الصفات الإلٰهيّة الخبريّة بين الواقع وزيغ الأوهام

فلاح سبتي، بإشراف د. مصطفى عزيزي[1]

الخلاصة

تعدّ الإدراكات الوهمية من الإدراكات الّتي تحصّلها النفس الإنسانية بشكل تلقائي دون تفكّر ورويّة، والمشهور عند الحكماء والمناطقة أنّ هٰذه النوع من الإدراك هو عبارة عن إدراك المعاني الجزئية المتعلّقة بالمحسوسات، وأنّ المسؤول عنه هو قوّة الوهم .

وللنفس بتوسّط هٰذه القوّة أحكامٌ في المحسوسات والمتخيّلات تكون غالبًا صحيحةً يقبلها العقل ويصدّق بها كأحكامها في الهندسيات، ولٰكن قد تتعدّى بتلك الأحكام المحسوسَ إلى المعقول المحض، فتنقل حكم المادّيّ المحسوس إلى المجرّد المعقول، وهي أحكام باطلة يكذّبها العقل ويردّها، وهٰذا ما ينعكس سلبًا على بحث الإلٰهيّات؛ لأنّ موضوعه ميتافيزقيٌّ غير محسوس، فتقع النفس بسبب ذٰلك في الغلط عند البحث عن الذات الإلٰهيّة المقدّسة وصفاتها؛ ولهٰذا الانعكاس موارد متعدّدةٌ من أهمّها ما يقع في مبحث الصفات الإلٰهيّة الخبريّة، حيث حملها البعض ـ تحت تأثير الوهم ـ على معانيها العرفية الثابتة للمحسوسات وأثبتها للذات الإلٰهيّة المقدّسة، وذٰلك اعتمادًا على واحد من الأحكام الوهمية المرفوضة عقلًا، وهو ما يسمّى بقاعدة قياس الغائب على الشاهد، فوصف الذات بما لايليق بها تعالت وتقدّست عن ذٰلك علوًّا كبيرًا، وفي هٰذا المقال نحاول أن نسلّط الضوء على مفترقات هٰذا الأمر وملابساته وفق قواعد المنهج العقلي الرصين الّذي يضع كلّ أداةٍ أو طريقٍ معرفيٍّ في مساحته المنسجمة معه تكوينًا.

---

(1) دكتور فلاح سبتي، العراق، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية.
falahsaad@yahoo.com

الكلمات المفتاحيّة: قوّة الوهم ـ الوهميّات ـ الصفات الإلٰهيّة ـ الصفات الخبريّة ـ قياس الغائب على الشاهد.

تمهيد

يعدّ بحث الصفات الإلٰهيّة من أهمّ البحوث في الإلٰهيّات، ويترتّب عليه الكثير من المسائل العقدية والسلوكية، فالتصوّر الّذي يحمله كلّ إنسان معتقدٍ بالوجود الإلٰهي عن الذات الإلٰهيّة المقدّسة يعتمد تمامًا على فهمه الصحيح لصفاتها؛ إذ لا يمكن تعلّق المعرفة البشريّة بكنه الذات الإلٰهيّة المقدسة وحقيقتها؛ لانتفاء الماهية عنها وعدم محدوديّتها، فلا وجود علميًّا لها من حيث هي في الأذهان، إذ إنّها صرف الوجود العيني الأصيل، فكانت المعرفة المتعلّقة بها معرفةً بالوجه لا بالكنه، أي معرفةً بها عن طريق معرفة اللوازم والصفات والآثار الصادرة عنها، والجهل بهٰذه الأمور وعدم معرفتها بنحوٍ واقعيٍّ يؤدّي إلى حصول صورةٍ مشوّهةٍ عن تلك الذات المقدّسة، وهو ما يؤثّر بنحوٍ جدّي على الكثير من المسائل الاعتقادية المتفرّعة عليها، والمباني الأخلاقية والسلوكية الفردية والاجتماعية.

تقسيم الصفات الإلٰهيّة

للصفات الإلٰهيّة تقسيماتٌ متعدّدةٌ من جهات مختلفة، والّذي يهمّنا في هٰذا البحث وهو تعلّق المعرفة بحقيقة تلك الصفات، هو انقسامها إلى نوعين، هما:

أ ـ الصفات الميتافيزيقية أو الفلسفية:

وهي تلك الأوصاف الّتي يكتشفها العقل بالتحليل الفلسفي أو البرهان، وذٰلك عندما يقوم بعملية تحليل الموجودات وتصنيفها لمعرفة عللها ومبادئها العالية، وعندما يصل البحث الفلسفي إلى إثبات العلّة الأولى يقع البحث عن صفاتها الّتي تمتاز بها عن سائر الموجودات؛ ولذٰلك تكون هٰذه الصفات مختصّةً بتلك العلّة،

وهي الذات الإلٰهيّة المقدّسة، لا يشترك معها فيها أحدٌ، وذٰلك كوجوب الوجود، والبساطة الوجوديّة المطلقة، والوحدة الحقيقيّة، والإطلاق وعدم التناهي الوجودي.

