صفات الجلال
كما صورها الإمام الغزالي

بحث مقدم من

أ.د / عبد الحميد علي عز العرب

استاذ العقيدة والفلسفة المساعد بقسم أصول الدين

كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين

جامعة الأزهر القاهرة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علي أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلي آله وصحبه أجمعين وبعد

فإن لله عز وجل كمالات تليق بذاته المقدسة سواء منها ما كان نوعه كمالا للبشر أو ما كان مختصاً بذاته المقدسة، فما كان نوعه من هذه الكمالات كمالا للبشر فالله تعالي أولي به ولله المثل الأعلي إذ (كل كمال للممكن أو للمحدث، لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وهو ما كان كمالا للوجود غير مستلزم للعدم بوجه - فالواجب القديم أولي به. وكل كمالٍ لانقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق والمربوب المدبر -: فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره، وهو أحق به منه، وأن كل نقص وعيب في نفسه. وهو ماتضمن سلب هذا الكمال، اذا وجب نفيه عن شئ من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات -: فإنه يجب نفيه عن الرب تعالي بطريق الأولي.[1])

وما كان من هذه الكمالات مختصاً بذاته تعالي فإنه لايشاركه فيها غيره كالعظمة والكبرياء والعزة والإنعام، ومن ثم لا تقع كمالاته تعالي تحت حصر ولايحصيها عد ولا يستقصيها عقل أو يحيط بها علم.

وهذا البحث معقود للحديث عن صفات الجلال أي التنزيهات الإلهية وهي (سلب مالا يليق بالواجب عنه[2]).

والذي حدي بي الي البحث في هذا الموضوع ما تكتسبه صفات الجلال أو التنزيهات الإلهية من أهمية نابعة من أن (التنزيه عن النقائص أهم من إثبات صفات وجودية زائدة علي الذات وهذا التنزيه: هو معظم المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام[3]).

---

(١) علي بن ابي العز الحنفي - شرح العقيدة الطحاوية ط دار احياء السنة بالاسكندرية ص ١٢٢.
(٢) سعد الدين التفتازاني شرح المقاصد جـ ٤ ص ٣١ تحقيق د/ عبد الرحمن عميرة ط مكتبة الكليات الأزهرية.
(٣) السيد الشريف الجرجاني شرح المواقف الموقف الخامس ص ٣٩ تحقيق د/ أحمد مهدي طه مكتبة الأزهر.

وخصصت الحديث في هذا البحث عن هذه الصفات أو التنزيهات كما صورها الإمام الغزالي لما تميز به عرضه لها من سهولة ويسر وبُعد عن التعقيد والغموض الذي يميل إليه كثير من المتكلمين كما يبدو من تصانيفهم في هذا الفن، والذي يلفت النظر أن الغزالي رحمه الله مع إيمانه بوجوب هذه الصفات وتلك التنزيهات لله عز وجل إلا أنه يعرضها في هيئة دعاوي حتي إذا ماتم الاستدلال علي كل واحدة منها، لم يكن في مكنة أحد جحودها أو إنكارها اللهم إلا علي سبيل المكابرة والعناد.

ويبدو لي أن استهلال الغزالي لكل واحدة من هذه التنزيهات بقوله مثلاً (ندعي أن السبب الذي أثبتناه لوجود العالم قديم[1]).

جاء نتيجة تأثره بالفلسفة فالغزالي وإن نفض يده من الفلسفة وصب عليها جام غضبه ونقدها نقداً أتي عليها وكان آذاناً بأفول نجمها في المشرق الإسلامي مما جعلها تولي وجهها شطر المغرب الإسلامي تبحث لها عن مرتع خصيب تبيض فيه وتفرخ، الا أنه علي الرغم من ذلك فإن هناك أفكارا فلسفية تسربت إلي فكر الغزالي وبدت في مصنفاته بشكل أو بآخر، وقد نبه إلي ذلك الدكتور/ حمودة غرابة إذ يقول (وأنه أي الغزالي قد أخذ فكرا وربما فكراً بتعبيراتها من كتب الفلاسفة[2]).

وإذا كان كتاب الاقتصاد في الاعتقاد يشكل قطب الدائرة لدي الغزالي في تصانيفه في علم الكلام فأنني أعول عليه في هذا البحث دون أن يمنعني ذلك من الاستعانة بما آراه مناسباً حول هذا الموضوع من كتب أخري للغزالي أو لغيره إذا كان ذلك يبسط فكرة أو يوضح معني أو يزيل لبساً.

واعتقد أنه من الخير أن أمهد لهذا البحث بكلمة عن الإمام الغزالي أعيد فيها إلي الأذهان مكانة الرجل وما تميز به علي أقرانه فقد أتي علي ألوان المعارف السائدة في عصره ولم يكن كالكثير من غيره مجرد ناقل لآراء من سبقه، بل كل فن من فنون المعرفة درسه الغزالي قد غاص في بحاره وخاض غماره وكشف عن أسراره ووقف علي

(١) الإمام الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٨ تحقيق الشيخ مصطفي أبو العلا ط مطبعة الجندي.
(٢) أبو الحسن الأشعري ص ٧٢ ط مجمع البحوث الإسلامية.

غوامضه حتي صار واحداً من أعلامه المشتغلين به، ومن ثم تأتي كتابه عنه كتابة الهاضم المتذوق وإذا ما نقده جاء نقده نقد الحاذق البصير المتمكن بعيداً عن المغالطات والمهاطرات التي نجدها مبثوثة في بعض التصانيف لدي بعض المتكلمين ثم نتبع هذه الكلمة عن الغزالي بالحديث عن صفات الجلال (التنزيهات الإلهية) مرتبة في شكل دعاوي كما صورها الإمام الغزالي رحمه الله تعالي.

كلمة حول الإمام الغزالي

الناظر في تاريخ الغزالي يقضي العجب من مطالعته لحياته (أطوارها ومراحلها) فلقد عاش الغزالي عمرا ليس بالطويل لكنه قضاه كله في رحاب العلم وبين مجالس العلماء متعلما ومعلما، محصلا دارسا ثم كاتبا مصنفا مقلدا ثم مجددا ناقدا.

وحسب المرء ليعرف حقيقة ذلك أن ينظر الي ما خلفه الغزالي من مؤلفات تذخر بها (المكتبات الاسلامية أفادت العامي العادي والمثقف الواعي والدارس المتخصص والباحث المحقق ومن هنا رأينا الغزالي محط أنظار الناظرين وموضع دراسة الدارسين ومحل اهتمام المتخصصين كل يتناول جانبا من جوانبه والذي يراه مناسبا لميدان بحثه، فهو في علم الكلام امام، وفي الفلسفة ناقد مقدم، وعلي الباطنية أسد هصور وفي التصوف يعد رائدا وعلماً من أبرز الأعلام.

وإني استميح القارئ الكريم عذرا في أني لا أقدم عرضا تفصيليا للمراحل والأطوار التي مر بها الغزالي خلال حياته ولكن أرجو أن أوفق في رسم الخطوط العريضة التي تلقي الضوء علي شخصيته.

١- نسبه ومولده :

في منتصف القرن الخامس الهجري وفي العقد الأول من النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي كان ميلاد الغزالي، فلقد ولد أبو حامد محمد بن محمد الغزالي بمدينة طوس احدي المدن التابعة لأقليم خرسان سنة ٤٥٠هـ - ١٠٥٨ م وقد لقب بلقب

الغزالي إما لأن أصل أسرته من غزالة التي هي حي في ضاحية طوس[1] أو لأن أباه كان (يغزل الصوف)[2].

وإذا كان الناس يلقب بعضهم بعضا إما نسبة إلي المهنة التي يشتغلون بها أو يشتغل بها آبائهم أو أجدادهم من قبلهم، أو نسبة إلي القبيلة التي ينحدرون منها أو إلي البلد أو الحي الذي يولدون فيه، إذا كان ذلك كذلك صار من الصعب علينا أن نرجع سببا علي آخر في تلقيب أمامنا بهذا اللقب.

كما لقب أبو حامد الغزالي بلقب آخر وهو حجة الإسلام (لأنه بطل من أبطال الإسلام الخالدين الذين ناضلوا عنه[3]).

ويرجع تكنيته بأبي حامد نسبة الي ولد له مات أثناء طفولته[4].

(ب) نشأته وتقلبه في المراكز العلمية:

ولد الغزالي من أب كان فقيرا صالحاً، لا يأكل إلا من كسب يده في غزل الصوف، وكان في أوقات فراغه يطوف علي المتفقهة ويجالسهم، ويتوفر علي خدمتهم، ويجتهد في الاحسان إليهم والنفقة بما يمكنه عليهم، وكان إذا سمع كلاما منهم بكي وتضرع، وسأل الله أن يرزقه ابنا ويجعله فقيها واعظا[5].

بيد أنه لم يقدر له أن يعيش حتي يري ابنه يتألق نجمه في سماء العلم، ويتبوأ مكانة مرموقة بين العلماء، ولكن قدر لامه أن تعيش حتي تري ذلك فقد توفي والده مبكرا، مفوضا أمر ولديه: امامنا محمد، وأخيه أحمد إلي رعاية صوفي صديق له، وقد انفق هذا الصوفي ماعنده من مال قليل في تربية الولدين، واشار عليهما بدخول احدي المدارس مثل الطالبين، فعملا بنصيحته، ووفقا في ذلك، وقد فاق محمد جميع رفاقه في الطلب، فكان العلم الذي اكتسباه سبب سعادتهما كما قال أحد مترجمي الأحوال[6].

(١) البارون كارادفو «الغزالي» ترجمة عادل زعيتر ص ٤٥.
(٢) د. سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي ص ١٨.
(٣) محمد عبد الهادي أبو ريدة هامش كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور ص ٣١٦.
(٤) سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي ص ٢٢.
(٥) السبكي الطبقات الكبري ٤/ ١٠٢.
(٦) البارون كارادفو: الغزالي ترجمة عادل زعيتر ص ٤٥.

قرأ الغزالي في صباه طرفا من الفقه ببلده «طوس» علي «أحمد بن محمد الراذكاني الطوسي»[1].

أحس الغزالي من نفسه رغبة في تحصيل المزيد من العلم والإرتواء من مساقي المعرفة، وما كان فقره ليمكنه من ذلك، فرأيناه يرتحل إلي «جرجان» لتحصيل مزيد من الدراسة علي يد «أبي نصير الاسماعيلي» وقضي ماشاء الله له أن يقضي من زمن فيها ثم عاد من جرجان إلي بلده.

ويروي أنه قطع عليه الطريق، وأخذ العيارون جميع مامعه ومع رفاقه، فتبعهم وتوسل إلي رئيسهم أن يرد إليه شيئا واحداً هي تعليقته التي لافائدة فيها له فقال المقدم: ما هي تعليقتك؟ فقال الغزالي: كتب في تلك المخلاه هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها. فقال له المقدم ضاحكا: كيف تدعي أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم؟ وقد اكتفي المقدم بهذا اللوم وأمر بعض أصحابه بتسليم المخلاة إليه. قال الغزالي: هذا مستنطق انطقه الله برشدني به في أمري، فلما رافيت «طوس» أقبلت علي الاشتغال ثلاث سنين حتي حفظت جميع ماعلقته، وصرت بحيث لو قطع علي الطريق لم اتجرد من علمي[2].

قد ظل الغزالي بطوس ثلاث سنين يسترجع ما كتبه، ثم تاقت نفسه مرة أخري للاستزاده من تحصيل العلوم والمعارف فارتحل إلي «نيسابور» بسبب ما كان لها من الشهرة العلمية في ذلك الوقت، وهناك التحق بالمدرسة النظامية، ووجد ضالته التي كان ينشدها، حيث تتلمذ علي إمام الحرمين «إبي المعالى الجويني» إمام أهل السنة والجماعة في وقته.

فانكب علي دروس الفقه، والأصول، والمنطق، والكلام، يتلقفها من فم هذا الأستاذ الجرئ، الذي لا يري بأساً في أن ينقد «الأشعري» أو غير الأشعري إذا رأي في كلامهم موضعا للنقد أو مجالا للتعقيب[3].

(١) محمد رضا: أبو حامد الغزالي ص ٦.
(٢) البارون كارادفو ص ٤٥، ٤٦.
(٣) سليمان دنيا - الحقيقة في نظر الغزالي ص ٢٠.

وقد ظل الغزالي ملازما لأستاذه ينهل من مناهله حتي توفي امام الحرمين سنة ٤٧٨ هـ. سنة ١٠٨٥م رحمه الله.

ويمكن أن يقال أن شخصية الغزالي العلمية قد اكتملت في تلك الفترة، إذ تعد تلك الفترة من حياة الغزالي أخصب أيام حياته؛ إذ نبغ في المنطق.

والمحاورة، وعرف مناهج الفلاسفة وطرق الرد عليهم، وكتب والف بدرجة تستلفت النظر وتسترعي الانتباه.

فقد ابتدأ الغزالي التصنيف والكتابة، وإن لم يكشف لنا التاريخ النقاب عن أسماء تلك الكتب التي ألفها خلال هذه الفترة.

يقول الزبيدي: «ثم قدم - أي الغزالي نيسابور، لازم إمام الحرمين حتي برع في المذاهب، والخلاف، والجدل، والأصلين، والمنطق، وقرأ الحكمة والفلسفة، وأحكم كل ذلك، وفهم كلام أرباب هذه العلوم، وتصدي للرد علي مبطليهم، وابطال دعاويهم وصنف في كل فن من الفنون كتبا أحسن تأليفها وأجاد موضعها وترصيفها»[1].

لم يطب للغزالي المقام بنيسابور، وبعد وفاة امام الحرمين وفي نفس الوقت أدرك الغزالي أنه صار من المكانة العلمية بحيث يمكن له أن يزج بنفسه وسط هذا المعترك العلمي الذي كانت تدور رحاه أمام «نظام الملك» وفي داره ذلك الوزير السلجوقي الذي عرف بتشجيع العلم والعلماء واجزال الصلات لهم واحلالهم من الدولة ما يليق بهم.

ومن ثم خرج الغزالي من نيسابور، وذهب المعسكر قاصداً نظام الملك وهناك برز الغزالي أقرانه، وفاق علماء عصره، واعترف الناس له بقوة العارضة واتساع دائرة المعرفة، وفتن نظام الملك ببلاغته، وأعجب بقدرته علي إقامة الدليل فولاه التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد.

قصد الغزالي بغداد سنة ٤٨٤ هـ وإلي جانب اشتغاله بالتدريس اكب علي دراسة الفلسفة، وتحصيلها فدرس مصنفات الفلاسفة، ولاسيما الفارابي وابن سينا دراسة وافية وألف كتابه «مقاصد الفلاسفة» الذي قرر فيه الآراء الفلسفية تقرير الباحث

(١) إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين جـ ١ ص ٧.

العلمي فيحكيها علي وجهها غير متعرض لما فيها من حق أو باطل في رأيه.

ثم ألف كتابه «تهافت الفلاسفة»[1] «رداً علي الفلاسفة القدماء مبينا تهافت عقيدتهم، وتناقض كلامهم فيما يتعلق بالالهيات، وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوارته»[2].

وفي سنة ٤٨٧ هـ عهد إليه الخليفة المستظهر منذ جلوسه علي العرش أن يرد علي الاسماعيلية «الذين كان يطلق عليهم اسم التعليمية في خراسان لما اتفق لهم من قوة هائله، وقد كتب ثلاث رسائل رد فيها عليهم»[3].

وفي سنة ٤٨٨ هـ ضاق الغزالي ذرعاً بالتدريس، وأخذت شهوات الدنيا تجاذبه من جهة، ودواعي الأخوة تجاذبه من جهة أخري طيلة ستة أشهر اعتقل لسانه في اخرها عن التدريس، وحزن قلبه، وانحطت صحته، ثم التجأ إلي الله الذي يجيب المضطر إذا دعاه، فأجابه وسهل علي قلبه الاعراض عن الدنيا بما فيها»[4].

سلك الغزالي طريق الصوفية الذي اطمئن قلبه إليه، ومن ثم اشتغل بالعزلة، والخلوة، والرياضة، والمجاهدة، ثم لبث الغزالي عشر سنين ينتقل بين البلاد يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف.

والمظنون أنه في أول هذه المدة ألف أكبر كتبه في الكلام، والفقه، والأخلاق وهو كتاب «إحياء علوم الدين»، وفي نهايتها حاول أن ينهض بعبء الاصلاح وقد ذهبت به الاسفار إلي دمشق، وبيت المقدس (قبل أن يدخلها الصليبيون)، وإلي الاسكندرية، ومكة، والمدينة، ثم عاد إلي وطنه آخر الأمر، وبعد أوبته لوطنه اشتغل بالتدريس في نيسابور زمنا قصيرا، ومات - رحمه الله - في «طوس» مسقط رأسه في(١٤) من جمادي الآخرة عام ٥٠٥ هـ (١٨) من ديسمبر عام ١١١١م[5]

(١) دي بور تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٣٢١.
(٢) الغزالي تهافت الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا ص ٧٣.
(٣) البارون كارادفو - الغزالي ترجمة عادل زعيتر ص ٤٦.
(٤) الغزالي المنقذ من الضلال ص ٢٠، ٢٣.
(٥) دي بور تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٣٢٧.

لكن الغزالي وان ووري الثري إلا أن اسمه مازال في الثريا يشهد بعظمة الإسلام، وأصالة فكر المسلمين.

(ج) الغزالي وثقافة عصره وحاله بين الشك واليقين:

نشأ الغزالي في عصر كان العالم الاسلامي فيه بموج بمختلف التيارات وشتى النزعات، آراء متباينة، ومذاهب متقابلة، وفرق متنازعة تتجاذب الحق فيما بينها كل واحدة منها تدعي أنها هي التي عليه دون ما سواها، وكل فريق يزعم أنه الناجي، وكل حزب بما لديهم فرحون.

رأي الغزالي كل ذلك فهاله ما رأي فكان ذلك سببا للشك الذي أخذ يتسرب إلي نفسه؛ ماذا هو فاعل أمام ذلكم البحر الخضم، وأين يكون الحق؟؟.

ولم يكن الغزالي كغيره من الذين ينحازون إلي فرقه من الفرق أو جماعة من الجماعات يدين بما تدين به من آراء وعقائد دون اقتناع أو تدقيق فهو كما يقول عن نفسه: «وقد كان التعطش إلي درك حقائق الأمور وأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري»[1].

ولم يكن ذلك التعطش نتيجة علم اكتسبه أو معرفة حصلها وإنما كان ثمرة استعداد خصه الله تعالي به ووهبه اياه أو كما يقول: «غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي، حتي انحطت عني رابطة التقليد وانكسرت علي العقائد الموروثة علي قرب عهد بسن الصبا»[2].

طرح الغزالي العقائد الموروثة جانبا ونفض يده عن التقليد وآل علي نفسه أن يخوض ذلك المعترك العلمي، ولندعه يصور لنا هذه الحالة بأسلوبه (ولم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلي الآن، وقد أناف السن علي الخمسين، اقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرانه خوض الجسور، ولا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم علي كل مشكلة، واقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرق واستكشف أسرار كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل ومتسنن

(١) الغزالي المنقذ من الظلال ص ٦٧.
(٢) نفس المرجع والصفحة.

ومبتدع[1]).

لكن اذا كانت بغية الغزالي استخلاص الحق من بين هذه الفرق وخوض ذلك البحر الذي غرق فيه الأكثرون وما نجي منه الا الأقلون فأي ميزان ذلك الذي يزن به ذلك الحق؟ وأي وسيلة تلك التي توصله اليه وتعينه عليه؟ أن الغزالي يحدد لنا مطلوبه من العلم وهو العلم اليقين (وهو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقي معه ريب ولايقاربه امكان الغلط، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدي بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهبا، والعصا تعبأنا، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً، فأني اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر، بدليل أني اقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيما علمته منك، ثم علمت أن كل مالا أعلمه علي هذا الوجه فلا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لاثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني[2]).

ومن ثم لم يستبق الغزالي من الموازين المشهورة في عصره سوي الحواس والعقل باعتبارهما أقوي الطرق وأوثقها لتحقيق مطلوبه ونفض يده من الموازين الأخري كنصوص القرآن والسنة، والقضايا المشهورة، ولكن الغزالي لم يثق بالحواس والعقل الثقة التامة بل نراه يحطاط لنفسه ويتشكك فيهما فلقد شك في الحواس وكما يقول (فانتهي بي طول التشكيك إلي أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات، ومن أين الثقة بها؟ وأقوي الحواس حاسة البصر وهي تنظر إلي الظل فتراه واقفا غير متحرك، ونحكم بنفي الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وإنه لم يتحرك دفعه بغتة، بل علي التدرج ذرة ذرة، حتي لم تكن له حالة وقوف وتنظر إلي الكواكب فتراه صغيرا في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل علي أنه أكبر من الأرض في المقدار، هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه يكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل إلي مدافعته[3]).

(١) المنقذ من الضلال ص ١٠٩.
(٢) المنقذ من الضلال ص ٦٩
(٣) المنقذ ص ٧١

انهارت الحواس وخرت صريعة أمام ما رماها به الغزالي وبطلت ثقته بها فذهب إلي العقل يشكك فيه هو الآخر (قالت لي المحسوسات، بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل فكذبني؛ ولولا حاكم العقل لكنت تستمر علي تصديقي فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر اذا تجلي كذب العقل في حكمه كما تجلي حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الادراك لايدل علي استحالته.

