ذاتها، لأنها تثيره قضايا غيبية؛ «في قلوبهم زيغ»، «وما يعلم تاويله إلا الله»، «والراسخون»، وبالتالي فتحليل العلماء سيكون متنوعا غير متفق على صيغة واحدة، مما يجعلنا أمام خيارين؛ إما أن يقتحم المسلمون هذه المواضيع بنية أن جهودهم ترتقي أن تفصل الإشكالات العلمية الورادة في أمثال الآيات فصلا ثابتا لا مراء فيه، باعتبارهم من الراسخين في العلم. وإما أن يسعوا إلى أن يحملوا المتشابه على المحكم، مع الاعتراف بالتقصير في الاجتهاد، وتوكيل القول الفصل لله وحده. فعلى المذهب الأول: يتولد الحزم في النتائج، والفصل النهائي في الاختلاف بأنه خروج عن الصراط المستقيم، وعلى المذهب الثاني: فإن المرء يسير على أن عمله لا يعدو

أن يكون جهدا بشريا يصيب ويخطئ، ومِن ثَمَّ لا محاسبة صارمة في النتائج، ولا اتهام بالأحكام القاسية عند تنوع وجهات النظر، مهما كان الموضوع المتناول، وهذا بطبيعة الحال مع اصطحاب صدق النوايا، وتجديد النية للعمل بغية مرضاة الله تعالى.

والمتتبع للاختلاف الحاصل بين المسلمين يلفاه لا يخرج كثيرا عن الوجهة الأولى، التي رفعت من جهودها البشرية بمقصد الحرص على حراسة العقيدة الإسلامية من الزيغ والضلال، فراحوا يقسون على بعضهم بأشكال متعددة، وسمحوا لأنفسهم بإطلاق الأحكام على بعضهم، بما يندى له الجبين، مما أورث واقعا مريرا للأمة الإسلامية، لا زلنا نتجرع غصصه بعد أربعة عشر قرنا من الإسلام، ولا ندري كيف يكون الأمر إن استمر الحال بالمسلمين هكذا لمليون قرن من الزمن، تزيد أو تنقص! ما لم نبحث عن خيارات أخرى تنسجم مع الطبيعة البشرية، وتنظر إلى تمجيد الله تعالى في كونه، وتتنور بخير كلام الله تعالى، وتقتفي أثر الأنبياء عليهم السلام في الدعوة العملية على أرض الواقع، وتبتعد عن التكلف في التنظيرات الفكرية المعقدة، باعتبار أن الله وحده الذي سيحكم بين عباده يوم لا ينفع مال ولا بنون، وأنه وحده الذي سيرفع دينه، وما جهودنا إلا لنيل الأجر في هذا الرفع، أوليس هو القائل:﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤتِي الْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، (سورة آل عمران: 26).

سمحت لنفسي بهذا الاستطراد لأننا سنتعامل مع مدرسة سمحت لنفسها بإطلاق العنان للأحكام على الآخرين، ووضعت نفسها موطن الحارس على الدين

إزاء ضلالات غيرهم، مما ولد شنآنًا منهم لغيرهم، ومن غيرهم لهم، وهو ما نأمل أن يرتفع عبر الزمن، بالدراسات التوفيقية الشاملة لوجهات النظر المختلفة، والمحددة لموطن الجهد الإنساني من النص الإلهي.

وفي الحديث عن الله تعالى، توصل الشيخ إلى أن مذاهب المسلمين في التعامل مع آيات الصفات المتشابهة لا تخرج عن ثلاثة مواقف، سنذكرها مع التفصيل في موقف السلفية من الصفات:

الموقف الأول: التأويل:

يعرفه الشيخ بأنه: «صرف الكلام عما يدل عليه ظاهر لفظه إلى المعنى الصحيح الذي يراد به حسبما تقتضيه القرائن»[1]، فالتأويل هو عملية رد الكلام إلى المعنى الصحيح، الذي يراد من لفظه، وتقتضيه قرائنه، وبغير هذا الرد وحمل نص على آخر سينصرف الذهن إلى معنى آخر يتبادر له قد يفضي إلى إشكال ما. ويَعُدُّ البلغاء التأويل ضربا من المجاز.

والمتتبع لتعريف التأويل يجده جهدا بشريا، وعملية عقلية، وضربا من المجاز، وتعاملا مع ألفاظ خفية المعنى لقلة الاستعمال أو لصعوبة فهمها، ومع تعقد هذه العملية في ظاهرها نجد القرآن الكريم مليئا بصيغ مباشرة وأخرى غير مباشرة لن تُفهم إلا بعد تأويلها، مما يفتح المجال لباب الاجتهاد، والحكم بالصحة والخطأ عند التأويل، ولذلك ميز الشيخ بين التأويل الصحيح والخاطئ، وعرف التأويل الصحيح بأنه: «المبني على النظر السليم، وتعاطي النصوص حسب مفاهيمها

1) المصدر: 5/ 49.