وعادةً ما تكون الألفاظ الدالّة عليها عبارةً عن مصطلحات مستحدثة أو منقولة من اللغة، يستخدمها روّاد العلوم الحكمية والفلسفية للدلالة على معاني تلك الصفات؛ ولٰهذا لم يقع الخلاف بين الحكماء والمتكلّمين في معاني تلك الصفات، ولا في صحّة اتّصاف الذات المقدّسة بها، وإنّما وقع الكلام في صحّة تسمية الذات المقدّسة بتلك الصفات، خصوصًا عند ممارسة العبادات الدينيّة كالدعاء والصلاة، ولٰهذا يعتمد على كون الأسماء الّتي تطلق على الذات الإلٰهيّة المقدسة توقيفيّةً ـ فلا يطلق عليه إلّا ما ورد في النصوص الدينية ـ أم لا، فيصحّ إطلاق أيّ اسم تدلّ عليه الصفة ما دامت تليق بقدسية تلك الذات. [انظر: سبحاني، محاضراتٌ في الإلٰهيّات، ص 87 ـ 91]

ب- الصفات الخبريّة:

وهي الأوصاف الّتي ذكرت في النصوص الدينية كآيات الكتاب الكريم والسنّة الشريفة، وعادةً ما تكون هٰذه الصفات مشتركةً في حملها على الذات الإلٰهيّة المقدّسة وسائر الموجودات وخصوصًا الإنسان، ومن أمثلتها الواضحة في النصوص القرآنيّة صفة الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طٰهٰ: 5]، وقوله: ﴿اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [سورة الرعد: 2]، وصفة أنّ له كرسيًّا في قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [سورة البقرة: 255]، وصفة أنّ له يدًا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح: 10]، وصفة أنّ له وجهًا في قوله تعالى: ﴿وَلِلهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾، وقوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [سورة الرحمٰن: 27]، وصفة إمكان رؤيته كما في

قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة: 22 و23]، وغيرها الكثير.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ من أكثر الملابسات والإبهامات الدلاليّة في لغة الدين والنصّ الشرعيّ تكمن في تحليل الألفاظ الدالّة على هٰذه الصفات، عندما يتمّ إسنادها إلى الذات الإلٰهيّة المقدّسة، فهٰذه الألفاظ عندما تستعمل في العرف وتطلق على أفراد الإنسان أو غيره من المخلوقات تكون معانيها واضحةً وقابلةً للفهم؛ لأنّها تكون معلومةً بشكلٍ مباشرٍ بالحواسّ أو عن طريق آثارها المحسوسة، ولٰكنّها عندما تستعمل في الدلالة على الصفات المنسوبة إلى الذات الإلٰهيّة المقدّسة والمتعالية عن مخلوقاتها، فإنّها تشكل مفارقةً تحمل صعوبةً كبيرةً في فهمها؛ ولهٰذا تعدّدت المدارس في تفسير هٰذا النوع من الصفات.

والإشكالية المهمّة الموجودة في تفسير هٰذه الصفات تكمن في أنّها تكون مستعملةً عند العرف في الأمور المحسوسة، فيكون مفتاح الفهم للألفاظ الدالّة عليها هو الوقوف على معانيها العرفية؛ لأنّ الدين لم يأت بلغةٍ جديدةٍ تحدّد مدلولاتها الكلامية أو الفلسفية المرادة بنحوٍ جدّيٍّ للشارع المقدّس بشكلٍ مباشرٍ، بل استعمل نفس اللغة العرفية السائدة في عصر النصّ، ولٰكنّه اعتمد على القرائن اللفظية في نفس النص أو في نصوص أخرى، كقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [سورة الشورى: **11**]، أو القرائن العقلية الحافّة بالنص، ليحترز عن وقوع المخاطب بتلك النصوص في إشكالية تشبيهه ـ تعالى ـ بمخلوقاته.

إنّ كثرة استعمال تلك الألفاظ في الدلالة على صفات الموجودات المحسوسة كالإنسان وغيره، أكسب تلك الألفاظ دلالاتٍ التزاميّةً أو تضمّنيّةً تناسب الموجودات الجسمانية المحسوسة الممكنة، ولا شك في أنّ للوهم والخيال مدخليةً كبيرةً في هٰذا البحث، حيث تفهم وتفسّر صفات الذات الإلٰهيّة المقدّسة على ضوء

فهم صفات المخلوقين، الّتي هي ذات طبيعة محدودة مقيدة بالجسم وخواصّه، الأمر الّذي سبّب عدم صحة إطلاقها ـ مع ما تكتنفه من تلك الدلالات واللوازم ـ على الذات الإلٰهيّة المقدّسة، بل لا بدّ من تخليصها أوّلًا من تلك الدلالات لتكون منسجمةً مع الذات الإلٰهيّة الواجبة الغنية المطلقة.

ولٰهذا وقع خلافٌ كبيرٌ بين متكلّمي المسلمين في كيفية التعامل مع مثل هٰذه الصفات، فهناك من ذهب إلى الأخذ بظواهرها على ما يُفهم منها في العرف، وإثباتها لله مع تشبيهها بصفات الأجسام، وهؤلاء يسمون بالمشبهة [الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 121]، وهناك من ذهب إلى تفويض معناها إلى الله ـ تعالى ـ ويسمون بالمفوّضة، وهم على اتّجاهين: فمنهم من ذهب إلى أنّ معنى هٰذه الصفات غير معلوم لنا، ونحن غير مكلّفين بتفسيره، وما علينا إلّا نسبة اللفظ الدالّ عليها إلى الذات المقدّسة من دون تحديد معناها [المصدر السابق، ص 104 و105]، ومنهم من حمل هٰذه الصفات على معانيها العرفية، وإثباتها إلى الذات المقدّسة من غير تكييف، إذ قالوا إنّ كيفية اتّصاف الذات بهٰذا المعنى غير معلوم لنا، وهٰذا هو مذهب أكثر الأشاعرة، وما يعرف بالسلفية. [البيهقي، الأسماء والصفات، ص 568]