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليل، وأيدت اشكالها بالمنام وقالت اما تراك تعتقد في النوم أمورا وتتخيل أحوالا، وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولاشك في تلك الحالة فيها؟ ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل بالإضافة إلي حالتك التي أنت فيها، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلي يقظتك كنسبة. . . يقظتك إلي منامك وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت خيالات لا حاصل لها.

ولعل تلك الحالة ماتدعيه الصوفية أنها حالتهم، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم - إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم - أحوالا لا توافق هذه المعقولات.

ولعل تلك الحالة هي الموت، اذ قال رسول الله (صلي الله عليه وسلم) (الناس نيام فإذا ماتوا (انتبهوا) فلعل الحياة نوم بالاضافة الي الآخرة فإذا مات - أي الانسان - ظهرت له الأشياء علي خلاف ما يشاهده الآن، ويقال له عند ذلك (فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) (ق/٢٢)[1])

وهنا يبلغ الشك لدي الغزالي مداه ويصل إلي ذروته ومنتهاه يقول الغزالي (فلما خطرت لي هذه الخواطر، انقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر، اذ لم يكن دفعه الا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن

(١) المنقذ من الضلال ص ٧٢

مسلمة لم يكن تركيب الدليل، فأعضل الداء وداوم قريبا من شهرين، أنا فيهما علي مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال[1]).

لكن الله تدارك الرجل برحمته وأفاض عليه من نوره وأنقذه من تلك الحال التي ألمت به ولنستمع إليه وهو يصور ذلك فيقول (وعادت نفسي الي الصحة والاعتدال - أي بعد مرض الشهرين - ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها علي أمن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليل ولا ترتيب كلام بل بنور قذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف علي الأدلة فقد ضيق رحمه الله الواسعه. ولما سئل رسول الله عليه سلم عن الشرح ومعناه في قوله تعالي: (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام)(الأنعام/١٢٥) فقال: (هو نور يقذفه الله تعالي في القلب (فقيل: وما علامته؟ قال: التجافي عن دار الغرور والإنابة الي دار الخلود (وهو الذي قال عليه السلام فيه: (إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره) فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف، وذلك النور ينبجس عن النور الإلهي في بعض الإحيين، ويجب الترصد له، كما قال عليه السلام: (ان لربكم في أيام دهركم نفحات، الا فتعرضوا لها). . . [2]).

انتهت أزمة الشك التي مر بها الغزالي والتي كادت تعصف به وعاد مزاجه إلي الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبوله لديه.

وفي ضوء هذه الضروريات العقلية أخذ الغزالي يعقد امتحانا دقيقا لعقائد وآراء الفرق الموجودة في عصره والتي حصرها في أربع: علم الكلام والفلسفة، والباطنية، ثم الصوفية.

واذا كنا بصدد عرض صفات الجلال أو التنزيهات الإلهية كما صورها الامام الغزالي فإن الذي يعينه هو بيان رأيه في علم الكلام وما إذا كان قد وصل به إلي الحقيقة التي ينشدها أم لا معرضين عن امتحاناته للفرق الأخري وما وصل إليه من خلال النتائج والآراء.

(١) نفس المصدر السابق ص ٧٣.
(٢) المنقذ من الضلال ص ٧٥.

رأي الغزالي في علم الكلام

درس الغزالي علم الكلام دراسة وافية خاض فيها بحاره وسبر أغواره وأتي علي غوامضه وأحاط بأدلته احاطه الدارس الخبير والناقد البصير وطالع كتب المحققين من المتكلمين، فأدرك بعد ذلك أن علم الكلام واف بمقصوده غير واف بمقصوده هو، وإنما مقصود علم الكلام حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشوشات أهل البدع، وذلك أن جماعة المتكلمين منذ أشتغالهم بهذا العلم قاموا بالذبّ عن عقيدة أهل السنة والدفاع عن الدين في وجه الخصوم والمنكرين، لكنهم اعتمدوا في ذلك علي مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم الي التسليم بها، إما التقليد أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والاخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج متناقضات الخصوم، ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم.

وهذا بالنسبة للغزالي قليل النفع إذ لم يكن يسلم سوي الضروريات العقلية فلم يكن الكلام في حقه كافيا ولا لدائه الذي كان يشكوه شافيا.

ولا يستبعد الغزالي أن تكون فائدة علم الكلام قد حصلت لغيره بل لايشك في حصولها لطائفة ما، ذلك أن الغزالي كما مر كان ينشد الحقيقة اليقينية فوجد أنه ليس في علم الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف وتحقق لديه أن طريق المعرفة من هذا الوجه مسدود(١).

ولا يقف الغزالي عند هذا الحد في بيان رأيه في علم الكلام بل يري أنه يحذر علي طائفة من الناس وهم العوام الاشتغال به لأن ضرره بالنسبة لهم أكثر من نفعه فيجب علي العامي أن يقتصر في الاستدلال علي وجود الله ووحدانيته وصدق الرسل واليوم الآخر علي ماورد في القرآن، وأنه لا يجوز للعامي أن يدقق في تقرير الأدلة، لأن ذلك مضربه، فربما كانت أدلة المتكلمين مثار تشكيك له فيما يعتقد ومنبع تشويش عليه فيما يؤمن به فينبغي أن يقنع بأدلة القرآن الذي هو (مثل الماء ينتفع به كل الناس واما أدلة المتكلمين فهي مثل الدواء ينفع آحاد الناس، ويضربه الأكثرون(٢).

(١) المنقذ من الضلال ص ٨٣، احياء علوم الدين ص ٨٦ جـ ١ بتصرف.
(٢) الغزالي: الجام العوام عن علم الكلام ص ١٢.

وعلي هذا لا يكون علم الكلام نافعا إلا لخاصة الناس دون عوامهم.

والآن إلي مانحن بصدده من الحديث عن صفات الجلال أو التنزيهات الإلهية كما صورها الامام الغزالي والتي هي موضوع هذا البحث سالكين في ذلك نفس الترتيب الذي سلكه الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد.

صفات الجلال إجمالا

ذكر الإمام الغزالي صفات الجلال والتنزيهات الإلهية اجمالا فقال أنه تعالي (في ذاته واحد لا شريك له فرد لا مثيل له صمد لا ضد له منفرد لا ند له وأنه واحد قديم لا أول له أزلي لا بداية له مستمر الوجود لا آخر له أبدي لا نهاية له قيوم لا انقطاع له، ثم لا انصرام له لم يزل ولا يزال موصوفا بنعوت الجلال لا يقضي عليه بالانقضاء والانفصال بتصرم الآباد وانقراض الآجال (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم) الحديد/٣) وأنه ليس بجسم مصور ولا جوهر محدود مقدر وأنه لايماثل الأجسام (في التقدير ولا في قبول الانقسام وأنه ليس بجوهر لا تحله الجواهر ولا بعرض ولا تحله الأعراض بل لا يماثل وجودا ولا يماثله موجود ليس كمثله شئ ولا هو مثل شئ وأنه لا يحده المقدار ولا تحويه الأقطار ولا تحيط به الجهات ولا تكتنفه الأرضون ولا السموات وأنه مستو علي العرش علي الوجه الذي قاله بالمعني الذي أراده استواء مترهاً عن المسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون في قبضته وهو فوق العرش والسماء وفوق كل شئ إلي تخوم الثري فوقيه لا تزيده قربا الي العرش والسماء كما لاتزيده بعدا عن الأرض والثري بل هو رفيع الدرجات عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض والثري وهو مع ذلك قريب من كل موجود وهو أقرب إلي العبد من حبل الوريد وهو علي كل شئ شهيدا إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام كما لا يماثل ذاته ذات الأجسام وأنه لا يحل في شئ ولايحل فيه شئ تعالي عن أن يحويه مكان كما تقدس عن أن يحده زمان بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان وهو الآن علي ماعليه كان وأنه بائن عن خلقه

بصفاته ليس في ذاته سواه ولا في سواه ذاته وأنه مقدس عن التعبير والانتقال لا تحله الحوادث ولا تعتريه العوارض بل لايزال في نعوت جلاله منزها عن الزوال[1].

وفيما يلي هذه الصفات مفصلة علي شكل دعاوي نوردا كما رتبها الامام الغزالي نفسه في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد.

الدعوي الأولي
قدم الله تعالي

سنتناول في هذه الدعوي النقاط التالية: القدم عند اللغويين وفي عرف المتكلمين، ما قدمه الإمام الغزالي من برهان علي إثبات دعواه، وأخيرا ما ذكره من اعتراضات ورده عليها.

بيد أنني أسارع إلي بيان أمرين هامين:

الأول: أن الغزالي قدم الكلام علي صفتي القدم والبقاء لأنهما يدلان علي مابعدهما فهو كتقديم الدليل علي المدلول ولهذا المعني قدم القدم علي البقاء لأن من ثبت قدمه استحال عدم[2].

الثاني: أن الغزالي قد جري علي ما جري عليه المحققون من المتأخرين من أن القدم صفة سلبية، (وقد قيل أنها صفة نفسية: إي ليس بزائد علي الذات ومرجعه إلي الوجود المستمر أزلا، ورد بأنه لو كان نفسياً كالوجود لما عري عنه، كيف والجوهر في أول أزمنة وجوده لا يتصف بالقدم وإنما يطرأ عليه بعد ذلك إذا توالت علي وجوده الأزمنة، والصفة النفسية لا تكون طارئة وقيل هو صفة معني: أي صفة وجودية زائدة علي الذات كالعلم والقدرة ونحوهما من صفات المعاني، ورد بأنه يلزم أن يكون هذا القدم الموجود في حقه تعالي قديماً لاستحالة إتصافه تعالي بالحوادث[3].

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ص ٧٩ مطبعة محمد علي صبيح بالأزهر.
(٢) حاشية السنوسية ص ١٤٥ مطبعة مصطفي البابي الحلبي.
(٣) نفس المصدر ص ١٥٠، ١٥١.

١- القدم عند اللغويين وفي عرف المتكلمين:

أ- عند اللغويين: يطلق القدم عند اللغويين علي توالي أزمنة علي وجود الشئ والقديم هو ما تتوالي علي وجوده أزمنة وقد ضبطوه بسنة ولعل ضبطهم له بهذه المدة مأخوذ من قوله تعالي (والقمر قدرناه منازل حتي عاد كالعرجون القديم)(يس/٣٩) أي مثل سباطة البلح التي تعاقبت عليها الأزمنة حتي اعوجت وأصفرت. (فالعرجون القديم: الذي يبقي الي حين وجود العرجون الثاني فإذا وجد الجديد قيل للأول: قديم[1] وبهذا الاعتبار يقال: أساس قديم وبناء قديم. والقدم بهذا المعني لا يصلح أن يكون وصفاً لله تعالي لأن وجوده عز وجل ليس وجودا زمنيا فلا تتوالي عليه الأزمنة ولا نسبه للزمان إلي وجوده ولا يتغير وجوده بتغير الأزمنة كوجود الحوادث فلا يقال إن وجوده من الفي سنة مثلا، إذ أن وجوده قبل الزمان ومع الزمان وبعد الزمان[2] هذا ومن القدم الزماني ما يسمي بالقدم الإضافي وهو (كون وجود الشئ أقدم زماناً من غيره[3] كقدم الأب بالنسبة للإبن وبديهي أن القدم بهذا المعني لا يصح كذلك أن يكون وصفاً لله تعالي.

ب- في عرف المتكلمين:

يعني القدم عند المتكلمين عدم أولية الوجود ويسمي عندهم بالقدم الذاتي والقديم عندهم هو مالا أول لوجوده، وهذا المعني هو الذي يصح وصف الله به فالله تعالي قديم لا أول لوجوده ولم يسبق وجوده بعدم.

وهذا المعني هو الذي استهل به الغزالي دعواه هذه إذ يقول (ندعي أن السبب الذي أثبتناه لوجود العالم قديم[4].

٢- البرهان علي هذه الدعوي:

ويبرهن الإمام الغزالي علي دعواه هذه وهي إثبات أن الله قديم ببرهان حاصله أنه لو لم يكن الله قديما لكان حادثاً لكن التالي باطل وهو كونه حادثاً فبطل ما أدي إليه

(١) شرح العقيدة. الطحاوية ص ١١٤ علي بن أبي العز الحنفي
(٢) السنوسي شرح الكبري ص ١٤٦.
(٣) أ.د. عوض الله حجازي هامش القول السديد ص ١٤١.
(٤) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٨

وهو أنه تعالي غير قديم وثبت نقيضه وهو كونه تعالي قديماً.

بيان الملازمة: أن الموجود إما قديم وإما حادث (إذ لا واسطة بينهما في حق كل موجود[1]).

دليل بطلان التالي: أنه لو كان حادثاً لا فتقر الي محدث، لكن افتقاره الي محدث باطل، إذ لو افتقر إلي محدث للزم إما الدور ان كان محدثه الأول الذي كان أثر له، أو التسلسل أن كان غيره، لكن الدور والتسلسل باطلان، فبطل الملزوم وهو كونه مفتقرا الي محدث، فبطل ما استلزمه وهو كونه حادث، فبطل ما استلزمه وهو أنه لو لم يكن قديما، واذا بطل هذا ثبت نقيضه، وهو أنه قديم.

يقرر ذلك الامام الغزالي بقوله (أنه لو كان حادثا لافتقر إلي سبب آخر وكذلك السبب الآخر ويتسلسل إما إلي غير نهاية وهو محال وإما أن ينتهي إلي قديم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ولابد من الاعتراف بالضرورة[2].

اعتراضان والرد عليهما:-

أحدهما علي الدليل والآخر علي الدعوي ذاتها:-

أما الاعتراض الموجه علي الدليل فيعد بمثابة نقض إجمالي له وحاصله أن يقال: (إن دليلكم وإن انتج مدعاكم وهو وجوب القدم لصانع العالم إلا أنه ينتج المحال من جهة أخري فإنكم إذا قلتم بقديم لا أول له، ففي هذا إثبات أوقات متعاقبة لا أول لها لأن الموجود لا يعقل إلا في وقت وثبوت أوقات لا أول لها ممنوع علي مذهبكم كما قررتم في إبطال حوادث لا أول لها وإذن فقد قررتم من التسلسل ثم وقعتم فيه[3].

ويمكن أن يصاغ ذلك الاعتراض في قياس إقتراني مركب من قضية شرطية صغري وحملية كبري فنقول: متي كان صانع العالم قديماً لا أول لوجوده لذم ثبوت أوقات متعاقبة

(١) السنوسي شرح الكبري ص ١٤٨.
(٢) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٨.
(٣) السنوسي شرح الكبري ص ١٤٩.

لا أول لها وثبوت أوقات لا أول لها ممنوع فكون صانع العالم قديماً ممنوع[1].

(وقد أجيب بمنع الملازمة، إذ أن حقيقة الوقت والزمان لا وجود لها قبل وجود العالم وإذن فالقول بأن الموجود لا يعقل إلا في الوقت باطل[2].

وأما الاعتراض الموجه إلي الدعوي ذاتها وهي إثبات أنه تعالي قديم فحاصله:- أن وصف الله بالقدم تستلتزم الوقت بالتسلسل، فقدم الله وصف زائد علي ذاته فهو قديم وقدمه وصف زائد يكون قديماً أيضاً وهكذا تتسلسل أوصاف القدم إلي مالانهاية ويجاب علي ذلك بأن هذا الإعتراض لايتم إلا إذا كان القدم وصفاً زائد علي ذاته تعالي كالصفات الوجودية من نحو العلم والقدرة والإرادة إذ هي معان قائمة بذاته زائدة عليها أما وإن القدم من الصفات السلبية سلبت عدماً سابقاً علي ما هو المختار عند المحققين من متأخري الاشاعرة وإذا كان هذا هو معني القدم فليس هناك أوصاف زائدة بلا نهاية ومن ثم لا يكون هناك مجال لهذا الاعتراض.

وقد قرر الامام الغزالي ذلك الاعتراض والجواب عليه اذ يقول: (ولا نعني بقولنا قديم إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفي عدم سابق.

فلا تظن أن القديم معني زائد علي ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعني أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل إلي غير نهاية[3]).

ولما كان ذلك البرهان الذي قدمه الغزالي علي إثبات هذه الدعوي لايتم إلا بإبطال كل من الدور والتسلسل فإن نقدم بيان لبطلان الدور، ودليلا علي إبطال التسلسل نذكره فيمايلي:

أ- بيان بطلان الدور:

إذا كانت حقيقة الدور تعني (توقف الشئ علي ما يتوقف عليه إما بمرتبة أو براتب[4] فإن بطلانه نابع من أن (كون الشئ الواحد سابقاً علي نفسه مسبوقاً بها، أما

(١) حاشية السنوسية ص ١٤٩. (٢) السنوسي شرح الكبري ص ١٤٩.
(٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٨، ٣٩.
(٤) شرح السنوسية الكبري ص ١٥٢.

لزوم سبقتيه علي نفسه فلأن صانعه أثر له فيجب أن يتقدم علي صانعه لوجوب سبق المؤثر علي الأثر، لكنه هو أيضا أثر لصانعه، فيجب أن يتقدم أيضا صانعه عليه لعين ماذكر.

فلزم أن يتقدم علي نفسه بمرتبتين لأنه مقدم علي صانعه المقدم علي نفسه، والمقدم علي المقدم علي الشئ مقدم علي ذلك الشئ ضرورة، وكذلك أيضا يجب أن يتأخر عن نفسه بمرتبتين، وذلك لأنه أثر لصانعه فيتأخر عنه وصانعه أثر له فيتأخر عنه، والمؤخر عن المؤخر عن الشئ مؤخر عن ذلك الشئ ضرورة وبالجملة فاللازم في الدور أن يتقدم حصول الشئ علي نفسه بمرتبتين، وأن يتأخر حصوله عن حصول نفسه بمرتبتين والتقدم والتأخر علي ماذكر متلازمان[1].

ب- دليل إبطال التسلسل:

أما إبطال التسلسل فقد أقام المتكلمون العديد من الأدلة علي ذلك أشهرها بل عمدتها هو مايسمي ببرهان التطبيق وحاصله (أن نفرض من المعلوم مابطريق التصاعد إلي مالانهاية له جملة ومما قبله بمتناه إلي غير متناه جملة، فيحصل جملتان غير متناهتين إحداهما زائدة علي الأخري بقدر متناه، مثلا نفرض جملة من الآن إلي مالا نهاية له في الأزل (هذه تسمي الآنية، ثم نفرض من هذه السلسلة نفسها جملة أخري تبدأ من الطوفان إلي مالا نهاية له في الأزل (وهذه تسمي الطوفانية وبعد هذا الفرض نقابل أول فرد من السلسلة الطوفانية بأول فرد من السلسلة الآنية ونستمر في تطبيق باقي الأفراد هكذا إلي الأزل، فعند ذلك لا يخلو الحال عن واحد من أمرين، إما أن يتساويا، وإما أن يتفاوتا، فإن تساويا لزم مساواة الزائد للناقص وهو محال، فما أدي إليه وهو التسلسل محال، وإن تفاوتا وانتهت الناقصة وكان التفاوت بينهما بمقدار متناه، لأنه من الآن إلي الطوفان والتفاوت بالمتناهي يستلزم التناهي فلا تسلسل.

وذلك لأن الناقصة لما أنقطعت كانت متناهية والزائدة لم تزد عليها إلا بذلك المقدار المبتدأ من المعلوك الأخير إلي الطوفان وهو متناه، فيلزم التناهي لا محالة وإلي هنا انتهي ذلك الدليل[2].

(١) نفس المصدر السابق ص ١٤٩، ١٥٠.

(٢) القول السديد في علم التوحيد: تأليف محمود أبو دقيقة تحقيق د. عوض الله حجازي ص ١٦٤، ١٦٥

الدعوي الثانية
بقاء الله تعالي

بعد أن فرغ الغزالي من اثبات القدم لله تعالي وأنه موجود فيما لم يزل أخذ يثبت بقاءه جلا وعلا وأنه موجود فيما لايزال.

وسنتناول في هذه الدعوي النقاط التالية:

معاني البقاء وما يصح أن يكون منها وصفا لله تعالي ومالا يصح، برهانان علي وجوب البقاء له تعالي تساؤل والرد عليه وأخيرا تعقيب.

١- معاني البقاء ومايصح أن يكون منها وصفا لله تعالي:-

يطلق البقاء ويراد به (طول الزمان في المستقبل[1]) وبديهي أن البقاء بهذا المعني يستحيل وصف الله به لما قررناه في الدعوي السابقة من أن وجود الله قبل الزمان ومع الزمان وبعد الزمان، أما البقاء الذي يجب اتصاف الله به فقد اختلف فيه، فقيل أنها صفة نفسية تعني استمرار الوجود بحيث لا يلحق ذاته تعالي عدم، والتحقيق أن الصفة النفسية واحدة وهي الوجود، وقيل أنها صفة قائمة بذات الله تعالي زائدة عليها مثلها مثل العلم والقدرة والإرادة وسائر صفات المعاني ولكن المختار أنها صفة سلبية، سلبت العدم اللاحق كما أن القدم سلب العدم السابق.

فمعني البقاء عدم آخرية الوجود وبقاء الله تعالي يعني أنه لا آخر لوجوده ومن ثم لا يلحق ذاته عدم.