الصحيحة المنبثقة من أساليب اللغة، هو الذي يدرأ هذه المخاطر وأمثالها من عقيدة الإسلام»[1]. وما دام القرآن يتضمن آيات محكمات وأخر متشابهات، فيجب رد المتشابه إلى المحكم عن طريق التأويل[2]، وهذا هو منهج الإباضية، ومنهج بعض علماء المسلمين[3]، وذكر الشيخ أن التأويل الصحيح كان معهودا مشاعا عند الصحابة[4].

الموقف الثاني: التفويض:

إزاء موقف التأويل ظهر منهج آخر يعتمد على عدم الخوض في الصفات، ويقر برد المعنى إلى الله، وتوكيل الأمر إليه وحده، ويأتي التفويض بناء على اعتقاد أن ظاهر النص غيرُ مراد للشارع، وأنه يقتضي التشبيه، وهذا الموقف ينسبه

1) المصدر: 5/ 111.

2) قدم الشيخ أمثلة تطبيقية من القرآن يتم فيها رد المتشابه إلى المحكم مع التأويل، منها: أن المسيح كلمة الله وروح منه، يجب ردها إلى آيات الصريحة في أن الله لا ولد له ولا شريك. وأن قوله تعالى: ﴿اتَّقُواْ اللَّهَ﴾، لا يعني اتقاء ذات الله، وإنما اتقاء سخطه.

وذكر أمثلة من السنة، أوضحها، حديث مسلم، "يَا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي... قَالَ: ... أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ؟"، وتأويله أنه سيجد الأجر الذي يجزي الله به من زار المريض.

3) خصص الشيخ مبحثا كاملا لذكر نماذج من حمل علماء المسلمين الأوائل نصوصا من القرآن على المجاز، فأولوها. المصدر: 5/ 71 وما بعدها.

وللإشارة فإن كثيرا من المسلمين حينما يحتجون لصحة أقوالهم يبحثون عن موافقين لهم من علماء الأوائل يدعونهم بالسلف، بحثا عن ضمان لصحة موقفهم، وهؤلاء أوقعوا أنفسهم في إشكال علمي، لأن كل موقف إلا وله من تبناه ذات يوم، ولذلك فإن هذه الطريقة في الاستدلال لا جدوى لها. وإنما المعتمد هو الأدلة والدلالة التي تحملها؛ اليقين أو الظن.

4) المصدر: 5/ 71، وقدم نماذج لذلك من 5/ 72- 79.

أصحابه إلى ما يسمى بالسلف[1]، وإن كان السلفية المعاصرة يتبرؤون منهم[2].

الجمع بين منهج التأويل والتفويض:

استنادا إلى رغبة الشيخ الخليلي في تقريب وجهات النظر بين المسلمين، فإنه قرب الشقة بين الموقفين السابقين، لأنهما يصدران من منطلق أن ظاهر النص يقتضي التشبيه فلا بد من اتخاذ موقف حيال ذلك؛ إما بالتأويل أو السكوت عن تفسير الصفة تجنبا للتجسيم، فقال: «لا خلاف بينهم، من حيث إنهم جميعا يستبعدون المعنى المتهافت الذي يعتقده المتشبهة... وإن اختلفوا في البحث عن معان صحيحة لهذه المتشابهات»[3]. وقال أيضا: «لا تجد بين هذا وذاك تعارضا ونشازا، كما لا تجد في الأخذ بأي واحد من هذين المذهبين تصادما مع براهين العقل أو نصوص الشرع»[4]. ويرجع سبب قبول الشيخ للرأيين إلى أن[5]:

– المفوضة أمسكت عن القول في المتشابهات، احتياطا عن القول في كتاب

1) ذهب إلى هذا كل من: البيهقي في "الأسماء والصفات"، وابن الجوزي في "زاد المسير"، والألوسي في "روح المعاني"، ومرعي الكرمي في "أقاويل ثقات"، ومُحَمَّد السفاريني في "لوامع الأنوار البهية". انظر: أحمد بن عبد الرحمن القاضي: مذهب أهل التفويض، في ضوء نصوص الصفات: عرض ونقد: 237– 270. (دار العاصمة: السعودية، 1996).

2) يقول أحمد القاضي: "من الأخطاء الشائعة في تاريخ العقيدة الإسلامية نسبة القول بالتفويض إلى مذهب السلف الصالح". انظر: كتابه مذهب أهل التفويض: 158، وهذا يثبت التناقض الذي ذكرناه سابقا، من أن كل مذهب ينسب أقواله إلى السلف.

3) المصدر: 5/ 103.

4) المصدر: 5/ 104.