وهناك من حمل هٰذه الصفات على خلاف الظاهر منها عرفًا، وأوّلوها بما ينسجم مع تنزيه الذات الإلٰهيّة المقدسة عن صفات الأجسام ويسمون بالمؤوّلة [السبحاني، الإلٰهيّات، ج 1، ص 326]. وهناك من ذهب إلى أنّ الصفات الخبريّة لا يمكن حملها على معناها الحقيقي الظاهر منها عرفًا على الذات المقدسة، بل تحمل على المجاز والكناية عن معانٍ عاليةٍ تدلّ عليها تلك الألفاظ ويصحّ نسبتها إلى الذات المقدسة، والقرينة الّتي تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي، قد تكون متّصلةً بالكلام، وقد تكون منفصلةً عنه كقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾، وأمّا القرائن العقلية القطعية الحافّة باللفظ، فقد اعتبرت من ضمن القرائن الّتي تصرف اللفظ

عن معناه الحقيقي إلى المجازي، كما هو مبنى أغلب علماء الإمامية عند مراجعة استدلالاتهم بالنصوص الشرعية، قال السيد الخوئي: «إنّ كلّ آية قرآنية قامت القرينة العقلية على خلاف ظاهرها وجب صرفها عن ظاهرها بمقتضى القرينة، وهٰذا هو الموافق لبناء العقلاء في العمل بمقتضى القرينة القائمة على خلاف الظاهر، وهو ديدن العلماء أيضًا في آيات التجسيم، نحو قوله تعالى : ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، وقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، فقد حملها العلماء على خلاف ظاهرها، لقيام القرينة العقلية على خلافها» [الخوئي، صراط النجاة، ج 3، ص 445]. وإن لم تعد كذٰلك فحمل اللفظ على مقتضاها يكون من التأويل.

قوّة الوهم وحدودها المعرفيّة

قوّة الوهم هي من قوى الإدراك الباطني في الحيوان ومنه الإنسان، وهي القوّة الّتي تمكّـن النفس من إدراك شيءٍ في المحسوس لا يُدرك بتوسّط الحسّ الظاهر، مثل إدراك وانكشاف العداوة الّتي في الذئب للشاة فتهرب منه، أو انكشاف المحبوبيّة للولد عند رؤية أمّه فيطمئنّ لها ويغفو بين يديها، أو إدراك الجمال في الوردة، أو المكان في الجسم، فهي القوّة الّتي تمكّـن النفس من إدراك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة، وتعين النفس على ما يسمّى بالإدراك الوهميّ، وهو إدراك المعنى الجزئيّ الّذي يكون متعلّقًا بأمرٍ محسوسٍ أو صورةٍ خياليّةٍ. [ظ: ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 94]

إنّ هٰذا النوع من الإدراك يكون إدراكًا فطريًّا على نحو الانبعاث عند إدراك المحسوسات أو استحضار صورها الخياليّة في المتخيّلة، ومعنى ذٰلك أنّه يحصل بنحوٍ تلقائيٍّ ومباشرٍ، من دون أن يكون هناك تروٍّ أو أنشطةٌ تقوم بها النفس بتوسّط هٰذه القوّة لأجل أن تدرك هٰذه المعاني أو تحكم بها على موضوعاتها، بل إنّها تحصل في

صفحة النفس بمجرّد الإحساس بصورة متعلّقاتها أو تخيّلها، فالإنسان ـ وحتّى الطفل منه ـ بمجرّد أن يرى أمّه أمامه أو يتخيّل صورتها، فإنّه سيشعر بمعنى المحبّة الموجودة تجاهه عند هٰذه الأمّ، بشكلٍ مباشرٍ من دون أيّ جهدٍ زائدٍ.

ولهٰذا كانت المعاني الّتي تدركها النفس بتوسّط قوّة الوهم معاني جزئيّةً فقط، مرتبطةً بصورةٍ خياليّةٍ متعلّقةٍ بها دائمًا، قال ابن سينا: «وأمّا الوهم، فإنّه وإن استثبت معنًى غير محسوسٍ، فلا يجرّده إلّا منخنقًا بصورةٍ خياليّةٍ» [ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 56].

ولٰكنّ هٰذه الإدراكات للمعاني الجزئيّة تكون مادّةً أساسيّةً لنوعٍ من الإدراك العقليّ التصوّريّ، حينما تجرّد القوّة العاقلة تلك المعاني عن متعلّقاتها الحسّيّة والخياليّة لتأخذ منها معنًى كلّيًّا يصدق على جميع تلك المعاني الجزئيّة على اختلاف مواردها ومتعلّقاتها، كمعنى الجمال والمحبّة والنفع والضرر.

وأمّا التصديقات؛ فإنّ قوّة الوهم تنبعث انبعاثًا فطريًّا لتحكم وتنسب المعنى لذٰلك الموضوع، على أساس حال التخيّل الّذي يحصل لها عن ذٰلك الموضوع، فالمقارنات الّتي أدركتها النفس بتوسّط قوّة الوهم بين الصور المحسوسة والخياليّة، وبين المعاني الوهميّة الّتي حفظتها الذاكرة، هي الّتي تكون مناطًا في صدور الحكم الوهميّ بنحوٍ تلقائيٍّ سريعٍ، قال الشيخ ابن سينا في كتاب النفس من الشفاء: «إنّ الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاثٍ تخيليٍّ من غير أن يكون ذٰلك محقّقًا، وهٰذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرار؛ فإنّ الوهم يحكم بأنّه في حكم ذٰلك، وتتبع النفس ذٰلك الوهم وإن كان العقل يكذّبه، والحيوانات وأشباهها من الناس إنّما يتبعون في أفعالهم هٰذا الحكم من الوهم الّذي لا تفصيل منطقيًّا له، بل هو على سبيل انبعاثٍ ما فقط...» [ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات ـ النفس)، ج 2، ص 162].