٢- برهانان علي وجوب البقاء له تعالي:-

أ- أما البرهان الأول: فهو قطعي لاشبهة في شئ من مقدماته وحاصله: أنه لو قدر لحوق العدم به - تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا لكانت ذاته تعالي تقبل الوجود والعدم، لغرض اتصافه تعالي بهما، ولا تتصف ذاته تعالي بصفة حتي تقبلها، لكن التالي - وهو قبوله جل وعلا - العدم محال، إذ لو كانت ذاته تقبل العدم، لكان العدم

(١) حاشية السنوسية ص ١٥٢

والوجود بالنسبة الي ذاته سواء، اذ القبول للذات نفسي لا يختلف، فليس القبول للوجود بأولي من قبول العدم، فيلزم من ذلك افتقار وجوده الي موجد يرجحه علي العدم الجائز، فيكون حادثا، لكن كونه حادثا محال إذ قد ثبت بالرهبان القطعي وجوب قدمه، واذا بطل كونه حادثاً بطل المقدم وهو لحوق العدم به عز وجل. وثبت بهذا البرهان أن وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء، وان تجويز العدم اللاحق يوجب ثبوت العدم السابق.

وبهذا البرهان نخرج بقاعدة كلية وهي: ان ماثبت قدمه استحال عدمه، لأن القدم لا يكون الا واجبا للقديم[1]).

ب - وأما البرهان الثاني: فهو المشهور لدي المتكلمين وهو ما ارتضاه الامام الغزالي وحاصله انه لو لم يتصف بصفة البقاء لكان غير قديم لكن التالي باطل لثبوت القدم له تعالي فبطل ما أدي اليه وهو عدم اتصافه بصفة البقاء وثبت نقيضه وهو اتصافه بها

بيان الملازمة:-

أنه لو لحقه عدم لكان ذلك لسبب طارئ عليه لأن عدمه طارئ علي وجوده وكل طارئ لابد له من سبب. وهذا السبب لا يخلو عن واحد من ثلاث، وجود فاعل يعدمه بالقدرة أو وجود ضد له يعدمه أو إنقطاع شرط وجوده وهذه الثلاثة كلها باطلة أما بطلان وجود فاعل يعدمه بالقدرة فلأن العدم ليس بشئ حتي يكون أثرا للقدرة وإنما أثرها الوجود فإن الوجود شئ ثابت، ومن ثم فهو الذي يصدر عنها وماتقوله المعتزلة من أن المعدوم شئ وذات فيصح أن يكون أثرا للقدرة مدفوع بأن المعدوم علي فرض كونه ذاتا وشيئا فإن تلك الذات التي هي للمعدوم لم تكن حادثة، بل هي أزلية، فلا تكون أثرا للقدرة، وأما بطلان وجود ضد له يعدمه فلأن الضد إما أن يكون حادثاً أو قديما فلو كان حادثا ارتفع وجوده بمضاده القديم القوة القديم وضعف الحادث وإن كان قديما كان من المحال أن يكون معه في القدم ولم يعدمه، ثم يعدمه الآن، واما بطلان انقطاع شرط وجوده فلأن الشرط كذلك إما أن يكون حادثا أو قديما فان كان حادثا استحال أن يكون

(١) انظر السنوسي شرح الكبري ص ١٥٣ بتصرف يسير.

القديم مشروطا به، لأنه لو كان مشروطا به لما وجد في القدم لفقدان شرط الوجود. وإن كان الشرط قديما فانعدامه لابد له من سبب لأنه طارئ وماقيل في السبب بالنسبة للمشروط يقال في السبب بالنسب للشرط واذا فلا يجوز عدم الشرط وبهذا يجب صفة البقاء له تعالي[1]).

(٣) تساؤل والرد عليه:

بقي تساؤل هنا هو إذا لم يكن العدم أثراً للقدرة فبم تعدم الجواهر والاعراض؟ والجواب علي ذلك أن الأعراض تنعدم بذواتها. إذ أنها لاتبقي، فقيام الحركة بجسم ما إذا بقيت دون تجدد ولو لحظة انقلب سكونا، فالحركات المتعاقبة إنما تكون علي سبيل انعدام الحركة السابقة لوجود الحركة اللاحقة، وكذلك الأمر بالنسبة لسائر الأعراض.

وأما انعدام الجواهر فإنما يكون بقطع أسباب الحياة عنها بأن لا يخلق الله فيها الحركة والسكون وهذا ما أشار إليه الغزالي بقوله: «فإن قيل: فبما إذا تفني عندكم الجواهر والأعراض قلنا: أما الأعراض فأنفسها ونعني بقولنا بأنفسها أن ذواتها لا بتصور لها بقاء.

ويفهم المذهب فيه بأن يفرض في الحركة فإن الاكوان المتعاقبة في أحيان متواصله لا توصف بأنها حركات إلا بتلاحقها علي سبيل التجدد ودوام الانعدام، فإنها إن فرض بقاؤها كانت سكونا لا حركة ولا تعقل ذات الحركة مالم يعقل معها العدم عقيب للوجود وهذا يفهم في الحركة بغير برهان.

أما الألوان وسائر الأعراض فإنما نفهم بما ذكرناه من أنه لو بقي لاستحال عدمه بالقدرة وبالضد كما سبق في القديم ومثل هذا العدم محال في حق الله تعالي، فإنا بينا قدمه أولا واستمرار وجوده فيما لم يزل فلم يكن من ضروره وجوده حقيق فنائه عقيبة كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة أن تفني عقيب الوجود.

أما الجواهر فانعدامها بأن لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شروط وجودها فلا يعقل بقاؤها»[2].

(١) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٩، ٤
(٢) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٠، ٤١.

(٤) تعقيب:

قد يقول قائل إن الجنة والنار لاتفنيان ولا تبيدان بنصوص الشرع الواردة في ذلك فهل معني هذا أنهما يشاركان الله تعالي في الاتصاف بصفة البقاء.

والجواب علي ذلك من جهتين:

الأولي: أن العقل يجوز فناء الجنة والنار وعدمهما، وإنما بقاؤهما ثابت بحكم الشرع، أما الله تعالي فإن العقل لا يجوز فناءه؛ لأن وجوده مستمد من ذاته وماهيته فهو واجب الوجود لذاته، ومن ثبت له وجوب الوجود لذاته فلا يلحقه العدم.

الثانية: أن بقاء الجنة والنار ليس لذاتيهما، وإنما بقاؤهما حاصل بابقاء الله لهما إذ هو مقتضي وعده الذي لا يتخلف قال تعالي في شأن أصحاب الجنة: «إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه»(البينة/٨،٧)

وقال تعالي في شأن أصحاب النار: «يريدون أن يخرجوا من النار وماهم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم»(المائدة / ٣٧).

الدعوي الثالثة

نفي كونه تعالي جوهراً

يصدر الإمام الغزالي هذه الدعوي بقوله: «ندعي أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز[١]، ومراده بالجوهر هنا الجوهر الفرد.

وسنتناول في هذه الدعوي النقاط التالية:-

حقيقة الجوهر عند المتكلمين والفلاسفة، برهان الغزالي علي اثبات هذه الدعوي المخالفون ورد الغزالي عليهم.

(١) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤١.

(١) حقيقة الجوهر عند المتكلمين والفلاسفة:

يعرف المتكلمون الجوهر بأنه : الجزء الذي لا يتجزأ.

أما الفلاسفة فيعرفونه بأنه: «ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع[١].

(٢) برهان الغزالي علي إثبات هذه الدعوي:

يبرهن الغزالي علي نفي أن يكون الله تعالي جوهراً ببرهان حاصله : أنه تعالي لو كان جوهراً لكان متحيزا، لكن التالي باطل فبطل ما أدي إليه وهو كونه تعالي جوهرا أوثبت نقيضه وهو أنه تعالي ليس بجوهر.

بيان الملازمة : أن كل جوهر يشغل قدرا من الفراغ متحيز فيه بنفسه ويكون ذلك القدر من الفراغ حيزاً له.

أما بطلان التالي: فلأنه لو كان تعالي متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة والسكون ضرورة لزوم الحركة والسكون للجوهر لزوما ذاتيا، وهما حدثان، وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فيكون تعالي حادثا والمعلوم خلافه؛ فإنه قد ثبت له وجوب القدم يشير إلي ذلك الامام الغزالي إذ يقول: «إن كل جوهر متحيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكنا فيه أو متحركا منه»[٢] فلو كان تعالي «متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث»[٣].

(٣) المخالفون ورد الغزالي عليهم:

لكن ما رأي الغزالي في هؤلاء الذين يطلقون لفظ لجوهر عليه تعالي، ولايعتقدون تحيزه، كالذين يطلقون. الجوهر علي ماقام بنفسه.

يري الغزالي أنه لامانع عقلا من إطلاق هذا المعني عليه تعالي، لكن جعل لفظ الجوهر اسما له تعالي يتوقف علي إذن من اللغة وإذن من الشرع.

(١) الجرجاني شرح المواقف الموقف الخامس ص ٤٤
(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين (٩٤/١) مطبعة صبيح بدون تاريخ.
(٣) الغزالي الاقتصاد ص ٤١

أما اللغة: فإنه اذا ادعي مدع أن أهل اللغة قد وضعوا اسم الجوهر له تعالي فقد كذب.

وإن إدعي أنهم وضعوا اسم الجوهر له تعالي بالمجاز. تنظر: فإن كان هناك معني وهو الجامع يبين المستعار له والمستعار منه صح اطلاقه عليه تعالي، وإن لم يكن هناك معني مشترك بينهما لم يصح جعل الجوهر من أسمائه تعالي.

أما اذن الشرح فللعلماء فيه قولان:

الأول: أن أسماء الله توقيفية: أي أنها موقوفة علي إذن الشرع، واسم الجوهر لم يرد به الشرع، إذ لم يسم الله تعالي به نفسه، ولا سماه به نبيه - صلي الله عليه وسلم - ولا أجمع عليه المسلمون، ومن ثم يحرم جعله اسما لله تعالي.

الثاني: أن لا يحرم اطلاق اسم علي الله تعالي إلا إذا ورد النهي عنه، وهذا لم يرد فيه نهي عن تسمية الله تعالي به، غاية ما في الأمر أننا ننظر فيما لم يرد فيه نهي:

فإن كان يوهم خطأ في حق الله تعالي وحق صفاته حرم هذا الإطلاق، وإن لم يوهم خطأ لم يحكم بتحريمه.

يقرر ذلك الغزالي فيقول: «فإن سماه مسم جوهراً ولم يرد به المتحيز كان مخطئا من حيث اللغة لا من حيث المعني»(١).

ويزيد الغزالي هذه المسألة تفصيلاً فيقول: «فإن قيل: بم تنكرون علي من يسميه جوهراً ولا يعتقده متحيزاً. قلنا: العقل عندنا لا يوجب الامتناع من اطلاق الألفاظ، وإنما يُمنع عنه إما لحق اللغة أو لحق الشرع.

أما حق اللغة: فذلك إذا إدعي أنه موافق لوضع اللسان، فيبحث عنه: فإن ادعي واضعه له أنه اسمه علي الحقيقة: أي واضع اللغة وضعه له، فهو كاذب علي اللسان.

وإن زعم أنه استعاره ننظر الي المعني الذي به شارك المستعار منه: فإن صلح

(١) الغزالي إحياء علوم الدين ١/٩٤، ٩٥.

للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة ، وإن لم يصلح قيل له أخطأت علي اللغة.

أما حق الشرع . . . . ففيه رأيان:

أحدهما أن يقال: لا يطلق اسم في حق الله تعالي إلا بالأذن، وهذا لم يرد فيه إذن فيحرم.

وإما أن يقال: لايحرم إلا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهي فينظر: فإن كان يوهم خطأ، فيجب الاحتراز منه؛ لأن ايهام الخطأ في صفات الله تعالي حرام، وإن لم يوهم خطأ لم يحكم بتحريمه، فكلا الطرفين محتمل، ثم الايهام يختلف في اللغات وعادات الاستعمال، فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم»(١).

هذا وننبه هنا إلي أن الأشاعره من الذين يرون أن أسماء الله تعالي توقيفية ومن ثم لا يجوز تسميته تعالي جوهراً إذ «ليس يشهد لهذه التسمية دلالة سمعية ولا يسوغ في شئ من الملل التحكم بتسمية الباري تلقيبا»(٢).

الدعوي الرابعة
نفي كونه تعالي جسيما

بعد أن نفي الغزالي في الدعوي السابقة أن يكون الله تعالي جوهرا تحيزاً عقد هذه الدعوي لنفي أن يكون الله تعالي جسما لما بينهما من ترتيب، إذ إن الجسم «عبارة عن المؤلف من الجواهر»(٣) وهذا ما استهل به الغزالي هذه الدعوي إذ يقول: «ندعي أن صانع العالم ليس بجسم لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين»(٤).

وسنتناول في هذه الدعوي النقاط التالية:

(١) الغزالي الاقتصاد ص ٤١، ٤٢.
(٢) الجويني - الإرشاد، قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص ٣٧ تحقيق أسعد تميم ط ١/ ١٩٨٥ م. مؤسسة الكتب الثقافية بيروت.
(٣) الغزالي إحياء علوم الدين ١/٩٥.
(٤) الغزالي الاقتصاد ص ٤٢.

- أدلة الغزالي علي استحالة الجسمية عليه تعالي، المخالفون والرد عليهم.

(١) أدلة الغزالي علي استحالة الجسمية عليه تعالي:

يدلل الغزالي علي استحالة أن يكون الله تعالي جسماً بدليلين:

الأول: أنه لو كان تعالي جسما لكان مركبا من جوهرين فردين فأكثر، لكن تركيبه من الجواهر باطل لما ثبت من كونه تعالي ليس جوهراً فبطل ما أدي إليه وهو كونه تعالي جسما وثبت نقيضه وهو أنه تعالي ليس بجسم.

إلي ذلك أشار الغزالي بقوله: «وإذا استحال أن يكون جوهراً استحال أن يكون جسما»[١].

الثاني: أنه تعالي لو كان جسما لكان مصنوعا مخلوقا فإن كل جسم له قدر معين يشغله، ومن ثم يحتاج الي مخصص يخصصه بذلك القدر دون غيره من الأقدار الجائزة سواء أكانت أصغر منه أو أكبر، فيكون مصنوعاً، وكونه تعالي مصنوعاً مخلوقاً باطل، فبطل ما أدي إليه وهو كونه تعالي جسما وثبت نقيضه، وهو أنه تعالي ليس بجسم.

ويقرر الغزالي ذلك فيقول: «ولأن لو كان جسما لكان مقدراً بمقدار مخصوص ويجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر، ولا يترجح أحد الجائزين علي الآخر إلا بمخصص ومرجح. . . فيفتقر إلي مخصص يتصرف فيه فيقدر بمقدار مخصوص فيكون مصنوعاً لا صانعا ومخلوقا لا خالقا»[٢].

(٢) المخالفون والرد عليهم : من البديهي أن فيما قدمه الغزالي من أدلة علي استحالة الجسمية عليه تعالي يكون قد رد علي المجسمة الذين: يقولون: إن الله تعالي جسم حقيقة، وإن اختلفوا فيما بينهم علي عدة أقوال:

فزعم مقاتل بن سليمان وغيره أنه تعالي مركب من لحم ودم، وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة أشبار بشبر نفسه.

ومن المجسمة من بالغ في ذلك فزعم أنه علي صورة انسان، ثم اختلفوا فقيل: أنه

(١) المرجع السابق نفس الصفحة.
(٢) الغزالي الاقتصاد ص ٤٣.

في صوره شاب أمرد جعد قطط أي شديد الجعودة.

وقيل: هو شيخ اشمط الرأس واللحية تعالي الله عن قول المبطلين[١].

وغني عن البيان أن هذه الأقوال وأمثالها ليست إلا طرهات، وأكاذيب زينتها لهم شياطينهم؛ اذ هي مجافية للعقل السليم والدين الصحيح، بل هي - في نظري - أشبه ما تكون بأخيلة الشعراء وأوهام المرضي وأحلام النائمين.

لكن ماذا يقول الغزالي لبعض المجسمة كالكرامية الذين يطلقون لفظة الجسم عليه تعالي ولا يريدون به المعني المتعارف عليه بيننا: من أنه ما تألف من جوهرين فردين فصاعداً.

وإنما يختلفون في المراد من الجسم الذي يطلقونه علي الله تعالي، فقد ذهب بعض الكراميه إلي أنه تعالي جسم أي موجود، وذهب بعضهم إلي أنه جسم أي قائم بذاته[٢].

يري الغزالي أنه ليس لدي العقل مانع من أطلاق لفظ الجسم بهذا المعني عليه تعالي «فإن العقل لا يحكم في إطلاق الألفاظ ونظم الحروف والأصوات التي هي اصطلاحات»[٣].

أما تسميته تعالي جسما فتحتاج إلي اذن من اللغة وإذن من الشرع.

أما اللغة:- فلم تضع لفظ الجسم لهذا المعني، وإنما وضعته للمعني الذي نقصده من الأجسام بيننا وهو أن الجسم هو الطويل العريض العميق المجتمع، بل أن القاضي أبا بكر الباقلاني يستدل علي أن الجسم هو المؤلف المركب باللغة إذ يقول: [يدل علي ذلك قولهم: رجل جسيم، وزيد أجسم من عمرو إذا كثر ذهابه في الجهات، وليس يعنون بالمبالغة في قولهم (أجسم) و(جسيم) إلا كثرة الأجزاء المنظمة والتأليف، لأنهم لا يقولون أجسم فيمن كثرت علومه وقدره وسائر صفاته غير الاجتماع حتي إذا كثر الاجتماع فيه بتزايد أجزائه قيل: أجسم، ورجل جسيم، فدل ذلك علي أن قولهم جسم

(١) الجرجاني شرح المواقف الموقف الخامس صـ ٤١، ٤٢، والتفتازاني شرح المقاصد ج(٤)، صـ ٤٧ بتصرف.
(٢) الجرجاني شرح المواقف صـ ٤١ بتصرف. (٣) الغزالي الاقتصاد ص ٤٢، ٤٣.

مفيد للتأليف[1]].

ويخلص الباقلاني من ذلك إلي قوله: (فلما لم يجز ان يكون القديم مجتمعا مؤتلفا وكان شيئا واحد ثبت أنه تعالي ليس بجسم[2]).

وكذلك استدل الاسفراييني علي أن الجسم هو المركب بالقران الكريم الذي نزل بلسان عربي مبين إذ يقول: (فقد ذكر سبحانه في صفة الجسم الزيادة فقال: (وزاده بسطة في العلم والجسم) (البقرة/٢٤٧)، فبين أن ما كان جسماً جازت عليه الزيادة والنقصان، ولا تجوز الزيادة والنقصان علي الباري سبحانه[3].

أما الشرع: فالتسمية توقيفية عند الغزالي وجمهور الأشاعرة ولفظ الجسم وجعله اسما لله تعالي لم يرد به إذن من الشارع الحكيم يقول الشيخ أبو الحسن الأشعري: (إن قيل: لم لا تسمونه جسما، وإن لم يكن طويلا عريضا مجتمعاً؟ فالاسماء ليست إلينا، ولا يجوز أن نسمي الله تعالي باسم لم يسم به نفسه ولاسماه به رسوله، ولا أجمع المسلمون عليه ولا علي معناه[4].

الدعوي الخامسة

نفي كونه تعالي عرضا

يبين الأمام الغزالي في هذه الدعوي استحالة أن يكون الله تعالي عرضا إذ يقول: (ندعي ان صانع العالم ليس بعرض[5]).

ويحدد معني العرض بقوله: (ما يستدعي وجوده ذاتا تقوم به[6])، سواء كانت تلك الذات جسماً أو جوهراً، وسنتناول هنا ما قدمه الغزالي من براهين علي اثبات أنه تعالي ليس بعرض، والمخالفون والرد عليهم وأخير تعقيب.

(١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ص١٤١ مؤسسة الكتب الثقافية ط(١) سنة ١٩٨٧م بيروت لبنان.
(٢) المصدر السابق ص١٤٨
(٣) التبصير في الدين ص ٩٦.
(٤) اللمع ص ٦٤.
(٥) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٣.
(٦) نفس المرجع والصفحة.

١- براهين الغزالي: يدلل الغزالي علي نفي كونه تعالي عرضا بدليلين:

الأول: أنه لو كان تعالي عرضا لاستدعي وجوده وجود جوهر، أو جسم يقوم بهما وهما حادثان فيكون تعالي حادثا، وهو باطل لما ثبت من كونه تعالي قديما فبطل ما أدي إليه وهو كونه تعالي عرضا، وثبت نقيضه وهو أنه تعالي ليس بعرض.

الثاني: أنه تعالي لو كان عرضا لم يكن باقيا لأن العرض لا يبقي زمانين، لكن قد ثبت له تعالي وجوب البقاء، فلا يكون تعالي عرضا ويمكن نصب دليل أعم من هذين الدليلين بأن يقال: لوكان تعالي عرضا لكان محتاجا إلي محل يقوم به من جوهر أو جسم فيكون حادثا محتاجا غير باق، لكن ذلك باطل لما ثبت بالدليل من وجوب قدمه واستغنائه وبقائه فاستحال عليه الحدوث والاحتياج والفناء، وإذا استحال ذلك بطل ما أدي إليه وهو أن يكون تعالي عرضا، وثبت نقيضه وهو أنه ليس بعرض.