5) المصدر: 5/ 104.

الله بما لم تكن الدلالة عليه نصية قطعية.

– المؤولة أولوا على أصول ثابتة في اللغة والسنة، درءا للباطل عن الأفهام، واحتياطا من ملابسة الشكوك.

ويعبر الشيخ عن الموقفين قائلا: «موقفان متكاملان في التعامل مع المتشابهات، وهما:

– تأويل ما وضح معناه، الموافق لأصول التنزيه، وذلك بحمله على معنى مجازي، تؤيده النصوص، وتقتضيه العقول، وتتسع له العربية في استعمالها.

– تفويض ما أشكل معناه إلى الله تعالى، مع اعتقاد تنزيهه تعالى عن الاتصاف بالمعاني الظاهرة لتلك المتشابهات»[1].

ونجد هذا الجمع كذلك عند علماء أهل السنة من الأشاعرة بالخصوص، الذين يصفون المنهجين السابقين بأنهما مرتضى عند علمائهم الأوائل، الذين: «لا يكلفون أنفسهم عناء البحث في المسائل التي لم يكلفوا فيها بعمل، بل كانوا يتهيبون الخوض فيها إلا عندما تستدعي الضرورة بيانها»[2].

ويقولون كذلك: «طريقة السلف أسلم، والخلف أعلم... فطريقة السلف كانت أسلم لأنها مبنية على الاحتياط.. [وعدم] تفسير ما لم يكونوا مضطرين إلى بيانه... أما طريقة الخلف أعلم لأنها مبنية على التتبع والاستقصاء؛ من أجل فهم المعنى وإنزاله على اللفظ المتشابه، مع ما فيها من ربط متشابه القرآن بمحكمه»[3].

1) المصدر: 6/ 471

2) المصدر: 5/ 95.

3) المصدر: 5/ 98.

الموقف الثالث: الإجراء على الظاهر

ذهب بعض العلماء إلى اختيار إجراء النصوص المتشابهة وفق ظاهرها، فرفضوا التفويض والتأويل معا، وجنحوا إلى ما يسمونه الإثبات كما ورد، والإقرار بما أقره الأنبياء في كتبهم، واستعملوا عبارة: نصفه كما وصف نفسه، ولا نزيل عنه صفة من صفاته (مهما بدت غريبة للبعض)، ونفوا عنه المعنى، ومرادهم نفي التكييف وتفويضه. وشكلوا بذلك طريقا ثالثا في الصفات، اعتبره الشيخ مظنة عثرات كثيرة، وأنه طريق يناقض النقل والعقل، ويفضي إلى إثبات الجوارح لله تعالى، حتى اضطر إلى تتبع كل الآيات التي أوردت الصفات واحدة واحدة، وتعقب أقوالهم وناقشهم، وشدد في الحكم عليهم بالتجسيم والتشبيه صراحة، معتبرا طريقهم يصطدم بالحقيقة وأصول العقيدة. واستغرب أيضا من منطلقاتهم فقال: «ما الداعي أن يوصف الله بحقيقة ما يوصف به البشر من التبعض إلى أعضاء؛ كالوجه والعينين واليدين...استمساكا بتلكم الظواهر؟!»[1]. وسنورد طرفا من هذا النقاش المبثوث في الجزء الخامس من الكتاب.

1- يقول تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، (سورة البقرة: 105).

يقول الشيخ: «إن المكابرة في جعل الآية الكريمة حجة في إثبات الوجه بمعنى الجارحة المعروفة لله تعالى، تؤدي قطعا إلى الزعم بأن وجهه تعالى حال بجميع جنبات الأرض»[2].

1) المصدر: 5/ 108.

2) المصدر: 5/ 105.

2- يقول تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلاَّ وَجْهَهُ﴾، (سورة القصص: 88).

يقول الشيخ: «لو أردت أن تطبق فكرة إجراء النصوص المتشابهة وفق ظاهرها... يؤدي إلى القول بأن الله تعالى نفسه يفنى، ولا يبقى منه إلا وجهه»[1].

3- يقول تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، (سورة السجدة: 04)، وورد في آيات متكررة.

استفاض الشيخ في هذا الموضوع كثيرا، ونقد قول السلفية الذين أثبتوا الجهة وتحيز المكان لله تعالى، ودليله أنهم «نظروا إلى أن العرش إنما هو في جهة من جهات الكون، وهي الجهة العلوية، وحملوا الاستواء على معنى الجلوس المفيد للتمكن والاستقرار»[2]، في حين أنه كان يفترض منهم مادام للاستواء عدة معان لغوية، «فيجب أن يحمل ما كان في حق الله على ما يليق بتنزيهه عز وجل عن مشابهة خلقه»[3]، مثل أن يحمل «محمل الكناية المفيدة لكونه مالكا لجميع الملك»[4]، ولا أليق في هذا من تفسيره بمعنى استولى[5].