إنّ هٰذه الكيفيّة من الإدراك والحكم المعتمدة على الانبعاث التلقائيّ السريع لا تفسح المجال أمام النفس عند الحكم للتثبّت والتروّي باستحضار الخصائص الذاتيّة (العوارض الذاتيّة) للموضوع المحكوم عليه، وكذٰلك ملاحظة حال الحكم الّذي تحكم به، وهل هما منسجمان أو لا؟ ولذٰلك قد يكون هٰذا سببًا في وقوعها في الخطإ عند الحكم على الأشياء، وخصوصًا غير المحسوسات.

لذا فإنّ الوهم قد يتعدّى حدوده، خصوصًا في النفوس الّتي لم تقوَ لديها ملكة التعقّل، وليس لقوّتها العاقلة حكومةٌ على سائر قواها، فيخدعها الوهم ويجعلها تحكم على طبق ما يدركه في موضوعاتٍ ليست هي في دائرة إدراكاته، ألا وهي الموضوعات الّتي لا تقع تحت الحواسّ، وليس عند النفس صورةٌ محسوسةٌ ولا خياليّةٌ لها، وهي إمّا أن تكون في طبيعتها محسوسةً، ولٰكنّه لم يألفها من قبل، أو أنّ طبيعتها غير محسوسةٍ أصلًا، فتحكم النفس فيها على طبق مدركات الوهم بتوسّط التخيّل؛ إذ إنّها لا تحكم عن هٰذا الطريق إلّا بتوسّط صورةٍ متخيّلةٍ لموضوع حكمها، فتلجأ للمتخيّلة لتضع لها صورةً خياليّةً لذٰلك الموضوع من خلال صور الأشياء الّتي ألفتها، لتحكم على أساس تلك الصورة الخياليّة، فيقع الغلط هنا، ويعارض العقل مثل تلك الأحكام.

إن هٰذا النوع من الأحكام ـ أعني حكم النفس في الموضوعات غير المحسوسة اعتمادًا على قوّة الوهم، فيكون الحكم على طبق ما ألفته في المحسوسات من معنًى ـ تشكّل قضايا كاذبةً، وقد خصّها المناطقة باسم الوهميّات، أو القضايا الوهميّة وهو العمدة في صناعة المغالطة؛ حيث يمكن أن يقع به التغليط والغلط لشباهته بالقضايا الأوّليّة العقليّة، وصعوبة التمييز بينها إلّا للعقول القويّة المتدرّبة.

قال الشيخ ابن سينا: «وأمّا القضايا الوهميّة الصرفة، فهي قضايا كاذبةٌ، إلّا أنّ الوهم الإنسانيّ يقضي بها قضاءً شديد القوّة؛ لأنّه ليس يقبل ضدّها ومقابلها؛

بسبب أنّ الوهم تابعٌ للحسّ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم...» [الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 221 و222].

وقال القطب الرازيّ في شرحه للرسالة الشمسيّة: «ومنها الوهميّات وهي قضايا كاذبةٌ يحكم بها الوهم في أمورٍ غير محسوسةٍ، وإنّما قيّد بالأمور غير المحسوسة؛ لأنّ حكم الوهم في المحسوسات ليس بكاذبٍ، كما إذا حكم بحسن الحسناء وقبح الشوهاء؛ وذٰلك لأنّ الوهم قوّةٌ جسمانيّةٌ للإنسان تدرك بها الجزئيّات المنتزعة من المحسوسات، فهي تابعة للحسّ، فإذا حكم على المحسوسات كان حكمًا صحيحًا، وإن حكم على غير المحسوسات بأحكامها كانت كاذبةً، كالحكم بأنّ كلّ موجودٍ مشارٌ إليه، وأنّ وراء العالم فضاءً لا يتناهى... والقياس المركّب منها يسمّى سفسطةً، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته، وأعظم فائدةٍ معرفتها الاحتراز عنها» [الرازيّ، تحرير القواعد المنطقيّة، ص 464 و465].

وقال صاحب الحاشية: «قوله: "من الوهميّات": هي القضايا الّتي يحكم بها الوهم في غير المحسوس قياسًا على المحسوس، كما يقال: كلّ موجودٍ فهو متحّيزٌ» [اليزديّ، الحاشية على تهذيب المنطق، ص 113].

وقال السبزواريّ في "شرح المنظومة": «من تلك، أي من القضايا ما يدّعى بوهميّاتٍ، وهي كثيرةٌ منها ما هو حكمٌ على العقليّ، أي على الموضوع العقليّ بحسّيّاتٍ، أي بأحكامٍ حسّيّةٍ، وعلى المجرّد بأحكام المادّيّات كالقَبْلِ المستعمل في المجرّد، فيتوهّم الوهم أنّه زمانيٌّ، والفوق المستعمل فيه، فيتوهّم أنّه وضعيٌّ، وكذا يتوهّم أنّه مكانيٌّ والحال أنّ المجرّد في باطن العالم سبق الأوقات والأوضاع والأمكنة والجهات، وكلّها مطويّةٌ في وجوده وذاته المحيطة، فالوهم تابع ذوي الأوضاع، ويتعلّق بالحواسّ والمحسوسات...» [السبزواريّ، شرح المنظومة، ج 1، ص 340].