ويقرر الغزالي ذلك فيقول: (ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه أيضاً حادثاً لا محالة، إذ يبطل انتقال الأعراض وقد بينا أن صانع العالم قديم فلا يمكن أن يكون عرضا وحتي لو أريد من العرض معني آخر بأن يقال أنه عبارة عن ما هو صفة لشيء من غير أن يكون ذلك الشيء متحيزا فأنه لا يصح أطلاقه علي الله تعالي لأن الله صانع وفاعل وأطلاق الصانع والفاعل أنما يكون علي الذات الموصوفة بالصفات لا علي الصفة المجردة يقول الغزالي [وإن فهم من العرض ما هو صفة الشيء من غير أن يكون هذا الشيء متحيزا فنحن لا ننكر وجود هذا فإنا نستدل علي صفات الله تعالي، نعم يرجع النزاع إلي إطلاق اسم الصانع والفاعل فإن إطلاقه علي الذات الموصوفة بالصفات أولي من إطلاقه علي الصفات.

فإذا قلنا الصانع ليس بصفة عنينا به أن الصنع مضاف إلي الذات التي تقوم بها الصفات لا إلي الصفات، كما أنا إذا قلنا النجار ليس بعرض ولا صفة عنينا به أن صنعة النجارة غير مضافة إلي الصفات بل إلي الذات الواجب وصفها، بجملة من الصفات حتي يكون صانعا فكذا القول في صانع العالم[1]].

لكن قد يقال انه قد وجب انصاف الله بالصفة الوجودية من نحو القدرة والعلم

(١)الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٣، ٤٤.

والارادة وهي معان قائمة بذاته جل وعلا، فما الفرق بينها وبين الأعراض؟ والجواب: ان الاعراض تستدعي ذوات متحيزة من جواهر واجسام تقوم بها فهي حادثة تقوم بما هو حادث، وأما صفات الله تعالي فقديمة ولا تقوم إلا بالقديم سبحانه وتعالي.

المخالفون والرد عليهم:-

ويسلك الغزالي نفس المسلك الذي سلكه مع الذين يطلقون اسم الجوهر والجسم علي الله تعالي ويريدون بهما معني آخر غير المعني الموضوع لهما في اللغة فيبين أن الأمر كذلك بالنسبة للعرب أذا أريد فيه معني آخر غير الذي قررناه آنفا أنه لا مانع لدي العقل من أطلاقه علي الله تعالي، أما التسمية فيحتكم فيها الي اللغة والشرع وهما لا يقولان بهذا، يشير الغزالي الي ذلك فيقول (وإن أراد المنازع بالعرض أمرا غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان الحق في منعه للغة أو الشرع لا للعقل[1]).

ومادام الله تعالي ليس عرضا (فأنه يستحيل حلوله في محل، وكذلك يستحيل اتحاده سبحانه بجوهر أو جسم متحيز.

والأشاعرة بهذا يردون علي الحلولية والاتحادية الذين زعموا أن الله تعالي يحل في الأجسام، وقد ذكر الأشعري أن هذا موجود عند طوائف من النساك.

٣- تعقيب:-

عجيب أمر هذا الانسان يقدم الله إليه الحقائق واضحة جلية ويكفيه مؤنة البحث عنها ولكنه بدلا من أن يستخدم عقله الذي وهبه الله له في أدراك هذه الحقائق والإذعان لها يأبي إلا أن يبحث عنها وهو يعلم كل العلم أن طريقة الوصول إليها غير مأمون من الخطأ فهذه الأدلة المحررة علي نفي الجوهرية والجسمية والعرضية عنه تعالي تغني عنها آية واحدة من آي التنزيل هي قوله تعالي (ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير) (الشوري/١١) وهيهات بين عقل شأنه العجز والقصور وبين وحي معصوم (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد) (فصلت/٤٢).

(١) نفس المرجع ص ٤٤.

الدعوي السادسة

نفي أن يكون الله تعالي في جهة

يعقد الغزالي هذه الدعوي لبيان نفي أن يكون الله في جهة مخصوصة إذ يقول: (ندعي أنه [أي الله تعالي]، ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست)[1] وهي الفوق والتحت واليمين والشمال والقدام والخلف وسنتناول في هذه الدعوي النقاط التالية كلمة حول الخلاف في مسألة الجهة، معني كل من الجهة والاختصاص ثم دليل الغزالي علي نفي الجهة عنه تعالي، وأخيراً الاعتراضات والرد عليها.

١- كلمة حول الخلاف في مسألة الجهة:

مسألة الجهة من المسائل التي عظم الخلاف فيها بين الفرق الإسلامية وكانت مجالاً للأخذ والرد في مجالسهم ومناظراتهم فقد انقسموا حولها إلي فريقين.

الأول: المعتزلة والمعطلة: وقد نفوا كون الله تعالي في جهة وذلك لأن الجهة من لوازم الجسمية وتوابعها، والجسمية محال عليه تعالي.

الثاني: المشبهة والمجسمة: فقد اثبتوا كونه تعالي في جهة واجمعوا علي أنه تعالي مختص بجهة الفوق، وإن اختلفوا فيما بينهم . . . فصار الغلاة منهم إلي أنه تعالي مماس للصفحة العليا من العرش وجوزوا عليه الانتقال والتحول وتبدل الجهات والحركات والسكنات وقد سار أوائل الكرامية الي ذلك وعلي رأسهم محمد بن عبد الله ابن كرام حيث قال: إنه تعالي مماس للعرش، والعرش له مكان، وقال: أنه يجوز عليه التحول والانتقال والنزول.

ثم تبرأ متأخروا الكرامية من ذلك، ومنعوا مماسة الرب شيئا من الأجسام وابدلوا لفظ المماسة بالملاقاة فقالوا: أن الله تعالي بجهة الفوق، وأنه ملاق للعرش، وأن بينه وبين العرش بعداً لا يتناهي، ونفوا التحييز والمحازاة، وأثبتوا الفوقية والمباينة، وهذا هو مذهب ابن الهيضم واتباعه[2].

(١) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٤.

(٢) الشريف الجرجاني شرح المواقف الموقف الخامس ص ٣١، ٣٢، والشهرستاني الملل والنحل جـ ١ ص٩٩، ١٠٠

وقد بني هؤلاء القائلون بالجهة (مذهبهم علي قضايا وهمية كاذبة)[1] ظنوا أنها تحقق لهم مطلوبهم مثل قولهم أن الله تعالي (إما داخل العالم، أو خارج العالم، أولا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول والأولان فيهما المطلوب وهو أنه متحيز وفي جهة.

والجواب: أنه لا داخل (العالم) ولا خارجه وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول[2]).

جاء بعد ذلك الأشاعرة فوجدوا هذين الفريقين أحدهما يثبت الجهة والآخر ينفيها فانحازوا الي نفاتها.

والذي حدي بهم الي ذلك أنهم رأوا أن التنزيه ونفي التشبيه يقتضيان نفي الجهة عنه تعالي، حتي ولو كانت هذه الجهة هي جهة الفوق، وحتي لو كان هذا المكان هو العرش، لأن في اثبات الجهة اثباتا للمكان، واثبات المكان معناه اثبات الجسمية لا محالة.

والغزالي يتابع الأشاعرة في نفي الجهة عن الله تعالي إذ يقول: (إن الجهة منفيه لأنها للجسمية تابعة، فانتفاء الجسمية أوجبت انتفاء الجهة التي من لوازمها[3])

وعلي هذا فالله تعالي عند الأشاعرة وعلي رأسهم الغزالي (ليس فوق شئ من العالم ولا تحته ولا أمامه ولاخلفه ولا عن يمينه ولا عن شماله[4]).

٢-معني كل من الجهة والاختصاص عند الغزالي:-

يري الغزالي أنه ببيان معني كل من الاختصاص والجهة يعلم أن الجهة لا تكون الا في حق الجواهر والاعراض وبالتالي تكون الجهة مستحيلة عليه تعالي إذ أنه ليس جوهرا ولا عرضا.

(١) التفتازاني بشرح المقاصد ص ٤٨.
(٢) الشريف الجرجاني شرح المواقف ص ٣٦.
(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٥.
(٤) السنوسي شرح الكبري ص ١٦٦.

أما معني الاختصاص: فهو أن يكون الشئ في حيز بحيث يمنع مثله من الوجود في ذلك الحيز مادام ذلك الشئ موجودا فيه، فإن تحيز ذلك الشئ بنفسه فهو جوهر أو جسم وأن تحيز تبعا لجوهر أو جسم يقوم به فهو العرض.

وأما الجهة : فهي ذلك الحيز بالنسبة الي شئ متحيزا آخر، فمعني كون الشئ في جهه الفوق أنه يلي رأسنا، ومعني كونه تحت أنه يلي قدمنا ومعني كونه يمينا أنه يلي يميننا وشمالا أنه يلي شمالنا وقداما أنه يلي صدرنا وخلفا أنه يلي ظهرنا.

وإلي ذلك أشار الغزالي بقوله (من عرف معني لفظ الجهة ومعني لفظ الاختصاص فهم قطعا استحالة الجهات علي غير الجواهر والأعراض إذ الحيز معقول وهو الذي اختص الجوهرية ولكن الحيز إنما يصير جهة إذ أضيف إلي شئ آخر متحيز فالجهات ست: فوق وأسفل وقدام، وخلف ويمين وشمال.

فمعني كون الشئ فوقنا: هو أنه في حيز يلي جانب الرأس ومعني كونه تحت أنه في حيز يلي الرجل، وكذ سائر الجهات فكل ما قيل فيه إنه في جهة فقد قيل: إنه في حيز مع زيادة إضافة.

وقولنا الشئ في حيز يعقل بوجهين: أحدهما أنه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر. والآخر أن يكون حالا في الجوهر فإنه قد يقال إنه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر فليس كون العرض في جهة تكون الجوهر بل الجهة للجوهر أولي وللعرض بطريق التبعية فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة[1].

(٣) دليل نفي الجهة:

يستدل الغزالي علي نفي وجود الله في جهة بدليل حاصله أنه لو كان الله مختصا بجهة، لتطرق الجواز اليه، لكن التالي باطل لما ثبت له من وجوب القدم، الذي يعني وجوب الوجود فبطل ما أدي إليه وهو أن يكون الله في جهة، وثبت نقيضه وهو أنه تعالي ليس في جهة.

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٤.

بيان الملازمة:

أما الملازمة فبيانها من وجهين:-

الأول: أن الجهات كلها متساوية من حيث جواز الاختصاص بها، فلو اختص الله تعالي بجهة معينة دون غيرها من سائر الجهات لافتقر الي مخصص يخصصه بتلك الجهة، والافتقار دليل الحدوث والجواز وقد ثبت لله وجوب القدم الذي هو وجوب الوجود.

وما يقال من أن الله اختص بجهة الفوق لكونها أشرف الجهات وأعلاها، مدفوع بأن هذه الجهة لم تكن موجودة قبل خلقه للعالم، فهل خلق الله العالم تحته؟

ومعلوم أن جهة التحت هي التي تلي الرجل، وليس لله تعالي رجل، أم خلقه فوقه وجهة الفوق هي التي تلي الرأس، وليس لله تعالي رأس، تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا.

الثاني: أنه لو اختص الله بجهة الفوق لكان محازياً لجسم العالم، وكل محاز لجسم: فإما أن يكون مثله أو أصغر منه، أو أكبر، وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وهذا بدوره محتاج الي مقدر ومخصص، والاحتياج أمارة الحدوث، فيكون تعالي حادثا ومخلوقا تعالي: عن ذلك الله القديم الخالق المدبر،

وما يقال: من أن العرض اختص بجهة دون أن يكون له مقدار.

مدفوع: بأن العرض قد اختص بجهة تبعا للجسم أو الجوهر الذي يقوم به.

ويقرر الغزالي هذا الدليل فيقول: «ويدل علي بطلان القول بالجهة أن تطرق الجواز إليه، ويحوجه الي مخصص يخصصه بأحد وجوه الجواز وذلك من وجهين:

أحدهما: أن الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته، فإن سائر الجهات متساوية بالإضافة إلي المقابل للجهة، فاختصاصه ببعض الجهات المعنية ليس بواجب لذاته، بل جائز، فيحتاج الي مخصص يخصصه، ويكون الاختصاص فيه معني زائد علي ذاته، وما يتطرق الجواز إليه استحال قدمه، بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات.

فإن قيل: اختص بجهة فوق؛ لأنه أشرف الجهات. قلنا: إنما صارت الجهة جهة فوق بخلقه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه، فقيل : خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت أصلا، إذ هما مستقان من الرأس والرجل، ولم يكن إذ ذاك حيوان فتسمي الجهة التي تلي رأسه فوق، والمقابل له تحت.

الوجه الثاني: أنه لو كان في جهة لكان محازياً لجسم العالم، وكل مجاز فإما أن يكون أصغر منه وإما أكبر وإما مساو، وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار، وذلك المقدار يجوز في العقل أن يفرض أصغر منه أو أكبر؛ فيحتاج إلي مقدار ومخصص.فإن قيل: لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدار.

قلنا: العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر: فلا جرم هو مقدر بالتبعية فإنا نعلم أنه لاتوجد عشرة أعراض إلا في عشرة جواهر، ولا يتصور أن يكون في عشرين، فتقدير الأعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية»[1].

(٤) اعتراضات والرد عليها:

ذكر الغزالي ههنا عدة اعتراضات ورد عليها ونحن بدورنا نوردها بأجوبتها فيما يلي:

(أ) أنه إذا لم يكن الله في جهة الفوق، فما بال الناس يرفعون أكفهم بالدعاء إلي السماء.

وقد أجيب علي ذلك الاعتراض بثلاثة أجوبه:-

الأول: أن اشارة الداعين في دعائهم، ورفع أيديهم الي السماء، لأنها قبلة الدعوات، وهي جهة مثبتة لها شرعاً، فكما أن البيت الحرام قبلة الناس» في الصلوات ولم يدل استقبال البيت الحرام في أصل العبادات علي أن الله تعالي بجهة المصلين، وكما أن السجود يتخصص بجهة مخصوصة حيث يضع الناس جباههم علي الأرض، ولم يدل هذا علي كون الإله في الأرض.

---

(١) الغزالي الاقتصاد ص ٤٥، ٤٦.

حيث أن هناك اتفاقا علي استحالة كون الله تعالي مختصاً بجهة السجود، فكذلك لا يدل رفع الأيدي بالدعاء، نحو السماء علي أن الله بجهة السماء»[1].

الثاني وهو الغزالي وتغلب عليه فيه نزعته للتصوف، وحبه له، وميله إليه وتأثره به، وحاصله أن «في الإشارة بالدعاء الي السماء سراً لطيفا يعز علي من لا يتنبه لأمثاله.

وهو أن نجاة العبد، وفوزه في الآخرة بأن يتواضع لله تعالي، ويعتقد التعظيم لربه، والتواضع والتعظيم، عمل القلب، وآلة العقل والجوارح إنما استخدمت لتطهير القلب وتزكيته، فإن القلب خلق خلقة يتأثر بالمواظبة علي أعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثره المعتقدات القلوب.

ولما كان المقصود أن يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بأن يعرف قدره؛ ليعرف بخسة رتبته في الوجود لجلال الله تعالي وعلوه، وكان من أعظم الأدلة علي خسته الموجبة لتواضعه، أنه مخلوق من تراب وكلف أن يضع علي التراب الذي هو أذل الأشياء وجهه الذي هو أعز الأعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في مماستها الأرض.

فيكون البدن متواضعا في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه، وهو معانقة لتراب الوضيع الخسيس.

ويكون العقل متواضعا لربه بما يليق به، وهو معرفة الضعة، وسقوط الرتبة، وخسة المنزلة عند الالتفات لما خلق منه، فكذلك التعظيم لله تعالي وضيعة علي القلب فيها نجاته وذلك أيضا ينبغي أن تشترك فيه الجوارح، وبالقدر الذي تحمل الجوارح.

وتعظيم القلب بالإشارة الي علو الرتبة عن طريق المعرفة والاعتقاد، وتعظيم الجوارح بالاشارة الي العو الذي هو أعلي الجهات وأرفعها في الاعتقادات، فإن غاية تعظيم لجارحه استعمالها في الجهات حتي أن من المعتاد المفهوم في المحاورات أن ينصح الإنسان عن علو رتبه غيره وعظيم ولايته؛ فيقول أمره في السماء السابعة، وهو إنما

(١) الغزالي ص ٤٦، ٤٧، والجويني - الشامل ص ٥٦٥، الرازي- أساس التقديس ص ٧٦.

ينبه علي علو الرتبة، ولكن يستعير لها علو المكان.

وقد يشير برأسه إلي السماء في تعظيم من يريد تعظيم أمره: أي أمره في السماء أي في العلو - وتكون السماء عبارة عن العلو - فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقهم إلي تعظيم الله وكيف جهل من قلت بصيرته، ولم يلتفت إلا إلي ظواهر الجوارح والأجسام وغفل عن أسرار القلوب، واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات، وظن أن الأصل ما أشار إليه بالجوارح، ولم يعرف أن المظنة الأولي لتعظيم القلب، وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وأن الجوارح في ذلك خدم واتباع، يخدمون القلب علي الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها، ولا يمكن في الجوارح إلا الإشارة إلي الجهات.

فهذا هو السر في رفع الوجوه إلي السماء عند قصد التعظيم[1].

الثالث: وهذا الجواب أيضاً للغزالي وحاصله «أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالي، وخزائن نعمه السماوات، وخزائن أرزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السماوات، وهم الموكلون بالأرزاق وقد قال الله تعالي: «وفي السماء رزقكم وما توعدون» (الزاريات/٢٢).

والطبع يتقاضي الاقبال بالوجه علي الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب، فطلاب الأرزاق من الملوك إذا أخبروا بتفرقة الأرزاق علي باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم إلي جهة الخزانة، وإن لم يعتقدوا أن الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجود أرباب الذين الي جهة السماء طبعاً وشرعاً.

فأما العوام فقد يعتقدون أن معبودهم في السماء فيكون ذلك أحد أسباب اشارتهم»[2].

(ب) وثمة اعتراض آخر وهو أنه إذا لم يكن الله في جهة الفوق فكيف برسول الله صلي الله عليه وسلم - لما أراد أن يتيقن من إيمان الجارية سألها أين الله فأشارت

(١) الغزالي الاقتصاد ص٤٧، ٤٨، ٤٩.
(٢) الغزالي الاقتصاد ص ٤٩.

إلي السماء فقال: إنها مؤمنة.

والجواب عن ذلك: أن الرسول - صلي الله عليه وسلم - سألها حسبها من عباد الأصنام وقدرها مشركة، وكان الذي يحملها الي مجلس النبي - صلي الله عليه وسلم - لتبين أنها من عبدة اللات والعزي أم من عبد الرحمن.

ثم لم يصدر منها إلا إشارة؛ حيث ورد أنها خرساء، فاكتفي منها بذلك حيث علم أنها ليست من عباد الأصنام، واشارتها الي السماء لكي تبين أن معبودها ليس في بيوت الأصنام[1].

(جـ) ولعلي أهم الاعتراضات هذا الاعتراض وحاصله.

أن نفي الجهة عن الله عز وجل يؤدي الي المحال،وكل ما يؤدي الي المحال فهو محال إذن نفي الجهة عن الله تعالي محال.

بيان ذلك: أن وجود موجود ليس متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه، فوجوده محال وكل موجود لا يختص بجهة من الجهات الست، فوجوده أيضا محال، فإن لم يختص الله تعالي بجهة وهو موجود كان وجوده محالاً.

والجواب عليه:

ان ذلك إنما يصدق علي الموجود الذي من شأنه أن يقبل الاتصال بالعالم والانفصال عنه ولا يكون متصلا به ولا منفصلا عنه، والذي يقبل الاختصاص بجهة من الجهات الست ولا يكون في جهة، هو الذي يكون وجوده محالا.

وهو منحصر في الجواهر، والاجسام، والأعراض.

أما الله القديم الواجب الوجود فلا يصدق عليه هذا لأنه ليس من شأنه قبول الاتصال والانفصال، وليس يختص لذاته بجهة ما من الجهات.

وما يقال من أن وجود موجود بهذا المعني يكون مستحيلا، بدفعه الغزالي بما أقامه من دليل علي اثبات وجوده تعالي وتقدس من أن العالم حادث وكل حادث لابد له

(١) الغزالي الاقتصاد ص ٤٩، والجويني الشامل ص ٥٦٥، والرازي - اساس التقديس ص ٧٦.

من سبب، فالعالم لابد له من سبب وهو الله تعالي[1]، «فإن قال الخصم ان مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم الي اثباته غير مفهوم فيقال له: ما الذي أردت بقولك غير مفهوم؟ فإن أردت به أنه غيرُ متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم، فقد صدقت.

فإنه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال إلا جسم له لون وقدر، فانفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال، فإن الخيال قد أنس بالمبصرات، فلا يتوهم الشيء إلا علي وفق مرآه، ولا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه.

وإن أراد الخصم: أنه ليس بمعقول: أي ليس معلوم بدليل العقل فهو محال.

إذ قدمنا الدليل علي ثبوته، ولا معني للمعقول إلا ما اضطر العقل إلي الاذعان للتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته، وقد تحقق هذا.

فإن قال الخصم:-

مما لا يتصور في الخيال لا وجود له، فلنحكم بأن الخيال لا وجود له في نفسه، فإن الخيال نفسه لا يدخل في الخيال، والرؤيا لا تدخل في الخيال، وكذلك العلم، والقدرة، وكذلك الصوت، والرائحة، ولو كلف الوهم أن تتحقق ذاتاً للصوت، لقدر له لونا، ومقداراً، أو تصوره كذلك.