ومن بين من اعتمد عليهم الشيخ في ذكر معاني الاستواء العالمان المتأخران، ابن عاشور، ومُحَمَّد رشيد رضا، حيث ذهب الأول إلى تأويل العرش بأنه «تمثيل

1) المصدر: 5/ 104.

2) المصدر: 5/ 118.

3) المصدر: 5/ 119.

4) المصدر: 5/ 123.

5) حقق الشيخ أن استوى بمعنى استولى، وصحح ما قاله ابن القيم من إنكار العرب لهذا المعنى استنادا إلى ابن الأعرابي، وبين الشيخ استعمال فطاحل اللغة لهذا المعنى، مستندا إلى: ابن منظور والطبري المعاصر لابن الأعرابي. انظر: المصدر: 5/ 120- 123.

لشأن عظمة الله... فالآية من المتشابه البين تأويله باستعمال العرب، وبما تقرر في العقيدة: أن ليس كمثله شيء» (تفسير التحرير والتنوير). أما الثاني فيقول: «حقيقة الاستواء في اللغة التساوي واستقامة الشيء»، ثم قال أيضا: «عبارة عن استقامة أمر ملك السماوات والأرض له» (تفسير المنار).

ولم يكتف الشيخ ببيان أقوال أصحاب هذا الموقف من الاستواء، وإنما راح ينقض قولهم ويلومهم فيما ينقل عنهم.

– روايات من بعض كتبهم يستفاد منها أن ذات الله مكتنفة بمخلوقاته، وأنه يتجول في الأرض، وأنه في القنطرة الرابعة من جهنم. (الذهبي: تاريخ الإسلام، وابن حنبل: السنة، والخلال: السنة).

– أن الدارمي يذكر أن بعض ما تعلق بأفعال الله قديم: «الحركة، والنزول، والهرولة، والاستواء على العرش وإلى السماء قديم... وكل ما كان من فعل الذات فهو قديم». وبين الشيخ أن هذا فيه تناقض مع باقي علمائهم القائلين بأن الله استوى على العرش بعد خلق السماوات والأرض.

– أنهم يوصفون بضيق أفقهم في تصور العلو لله، فلم يفسروا العلو إلا أنه علو حسي، وأن ذاته فوق العرش، وأن علوه على خلقه علو حسي، مع أن القرآن يبين أن العلو ليس بالضرورة أن يكون حسيا، فعلو الخلائق على بعضهم بالفضائل.

– ذكر أن ثم في قوله تعالى: ثم استوى: «ليست للمهلة الزمنية، وإنما هي للمهلة الرُّتبية، وهي الغالبة عليها عندما تعطف الجمل». مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلآئِكَةِ اسْجُدُوا﴾، (سورة الأعراف: 11)، ولو أخذت

"ثم" على مفهوم المهلة الزمنية، سيستدعي أن لا يكون الله مستويا على عرشه قبل خلق السماوات والأرض.

4- يقول تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾، (سورة الإسراء: 79).

نقدا لنهج أهل الموقف الثالث الذي يركنون إلى ذكر كل شيء ورد عن الله بحرفيته من دون أي محاولة لتفسير النص، أو تحميله بما يتوافق وأدلةً أكثر وضوحا في الموضوع، فإن الشيخ ساق قولهم بجلوس الرسولﷺ بجانب ربه يوم القيامة، مستندين إلى روايات وردت في تفسير قوله تعالى: «مقاما محمودا»، فذكر أنه يُرْوَى عن مُجاهِدٍ أَنَّهُ ﷺ يَقْعُدُ على العرشِ (الطبري)، وشدد بعض علمائهم في قبول هذه القضية، والتغليظ على من نفاها، وحكم بعضهم بكفر منكرها[1] (الخلال: السنة). ومن بين ما شد انتباه الشيخ في القضية أن الحديث مقطوع على التابعي مجاهد، وفي سنده ضعفاء، ومع ذلك شددوا على منكره، ولم يسلم حتى الترمذي من حكمهم[2]، ولذلك تحامل الشيخ على مثبتي هذه القضية،

1) عادة ما نجد بعض العلماء حينما يرغبون في إقناع الناس بأمر ما سيرا على قاعدة جروا عليها، وحينما تعتريهم قضية مستعصية، قد تشق على البعض قبولها، فإنهم يتبعون القضية بأحكام قاسية، ويرفعونها إلى أنها أصل الدين وأسه، ويحكمون على من رفضها بكل نعوت الضلال، منها الكفر. ونجد هذا حاضرا واقعيا في نصوص غريبة من أحاديث رسول اللهﷺ، فيسعى الذين ينتهجون نهج قبول كل شيء ثبت سنده إلى إلحاق الشدة على رافضه، وقد يصل الأمر إلى أن يدرج التشديد في نص الحديث غفلة وحماسة.