سبب إذعان النفس وجزمها بمدركات قوّة الوهم

رغم أنّ مدركات الوهم قد تكون صادقةً وقد تكون كاذبةً، لٰكنّ النفس الإنسانيّة غير المدرّبة على الاستنتاجات العقليّة المحضة، تجزم بها وتذعن إذعانًا شديدًا بحيث لا تقبل ما يخالفها؛ وذٰلك لأنّ طبيعة الإدراك الوهميّ هو إدراكٌ فطريٌّ، أي موجودٌ في الطبيعة الإنسانيّة يحصل بشكلٍ تلقائيٍّ من غير رويّةٍ ولا تفكّرٍ، أي أنّه شبيهٌ بإدراك الحواسّ للكيفيّات المحسوسة، يحصل الإدراك والجزم به فيها بدون أن تقوم النفس بأيّ جهدٍ علميٍّ، بل يحصل فيها مباشرةً، فمن يرى أنّ الثلج أبيض مثلًا، فإنّه لا يمكن إقناعه بأنّ الثلج له لونٌ آخر غير الأبيض، وهٰكذا الإدراك الوهميّ، حيث يحصل انتزاع المعنى من الصورة الحسّيّة بشكلٍ فطريٍّ مباشرٍ ومن دون تفكيرٍ يذكر، وهٰذا الأمر يجعل النفس تصدّق بتلك المدركات والأحكام بقوّةٍ.

وقد تقدم قول الشيخ ابن سينا: «إنّ الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاثٍ تخيّليٍّ من غير أن يكون ذٰلك محقّقًا، وهٰذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرار؛ فإنّ الوهم يحكم بأنّه في حكم ذٰلك، وتتبع النفس ذٰلك الوهم وإن كان العقل يكذّبه، والحيوانات وأشباهها من الناس إنّما يتبعون في أفعالهم هٰذا الحكم من الوهم الّذي لا تفصيل منطقيًّا له، بل هو على سبيل انبعاثٍ ما فقط» .

ولأجل شدّة استيلاء الوهميّات على العقول البسيطة وخاصّةً لدى عامّة الناس، فتكاد أن تكون مشهورةً لولا معارضة الديانات الحقيقيّة والعلوم الحكميّة لها، ولا يكاد غير المتأدّب بأحكامها أن يقاوم تأثير الوهم عليه؛ لشدّة استيلائه وهيمنته عليه.

قال ابن عربيّ مشيرًا إلى هٰذا الأمر: «ولذٰلك كانت الأوهام أقوى سلطانًا في هٰذه النشأة من العقول؛ لأنّ العاقل ولو بَلغ ما بلغ في عقله، لم يخلُ عن حكم الوهم عليه والقصور فيما عقل» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 1055].

وقال القيصريّ في شرحه: «أي، ولأجل أنّ الوهم حاكمٌ على المدرَكات العقليّة، بالتنزيه والتشبيه، كانت الأوهام أقوى سلطانًا في هٰذه النشأة العنصريّة من العقول؛ لأنّ العاقل ولو بَلغ في عقله كمالًا يَنتهي العقول إليه، لا يَخلص عن أحكام الوهم عليه، ولا مُدرَكاته العقليّة يتجرّد عن الصور الوهميّة» [المصدر السابق].

تأثّر بحث الصفات الإلٰهيّة بالوهميّات

إنّ الله قد كرّم بني آدم بنعمة العقل، والعقل هو الأداة المعرفيّة الّتي يمكن من خلالها اكتشاف عالم الغيب والتجرّد وخصوصيّاته؛ ولهٰذا نجد أمير المؤمنين عليه السلام قد ذكر أنّ من وظائف الأنبياء إثارة العقول وتنبيهها إلى مقتضياتها المعرفيّة، قال عليه السلام: «... فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول...» [نهج البلاغة، الخطبة الأولى].

ولٰكن لا بدّ من الالتفات إلى نقطةٍ مهمّةٍ جدًّا قد يغفل عنها الكثيرون، وهي: أنّ الإنسان ليس عقلًا محضًا، بل له بعدٌ مادّيٌّ حيوانيٌّ اقتضى أن يوجد فيه مجموعةٌ من القوى والأعضاء تتناسب مع هٰذا البعد، وتؤدّي متطلّباته واحتياجاته، بعضها إدراكيّةٌ معرفيّةٌ وبعضها محرّكةٌ عمليّةٌ، وكما أنّ العقل العمليّ له مضادّاتٌ تقتضيها الطبيعيّة المادّيّة الحيوانيّة للإنسان وهي الشهوة والغضب، وكمال الإنسان من هٰذه الجهة يكمن في قهر العقل العمليّ لهاتين القوّتين وحصول ملكة العدالة في السلوك، كذٰلك العقل النظريّ له مضادّاتٌ أيضًا تقتضيها تلك الطبيعة، يحجبنه عن الوصول

إلى الحقائق المطابقة للواقع، وأبرز تلك المضادّات هي قوّتي الخيال والوهم، وكمال قوّة العقل النظريّ تكمن في قهر هاتين القوّتين وجعلهما يعملان في مساحتهما المعرفيّة فقط، وعدم طغيانهما على الحالة المعرفيّة للإنسان بجميع مساحاتها وموضوعاتها، فإنّ حصول ذٰلك يعدّ من أهمّ موانع العقل من الوصول إلى المعارف الصحيحة الحقّة، وخصوصًا في مجال البحث في موضوع الإلٰهيّات.

فعن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «كلّما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكم، مردودٌ إليكم، ولعلّ النمل الصغار تتوهّم أنّ لله ـ تعالى ـ زبانيتين، فإنّ ذٰلك كمالها، ويتوهّم أنّ عدمها نقصانٌ لمن لا يتّصف بهما، وهٰذا حال العقلاء فيما يصفون الله ـ تعالى ـ به» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 66، ص 93].

إنّ غلبة أحكام الوهم على الأحكام العقليّة، يؤثّر سلبًا في الأبحاث العقديّة، وخصوصًا أبحاث الإلٰهيّات الّتي تتعلّق بما هو غير محسوسٍ، وهو عالم التجرّد التامّ؛ إذ إنّ هٰذا العالم ليس له أيّ صورةٍ في الحواسّ الظاهريّة ولا الباطنيّة؛ وحيث إنّ أحكام الوهم تكون على غرار ما يدرك في تلك الصور، فلا تكون أحكامه فيها صحيحةً.