وهكذا جميع أحوال النفس من الخجل، والوجل، والفسق، والغضب، والفرح، والحزن، والعجب، فمن يدرك بالضرورة هذه الأحوال من نفسه، ويدوم خياله ان يتحقق ذات هذه الأحوال فيجده يقصر عنه إلا بتقدير خطأ، ثم ينكر بعد ذلك وجوده موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسألة».

لكن ماذا يصنع الغزالي بمن يطلق لفظ الجهة عليه تعالي ويريد منها معني أخر غير المعني الموضوع في اللغة.

يلجأ الغزالي كعادته الي حواره الطريف المبني علي الاحتكام الي وضع اللغة وأذن الشرع فإن أقر المعني الجديد فبها ونعمت وإلا كان اطلاق اسم الجهة كذبا علي الله

(١) الغزالي الاقتصاد ص ٢٩ بتصرف.
(٢) الغزالي الاقتصاد ص ٥١٢٥.

تعالي.

يبين الغزالي ذلك فيقول: (وإن أراد [أي الخصم] بالجهة أمرا غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق في اطلاق لفظه لم ينفك عن معني غير مفهوم للغة والشرع لا العقل.

فإن قال الخصم: انما أردت بكونه بجهة معني سوي هذا فلا ننكره، ونقول له: اما لفظك فإنما ننكره من حيث أنه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل الجوهر والعرض وذلك كذب علي الله تعالي.

واما مرادك منه فلست أنكره فإنه مالا افهمه كيف انكره وعساك تريد علمه وقدرته وأنا لا انكر كونه بجهة علي معني انه عالم وقادر فإنك إذا فتحت هذا الباب وهو أن تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ويدل عليه في التفاهم لم يمكن لما تريد به حصر فلا انكره ما لم تعرب عن مرادك بما أفهمه من أمر يدل علي الحدوث فإن كان ما يدل علي الحدوث فهو في ذاته محال[1]).

الدعوي السابعة

نفي ان يكون الله تعالي مستقرغا علي العرش

مع أن نفي الاستقرار علي العرش بالنسبة لله تعالي لازم لنفي الجهة عنه عز وجل الذي عقد له الغزالي الدعوي السابقة فإنه يخص نفي استقراره تعالي علي العرش بدعوي مستقلة وذلك لعظم الموضوع وخطورته وكثرة النزاع فيه، ويصدر الغزالي هذه الدعوي بقوله: (ندعي أن الله تعالي منزه عن أن يوصف بالاستقرار علي العرش)[2].

وسنتناول في هذه الدعوي الامور التالية:

---

(١) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٤، ٤٥.
(٢) نفس المرجع ص ٥٢.

أدلة الغزالي علي نفي استقرار الله علي العرش، موقف الغزالي من النصوص الواردة في الاستواء والنزول كسبيل لفهم ما عداها من النصوص الأخري، معني التشابه عند الغزالي، الكلام علي الاستواء، والكلام علي النزول وأخيرا ما يجب علي العامي تجاه هذه النصوص وامثالها.

[أ] أدلة الغزالي علي نفي استقرار الله تعالي علي العرش:-

ساق الغزالي علي عدم جواز اتصاف الله تعالي بالاستقرار علي العرش ثلاثة أدلة نوردها فيما يلي:

الاول: أنه لو كان الله تعالي مستقرا علي العرش لكان مقدراً بمقدار معين، ولو كان مقدراً بمقدار معين لاحتاج الي مقدر يقدره بذلك المقدار دون غيره من سائر المقادير، لكن التالي باطل لما يوجبه من حدوثه تعالي فبطل ما أدي إليه وهو أن يكون تعالي مستقراً علي العرش وثبت نقيضه وهو أنه تعالي غير مستقر علي العرش.

بيان الملازمة: أن كل مقدر بمقدار يحتمل أن يكون ذلك المقدار مثله او أصغر منه أو أكبر، فيحتاج الي مقدر يخصصه بذلك المقدار تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا.

الثاني: لو كان الله مستقرا علي العرش للزم أن يكون محاطا به لكن كونه محاطا به باطل، لأنه لا يحاط به إلا الجسم والجسمية محالة عليه تعالي فبطل ما أدي اليه وهو أنه مستقر علي العرش وثبت نقيضه وهو كونه غير مستقر عليه.

بيان الملازمة: أنه لو جاز أن يماسه جسم العرش من هذه الجهة التي هو فيها مستقر عليه لجاز أن يماسه جسم من جميع الجهات إذ لا فرق بين جسم وجسم ولا بين جهة وجهة، فيكون محاطا به وهو باطل.

والخصم لا يعتقد ذلك بحال بل هو لازم علي مذهبه بالضرورة.

الثالث: لو كان الله تعالي مستقراً علي العرش لكان إما جسما أو عرضا حالا في جسم، لكن التالي باطل لما ثبت من كونه تعالي ليس جسما ولا عرضا فبطل ما أدي إليه وهو أن يكون مستقرا علي العرش وثبت نقيضه وهو أنه ليس مستقرا عليه.

بيان الملازمة: أنه لا يستقر علي الجسم إلا ما كان جسماً أو حالا في جسم وهو

العرض، والعرش جسم فلو كان الله تعالي مستقرا عليه لكان جسما أو عرضا تعالي الله وتنزه عن ذلك(١).

[٢] موقف الغزالي من النصوص الواردة في الاستواء والنزول:-

قبل أن نذكر موقف الغزالي من النصوص الواردة في الاستواء والنزول يجدر بنا أن نمهد لذلك بايراد أراء المتكلمين قبل الغزالي في هذه المسألة متوخين الايجاز دون التفصيل.

ذلك أنه قد ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة نصوص يوهم بعضها مماثلة ذات الله لذوات خلقه، ويوهم البعض الآخر مشابهة صفاته لصفات خلقه كالوجه واليدين والقدم في الذات، كالاستواء والنزول والمجيء وغيرها في الصفات فنقول وقف المتكلمون أمام هذه النصوص واشباهها مواقف متباينة.

أ- ذهب المشبهة والمجسمة الي التمسك بهذه النصوص واجرائها علي ظواهرها وعدم تأويلها وحملها علي معاني أخري فقالوا: إن الله جسم وانه بجهة الفوق بحيث يشار اليه انه هنا أو هناك وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات، وأن العرش يئط تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل، وأنه يفضل علي العرش من كل جهة بمقدار أربعة أصابع.

ومنهم من قال: انه محاز للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية(٢).

ب- وذهبت المعتزلة الي تأويل هذه النصوص وأمثالها وصرفها عن ظواهرها وحملها علي معاني تليق به تعالي انطلاقا من تنزيهه عز وجل عن مماثلته لخلقه في الذات ومشابهته لهم في الصفات وقد بذل المعتزلة جهداً كبيراً في ذلك مستعينين في ذلك بالعقل وبالقرآن نفسه في آيات اخري، وباللغة يجدون فيها ما يساعدهم علي تقرير المعاني التي تتفق مع ماذهبوا إليه من تنزيه الله تعالي عن الجسمية ولوازمها فهم

(١) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٢ وإحياء علوم الدين ط ١ ص ٩٦.
(٢) السيد الشريف الجرجاني شرح المواقف ص ٣٢ بتصرف.

قد وقفوا من النص القرآني المتعلق بذات الله تعالي وصفاته موقفا عقليا صرفا حيث اخضعوا النص لعقولهم فما وجدوه موافقا لأصولهم قالوا: أنه محكم، وماوجدوه مخالفا لهم ادعوا فيه التشابه وقالوا بوجوب تأويله حتي لا يتصادم مع دليل العقل وذلك لأن الألفاظ فيها الحقيقة وفيها لمجاز، ومعرضة للاحتمال، أما دليل العقل فبعيد عن الاحتمال(١).

هذا بالنسبة للنصوص القرآنية فلم يكن لهم سبيل أمامها إلا بالتأويل وذلك لأن القرآن قطعي الثبوت لكونه وحيا من السماء علي النبي «صلي الله عليه وسلم » إلينا بطريق التواتر الذي هو أحد أقسام الضروريات فيكون ثابتا ومنكره كافر، وذلك بخلاف الحديث النبوي الذي تختلف درجته صحة وحسناً وضعفاً، بل بعضه وضع بالفعل ورفع كذبا وافتراءاً الي رسول الله «صلي الله عليه وسلم« ومن ثم كانت حركة المعتزلة فيه أوسع فأخذوا يطعنون في متن الحديث - المخالف بظاهره للدلالة العقلية - وفي سنده، ثم بالقول بأنه من أحاديث الآحاد، وهي لايعمل بها في الاعتقاد، وأخيرا بتأويله إذا وجدوا له تأويلا يحتمله اللفظ(٢).

ج - الأشاعرة:-

جاء الأشاعرة وعلي رأسهم الشيخ أبو الحسن الأشعري أمام المذهب فوجدوا هذين الفريقين علي الساحة الإسلامية فينتصر كل واحد منهما لمذهبه ويرد علي الآخر فكان لزاما علي الأشاعرة أن يدلوا بدلولهم في هذه المسألة، وأنقسموا إلي فريقين، فريق يقول بالإثبات، وآخر يقول بالتأويل يقول: المقريزي (والأشاعرة يسمون الصفاتيه، لإثباتهم صفات الله تعالي القديمة. ثم افترقوا في الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة - كالاستواء، والنزول، والاصبع، واليد والقدم، والصورة، والجنب، والمجئ- علي فريقين: فرقة تؤول جميع ذلك علي وجوه محتملة اللفظ، وفرقة لم يتعرضوا للتأويل ولا صاروا الي التشبيه(٣).

(١) ابن متوية المحيط بالتكليف ص ٢٠٠.
(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٦٨ - ٧٧٠.
(٣) المقريزي: الخطط جـ ٣ ص ٣١٠.

والي هذه الفرقة تنسب بعض أئمة الأشاعرة، وقد أثبتوا لله تعالي من هذه الألفاظ صفات خبرية، زائدة علي صفات المعاني السبعة أو الثمانية الثابتة لله تعالي عن طريق العقل والشرع، يقول امام الحرمين: (ذهب بعض أئمتنا الي أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالي. والسبيل الي إثباتها السمع دون قضية العقل[1]).

ومن ثم يكون طريق إثبات هذه الصفات عندهم إنما هو مجرد النص الثابت في القرآن الكريم، أو خبر الرسول «صلي الله عليه وسلم» من غير استناد الي دليل عقلي - كما هو الشأن في صفات المعاني - بل أن الدليل العقلي يحيل نسبة هذه الصفات علي ظاهرها الي الله تعالي، إذ أن ظاهرها يؤدي الي التجسيم والتشبيه. ولكن لما ورد النص الثابت بها قالوا بثبوتها لله تعالي صفات خبرية، زائدة علي الصفات الثابتة عن طريق العقل والشرع.

وقد رأي البعض أن هذه الصفات تنقسم الي صفات ذات، والي: صفات فعل. أما صفات الذات فمثل: الوجه واليدين والعين، وأما الفعل فمثل : الاستواء والمجئ والاتيان والنزول[2].

١- الأشعري:

فممن ذهب الي الأثبات الشيخ أبو الحسن الأشعري، فقد أثبت هذه الصفات لورود الخبر الصادق بها، وأثبتها غير مرادفة لصفات المعاني يقول صاحب شرح مطالع الأنظار: (الظاهريون من المتكلمين زعموا أن لاصفة لله تعالي وراء السبعة: الحياة، والعلم، والقدرة، والارادة، والسمع، والبصر، والكلام، أو الثمانية وهي هذه:-

السبعة مع البقاء والشيخ أبو الحسن الأشعري أثبت الإستواء صفة أخري، واليد صف وراء القدرة، والوجه صفة وراء الوجود، والعين صفة أخري للطواهر الواردة بذكرها كقوله تعالي (الرحمن علي العرش استوي)(طه/٥) وقوله تعالي (يد الله فوق أيديهم) (الفتح/١٠) وقوله (ويبقي وجه ربك)(الرحمن/٢٧) وقوله تعالي (ولتصنع علي

(١) امام الحرمين : الارشاد ص ٥٥.
(٢) البيهقي : الأسماء والصفات ص ١١٠ مطبعة السعادة بمصر.

عيني)(طه /٣٩)[1].

والذي حدي بالشيخ الأشعري الي القول بالاثبات هو أنه وجد جماعة من السلف، كانوا (يثبتون صفات خبرية مثل: اليدين، والوجه، ولا يؤولون ذلك، الا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع، فنسميها صفات خبرية[2]) فلما ترك الأشعري مذهب المعتزلة، وأعلن انضمامه إلي أهل السنة فقد مال الي أن يقول بقول هذه الجماعة من السلف يقول الشهرستاني: (وأثبت - أي الأشعري - اليدين والوجه صفات خبرية، فيقل: ورد بذلك السمع فيجب الاقرار به، وصغوه الي طريق السلف من ترك التعرض للتأويل[3]) والأشعري إذ يثبت هذه الصفات لله تعالي فإنما يثبت معناها مع الكيفية عنه سبحانه وتعالي[4].

لكن هل القول بأثبات هذه الصفات لله عز وجل هو القول الوحيد للأشعري في هذه المسألة أم أن له قولا آخر فيها هو جواز تأويلها وصرفها عن ظاهرها وحملها علي معان تليق بذاته المقدسة؟ يدعي ابن تيمية وابن قيم الجوزية أن القول بالاثبات هو الرأي الوحيد للأشعري، وأنه لم يختلف في ذلك كلامه، وليس له في هذه المسألة رأيان أصلا[5].

بيد أننا إذا رجعنا الي كتب علماء المذهب الأشعري ومؤرخي الفرق الإسلامية وجدناهم ينقلون عن الأشعري قولين: أحدهما بالإثبات والآخر بالتأويل فعندما تعرض صاحب المواقف وشارحه للكلام علي الصفات الخبرية، ذكر أن للأشعري في ذلك قولين، أي قول بالإثبات وقول بالتأويل[6]) وكذلك الشهرستاني بعد ذكره قول الأشعري في الصفات الخبرية، وأنه ذهب فيها الي الاثبات يقول (وله قول أيضا في جواز التأويل[7])

(١) السيد الشريف الجرجاني شرح مطالع الأنظار علي طوالع الأنوار ص ١٨٤ الطبعة الأولي سنة ١٣٢٣
(٢) الشهرستاني الملل والنحل جـ ١ ص ٨٤.
(٣) المرجع السابق ص ٩٢.
(٤) الأشعري الأبانة ص ٨.
(٥) ابن تيمية موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول جـ ٢ ص ١١ وابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١١٣.
(٦) السيد الشريف الجرجاني شرح المواقف جـ ٨ ص ١١٠.
(٧) الشهرستاني الملل والنحل جـ ١ ص ٩٢

وهو ما أشار إليه البغدادي أيضا بقوله (وكان شيخنا أبو الحسن الأشعري يقول: لابد في كل عصر من العلماء من يعلم تأويل ما نشابه من القرآن[1]).

وأنت خبير بأن مثل هذه النقول تؤكد أن الرجل قولين في هذه المسألة وليس قولا واحداً هو الإثبات كما زعم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

٢- الباقلاني:

فإذا جئنا الي القاضي أبي بكر الباقلاني وجدنا موقفه تجاه هذه النصوص الموهمة للتشبيه لا يختلف عن موقف الشيخ الأشعري، فقد نقل عنه قولان أيضا حيث ذهب الي الإثبات تارة، وإلي التأويل تارة أخري، وأثبت في موقف وأول في موقف آخر. وهو حينما أثبت الصفات الخبرية فقد أثبتها مع نفي الحركة والانتقال ونفي الجارحة والأعضاء[2].

وقد أول الباقلاني - أحيانا - في تلك الصفات التي توهم التبعض والتجزئ اذ أول الوجه بالذات[3].

وكذلك أول الباقلاني تلك النصوص التي تنسب الي الله تعالي - اذا حملت علي ظاهرها - مثل ما للإنسان عن الانفعالات والعواطف البشرية، كالرضا والغضب، والحب والبغض، والولاية والعداوة وقد ردها الباقلاني الي صفة الإرادة. وقال: إن الله تعالي لا يصح أن يوصف بهذه الصفات لأنه تعالي قديم ينزه عما يلزم من الرضا والغضب ونحوهما من تغير الطبع وسكونه[4].

٣- إمام الحرمين:

وأول من اشتهر عنه نفي الصفات الخبرية من الأشاعرة هو إمام الحرمين أبو المعالي الجويني. فقد ذهب إلي التأويل في كتابيه الارشاد والشامل. وكان يحتم إزالة

(١) البغدادي أصول الدين ص ٢٢٣.
(٢) الباقلاني: الأنصاف ص ٢٤ مؤسسة الخانجي سنة ١٣٨٣ هـ سنة ١٩٩٣ م.
(٣) نفس المرجع ص ٣٧.
(٤) نفس المرجع ص ٢٤ ومابعدها.

ظاهر النص إذا كان يؤدي الي محال بالنسب لله تعالي، ثم تأويله بما يتفق مع دلالة العقل، ويليق بجلال الله تعالي، أي حمل النص علي محمل مستقيم في العقل، وجائز في حقه تعالي، وتسيغه اللغة[1] وبينما يقرر هذا في كتاب الارشاد يرجع عنه في كتاب العقيدة النظامية فقد رجع عن التأويل، والتزم مذهب السلف في التعويض، وترك معاني الآيات والأحاديث في المتشابه الي رب العالمين[2].

عود علي بدء :

فإذا جئنا إلي ما نحن بصدده من بيان موقف الغزالي من النصوص التي يوهم ظاهرها استقرار الله علي العرش وذلك مثل قوله تعالي (الرحمن علي العرش استوي) (طه/٥) وقوله «صلي الله عليه وسلم» (ينزل الله كل ليلة الي سماء الدنيا) نراه يرسم لنا منهجا من خلال عرضه لهذين النصيين يري أنه يرشد الي فهم ما عداهما من سائر النصوص التي يوهم ظاهرها مماثلة الله لخلقه في الذات أو مشابهته لهم في الصفات فيقرر الغزالي أن الناس فريقان عوام وعلماء ولكل واحد من هذين الفريقين مقام خاص به.

أ- العوام: يقرر الغزالي أن اللائق بمقام العوام أن لا يخاض بهم في تأويلات هذه النصوص والوقوف علي المعني المراد منها وأن يكفوا عن البحث فيها، والواجب علينا نحوهم أن ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب تشبيه الله بخلقه وكل ما يدل علي حدوثه تعالي بحيث يتحقق لديهم أنه سبحانه موجود (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) (الشوري/١١)[3].

بل إذا سألوا عن معاني هذه النصوص وجب زجرهم وردعهم عن الخوض فيها والسؤال عنها وخير ما يمكن أن يجاب به علي سؤالهم أن يقال (ما قاله الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه حين سئل عن الاستواء حيث قال: (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب[4].

(١) امام الحومين : الارشاد ص ٤١ - ٤٢.
(٢) امام الحرمين: العقيدة النظامية ص ٢٣ : ٢٤. مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م.
(٣) الغزالي : فيصل التفرقة ص ١٨٨ تحقيق د. سليمان دنيا الطبعة الأولي سنة ١٣٨١ هـ - ١٩٦١م
(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٣

ويعلل الامام الغزالي لهذا المسلك الذي ينبغي أن يسلك تجاه العوام، بأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا إحاطتهم باللغات ولا تتسع لفهم توسعات لعرب في الاستعارات[1].

هذا وسنورد في ختام هذه الدعوة ما أوجبه الغزالي علي العوام تفصيل تجاه هذه النصوص.

ب - العلماء:

ولهم مقام يختلف عن مقام سابقيهم من العوام، فيري الغزالي أن اللائق بهذا الفريق من الناس معرفة معاني الآيات والأحاديث المتشابهة وفهمها، ولكن ينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع[2].

وللعلماء أن يؤولوا تلك النصوص التي توهم التجسيم والتشبيه تأويلاً يتفق مع التنزيه الكامل لله تعالي. ولكن الامام الغزالي لا يوجب التأويل، وإنما يري أن للعلماء الخيار في أن يخوضوا في تلك التأويلات أو يتركوها، إذ لم يرد بالتأويل تكليف، بل التكليف هو التنزيه عن كل ما يشبهه تعالي بغيره. فأما معاني النصوص فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلا[3].

بل أن الإمام الغزالي يصرح بأن هؤلاء الذين يحاولون تأويل كل ما يخالف العقل من النصوص (قد ارتقوا مرتقي صعب، وطلبوا مطلبا عظيما، وسلكوا مسلكا شاقا. فلقد تشوقوا الي مطمع ما أعصاه، وانتهجوا مسلكا ما أوعره، وأن ذلك سهل يسير في بعض الأمور، ولكن شاق عسير في الأكثر[4].

ومن أجل هذه المشقة والعسر، رأي الامام الغزالي أنه يجب أحيانا الكف عن التأويل وتعيين المعني المراد، اذا لم يوجد الدليل القاطع علي المعني المراد، وكذلك عند

(١) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٣.
(٢) الغزالي: فيصل التفرقة ص ١٨٨.
(٣) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٣.
(٤) الغزالي : قانون التأويل ص ١٩. الطبعة الأولي - مطبعة الأنوار سنة ١٣٥٩ هـ - ١٩٤٠م.

تعارض الاحتمالات، لأن الحكم علي مراد الله تعالي، ومراد رسوله «صلي الله عليه وسلم» بالظن والتخمين خطر[1].