2) المصدر: 5/ 142. ومن المنكرين كذلك الألباني، حيث ذهب إلى أن هذا الأثر منكر، ويتضمن نسبة القعود على العرش لله، ونسبة الاستقرار، وهذا مما لم يرد، فلا يجوز اعتقاده ونسبته إلى الله. (مختصر العلو)، انظر المصدر: 5/ 148.

وربطها بما ورد في الإنجيل (سفر أعمال الرسل)، ثم قال فيهم: «ولا ريب أن ما ذكرته جميعا يتناقض مع ما يدعونه من أنهم يعتقدون أن الله أكبر من كل شيء، فلو كان كما زعموا أنه يجلس على العرش، وأنه يجلس رسولهﷺ بجانبه على عرشه، لكان بلا ريب دون العرش في الكبر، إذ العرش —حسبما يزعمون– يتسع لذاته سبحانه، ويبقى منه فراغ لقعود غيره عليه»[1].

5– يقول تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾، (سورة الأنعام: 18).

تعقب الشيخ الخليلي ابن القيم (الصواعق المرسلة) وأثبت أن الفوقية ليست حسية، واستشهد بأقوال كثير من العلماء تقر بأن الفوقية تعني القهر والسلطان، ولا أثر للقول بعلو ذات الشيء على غيره، فضلا عن إنكار المجاز، كما ذهب إليه

1) المصدر: 5/ 149.

ابن القيم[1].

6 – حديث الجارية: أين الله.

توصل الشيخ إلى أن رواية حديث "أين الله" فيها اضطراب في المتن وإشكال في السند، بخلاف رواية أخرى جاء فيها ذكر الشهادتين: «أتشهدين أن لا إله إلا الله»، ولذلك يذهب الشيخ إلى أنه يعول على هذه الرواية دون الأولى، وإن أخذ أحد بالأولى فيوجِّهُها بأن المقصود بالسماء العلو، وليس مكانا وحيزا خاصا.

1) المصدر: 5/ 276 – 5/ 329.

في كتاب الصواعق المرسلة إشكالات علمية كثيرة، منها:

– تناقض الأقوال في كتابه (لقد تتبع الشيخ بعضها).

– ومنها أن الكتاب ضاعت منه بعض النصوص، فجاء كتاب المختصر للموصلي وأكمل الباقي، ولا ندري من أي استقى الموصلي الزيادات ونسبها إلى ابن القيم.

– في إحدى النسخ التي اعتمدها محقق كتاب الصواعق يذكر أن عبارة نسبة الكتاب لابن القيم ساقطة.

– إذا عقدنا مقارنة بين الصواعق والكتاب الآخر لا بن القيم "الجيوش الإسلامية" فنجد أن الثاني ينفي ما ورد في الأول من نزول الذات، لأنه بنزولها يلزم الحركة والانتقال وهما من لوازم الجسم، وقد نقل الشيخ الخليلي كلام ابن القيم في الجيوش، وفيه: "وليس مجيئه حركة ولا زوالا ولا انتقالا، لأن ذلك إنما يكون إذا كان الجائي جسما أو جوهرا"، وعلق عليه قائلا: "فقد رأيت بعينيك ما صرح به ابن القيم في جيوشه من نفي الحركة والانتقال والجسم والجوهر عن الله سبحانه". انظر المصدر: 5/ 424.

فكل هذا مما يؤكد لدينا أن الكتاب وقعت فيه إضافات عبر الزمن، ولا ندري قول ابن القيم مِن قول مَن حشَّى كتابه وأضاف فيه تعليقات، ويتطلب التحفظ من نسبة الكتاب إليه، ريثما يستخرج الباحثون الجادون كل النسخ القديمة، ويعقدوا مقارنة جريئة، ويبينوا قول ابن القيم من غيره، مع الاستعانة بما اشتهر من كلامه في الكتب من بعده، بخلاف ما لم يكن كذلك، فذلك أظهر أنه ليس له، ولاسيما إذا توفرت قرائن أخرى، والله أعلم.

7- روايات النزول:

أورد الشيخ الخليلي: 23 رواية في النزول وتعقبها كلها بالضعف والاضطراب، «وما من رواية منها تخلو من نقد»[1].

8- يقول تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، (سورة ق: 16).