نذكر هنا تطبيقًا مهمًّا وشائعًا بدرجةٍ كبيرةٍ لهٰذا الأمر، وهو آراء ابن تيميّة الحرّانيّ الّذي يعدّ من الشخصيّات المهمّة والمؤثّرة في الفكر العقديّ عند السلفيّة بشكلٍ عامٍّ، إن لم نقل إنّ الفكر السلفيّ يرتكز على مقولاته وقواعده الّتي أسّسها هو، ليتضح كيف أثرت مدركات الوهم هٰذه في بحث الصفات الإلٰهيّة عنده.

تحديد معاني الصفات الإلٰهيّة عند ابن تيميّة

منهج ابن تيميّة في تحديد معاني ألفاظ الصفات الإلٰهيّة، يتلخّص في حمل ألفاظها الواردة في النصوص الشرعيّة على معانيها العرفيّة الساذجة بكلّ ما لها من لوازم

إمكانيّةٍ ومادّيّةٍ، قال: «فحيث تقرّر أنّ من اتّبع غير سبيلهم ولّاه الله ما تولّى وأصلاه جهنّم، فمن سبيلهم في الاعتقاد بصفات الله ـ تعالى ـ وأسمائه الّتي وصف بها نفسه، وسمّى بها نفسه في كتابه وتنزيله، أو على لسان رسوله، من غير زيادةٍ عليها ولا نقصٍ فيها، ولا تجاوزٍ لها ولا تفسيرٍ لها، ولا تأويلٍ لها بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيهٍ لها بصفات المحدثين، بل أمرّوها كما جاءت، وردّوا علمها إلى قائلها، ومعناها إلى المتكلّم بها» [ابن تيميّة، نقض المنطق، ص 15 – 17]

وصرّح في قولٍ آخر له أنّ السلف يحملون تلك الألفاظ على أقرب معانيها العرفيّة، وتفهم وفق الطريقة الّتي يفهم بها كلام المتكلّم العرفيّ؛ لأنّ المتكلّم هو أعلم الخلق وأفصحهم، وهو إذا تكلّم يعرف ماذا يريد وماذا يقول، قال: «ومذهب السلف أنّهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ، من غير تحريفٍ ولا تعطيلٍ، ومن غير تكييفٍ ولا تمثيلٍ، ونعلم أنّ ما وصف الله به من ذٰلك، فهو حقٌّ ليس فيه لغزٌ ولا أحاجيّ، بل معناه يُعرف من حيث يعرف مقصود المتكلّم بكلامه، لا سيّما إذا كان المتكلّم أعلم الخلق بما يقول، وأفصح الخلق في بيان العلم، وأنصح الخلق في البيان والتعريف والدلالة والإرشاد» [ابن تيميّة، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 265 و266].

أقول: الصحيح أنّ النبيّ ﷺ ـ وبحكم كونه هاديًا ومبشّرًا ونذيرًا للعالمين جميعًا ـ لا بدّ أن تكون هدايته عامّةً، يخاطب بها جميع الناس على مختلف مستوياتهم وأفهامهم، ومقتضى ذٰلك أن يكون الخطاب القرآنيّ والروائيّ خطابًا عامًّا، وبالطريقة الّتي يفهمها جميع الناس، فقد يضطرّ لاستعمال المجاز والتشبيه والكناية لأجل تنزيل المطالب المعقولة المحضة ـ الّتي لا يفهمها إلّا القليل من الناس ـ إلى مرتبة الخيال والحسّ؛ إذ إنّ الناس لم تكن تعلم تلك الأمور المعقولة ولم تعتد عليها، وهٰذا يشكّل قرينةً عامّةً على الألفاظ الّتي تحكي عن الذات الإلٰهيّة وصفاتها وأسمائها، تدلّ على أنّ المعنى الظاهر منها ليس المرادَ الجدّيَّ للمتكلّم، وهٰذا ما

صرّح به النبيّ ﷺ في بعض الروايات، فعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «ما كلّم رسول الله ﷺ العباد بكنه عقله قطُّ»، وقال: «قال رسول الله ﷺ: إنّا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 23؛ المتّقي الهنديّ، عليّ، كنز العمّال، ج 10، ص 242[.

حمل المعاني العرفيّة لألفاظ الصفات على الذات الإلٰهيّة

لمّا اعتبر ابن تيميّة الذات الإلٰهيّة وصفاتها من عالم الغيب ـ الّذي يعني عنده ما غاب عن حواسنا في هٰذا العالم [ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 33] ـ كان تحديد معاني الصفات الإلٰهيّة عنده يعتمد على قياسها على معاني صفات عالم الشهادة، وهو عالم الأمور المحسوسة الّتي ندركها بحواسّنا في هٰذا العالم.

قال ابن تيميّة: «وتمام الكلام في هٰذا الباب أنّك تعلم أنّا لا نعلم ما غاب عنا إلّا بمعرفة ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسب الظاهر أو الباطن، وتلك معرفةٌ معيّنةٌ مخصوصةٌ، ثمّ إنّا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامّةٌ كلّيّةٌ، ثمّ إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلّا بمعرفة المشهود لنا.

فلولا أنّا نشهد من أنفسنا جوعًا وعطشًا، وشبعًا وريًّا وحبًّا وبغضًا، ولذّةً وألمًا ورضًى وسخطًا، لم نعرف حقيقة ما نخاطب به إذا وصف لنا ذٰلك، وأخبرنا به عن غيرنا.