(وأكثر ما قيل في التأويلات ظنون وتخمينات، والعاقل في هذا بين أن يحكم بالظن، وبين أني قول : الحكم أن ظاهر. غير مراد، إذ فيه تكذيب للعقل، وأما عين المراد فلا أدري، ولا حاجة الي أن أدري، إذ لا يتعلق به عمل، ولا سبيل فيه إلي حقيقة الكشف واليقين، ولست أري أن احكم بالظن والتخمين[2].

لذلك يري الإمام الغزالي أن التوقف عن التأويل أصوب واسلم عند كل عاقل، وأقرب الي الأمن في القيامة، إذ لا يبعد أن يسأل في القيامة ويطالب ويقال له: لم حكمت علينا بالظن؟ ولا يقال له: لم لم تستنبط مرادنا الخفي الغامض، الذي لم تؤمر فيه بعمل؟ وليس عليك فيه من الاعتقاد الا الإيمان المطلق والتصديق المجمل وهو أن تقول: آمنا به كل من عند ربنا[3].

معني المتشابه عند الغزالي:

يحدد الغزالي المتشابه بأنه هو مالم يصطلح أهل اللغة علي معني له علي سبيل الحقيقة أو علي سبيل المجاز وذلك كالصور المبدوئة بحروف التهجي، فمن نطق حروفاً أو كلمات (لم يصطلح عليها فواجب أن يكون معناه مجهولا إلا أن يعرف ما أرادته فإذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته»[4].

ومن ثم لا تعد من المتشابه في نظر الغزالي هذه النصوص التي توهم استقرار الله علي العرش وغيرها مما يوهم مماثلته تعالي لغيره في الذات أو مشابهته له في الصفات، إذ هذه النصوص لها معان موضوعة لها عند أهل اللغة، فلفظ النزول الوارد في الحديث السابق وهو قوله «صلي الله عليه وسلم» (ينزل الله تعالي الي السماء الدنيا) لفظ مفهوم له معني حقيقي ومعان أخري يستعار لها) فمعناه الأصلي هو الانتقال ومن

(١) المرجع السابق ص ١١.
(٢) نفس المرجع ص ١٢.
(٣) نفس المرجع ص ١٢.
(٤) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٣.

معانيه المستعارة التواضع والتلطف في حق الخلق ومن ثم لا يكون من المتشابهات وهو أيضا مثل قوله تعالي (وهو معكم أينما كنتم) (الحديد/٤) (فإنه يخيل عند الجاهل اجتماعا مناقضا لكونه علي العرش، وعند العالم يفهم أنه مع الكل بالإحاطة والعلم وكقوله «صلي الله عليه وسلم» (قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن) فإنه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين علي الأنامل والأظافر نابتين من الكف، وعند العالم يدل علي المعني المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الإصبع له وكان سر الإصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة علي التقليب كما يشاء كما دلت المعية عليه في قوله (وهم معكم) علي ما تراه المعية له وهو العلم والإحاطة ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب للمستعار منه وكقوله تعالي حديث قدسي (من تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا ومن أتاني يمشي أتيته بهرولة، فإن الهرولة عند الجاهل تدل علي نقل الأقدام وشدة العدو وكذا الإتيان يدل علي القرب في المسافة.

وعند العاقل يدل علي المعني المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والإنعام وأن معناه إن رحمتي ونعمتي أشد انصباباً إلي عبادي من طاعتهم إلي وهو كما قال تعالي «حديث قدسي» (لقد طال شوق الأبرار إلي لقائي وأنا إلي لقائهم لأشد شوقا) تعالي الله عما يفهم من معني لفظ الشوق بالوضع الذي هو نوع ألم الحاجة إلي استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق إليه والإقبال عليه وإفاضة النعمة لديه فعبر به عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضي عن إرادة الثواب والعقاب اللذين هما ثمرتا الغضب والرضي ومسبباه في العادة وكذا لما قال في الحجر الأسود، إنه يمين الله في الأرض، يظن الجاهل أنه أراد به اليمين المقابل للشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة أصابع. ثم إنه إن فتح بصيرته علم أنه كان العرش ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكون حجرا أسود فيدرك بأدني مسكة أنه أستعير للمصافحة فإنه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين الملك،

فاستعير اللفظ لذلك والكامل العقل البصير لا تعظم عنده هذه الأمور بل يفهم معانيها علي البديهة[1]).

الكلام علي الإستواء:

وبعد أن يبين الغزالي أن هذه النصوص وأمثالها ليست من المتشابهة يعود إلي الحديث عن الإستواء، فيبين أن الإستواء هو نسبة بين الله والعرش لا محالة.

ونسبة العرش إليه تعالي إما لكون العرش معلوما له أو مراداً أو مقدوراً عليه أو محلا مثل محل العرض أو مكاناً مثل مستقر الجسم، لكن بعض هذه النسب لا يصلح لفظ الاستواء له، وبعضها يستحيل عقلا علي الله تعالي.

وها هو الكلام علي تلك النسب لنعلم ما يصح أن يكون مراداً منها بالنسبة لله عز وجل ومالا يصح أن يكون كذلك.

فأما كون العرش مكانا له تعالي أو محلا له كأن يكون كالعرض بالنسبة للجوهر.

فاللفظ من حيث الوضع صالح لهذا المعني، ولكن يستحيل بالنسبة لله تعالي لما ثبت من أنه تعالي ليس جسما ولا عرضا.

وأما كونه معلوماً أو مادا فالنقل لا يحيل هذا المعني بالنسبة إليه تعالي ولكن اللفظ لا يصلح له.

وأما كونه مقدوراً عليه وواقعاً في قبضة قدرته تعالي ومسخراً له مع أنه أعظم المقدورات، ويصلح الاستيلاء عليه لأن يتمدح به فهذا ممكن لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ.

ويدل علي صلاحية لفظ الاستواء لهذا المعني استعمال العرب لذلك كما جاء في قول الشاعر:

قد استوي بشر علي العراق ... من غير سيف ودم مهراق

(١) الغزالي الاقتصاد ص ٥٥، ٥٦، واحياء علوم الدين ١/ ٩٥ بتصرف.

وما يقال: من أن الإستواء بمعني الاستيلاء باطل في حق الله تعالي، لأنه يشعر بالمقاومة والمغالبة إذ أن الاستيلاء عبارة عن حصول الغلبة بعد العجز ويقال: فلان استوي علي كذا بمعني استولي عليه إذا كان له منازع ينازعه وذلك في حق الله تعالي باطل؛ لأنه تعالي لا يقاوم ولا يغالب، بل هو عز وجل غالب علي أمره.

ما يقال من ذلك مدفوع بأن المراد بالإستيلاء هنا: القدرة التامة الخالية عن المنازع والمدافع والمعارض(١).

كذلك مايقال: من أنه إذا كان الاستواء بمعني الاستيلاء فما فائدة تخصيص العرش بالذكر؛ مع أن استيلاءه تعالي يعم العرش والسماء والأرض؛ لأن قدرته تعالي عامه تشمل جميع الأشياء الممكنات؟

مايقال من ذلك مدفوع بأن الله تعالي له أن يخصّ بالذكر ما يشاء تشريفا له، وذلك كتخصيصه بعض الأنبياء بالذكر، وتخصيصه الروح من الملائكة بالذكر في قوله تعالي: «يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون ...» (النبأ/ ٣٨).

وقد خصص الله تعالي العرش بالذكر في قوله تعالي: «رب العرش العظيم» (التوبة/١٢٩)، وذلك لعظم العرش وإن كان ربا لغيره من المخلوقات وهذا كقوله رب السماء والأرض وإن كان ربا لغيرها، وإذا كان الله تعالي مستويا علي العرش وهو أعظم المخلوقات فإنه يكون مستويا علي غيره لا محالة(٢).

الكلام علي النزول:

أما النزول الوارد في قوله - صلي الله عليه وسلم - : «ينزل ربنا تبارك وتعالي كل ليلة إلي سماء الدنيا، حين يبقي ثلث الليل الأخير فيقول: من يدعوني فاستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فاغفر له»(٣).

(١) امام الحرمين الجويني الشامل ٥٥٣، والسيد الشريف الجرجاني شرح المواقف الموقف الخامس ص ١٧٢.
(٢) الجويني الشامل ص ٥٥٤، والرازي اساس التقديس ص ١٥٨، السيد الشريف الجرجاني شرح المواقف الموقف الخامس ١٧٣.
(٣) صحيح البخاري - كتاب التوحيد.

فيري الغزالي أن للتأويل فيه مجالا من وجهين.

الأول: أن إسناد النزول الي الله ليس علي سبيل الحقيقة وإنما هو علي سبيل المجاز من قبيل حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، والتقدير ملك الله، ونظيره قوله تعالي: «وأسأل القرية التي كنا فيها»(يوسف /٨٢) أي: أهل القرية، وهذا مستعمل في اللسان العربي، فيقال ترك الملك علي باب البلد ويراد عسكره.

الثاني: إن لفظ النزول فيما بيننا قد يستعمل في الانتقال المكاني، وقد يستعمل في النزول المرتبي بسقوط المكانة، وقد يستعمل في النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك الفعل الذي يقتضيه علو المرتبة وكمال الاستغناء.

والمعني الأول للنزول محال في حق الباري؛ لأن الانتقال يقتضي التحيز والله تعالي منزه عنه.

والمعني الثاني وهو سقوط الرتبة محال أيضا؛ لأنه سبحانه وتعالي قديم بصفاته وجلاله، ولا يمكن زوال علوه.

أما نزول اللطف والرحمة، وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة، فهو ممكن، ويتعين حمل النزول عليه(١).

«وقيل إنه لما نزل قوله تعالي: «رفيع الدرجات ذو العرش»(غافر/١٥) استشعر الصحابة رضوان الله عليهم من مهابه عظيمة، واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال؛ فأخبروا أن الله سبحانه وتعالي مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم، مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم إذا دعوه، وكانت استجابه الدعوي نزولا بالإضافة الي ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعا لقلوب العباد علي المباسطة بالأدعية بل علي الركوع والسجود، فإن من يستشعر بقدر طاقته مبادئ جلال الله تعالي، استبعد سجوده وركوعه فإن تقرب العباد كلهم بالإضافة الي جلال الله سبحانه أخس من تحريك العبد إصبعا من أصابعه علي قصر التقرب الي ملك من ملوك الأرض، ولو عظم به ملكاً من الملوك لاستحق به

(١) الغزالي الاقتصاد ص٥٦، ٥٧ بتصرف كبير

التوبيخ.

بل عادة الملوك زجر الأرزال من الخدمة والسجود بين أيديهم والتقبيل لعتبة دورهم، استحقاراً لهم عن الاستخدام، وتعاظما عن استخدام غير الأمراء والأكابر كما جرت به عادة بعض الخلفاء.

فلولا النزول عن مقتضي الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضي ذلك الجلال أن يبهت القلوب عن الفكر، وتخرس الألسنة عن الذكر، ويخمد الجوارح عن الحركة، فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له علي القطع أن عبارة النزول مطابقة للجلال ومطلقة في موضعها لا علي ما فهمه الجهال[1] لكن لم خصص النزول بالسماء الدنيا؟

يجيب الغزالي علي ذلك بأن السماء الدنيا «عبارة عن الدرجة الأخيرة التي لادرجة بعدها كما يقال سقط الي الثري وارتفع الي الثريا علي تقدير أن الثريا أعلي الكواكب، والثري أسفل المواضع.

فإن قيل: فلم خصص بالليالي؟ فقال: «ينزل كل ليلة».

قلنا: لأن الخلوات مظنة الدعوات، والليالي أعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينمحي عن القلوب ذكرهم، ويصفوا لذكر الله تعالي قلب الداعي، فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا مايصدر عن غفلة القلوب عند تزاحم الاشتغال[2].

والآن الي ما وعدنا بذكره وهو ما رسمه الغزالي للعوام من منهج تجاه هذه النصوص وأمثالها.

ما يجب علي العامي تجاه هذه النصوص:

يوجب الغزالي علي العوام تجاه هذه النصوص جملة أمور نوردها فيما يلي:

(١) التقديس: ومعناه: «تنزيه الرب سبحانه وتعالي عن الجسمية وتوابعها»[3] فإذا سمع العامي مثلا لفظ اليد في قوله تعالي: «يد الله فوق أيديهم»(الفتح/١٠) وقوله - صلي الله عليه وسلم - «إن الله خمر طينة آدم بيده» فينبغي أن يعلم أن اليد تطلق

(١) الغزالي الاقتصاد ص ٥٧، ٥٨.
(٢) الغزالي الاقتصاد ص ٥٨.
(٣) الغزالي إلجام العوام عن علم الكلام ص ٥ المطبعة المنيرية ١٣٥١ هـ.

لمعنيين: أحدهما: الوضع الأصلي وهو العضو المركب من لحم وعظم وعصب، واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص، وصفات مخصوصة وأعني بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق يمنع غيره أن يوجد بحيث هو إلا أن يتنحي عن ذلك المكان.

والثاني: أنه قد يستعار هذا اللفظ لمعني آخر ليس ذلك المعني بجسم أصلا كما يقال: البلدة في يد الأمير، فإن ذلك مفهوم وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلا فعلي العامي من المؤمنين أني تحقق قطعاً ويقيناً أن الله ورسوله صلي الله عليه وسلم - لم يرد بذلك جسما هو عضو مركب من لحم ودم وعظم، وأن ذلك في حق الله تعالي محال، وهو عنه مقدس، فإن خطر بباله أن الله تعالي جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم؛ لأن كل جسم فهو مخلوق، وعبادة المخلوق كفر، وعبادة الصنم كفر لأنه مخلوق، وكان مخلوقا، لأنه جسم فمن عبد جسما فهو كافر باجماع الأئمة والسلف منهم والخلف.

فلنعقل أنه عبارة عن معني من المعاني ليس بجسم ولا عرض في جسم، يليق ذلك المعني بصفات الجلال والكبرياء.

فإنه لايدري ذلك المعني ولايفهم كنه حقيقته فليس عليه في ذلك تكليف أصلا لمعرفة تأويله ومعناه ليس بواجب عليه، بل واجب عليه الا يخوض فيه[1].

(٢) الإيمان والتصديق:

كذلك يجب علي العامي الإيمان والتصديق وهو أن يعلم قطعا أن هذه الألفاظ أريد بها معني يليق بجلال الله وعظمته، وأن رسول الله - صلي الله عليه وسلم - إن وصف الله تعالي به فليؤمن بذلك ويوقن بأن ماقاله صدق وما أخبر به حق لاريب فيه، آمنا وصدقنا، وأن ما وصف الله تعالي به نفسه أو وصفه به رسوله - صلي الله عليه وسلم - فهو كما وصفه، وحق بالمعني الذي أراده وعلي الوجه الذي قاله وإن كنا لا نقف علي حقيقته[2].

(٣)الاعتراف بالعجز:

وبعد التقديس، والإيمان والتصديق يجب علي العامي الاعتراف بالعجز ذلك بأن

(١) الغزالي الجام العوام ص ٦، ٧ بتصرف.
(٢) المرجع السابق ص ٩، ١٠ بتصرف.

العامي مادام لم يقف علي كنه هذه المعاني وحقيقتها ولم يعرف تأويلها والمعني المراد بها يجب أن يقر بالعجز فإن التصديق بها واجب، وهو عن دركه عاجز فإن ادعي المعرفة فقد كذب[1].

(٤) السكوت عن السؤال:

وبعد ذلك يجب علي العامي السكوت عن السؤال فلا يسأل عن شئ من هذه المتشابهات لأنه بسؤاله عنها يكون قد عرض نفسه لما لا يطيقه وخاض فيما لاينبغي له أن يخوض فيه.

ولا أدل علي وجوب السكوت عن السؤال في مثل هذه الأمور مافعله «صلي الله عليه وسلم» في الإنكار علي قوم رآهم خاضوا في مسألة القدر وسألوا عنه فقال عليه السلام: أبهذا أمرتم إنما أهلك من كان قبلكم بكثرة السؤال.

وكذلك مافعله عمر من ضربه بالدرة من سأل عن الآيات المتشابهات ولهذا يقول الغزالي (إنه يحرم علي الوعاظ علي رؤوس المنابر الجواب عن هذه الأسئلة بالخوض في التأويل والتفصيل، بل الواجب عليهم الاقتصاد علي المبالغة في التقديس ونفي التشبيه وأنه تعالي منزه عن الجسمية وعوارضها وله المبالغة في هذا بما أراد حتي يقول كل ما خطر ببالكم وهجس في ضميركم وتصور في خاطركم فالله تعالي خالقها وهو منزه عنها وعن مشابهتها وأن ليس المراد بالاخبار شئ من ذلك، أما حقيقة المراد فلستم من أهل معرفتها والسؤال عنها فاشتغلوا بالتقوي فما أمركم الله به تعالي فافعلوه وما نهاكم عنه فاجتنبوه، وهذا قد نهيتم عنه فلا تسألوا عنه وما سمعتم شيئا من ذلك فاسكتوا، أو قولوا آمنا وصدقنا وما أوتينا من العلم إلا قليلا[2].

(٢) الإمساك عن التصرف في الالفاظ الواردة في هذا الباب:

ثم يجب علي العامي بعد ذلك الجمود علي هذه الألفاظ والامساك عن الصرف فيها بوجه من وجوه التفسير والتأويل والتصريف والتفريع والجمع والتفريق.

---

(١) الجام العوام ص ١١ بتصرف.
(٢) الجام العوام ص ١٢، ١٣.

ا- التفسير :-

أي تبديل لفظ من الألفاظ المتشابهة بلفظ آخر غير متشابه سواء كان العربية أو الفارسية أو التركية وأي لغة أخري، لأن الألفاظ المتشابه قد يكون بكون بعضها أكثر إيهاماً للباطل من البعض[1].

ومن ثم لا يجوز ترجمه الألفاظ العربية إلي غيرها من اللغات الفارسية مثلاً فالامام الغزالي يقرر أنه لا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد لأن من الألفاظ العربية ما لايوجد لها فارسية تطابقها، ومنها مايوجد له فارسية تطابقها لكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعاني التي جرت عادة العرب باستعارتها منها ومنها ما يكون مشتركا في العربية ولا يكون في العجمية كذلك.

أما الأول فمثاله لفظ الاستواء فإنه ليس له في الفارسية لفظ مطابق يؤدي بين الفرس من المعني الذي يؤديه لفظ الإستواء بين العرب بحيث لا يشتمل علي مزيد ايهام اذ فارسيته أن يقال: (راست باستاد) وهذان لفظان.

الأول: ينبئ عن انتصاب واستقامه فيما يتصور أن ينحني ويعوج.

والثاني: ينبئ عن سكوت وثبات فيما يتصور أنه يتحرك ويضطرب واشعاره بهذه المعاني واشارته إليها في العجمية أظهر من اشعار لفظ الاستواء واشارته اليها.

فإذا تفاوتا في الدلالة والاشعار لم يكن هذا المثل الأول، وإنما يجوز تبديل اللفظ بمثله المرادف له الذي لا يخالفه بوجه من الوجوه لا بما لا يباينه ولا يخالفه ولو بأدني شئ وأدقه وأخفاه)

ب- التأويل:-

وهو بيان معني اللفظ بعد إزالة ظاهره، ذلك أن السلف قد بالغوا الكف عن التأويل خيفة من تحريك الداعي وتشويش القلوب، فمن خالفهم فهو الذي حرك الفتنة والغي هذه الشكوك في القلوب مع الاستغناء عنه فباء بالإثم[3].

---

(١) الرازي أساس التقديس ص ١٨٧.
(٢) الغزالي: الجام العوام ص ١٣، ١٤.
(٣) المرجع السابق ص ٢٣

جـ - التصرف:-

ومما يجب الإمساك عنه التصرف ومعناه إنه إذا ورد مثل لفظ الاستواء علي العرش» فلا ينبغي أن يقال: مستو ويستوي لأن المعني يجوز أن يختلف، لأن دلالة قوله هو مستو علي العرش علي الاستقرار أظهر من قوله (رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوي علي العرش) (الرعد/٣) فإن هذا يدل علي استواء قد انقضي من اقبال علي خلقه، أو علي تدبير المملكة بواسطته.

ففي تعبير التصاريف ما يؤثر في تغيير والاحتمالات فليتجنب التصريف كما يتجنب الزيادة فإن تحت التصريف الزيادة والنقصان[١].

د- القياس والتفريع:

وكذلك يجب الإمساك عن القياس والتفريع مثل أن يرد لفظ اليد فيجوز اثبات الساعد والعضد والكف مشيرا الي أن هذا من لوازم اليد وإذا ورد الاصبع لم يجز ذكر الأنملة كما لا يجوز ذكر اللحم أو العظم والعصب وإن كانت اليد المشهورة لا تنفك عنه وابعد من هذه الزيادة اثبات الرجل عند ورود اليد واثبات الأذن والعين عند ورود السمع والبصر وكل ذلك محال كذلك وزيادة وقد تجاسر بعض الحمقي من المشبهة والحشوية علي اثباتها[٢]).

هـ - الجمع بين الألفاظ المتشابهة: ولا يجوز الجمع بين الألفاظ المتشابهة في مكان واحد (لأننا اذا جمعنا الألفاظ المتشابهة وروينا ذلك دفعة واحدة أوهمت كثرتها أن المراد منها ظواهرها فكان ذلك الجمع سببا لايهام الباطل[٣]).