أرجع ابن تيمية الضمير "نحن" إلى الله وجنوده من الملائكة (الفتاوى)، وبين الشيخ الخليلي بأن ذلك غير صحيح، فقال: «ما أبعد هذا الكلام من الصواب، وما أوغله في الضلال، وما أدله على انحراف المعتقد، فإن الله أخبر عن نفسه بضمير الجمع في كتابه في مقامات شتى»، مع تعذر أن يكون أحد الخلق يشاركه فيما ذكره[2]، ثم عنف على تلميذه ابن القيم الذي لم يصحح كلام شيخه، فيقول: «كيف يتعامى ابن القيم عن هذا الضلال الذي صدر من شيخه جحدا للحق سبحانه لداعي الهوى» [3].

1) المصدر: 5/ 488.

2) المصدر: 5/ 184.

3) المصدر: 5/ 196.

الخاتمة

عند تحليلنا للمصادر المعتمدة في كتاب "برهان الحق"، تجلت لنا إرادة الشيخ الخليلي حفظه الله تعالى في انتقاء المصادر الأصلية لكل طائفة من طوائف المسلمين، وبرزت لنا قوته العلمية الفائقة في تتبع مئات الجزئيات المثارة في العقيدة الإسلامية قديما وحديثا، ومناقشتها بكل تأن وروية، ثم الصدع بالحكم لها أو عليها بكل شجاعة علمية وثقة بالنفس، كما تحسسنا أثناء استمتاعنا بالأسلوب السلس والبيِّن في تحليل الشيخ للقضايا العلمية الدقيقة أثرَ المدد الإلهي الذي أغدقه الله على عبده الأواب، ولمسنا أثر معيته تعالى له في استنتاجات الشيخ وترجيحاته.

ظهر لنا من خلال تتبع الأجزاء الخمسة للكتاب (1– 7 مع استثناء ج3 و4) أن الشيخ لم يُغيِّب قيم التسامح في تعامله مع القضايا العقدية المختلف حولها، وكان يسعى قدر المستطاع إلى تقريب الشقة بين وجهات النظر المتعددة، ذلك أن الغرض الأسمى من بحثه هو إزالة اللبس عن القضايا العقدية، لئلا تؤثر سلبا على سلوك الإنسان في الحياة، ولا تشوش عليه مصيره الأخروي.

ولقد توصلنا في هذا البحث إلى جملة من النتائج والتحليلات، نعرضها باختصار، وهي:

– يرجع الخلاف العقدي في بعض القضايا (مفهوم الإيمان، قضية ذات الله تعالى وصفاته) إلى التحليل اللغوي، مما يستدعي تجنب إصدار الأحكام القاسية على المسلمين (النفاة، المعطلة، المشبهة، المبتدعة...)، لأن الاختلاف لا يعود إلى إعراض عن النص أو حدوث زيغ في القلب.

– آل الشيخ على نفسه مناقشة أمهات المصادر الإسلامية في العقيدة؛

تحفيزا للشباب على سبر أغوارها، وتحصينا للمسلمين من الانسياق وراء ما تحمل من إشكالات في أقوالها واستدلالاتها، وفي هذا الصدد أفاد الشيخ القراء والمحققين بتصويبات ثرية لنصوص هذه المصادر –رغم أن بعضها محقق–.

– نلاحظ أن الشيخ لم يهتم بعرض تحليلات الدراسات الأكادية الحديثة في العقيدة الإسلامية أو في التخصصات القريبة منها، مما يؤكد أن مقصد الشيخ هو تحرير محل الخلاف في بعض القضايا المستعصية، ومناقشتها من أمهات مصادرها الأصلية، ليترك المجال بعد ذلك للدارسين المعاصرين لزيادة التحليل والمناقشة.

– سار الشيخ على نفس منهج علماء الإباضية في الاستدلال العقدي، وذلك بالاعتماد على القرآن أولا، والرجوع إلى اللسان العربي عبر شواهده الأصلية الثابتة لفهم مقاصد القرآن، ثم الاعتماد على السنة المتواترة، أما الاعتماد على السنة الصحيحة فلأجل الاستئناس بها في القضايا العقدية، من دون أن تؤسس أصلا عقديا، بينما الأحاديث التي تحمل إشكالات في متنها، فتُعرض على القرآن الكريم، وأما المتشابه والمجمل في القرآن والسنة فيحملان على المحكم والخاص في القرآن الكريم مع ضوابط، والمعيار المحكَّم في ترتيب هذه النصوص هو العقل الرشيد.

– تساهل الشيخ في الخلاف الحاصل بين علماء الإباضية –المشارقة والمغاربة– مثل: (نقض جملة التوحيد، وزيادة الإيمان ونقصانه، والصفات الفعلية)، وحاول أن يجد لكل اختلاف دائر بينهما مخرجا وحلا وسطا، باعتبار أن ذلك من الخلاف اللفظي، وهو ذات المنهج الذي نرغب أن يوسع بين كل المسلمين، وندعو أن يُحتكم إليه فيما بينهم.