وكذٰلك لو لم نعلم ما في الشاهد ـ حياةً وقدرةً وعلمًا وكلامًا ـ لم نفهم ما نخاطب به إذا وصف الغائب عنا بذٰلك، وكذٰلك لو لم نشهد موجودًا لم نعرف وجود الغائب عنّا، فلا بدّ فيما شهدناه وما غاب عنّا من قدرٍ مشتركٍ هو مسمّى اللفظ المتواطئ، فبهٰذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته، وهٰذا خاصّة العقل.

ولولا ذٰلك لم نعلم إلّا ما نحسّه، ولم نعلم أمورًا عامّةً ولا أمورًا غائبةً عن إحساسنا الظاهرة والباطنة؛ ولهٰذا من لم يحسّ الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته» [ابن تيميّة، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 235].

وقد اعتمد بالدرجة الأساس في هٰذا الأمر وقعّد له بما يسمّى بقاعدة (قياس الغائب على الشاهد)، وجعلها من الأسس الّتي تستنبط بها المسائل العقديّة، وخصوصًا ما يتعلّق ببحث الصفات الإلٰهيّة، وحيث كانت هٰذه القاعدة هي المصدر الأهمّ الّذي يراه ابن تيميّة في معرفة الموجودات الغائبة عنّا، وفهم صفاتها وتفسيرها، فلا بدّ من تسليط الضوء عليها بنحوٍ دقيقٍ؛ لنبيّن كيف بيّنها واستعملها ابن تيميّة في بحث الصفات الإلٰهيّة.

قياس الغائب على الشاهد عند ابن تيميّة

هٰذا القياس عند ابن تيميّة، وإن اختلفت تعابيره وتسمياته له في مجموع كلماته ـ فتارةً يسمّيه بقياس الشاهد على الغائب، وتارةً بقياس التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، أو غيرها ـ لٰكنّه من حيث المعنى والمفهوم واحدٌ يرجع إلى دليل التمثيل بمعناه المنطقيّ، وقد صرّح هو بذٰلك في بعض كلماته، فمثلًا قال: «والمقصود التنبيه على أنّ الميزان العقليّ حقٌّ كما ذكر الله في كتابه، وليست هي مختصّة بمنطق اليونان، بل هي الأقيسة الصحيحة المتضمّنة للتسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، سواءٌ صيغ ذٰلك بصيغة قياس الشمول أم بصيغة قياس التمثيل، وقياس التمثيل هي الأصل» [المصدر السابق، ص 131].

وقد عرّف التمثيل بتعريفٍ مشابهٍ تمامًا لما عرّفه به المناطقة من حيث المفهوم، فقال في تعريفه: «الحكم على شيءٍ بما حُكم به على غيره بناءً على جامعٍ مشتركٍ بينهما، كقولهم: العالم موجودٌ فكان قديمًا كالبارئ، أو هو جسمٌ فكان محدثًا كالإنسان، وهو مشتملٌ على فرعٍ وأصلٍ وعلّةٍ وحكمٍ، فالفرع ما هو مثل العالم في

هٰذا المثال، والأصل ما هو مثل البارئ أو الإنسان، والعلّة الموجوديّة أو الجسم، والحكم القديم أو المحدث» [المصدر السابق، ص 107].

القيمة المعرفيّة لقياس الغائب على الشاهد عند ابن تيميّة

يرى ابن تيميّة أنّ هٰذا القياس يفيد اليقين؛ إذ ذهب إلى أنّ التمثيل يفيد اليقين على غرار إفادة القياس بأنواعه لذٰلك، ويطلق ابن تيميّة مصطلح أقيسة الشمول على أنواع القياس المنطقيّ المعروفة، وقد حاول ابن تيميّة إثبات مثل هٰذه القيمة للتمثيل عن طريقين، وهما:

الطريق الأوّل: المساواة بين قياس الشمول وقياس التمثيل

حاول إيجاد وجهٍ للتسوية بين قياس التمثيل وأقيسة الشمول في إفادتها جميعًا لليقين؛ حيث ذهب إلى أنّ إفادة اليقين أو الظنّ من كلا النوعين من القياس لا يرجع إلى صورة القياس في كليهما، بل إلى مادّتيهما، فهو يرى أنّ كلا القياسين يقينيّ الإنتاج من حيث الصورة؛ حيث حاول إيجاد حالةٍ من التناظر والتشابه بين القياسين، وذٰلك بأن جعل الحدّ الأوسط في قياس الشمول هو الوصف المشترك بين الأصل والفرع، والقضيّة الكبرى في قياس الشمول، الّتي يكون مفادها ثبوت الحدّ الأكبر للأوسط، وحيث كان الأكبر هو الحكم الّذي يراد إثباته للأصغر في نتيجة القياس، فيكون إثبات هٰذه القضيّة ـ أي الكبرى ـ هو نظير إثبات التلازم بين الحكم والوصف المشترك في قياس التمثيل، فإذا ثبت هٰذا التلازم يكون مقتضاه ثبوت الحكم في كلّ موضوعٍ اتّصف بالوصف المشترك، فيبقى كلا النوعين من القياس ـ الشمول والتمثيل ـ رهن المادّة الّتي يتألّف منها، فإن كانت يقينيّةً بأن يثبت التلازم بين الحكم والوصف المشترك كانت نتيجتهما يقينيّةً، وإن كانت المادّة ظنّيّةً كانت النتيجة في كليهما ظنّيّةً على حدٍّ سواءٍ، قال: «تفريقهم [ويقصد المناطقة] بين قياس الشمول وقياس التمثيل، بأنّ الأوّل قد يفيد اليقين، والثاني لا يفيد إلّا الظنّ، فرقٌ باطلٌ، بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين، وحيث

لا يفيد أحدهما إلّا الظنّ لا يفيد الآخر إلّا الظنّ؛ فإنّ إفادة الدليل لليقين أو الظنّ ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمّن أحدهما لما يفيد اليقين، فإن كان أحدهما اشتمل على أمرٍ مستلزمٍ للحكم يقينًا حصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلّا على ما يفيد الحكم ظنًّا لم يفد إلّا الظنّ، والّذي يسمّى في أحدهما حدًّا أوسط هو في الآخر الوصف المشترك، والقضيّة الكبرى المتضمّنة لزوم الحدّ الأكبر للأوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع، فما به يتبيّن صدق القضيّة الكبرى، به يتبيّن أنّ الجامع المشترك مستلزمٌ للحكم، فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشترك» [ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج 9، ص 108].