فإن هذه كلمات متفرقة صدرت من رسول الله «صلي الله عليه وسلم» في أوقات متفرقة متباعدة اعتمادا علي قرائن مختلفة تفهم السامعين معاني صحيحة. فإذا ذكرت مجموعة علي مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعه واحدة قرينة

(١) الغزالي : الجام العوام ص ٢٣، ٢٤ واساس التقديس للرازي ص ١٨٧.
(٢) نفس المرجع ص ٢٤ .
(٣) أساس التقديس ص ١٨٨.

عظيمة في تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه وصار الاشكال في أن الرسول عليه السلام لما نطق بما يوهم خلاف الحق؟ أعظم في النفس وأوقع بل الكلمة الواحدة يتطرق إليها الاحتمال فإن اتصل بها ثانية وثالثة ورابعة من جنس واحد صار متواليا يضعف الاحتمال بالإضافة الي الجملة، ولذلك يحصل من الظن بقول المخبرين وثلاثة مالا يحصل قول الواحد، بل يحصل من العلم القطعي بخبر التواتر مالا يحصل بالآحاد ويحصل من العلم القطعي باجتماع التواتر مالا يحصل بالآحاد.

وكل ذلك نتيجة الاجتماع إذ يتطرق الاحتمال الي قول كل عدل والي كل واحد من القرائن فإذا انقطع الاحتمال أو ضعف، فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات[١].

و- التفريق:-

وكما لا يجوز الجمع بين متفرق فكذلك لا يجوز التفريق بين مجتمعين فإن كل كلمة سابقة علي كلمة أو لاحقة لها مؤثرة في تفهيم معناها مطلقا ومرجحة لاحتمال الضعيف فيه فإذا فرقت وفصلت سقط دلالتها مثاله قوله تعالي: (وهو القاهر فوق عباده) (الأنعام/٦١) لا تسلط علي أن يقول القائل هو فوق لأنه إذا ذكر القاهر قبله ظهرت دلالة الفوق علي الفوقية التي للقاهر مع المقهور وهو فوقيه الرتبة ولفظ القاهر يدل عليه، بل لا يجوز أن يقول: هو القاهر فوق غيره بل ينبغي أن يقول فوق عباده.

لأنه ذكر العبودية في وصفه في الله فوقه يؤكد احتمال فوقية السيادة إذ يحسن أن يقال: زيد فوق عمرو قبل أن يتبين تفاوتهما في معني السيادة والعبودية أو تحليه القهر أو نفوذ الأمر بالسلطنة أو بالأبوه أو بالزوجية[٢].

(٦) الكف:-

ومما يجب علي العامي بعد الإمساك عن التصرف في الألفاظ بصوره السابقة الكف وهو كف الباطن عن التفكير في هذه الأمور فذلك واجب عليه كما وجب عليه إمساك اللسان عن السؤال والتصرف.

(١) الغزالي الجام العوام ص ٢٤، ٢٥.
(٢) نفس المرجع ص ٢٥.

وهذا أشق الوظائف وأشدها ويري الغزالي أنه ينبغي علي العامي أن يشغل نفسه بعبادة الله بالصلاة وقراءة القرآن والذكر فإن لم يقدر فبعلم فليشتغل بعلم آخر لا يناسب هذا الجنس من لغة أو نحو وخط أو طب فإن لم يكمنه فليشتغل بحرفة أو صناعة ولو الحراثة أو الحياكة، فإن لم يقدر فبلعب ولهو ما.

كل ذلك خير له من الخوض في البحر البعيد غوره والعظيم خطره وضرره. ويذهب الغزالي إلي أن العامي لو اشتغل بالمعاصي البدنية ربما كان اسلم له من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالي فإن ذلك غايته الفسق وهذا غايته الشرك (إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) (النساء/ ٤٨)[1].

الدعوي الثامنة
في توحيده تعالي

يعقد الغزالي هذه الدعوي لبيان أنه تعالي واحد يصدرها بقوله: (ندعي أنه سبحانه واحد)[2] ولما كان اثبات الوحدانية لله لا يعني اثبات صفة زائدة علي ذاته تعالي وإنما يعني اثبات الذات وحدها متفردة بالألوهية ونفي الشريك عنه تعالي جعلها الغزالي في عداد صفات الجلال أو التنزيهات.

سنتناول في هذه الدعوي النقاط الآتية:-

جهات الوحدانية: بالنسبة لله - عز وجل - معاني الوحدانية في الذات - واستحالة الضدد والند له تعالي - دليل نفي الشريك عن الله عز وجل - شبهات أوردها الغزالي علي الوحدانية والرد عليها.

(١) جهات الوحدانية بالنسبة لله تعالي:-

الوحدانية المراد اثباتها لله تعالي تشتمل علي ما يأتي:-

(١) الغزالي الجام العوام ص ٢٦
(٢) الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٩

أ- أنه تعالي واحد في ذاته : بمعني أنه غير مركب من أجزاء، وأنه لا شريك له في الوجود بحيث يستحق سائر صفات الألوهية.

ب- أنه تعالي واحد في صفاته: بحيث لا توجد له صفتان من نوع واحد كعلمين وقدرتين الخ.

وأنه ليس لغيره صفة تماثل صفاته لأن صفاته تعالي قديمة أما صفات غيره فمخلوقة حادثة محتاجة إليه تعالي.

جـ - أنه تعالي واحد في أفعاله: بمعني أن الخالق لكل شئ ولا خالق سواه وهو ما يسمي بتوحيد الربوبية وهو واحد في أمثاله كذلك بمعني أنه المستحق للعباد دون سواه وهو مايسمي بتوحيد الإلوهية.

والإمام الغزالي رحمه الله يركز في هذه الدعوي علي إثبات وحدانية الذات لأنها إذا ثبتت ثبت ماعداها من جهات الوجداتية الأخري.

(٢) معاني وحدانية الذات:- تطلق كلمة الواحد علي معنيين كلاهما ثابت لله تعالي وصحيح وصفه به تعالي.

المعني الأول: أن الواحد يطلق ويراد به مالا كمية له ولا أجزاء له فلا يقبل الإنقسام الي أجزاء انقساما ذاتيا، كما لايقبل تقسيم غيره له إلي أجزاء وهو تعالي واحد بهذا المعني لأنه لا كمية ولا أجزاء له لما قدمنا من أدلة علي استحالة كونه تعالي جسما مركبا من أجزاء وقد بينا أن الذي يقبل الانقسام هو المركب فيكون محتاجا الي أجزاءه التي يتركب منها من جهه وإلي مركب يركب أجزاءه من جهة أخري.

والاحتياج دليل الحدوث والله تعالي قديم غني عما سواه مفتقر إليه جميع ماعداه فيكون تعالي واحدا بهذا المعني وهذا بنفي التركيب عنه مطلقا سواء كان في الخارج أو في الذهن فإذا استحال التركيب في الخارج عليه تعالي استحال عليه كذلك التركيب في الذهن.

المعني الثاني: لكلمة الواحد أنه يراد به مالا مثيل له في الرتبة من الوجود كما نقول الشمس واحده أي لا توجد شمس سواها وهو عز وجل واحد بهذا المعني لأنه لا

شريك له في الوجود فلا خالق للعالم إلا الله ولا موجد له سواه وليس للعالم صانعان متماثلان في الوجود والصفات والأفعال، وكونه تعالي واحداً بهذا المعني ينفي أن يكون له ضد أو ند.

يقول الإمام الغزالي: (الواحد قد يطلق ويراد به أنه لا يقبل القسمة أي لا كمية له ولا جزء ولا مقدار، والباري تعالي واحد بمعني سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فإنه غير قابل للإنقسام، إذ الانقسام لما له كميه، والتقسيم تصريف في كمية بالتفريق والتصغير ومالا كمية له لا يتصور انقسامه.

وقد يطلق ويراد أنه لا نظير له في رتبته كما نقول: الشمس واحدة والباري تعالي أيضا بهذا المعني واحد[1]).

(٣) استحالة الضد والند له تعالي:

أما استحالة أن يكون له عز وجل ضد، فلأن الضدين هما الأمران الوجوديان اللذان يتعاقبان علي محل واحد في أوقات مختلفة كالسواد والبياض والحمرة والصفرة ونحو ذلك، ولا يجتمعان معا علي ذلك المحل، ومن ثم فمن لامحل له لا ضد له والله عز وجل لا محل له فلا ضد له.

وأما استحالة الند له تعالي فلأنه هو الخالق وماسواه مخلوق ومن ثم لا يكون له تعالي شريك في الألوهية والخلق[2]).

(٤) دليل نفي الشريك عن الله تعالي:-

يقيم المتكلمون العديد من الأدلة والبراهين علي إثبات الوحدانية بمعني نفي الشريك عنه تعالي، لأن توحيده تعالي هو أساس العقيدة وجوهرها، ولأن أخطر ما وقعت فيه الإنسانية من انحراف سببه تأليههم غير الله تعالي، وعبادتهم لما عداه واتخاذهم معه شركاء ويعتقدون أنها تقربهم اليه كما حكي القرآن ذلك في قوله تعالي: (والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعبدهم إلا ليقربونا إلي الله زلفي)(الزمر/٣).

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٩.
(٢) نفس المرجع ص ٦٩، ٧٠.

ويدلل الغزالي علي نفي الشريك عن الله عز وجل ببرهان حاصله أن يقال لو كان لله تعالي شيك لكان لا يخلو إما أن يكون مثله من جميع الوجوه أو أن يكون أرفع منه أو أقل. لكن التالي باطل فما أدي إليه وهو أن يكون لله تعالي شريك باطل وثبت نقيضه وهو أنه تعالي واحد لا شريك له.

بيان الملازمة:

أما الملازمة فواضحة لأن الفروض العقلية لا تخرج عن هذه الفروض الثلاثة إذ ليس وراءها فرض رابع.

بطلان التالي:

وأما بطلان التالي فلا يتحقق إلا بإبطال كل فرض من تلكم الفروض العقلية الثلاثة وبيان استحالته.

اولا: أما أن يكون لله ند مماثل له من جميع الوجوه مع بقاء التعدد بينهما فمحال لأن الشيئين إذا تماثلا في الحقيقة والصفات تماثلا تاما لم يكونا شيئين في الحقيق بل شئ واحد إذ الإثنينية لا تتحقق بين أمرين إلا إذا كان هناك اختلاف بينهما من وجه ما، إن الحقيقة أو في الصفات أو في الزمان أو في المكان ولا جائز أن يكون اختلاف بينهما في الزمان أو في المكان، لأن المفروض أنهما إلهان فيكونان قديمين موجودين قبل الزمان وقبل المكان ومن ثم فلا زمان ولا مكان حتي يكون بينهما اختلاف بهذا الإعتبار.

ولا جائز أن يكونا مختلفين في الحقيقة أو في الصفات لأن القصد من وجود شريك مع الله أنه يماثله في الحقيقة وفي الصفات الإلهية فلا يكون هناك إلهان بل إله واحد وهذا هو المطلوب.

ثانيا: وإما أن يكون له تعالي ند أرفع منه في الصفات الإلهية فمحال لأن الأرفع هو الإله، والإله عبارة عن أصل الموجودات وأرفعها، والآخر المقدر ناقص ليس بالإله ونحن إنما نمنع العدد في الإله، والإله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق إنه أرفع الموجودات وأجلها)[1].

(١) نفس المرجع ص ٧١.

ثالثا: وأما أن يكون له عز وجل ند هو أقل منه في الصفات الإلهية فمحال (لأنه ناقص ونحن نعبر بالإله عن أجل الموجودات، فلا يكون الأجل إلا واحداً وهو الإله ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال إذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويبطل العدد)[1].

(٥) شبيهات اوردها الغزالي علي الوحدانية والرد عليها:

يورد الإمام الغزالي رحمه الله علي لسان الخصوم ثلاث شبه علي اثبات وحدانية الله عز وجل، والقصد من إثارة هذه الشبه هو إثبات تعدد الإلهة.

والإمام الغزالي إذ يورد هذه الشبه يذكرها مع الرد عليها وفيما يلي بيان لتلك الشبه ورده عليها مستقين ذلك من كتابه الاقتصاد في الاعتقاد[2].

الشبهة الاولي:

وحاصل تلك الشبهة أن يقال أنكم اطلقتم اسم الاله بمعني ارفع الموجودات واكملها، فلم لا تطلقونه بمعني «الخالق».

وعند إذن فما المانع من أن يكون ذلك العالم مخلوقا لخالقين، بأن يكون أحدهما خالقا بعض الجواهر والأعراض كخلق السموات مثلا ويكون الآخر خالقا للبعض الآخر من الجواهر والأعراض كخلق الأرض، أو يكون أحدهما خالقا للجواهر والآخر خالقا للأعراض مثلا، أو يكون أحدهما خالقا للخير والآخر خالقا للشر في الدليل علي استحالة ذلك.

الجواب: يقرر الغزالي جوابا علي تلك الشبهة أن توزيع الموجودات علي هذين الخالقين المفروضين علي هذا النحو أمر محال، لأن هذا التوزيع للمخلوقات وتقسيمها بين هذين الخالقين لا يتم إلا علي أحد وجهين مفروضين.

أحدهما: وهو أن يتقاسم الخالقان المفروضان جميع الجواهر والأعراض بأن يختص أحدهما بخلق بعض الجواهر والأعراض كخلق السموات بأجرامها وأعراضها ويختص الآخر بخلق الجواهر والأعراض الأخري كخلق الأرض بأجسامها وأعراضها.

---

(١) نفس المرجع والصفحة.

(٢) ص ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤ بتصرف.

الثاني: وهو أن يختص أحدهما بخلق الجواهر ويختص الآخر بخلق الأعراض وكل واحد من هذين الوجهين المفروضين باطل.

أما المفروض الأول: وهو أن يختص أحدهما بخلق بعض الجواهر والأعراض كخلق السموات ويختص الآخر بخلق البعض الآخر منها كخلق الأرض فباطل.

والدليل علي بطلانه أن القادر علي خلق السموات إما أن يكون قادراً علي خلق الأرض أولا، فإن كان قادراً علي خلق الأرض كقدرة خالقها علي ذلك كان مماثلا له في القدرة وإذا لم يختلفا في القدرة في المقدور: أي الأشياء التي تصدر عن القدرة فتكون الأرض أثراً لقدرة كل واحد من الخالقين ولا تكون نسبة الأرض إلي أحد القادرين باعتبارها مخلوقة بأولي من نسبتها إلي الآخر لأنها تكون مخلوقة له أيضا وإذا اختص أحدهما بها كان لابد من مخصص ويكون المختص بها حادثا فلا يكون إلاها خالقا فلا تعدد إذن.

كما أن المتماثلين من جميع الوجوه لا يكون بينهما تعدد فإذا تماثلت القدرتان كانت قدرة واحدة وإن لم يكن خالق السموات قادراً علي خلق الأرض فمحال كذلك لأن جميع الجواهر متماثلة وتحيزاتها في أماكنها متماثلة كذلك فيلزم من القدرة علي خلق بعض الجواهر والأعراض القدرة علي خلق البعض الآخر علي أن المفروض أن قدرة كل منهما قديمة فيكون داخلا في نطاقها جميع الممكنات التي يجوز ايجادها ومن ثم فلا تختص قدرة أحدهما بخلق بعض الجواهر والأعراض وتكون عاجزة عن خلق البعض الآخر منها.

أما المفروض الثاني:- وهو أن يختص أحدهما بخلق الجواهر جملة ويختص الآخر بخلق الأعراض كلها فمحال كذلك لأن الجواهر والأعراض متلازمان في الوجود تلازما ذاتيا بحيث لا يوجد أحدهما بدون الآخر، فقد يريد خالق الجواهر خلق شئ ما منها، ويخالفه خالق الأعراض ولا يعينه بخلق الأعراض اللازمة لتلك الجواهر وبالعكس قد يريد خالق الأعراض خلق شئ منها ويخالفه خالق الجواهر ولا يساعده بخلق الجواهر اللازمة لتلك الأعراض التي يريد خلقها فيؤدي ذلك إلي التمانع ويلزم عجزهما فلا

يكونا إلهين أو عجز أحدهما فلا يكون إلها أيضا فإذا عجز لم يتم شئ من خلق العالم وهو باطل بالمشاهدة وبهذا تسقط هذه الشبهة وتثبت وحدانية الله تعالي.

الشبهة الثانية:-

وحاصل هذه الشبهة أنه لا يحصل اختلاف بين الخالقين المفروضين وإنما تتم المساعدة بينهما بمعني أنه إذا أراد خالق الجواهر خلق شئ ساعده خالق الأعراض بخلق مايلزم له حتي يتم الخلق وكذلك إذا أراد خالق الأعراض خلق شئ ساعده خالق الجواهر بخلق مايلزم له حتي يتم الخلق.

الجواب: يجيب الغزالي علي هذه الشبهة فيبين أن هذه المساعدة من أحد الإلهين للآخر إما أن تكون جائزة أو واجبة. فإن كانت جائزة كان تركها جائزاً ومن ثم يتعذر الفعل عليه، ومن يتعذر عليه فعل شئ يكون عاجزاً ولا يكون إلها.

وإن كانت تلك المساعدة واجبة بحيث يحكم العقل باستحالة تركها كان ذلك الحكم بوجوبها تحكما لأصل له علي أن الحكم بوجوب هذه المساعدة فيه ابطال لقدرة الخالق علي ترك خلاف مايريده الآخر، فيلزم عجزه لأن خالق الجواهر مثلا إذا أراد خلق شئ منها وجب علي خالق الأعراض أن يخلق الأعراض اللازمة لتلك الجواهر حتي يتم الخلق كان مضطر لخلق تلك الأعراض اللازمة لتلك الجواهر ولا اختيار له في ذلك فلا يكون قادراً علي ترك خلق هذه الأعراض أي أنه يكون عاجزاً عن ترك ذلك فلا يكون بذلك إلهاً وبهذا يبطل أن يكون هناك الهان خالقان ويثبت أنه الخالق إله واحد لاشريك له.

الشبهة الثالثة:

وحاصل هذه الشبهه أن للخير طبيعة مخالفة لطبيعة الشر وذلك يؤدي إلي وجود إلهين خالقين أحدهما يقدر علي مالا يقدر عليه الآخر، فيكون أحدهما قادراً علي الخير وخالقاً له، ويكون الآخر قادراً علي الشر وخالقا له.

الجواب:- ويجيب الغزالي علي هذه الشبهة فيقرر أن القول باختلاف طبيعة الخير والشر قول باطل إذ أن الشر شر لا لذاته بل لما وراءه من الإرادة والقصد، وتبعا للأوامر

والنواهي الإلهية فالفعل بحسب ذاته لا يكون خيراً ولا شراً بل يمكن أن يكون خيراً باعتبار وشراً باعتبار آخر، فإحراق بدن الكافر خير، واحراق بدن المسلم شر، وقد اختلف الحكم علي أحدهما بالخير وعلي الآخر بالشر مع أن طبيعتهما واحدة وهي إحراق البدن فالإنسان المعين وهو كافر يكون الإحراق في حقه خيراً، فإذا نطق بالشهادة يكون احراق بدنه شراً مع أنه لم ينقلب بالشهادة جنساً آخر.

إذن فلا اختلاف بين طبيعة كل من الشر والخير، والقدرة علي الخير يلزم منه القدرة علي الشر.

وجميع الأعمال خيرها وشرها لابد أن تكون مقدورة لواحد فقط من هذين المفروضين وهو الخالق لها ولا يختص أحدهما بشئ من الخير والشر - دون الآخروإلا وقع التزاحم بينهما في خلق الأشياء، بل وقع التمانع الذي يؤدي إلي عدم خلق أي شئ من العالم إذا أراد أحدهما خلق شئ وأراد الآخر عدم خلقه فيمنع كل منهما عن ايجاد ما أراده الآخر.

إذن فإن فرض إلهين خالقين لهذا العالم يترتب عليه اضطراب وفساد في هذا العالم ولعل هذا ما يشير إليه قوله تعالي (لو كان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا) (الأنبياء/٢٢).

تنزيه الله تعالي عن كونه محلا للحوادث

ذهب الجمهور «من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم»[1] الي استحالة كونه تعالي محلا للحوادث.

ولم يذهب من متكلمي المسلمين الي تجويز قيام الحوادث بذاته تعالي وعدم استحالة كونه تعالي محلا لها - فيما اعلم -سوي الكرامية حيث ذهبوا الي تجويز (أن يقوم به الحادث لا مطلقاً بل كل حادث يحتاج الباري تعالي إليه في الايجاد للخلق ثم

(١) شرح المواقف الموقف الخامس ص ٥٤.

اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الإرادة، وقيل هو قوله: كن فخلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالي مستنده الي القدرة القديمة. أما خلق باقي المخلوقات فمستند الي الإرادة أو القول علي اختلاف المذهبين.

وفرقوا بين مايقوم بذاته من الحوادث ومالا يقوم به منها فسموا الأول حادثا، والثاني محدثا فرقا بينهما(١).

ولما كان الغزالي واحداً من الذين ينزهون الله عن قيام الحوادث بذاته ويحيلون كونه تعالي محلا للحوادث فقد أخذ يدلل علي ذلك بالأدلة التالية.

الدليل الأول:-

وحاصله أنه لو كان تعالي محلا للحوادث، لزم اجتماع الوجوب والجواز فيه لكن التالي باطل، فبطل ما أدي إليه من كونه تعالي محلا للحوادث، وثبت نقيضه وهو أنه ليس محلا لها.