– تعامل الشيخ بأدب رفيع مع علماء الإباضية، وبالأخص شيخيه: (أبي إسحاق إبراهيم اطفيش، وإبراهيم العبري)، واعتز كثيرا باستنتاجات علمائهم، واعتمد نصوص بعضهم دون نقدها (الإمام مُحَمَّد ابن عبد الله الخليلي، والمحقق سعيد بن خلفان الخليلي، وقطب الأئمة الشيخ اطفيش).

– عثرنا على توافقات غير قليلة بين بعض علماء الإباضية وبعض علماء المدرسة السلفية، ولا سيما ابن القيم، (معاني ذات الله تعالى بينه وبين القطب، والتوافق بينه والسالمي في أن الاسم غير المسمى، واشتراك النتيجة بينه وبين المشارقة في تعلق علم الله بالمستحيل).

– ظهر للشيخ أسلوب خاص حين تعامل مع قضية التجسيم عند السلفية، وأرجعنا ذلك إلى شدة تعامل هؤلاء مع مخالفيهم (ابن تيمية مع الجهمية)، وتفضيل اليهود على من اختلفوا معهم من المسلمين، مما أوقعهم في شبهة اتباع اليهود، ولاسيما وأن آراء ابن تيمية ومدرسته في الصفات الخبرية تعتمد على إقرار ما ورد في النصوص؛ اليقينية من القرآن، أو الصحيحة من السنة، أو حتى السنة الضعيفة والتي تقوت بكثرة طرقها.

– في سبيل إزالة أثر التجسيم عن الله، تحمل الشيخ الخليلي أعباء مناقشة الصفات التي تنسبها المدرسة السلفية إلى الله، وناقش أدلتهم بروح العالم الخبير بفن العقيدة والتفسير واللغة والحديث وعلم الرجال.

– اكتشفنا من خلال تحليل بعض مصادر المدرسة السلفية أنها في حاجة إلى مراجعة قيمتها العلمية، ودراسة مدى صحة نسبتها إلى أصحابها، لأنها تحمل في نظرنا إشكالا في ثبوتها، وتتضمن زيادات وإضافات من المتأخرين نسبت خطأ

وتبركا إلى المتقدمين، وهذا ما زادنا يقينا أن الخلاف الدائر بين المسلمين حول بعض القضايا العقدية مثل صفات الله تعالى (تأويلا، أو تفويضا، أو إثباتا يليق بجلاله، أو إمرارها كما جاءت)، لا يخرج من دائرة الاجتهاد، ولا يوقع في الضلال، ونستثني ما كان فيه التصريح بالتجسيم أو إلحاق النقص بالله تعالى صراحة من دون أي إلزام للخصم في كلامه.

وفي الأخير أدعو الله أن يتقبل لشيخنا أحمد بن حمد الخليلي حفظه الله تعالى جهده المبارك وتحليله العميق، الذي سما به إلى مرتبة علماء الأوائل وأساطين اللغة الذين لا يشق لهم غبار، وارتقى به إلى جيل الأئمة الأعلام؛ كالكدمي، وابن حزم، والرازي، وابن القيم. وندعوه تعالى أن يفتح عليه أبواب الرضوان والجنة، وأن يزيده من فضله، ويعينه هو وذريته لاستكمال أمثال هذه الأعمال الطيبة، التي فتحت باب المناقشة العلمية الهادئة بين المسلمين؛ الإباضية مع أنفسهم، والإباضية مع الأشاعرة، ومع المعتزلة، ومع الفلاسفة، ومع بعض المعاصرين. ورجاؤنا أن نستكمل الحلقة المتبقية من هذا البحث، والمتعلقة بتحليل مصدرية الأشاعرة (الرازي، والغزالي، والقرطبي...)، ومصدرية بعض المتأخرين كالعلامة مُحَمَّد رشيد رضا وغيره.

والله الموفق لما فيه الخير والصواب، ونسأله جلَّ وعلا القبول والإنابة، ونطلب منه غفران الذنوب والخطايا، وندعوه بإخلاص أن يعيننا على لم شمل المسلمين، ويأخذ بأيدينا إلى الجادة في القول والفعل، والله ولي ذلك والقادر عليه.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن القيم: **الصواعق المرسلة**. (المكتبة الشاملة)
2. ابن تيمية: **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**. (المكتبة الشاملة)
3. ابن تيمية: **منهاج السنة**. (المكتبة الشاملة)
4. أحمد بن حمد الخليلي: **برهان الحق، دراسة معمقة في تأصيل العقيدة الإسلامية، ودرء الشبه عنها بالأدلة العقلية والنقلية**، الكلمة الطيبة، مسقط، سلطنة عمان، 2016.
5. أحمد بن عبد الرحمن القاضي: **مذهب أهل التفويض، في ضوء نصوص الصفات: عرض ونقد**، دار العاصمة: السعودية، 1996.
6. اطفيش، القطب: **تيسير التفسير**: تحقيق: الشيخ إبراهيم طلاي، المطبعة العربية، غرداية، 1996.
7. اطفيش، القطب: **شامل الأصل والفرع**: التزم طبعه: أبو إسحاق إبراهيم اطفيش، دون تاريخ.
8. أم الليث: **الأسئلة السنية على المنظومة البيقونية**. (المكتبة الشاملة).
9. حمزة المليباري: **علوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين النقاد**. (المكتبة الشاملة).
10. فرحات الجعبيري: **البعد الحضاري للعقيدة الإباضية**: مكتبة الاستقامة، 2004، ط2.
11. مجموعة باحثين، **معجم أعلام الإباضية قسم المشرق**: (المكتبة الإباضية

الشاملة).
12. مجموعة من الباحثين: **معجم مصطلحات الإباضية**: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية: سلطنة عمان، 2008.
13. مُحَمَّد عبد الرحيم الزيني: **شهداء الفكر في الإسلام: رجال ومواقف**: دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1998.
14. مصطفى بن مُحَمَّد شريفي: **الأسماء والأحكام عند الإباضية**، أطروحة دكتوراه ناقشها في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 26/ 02/ 2015.
15. الموصلي: **مختصر الصواعق المرسلة**. (المكتبة الشاملة)
16. موقع الأنبا تكلاهيمانوت القبطي الأرثوذكسي، www.st-takla.org.

عناصر البحث

المقدمة 1

المبحث الأول: المصدرية اللغوية والمصدرية العلمية المعتمدة 8

المطلب الأول: المصدرية اللغوية 8

1- مفهوم الإيمان بالله تعالى 8

2- قضية صفات الله تعالى 11

3- قضية ذات الله تعالى 20

المطلب الثاني: المصادر المعاصرة 23

1- الدراسات العلمية الحديثة 23

2- الدراسات الأكاديمية 26

المبحث الثاني: المصدرية الإباضية المعتمدة 30

المطلب الأول: منهج الإباضية في عرض العقيدة 30

1- الاعتزاز بالقرآن الكريم 30

2- عرض الحديث على القرآن الكريم 31

3- الاعتماد على العقل 37

المطلب الثاني: المصدرية الإباضية المشرقية والمغربية 38

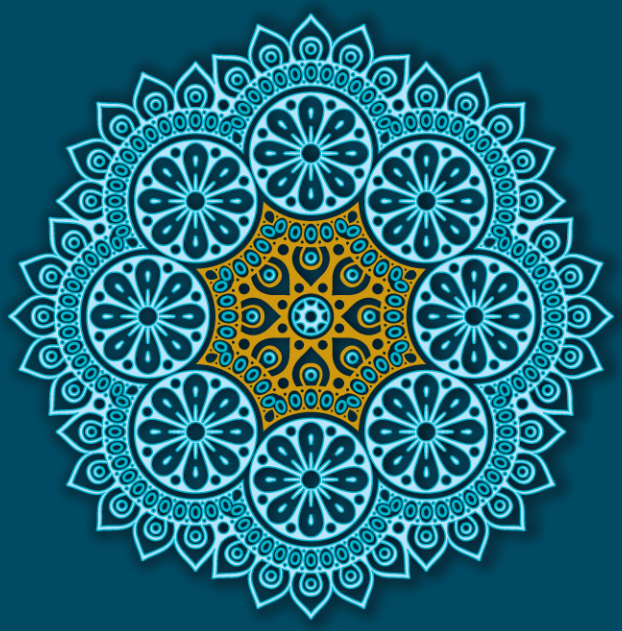
1- نقض جملة التوحيد 38

2- زيادة الإيمان ونقصانه 40

3- الصفات الذاتية والفعلية 50

المطلب الثالث: تحليل بعض مصادر علماء الإباضية 53
1- الإمام مُحَمَّد بن عبد الله الخليلي 53
2- المحقق سعيد الخليلي 58
3- قطب الأئمة (الشيخ اطفيش) 65

المبحث الثالث: المصدرية السلفية المعتمدة 72
المطلب الأول:التوافق بين المدرسة الإباضية والسلفية في بعض القضاياالعقدية 72
1- معاني ذات الله تعالى 72
2- الاسم والمسمى 74
3- تعلق علم الله بالمستحيل 78
المطلب الثاني: طرق تعامل السلفية مع الصفات 82
1- التجسيم والتشبيه بين اليهود والسلفية 82
2- تعامل السلفية مع المتشابه 92
الخاتمة 110
قائمة المصادر والمراجع 116
عناصر البحث 118



مَطْبَعَةُ الآفَاقْ غرداية - الجزائر

ISBN 978-9931-496-3-28 ردمك

9 789931 496328