بيان الملازمة: - أن ذات الله تعالي واجبة الوجود، وأن الحوادث جائزة الوجود فلو كان تعالي محلا للحوادث بأن كانت صفاته حادثة لاجتمع فيه وجوب الذات وجواز الصفات.

بطلان التالي: - أما بطلانه فلأن كل واجب الذات من المحال أن يكون جائز الصفات «فإن الجواز والوجوب يتناقضان(٢)».

لكن لما كان لابد لصحة التناقض من وحدة الموضوع بين القضيتين المتناقضين ولاتحاد في الموضوع بينهما هنا إذ الوجوب للذات والجواز للصفات لم يكن التناقض واضحاً ولعل ذلك مادفع الغزالي الي اعتبار الدليل الثاني هو الدليل الأقوي.

الدليل الثاني:-

وحاصله أنه لو كان تعالي محلا للحوادث لزم أحد أمرين: إما وجود حوادث لا نهاية لها وقيامها بذاته تعالي، أو انقلاب المستحيل أمراً ممكنا، لكن التالي بقسميه

(١) نفس المرجع ص ٥٥.
(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٢٣.

باطل فبطل ما أدي اليه وهو كونه تعالي محلا للحوادث وثبت نقيضه وهو أنه تعالي ليس محلا للحوادث.

بيان الملازمة:- أن الحادث لو قام بذاته تعالي لا يخلو : أما أن يستحيل حدوث حادث قبله أو يجوز حدوث حادث قبله.

فإن جاز حدوث حادث سابق عليه يسبقه حادث آخر، وهكذا أدي إلي مالا نهاية له من الحوادث تقوم بذاته تعالي وهو باطل.

وأن استحال حدوث حادث قبل الحادث الذي يقوم به، أو توقفت سلسة الحوادث عند حادث يستحيل حدوث حادث قبله، فلا يخلو إما أن تكون الاستحالة راجعة لذاته تعالي أو إلي أمر زائد عليها.

ولا جائز أن تكون لأمر زائد عليها مغاير لها فيكون ممكنا وكل ممكن بالضرورة يجوز وجوده وعدمه، فعند عدمه يحتاج الي حادث قبله يوجده، والحادث الي حادث فيؤدي الي حوادث لا نهاية لها.

فتعين أن تكون الاستحالة راجعة الي كونه تعالي علي صفة تمنع من قيام الحوادث به، فإذا قام الحادث به صار المستحيل أمر ممكنا.

بطلان التالي بقسميه: أما بطلان القسم الأول وهو وجود حوادث لا نهاية لها وقيامها بذاته تعالي، فلأنه يؤدي الي التسلسل وهو باطل كما مر.

أما بطلان القسم الثاني: وهو انقلاب المستحيل أمرا ممكنا، فلأن المستحيل معدوم لذاته ولا يقبل الوجود، فالمستحيل في حق الله تعالي لا يجوز بحقه بعد ذلك أي لا ينقلب أمراً ممكنا وينزل ذلك منزلة استحالته لقبول اللون أزلاً فإن ذلك يبقي فيما لا يزال لأنه لذاته لا يقبل اللون بإتفاق العقلاء ولم يجز أن تتغير تلك الاستحالة الي الجواز فكذا سائر الحوادث(١).

ومايقال من أن ذلك منقوض بأن العالم كان مستحيل الوجود في الأزل إذ لو لم

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٢٣، ١٢٤ بتصرف كبير.

يكن كذلك لكان قديما، ومع ذلك فقد كان ممكن الوجود في أي وقت قبل الوقت الذي وجد فيه وتحقق حدوثه بالفعل فقد انقلب المستحيل ممكنا، فلا يكون الانقلاب باطلا. مايقال من ذلك مدفوع بأنه قياس مع الفارق، ذلك أن ذات الله تعالي موجودة، ومن ثم يصح الحكم عليها باستحالة قبول الحدوث فلا يجوز قبولها له بعد ذلك بخلاف العالم فإنه (ليس له ذات قبل حدوثه موصوفه بأنها قابلة للحدوث أو غير قابلة حتي ينقلب الي قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك علي مساق دليلنا.

نعم يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا للعالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث يطرأ عليها الحدوث بعد أن لم يكن فأما علي أصلنا فغير لازم، وإنما الذي نقوله في العالم إنه فعل وقدم الفعل محال لأن القديم لا يكون فعلاً[1]).

الدليل الثالث: -

وحاصله أنه تعالي لو كان محلا للحوادث للزم أحد أمرين: إما انعدام القديم أو وجود حوادث لا نهاية لها قائمة بذات الله تعالي لكن التالي بقسميه باطل فبطل ما أدي وهو أن يكون تعالي محلا للحوادث. وثبت أنه تعالي ليس محلا لها.

بيان الملازمة: أنه لو كان له تعالي صفات حادثه تقوم به كالكلام والعلم مثلا لكانا مسبوقين بسكوت حصل بعده الكلام، وغفلة حصل بعدها العلم، وكل من السكوت والغفلة لا يخلو إما أن يكون قديمين أو حادثين.

فإن كانا قديمين لزم انعدام القديم بحدوث الكلام والعلم بعدهما وانعدام القديم محال.

وإن كانا حادثين بعد كلام وعلم حادثين كذلك. كان ذلك الكلام والعلم مسبوقين بسكوت وغفلة وهكذا الي مالا نهاية له من الحوادث القائمة بذاته تعالي.

بطلان التالي بقسميه:

أما بطلان القسم الأول من التالي وهو انعدام القديم فلأن كل ما ثبت قدمه استحال عدمه.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٢٤، ١٢٥.

أما بطلان القسم الثاني من التالي وهو وجود حوادث لا نهاية لها قائمة بذاته تعالي فلأن وجودها مفض الي التسلسل وهو محال وما قد يقال: إن السكوت والغفلة أمران عدميان، إذ السكوت عدم الكلام والغفلة، عدم العلم فليسا أمرين موجودين حتي يلزم من عدمهما عدم القديم إذ ليس هناك إلا ذاتاً موجودة قد زاد عليها الكلام والعلم، وذلك مثل حدوث العالم الذي أنهي العدم السابق عليه فإن ذلك العدم ليس شيئا حتي يوصف بالقدم ويقدر بطلان وجود العالم لما يلزمه من انعدام القديم ومن ثم لا يسلم الشق الأول من الملازمة في الدليل السابق وهو انعدام القديم ما قد يقال من ذلك مدفوع بأمرين.

الأول: أن السكوت والغفلة ليسا من الأمور العدمية وإنما هما عرضان وجوديان كالحركة والسكون والبياض والسواد وكل موجود يتصف دائما بأحد هذه الأعراض أو ضدها، فيكون لها حالان متمايزان حال اتصافه بهذا العرض، وحال اتصافه بضده وهو مستمر الوجود في الحالين.

ولهذا نميز بين الشئ في حال حركته وحال سكونه وبين الساكت والمتكلم تبعاً لتمايز الأعراض الوجودية فهو موجود في الحالتين، وما تغير فهو العرض الوجودي الذي قام به، ولا يصدق هذا علي العالم حال عدمه وحال وجوده لأنه ليس للعالم في العدم ذات يحكم عليها بخلاف الموجود حال سكوته وحال تكلمه فهو موجود في الحالين.

فالسكوت ليس مجرد عدم الكلام، والغفلة ليست مجرد عدم العلم، بل هما حالان وجوديان كما أن السكوت ليس مجرد عدم الحركة، بل هو حال وجودي، فإن من يفسره بهذا التفسير ينكر وجوده ولا يستطيع اثبات حدوث العالم لأن حركة العالم علي هذا التقدير تكون لا نهائية في جانب الماضي مادامت لم تسبق بسكون موجود.

حقيقة قد يقال عن السكوت: أنه عدم الكلام وعن الغفلة: أنها عدم العلم لكن هذا لا ينبغي أن يخرجهما عن كونهما من الأعراض الوجودية والا يخرج البياض والسواد عن كونهما من الألوان إذا قلنا، البياض عدم السواد ليس بلون، والسواد عدم البياض وليس بلون وخرجت الحركة والسكون من كونهما من الأعراض إذا قلنا: الحركة

وعدم السكوت وليس بعرض، والسكوت: عدم الحركة وليس بعرض كذلك، وذلك كله باطل لا يقول به صاحب الاعتراض.

فالسكوت والغفلة معان وجودية إذا انعدما بالكلام والعلم الحادثين لزم من ذلك انعدام القديم وهو باطل.

الثاني: وعلي التسليم بأن السكوت والغفلة معنيان عدميان، فإن الذات المتصفة بهما تكون منفكة عن الكلام والعلم ويصير هذا الإنفكاك حالا أو وصفا للذات.

فإذا كان ذلك الإنفكاك قديما وانعدم بحدوث الكلام والعلم لزم انعدام القديم، وانعدام القديم باطل سواء أكان ذاتا أو حالا أو صفة لتلك الذات ولا يصدق هذا علي العالم بحجة أنه كان منتفيا في القدم، فيلزم من وجوده انعدام القديم، والقديم لاينعدم، لأنه ليس للعالم في العدم ذاتا ولا حالاً ولا وصفا قائما بذات حتي يقدر تبدلها وتغيرها علي تلك الذات، فالفرق ظاهر بين سكوت المتكلم مثلا وبين عدم العالم في القدم. وهكذا يثبت تنزيه الله عن كونه محلاً للحوادث.

تعقيب

قد يقول قائل مابال الإمام الغزالي يركن الي العقل في تحرير الأدلة التي أقامها علي تلك الصفات ولا يلتف الي الشرع مع أن فيه مايثبت مدعاه فعلي سبيل المثال لا الحصر، إثبات صفتي القدم والبقاء توجد نصوص عديدة من الكتاب والسنة تثبتهما لله عز وجل قال تعالي: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم) (الحديد/٣) وقال تعالي (كل شئ هالك إلا وجهه) (القصص/٨٨) وقال جل شأنه (ويبقي وجه ربك ذو الجلال والإكرام) (الرحمن/٢٧) وقال (صلي الله عليه وسلم) (اللهم أنت الأول فليس قبلك شئ، وأنت الآخر فليس بعدك شئ)[١]. ونفي الجسمية وتوابعها عنه تعالي يدل عليه قوله تعالي: (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) (الشوري/١١) ونفي الشريك عنه تعالي توجد آيات كثيرة مبثوثة في القرآن الكريم تؤكده وتدل عليه مثل قوله تعالي:

(١) أخرجه مسلم جـ ٨ ص ٧٨، ٧٩.

(قل لو كان معه إله كما يقولون، اذن لابتغوا إلي ذي العرش سبيلا) (الإسراء/٤٢) وقوله تعالي: (ماتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم علي بعض) (المؤمنون/٩١) ناهيكم عن المشاهدة العادية التي تبطل تعدد الآلهة والماثلة في قوله تعالي: (لو كان فيهم آلهة إلا الله لفسدتا) (الأنبياء/٢٢).

يقول بن رشد إن هذه الآية تقرر حقيقة بديهية فطرية تشهد الملاحظة بصدقها وهي: أن وجود ملكين في مدينة واحدة يفسدها، ماداما يعملان، إلا أن يعمل أحدهما ويبقي الآخر بدون عمل وهذا إن جاز في الملوك فإنه لا يجوز في الآلهة، فإن العاجز أو المتعطل لا يصح أن يوصف بالألوهية)[١].

وإجابة علي ذلك نقول إن الامام الغزالي بركونه الي العقل أراد أن يثبت أن العقل السليم قاضي بتنزيه الله تعالي عن هذه الأمور فإذا طالع المخاطب بتلك الأدلة القرآن الكريم والسنة الشريفة ووجد فيهما مايثبت ذلك آمن بأن النص الحكيم لا يخالف العقل السليم وأنه لاتعارض بينهما فيزداد المؤمن إيمانا ويبهت المعاند وتنسد أمامه الطرق وصدق الله حيث يقول (فماذا بعد الحق إلا الضلال فأني تصرفون) (يونس/٣٢).

(١) ابن رشد:- مناهج الأدلة ص ١٥٥ في عقائد الملة تحقيق محمود قاسم.

خاتمة

وبعد فمن خلال عرضنا لصفات الجلال كما صورها الامام الغزالي والتي هي موضوع هذا البحث نقدم أهم ما يمكن استخلاصه من نتائج.

١- أن الإمام الغزالي قد درس علم الكلام دراسة واقية مستأنية خاض فيها بحاره وثبر أغواره وأتي علي غوامضه حتي صار واحداً من أعلامه المبرزين فيه فكانت كتبنه في موضوعاته كتابه الهاضم المتذوق وكان نقده لخصومه نقد الحاذق البصير المتمكن.

٢- أن عنونة الغزالي لكل واحدة من تلكم الصفات أو التنزيهات الإلهية بقوله الدعوي الأولي، الدعوي الثانية، كان فيما يبدو لي نتيجة لتأثره بالفلسفة بشكل أو بآخر.

٣- أنه إذا كان الغزالي لم يذكر جميع التنزيهات الإلهية وأكتفي بذكر بعضها فلا يعد ذلك قصوراً منه لأن ما سكت عنه من هذه التنزيهات يمكن رده بطريق اللزوم إلي ما ذكره منها فمثلا نفي الجسمية عنه تعالي يستلزم نفي التبعض والتجزأ والوصف بالكلية والجزئية والصغر والكبر والمكان والزمان . . . إلخ ونفي العرضية عنه عز وجل يستلزم نفي الحلول والاتحاد واستحالة ذلك في حقه تعالي، كذلك نفي الشريك عنه تعالي يستلزم نفي الصاحبة والولد وهلم جرا.

٤- أن عرض الإمام الغزالي لهذه الصفات قد تميز بالسلاسة واليسر وذلك اذا ماقيست كتبه بكتب غيره من المتكلمين الذين جنح بعضهم إلي الإلتواء باللفظ والغموض في المعني ولولا خشية الإطالة لقدمنا شواهد علي ذلك.

٥- أن الغزالي لم يسلك مسلك الكثيرين في رمي الخصوم بالجهل والدعاء عليهم باللعن والطرد والابعاد من رحمة الله وسوء الخلق وتقبيح الفعل كما هو واضح في تصانيفه وتصانيفهم.

٦- يعد الإمام الغزالي بحق ركيزة هامة من ركائز المذهب الأشعري فقد أثراه

بالغزير عن كلمة والعميق من فكره والتدفيق من أدلته مما يجعلنا نأكد أن من جاء بعده من أعلام هذا الفن قد تأثروا به واستفادوا من علمه حتي بدا ذلك واضحاً في تصانيفهم.

وبعد فتلك هي أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من هذا البحث فإن اكن قد وفقت فمن الله تعالي وإن تكن الأخري فحسبي إني إجتهدت وعذري أني بشر أخطئ وأصيب وعلي الله قصد السبيل ومنها جائز ولو شاء لهداكم أجمعين والحمد لله رب العالمين وصلي الله علي سيدنا محمد النبي العربي الأمي وعلي آله وصحبه وسلم.

فهرس المراجع

١- القرآن الكريم

٢- كتب السنة النبوية:

أ- صحيح البخاري

ب- صحيح مسلم (طبعات مختلفة)

٣- أبو الحسن الأشعري د. حمودة غرابة طبعة مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٣م.

٤- أبو حامد الغزالي : محمد رضا

٥- الإبانة : علي بن اسماعيل أبو الحسن الأشعري - دار الطباعة المنيرية.

٦- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين : الزبيدي جـ ١ ط ٢ ١٩٥٨.

٧- اجتماع الجيوش الإسلامية: بن قيم الجوزية الدمشقي علي غزو المعطلة والجهمية دار الكتب العلمية بيروت لبنان ١٩٨٤.

٨- إحياء علوم الدين: أبو حامد الغزالي مطبعة محمد علي صبيح وأولاده الأزهر ١٩٥٨م.

٩- أساس التقديس: فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي. مكتبة الكليات الأزهرية. تحقيق أحمد حجازي السقا ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٠- الأسماء والصفات: البيهقي مطبعة السعادة مصر.

١١- الإرشاد إلي قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق أسعد تميم ط ١ ١٩٨٥ مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان.

١٢- أصول الدين: أبو منصور عبد القاهر التميمي البغدادي المتوفي ٤٢٩ هـ ط ١ مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية باستنبول سنة ١٣٤٦ هـ، ١٩٢٨ م.

١٣- الاقتصاد في الاعتقاد: الغزالي «أبو حامد محمد بن محمد الغزالي»

تحقيق الشيخ مصطفي أبو العلا طبعة مطبعة الجندي.

١٤- إلجام العوام عن علم الكلام: الغزالي المطبعة المنيرية.

١٥- الإنصاف: القاضي أبو بكر الباقلاني. مؤسسة الجانجي ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.

١٦- التبصير في الدين: أبو المظفر الأسفراييني تحقيق كمال يوسف الحوت عالم الكتب بيروت ط ١ ١٩٨٣.

١٧- تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور. ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ط ٤ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧م.

١٨- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: الباقلاني. تحقيق عماد الدين أحمد حيدر مؤسسة الكتب الثقافية ط ١ ص ١٩٨٧ بيروت. لبنان.

١٩- تهافت الفلاسفة: الغزالي، تحقيق د. سليمان دنيا ط ٣ دار المعارف،

٢٠- حاشية السنوسية: الشيخ اسماعيل بن موسي بن عثمان الحامدي. مطبعة مصطفي البابي الحلبي ط١ ١٩٣٦م.

٢١- الحقيقة في نظر الغزالي: د. سليمان دنيا. دار المعارف مصر ١٩٦٥م.

٢٢- الخطط: المقريزي جـ ٣ دار التحرير للطباعة والنشر عن طبعة بولاق.

٢٣- الشامل: إمام الحرمين أبو المعالي الجويني.

٢٤- شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار بن أحمد مطبعة الاستقلال الكبري ١٩٦٥ - تقديم عبد الكريم عثمان.

٢٥- شرح العقيدة الطحاوية: علي بن أبي العز الحنفي. طبعة دار إحياء السنة بالإسكندرية - مصر.

٢٦- شرح الكبري: الإمام أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسني مطبعة عيسي البابي الحلبي وشركاه ١٩٥٩م.

٢٧- شرح مطالع الأنظار علي طوالع الأنوار: السيد الشريف الجرجاني ط ١ سنة ١٣٢٣هـ.

٢٨- شرح المقاصد: سعد الدين التفتازاني جـ ٤ تحقيق د/ عبد الرحمن عميرة والشيخ صالح مرسي شرف طبعة مكتبة الكليات الأزهرية.

٢٩- شرح المواقف : السيد الشريف الجرجاني الموقف الخامس تحقيق د. أحمد مهدي طه مكتبة الأزهر.

٣٠- طبقات الشافعية الكبري: تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو جـ ٥ ط ١ عيسي البابي.

٣١- العقيدة النظامية: إمام الحرمين الجويني. مطبعة الأنوار ١٩٤٨م - ١٣٦٧هـ.

٣٢- الغزالي : البارون كارادوفو ترجمة عادل زعيتر - دار إحياء الكتب .

٣٣- فيصل التفرقة بين الإسلام والذندقة: الغزالي. تحقيق د. سليمان دنيا الطبعة الأولي ١٣٨١ هـ - ١٩٦١م.

٣٤- قانون التأويل : الغزالي. الطبعة الأولي مطبعة الأنوار ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠م.

٣٥- القول السديد في علم التوحيد: تأليف محمود أبو دقيقة تحقيق أ.د عوض الله جاد حجازي الأزهر. مطبعة المصحف الشريف.

٣٦- كتاب اللمع: أبو الحسن الأشعري قدمه وصححه د. حمودة غرابة في الرد علي أهل الزيغ والبدع مكتبة الخانجي القاهرة. مكتبة المثني بغداد سنة ١٩٥٥.

٣٧- المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار جمع الحسن بن أحمد بن متوية تحقيق عمر السيد عزمي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر - الدار المصرية سنة ١٩٦٥.

٣٨- الملل والنحل: أبو الفتح الشهر ستاني جـ ١ مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة

الثانية ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦م.

٣٩- المنقذ من الضلال : الغزالي. دار الكتب الحديث ط ٥ - ١٣٨٥هـ.

٤٠- مناهج الأدلة في عقائد الملة: بن رشد. تقديم وتحقيق د. محمود قاسم مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥.

٤١- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول بني تمية جـ ٢ الطبعة الثانية مطبعة السنة المحمدية ١٩٥١م.

مشتملات البحث

الصفحة

١- مقدمة ٤٠٥

٢- كلمة حول الإمام الغزالي ٤٠٧

٣- صفات الجلال اجمالاً ٤١٧

٤- صفات الجلال تفصيلاً

٥- الدعوي الأولي : قدم الله تعالي ٤١٨

٦- الدعوي الثانية بقاء الله تعالي ٤٢٣

٧- الدعوي الثالثة: نفي كونه تعالي جوهراً. ٤٢٦

٨- الدعوي الرابعة: نفي كونه تعالي جسماً. ٤٢٩

٩- الدعوي الخامسة: نفي كونه تعالي عرضاً. ٤٣٢

١٠- الدعوي السادسة: نفي كونه تعالي في جهة. ٤٣٥

١١- الدعوي السابعة: نفي أن يكون الله تعالي مستقراً علي العرش. ٤٤٤

١٢- الدعوي الثامنة: في توحيده تعالي. ٤٦٤

١٣- تنزيه الله تعالي عن كونه محلاً للحوادث. ٤٧١

١٤- تعقيب. ٤٧٦

١٥- خاتمة. ٤٧٩