تحليل ونقد

إنّ التنظير الّذي ذكره ابن تيميّة ومحاولته إقامة شبهٍ بين قياس الشمول وقياس التمثيل من حيث الصورة غير صحيحٍ، بل هو مغالطةٌ ووقع فيها ابن تيميّة، فصحيحٌ أنّ كون الصورة يقينيّة الإنتاج لا علاقة له بالمادّة الّتي تستعمل في القياس، بل يُنظر للمادّة على أنّها تؤخذ مسلّمةً في القياس، ولٰكنّ نفس الصورة لها شرائط لأجل أن تكون ضروريّة الإنتاج، فالتمثيل هو بقوّة قياسٍ من الشكل الأوّل يكون فيه الحكم الثابت للموضوع المحسوس (الشاهد) هو الأكبر، والموضوع غير المحسوس (الغائب) هو الأصغر، ووجه الشبه هو الحدّ الأوسط، ولٰكنّ هٰذه الصورة مختلّةٌ؛ لعدم إحراز تحقّق شرط من شرائط إنتاجها وهو شرط كلّيّة إحدى مقدّماته؛ لأنّ وجود وجه شبهٍ بين الأصل والفرع، بل وحتّى كون هٰذا الوجه هو العلّة في ثبوت الحكم للأصل، وهو أحسن حالات التمثيل كما تقدّم، فإنّ هٰذا لا يحقّق الشرط المطلوب؛ ولهٰذا لا يكون منتجًا لليقين، بل الظنّ في أحسن أحواله؛ وذٰلك لأنّ من المسلّم به عند جميع المناطقة، أنّ من شرائط إنتاج أشكال القياس هو كون إحدى مقدّمتيه كلّيّةً؛ إذ لا إنتاج من جزئيّتين، ولا يمكن أن تكون صغرى القياس الّذي يرجع إليه التمثيل هي الكلّيّة؛ لأنّ موضوعها هو الغائب، وهو موضوعٌ

شخصيٌّ، فلا بدّ أن تكون الكلّيّة هي الكبرى، وهي الّتي تدلّ على ثبوت الحكم وهو الأكبر لوجه الشبه وهو الأوسط، فهٰذا الثبوت لا بدّ أن يكون كلّيًّا حتّى تصحّ صورة القياس، أي لا بدّ من إثبات أنّ الحكم يثبت لكلّ موضوعٍ متّصفٍ بوجه الشبه، وهٰذا لا يكون إلّا من خلال إثبات كون وجه الشبه علّةً تامّةً للاتّصاف بالحكم في جميع الموضوعات الّتي تتّصف بوجه الشبه، وهٰذا يرجعه إلى كونه برهانًا عقليًّا، وصورة التمثيل مجرّد حشوٍ ليس إلّا.

الطريق الثاني: إثبات حجّيّته من ناحية الشرع

حاول ابن تيميّة إثبات الحجّيّة والاعتبار للتمثيل من خلال النصوص الشرعيّة؛ إذ حمل الميزان الّذي نصّت بعض الآيات المباركة على أنّ الله ﷻ قد أنزله مع القران الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿اللهُ الّذي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [سورة الشورى: 17]، وقوله: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [سورة الحديد: 25] ، حمله على قياس التمثيل [ابن تيميّة، مجموعة الفتاوى، ج 10، ص 129]، وادّعى أنّه هو القياس الصحيح الّذي يساوي بين المتماثلين ويفرّق بين المختلفين، وقد أمر الله ﷻ باتّباعه وتطبيقه، وهٰذا يدلّ على اعتباره وحجّيّته، وإلّا لما أمر الشارع المقدّس باتّباعه.

قال ابن تيميّة: «والميزان الّتي أنزلها الله مع الكتاب ميزانٌ عادلةٌ، تتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فتسوّي بين المتماثلين، وتفرّق بين المختلفين، بما جعله الله في فطرة عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف، فإذا قيل: إذا كان هٰذا ممّا يعرف بالعقل، فكيف جعله الله ممّا أرسل به الرسل؟ قيل: لأنّ الرسل ضربت للناس الأمثال العقليّة الّتي يعرفون بها التماثل والاختلاف، فإنّ الرسل دلّت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقليّة الصحيحة الّتي يستدلّ بها على المطالب الدينيّة، فليست العلوم النبويّة مقصورةً على الخبر، بل

الرسل- صلوات الله عليهم - بيّنت العلوم العقليّة الّتي بها يتمّ دين الله علمًا وعملًا، وضربت الأمثال فكملت الفطرة الّتي نبّهتها عليها وأرشدتها... والمقصود التنبيه على أنّ الميزان العقليّ حقٌّ كما ذكر الله في كتابه، وليست هي مختصّةً بمنطق اليونان، بل هي الأقيسة الصحيحة المتضمّنة للتسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، سواءٌ صيغ بصيغة قياس الشمول أم بصيغة قياس التمثيل، وصيغ التمثيل هي الأصل...» [المصدر السابق، ص 130 و131].

تحليل ونقد

إنّ موضوعات مسائل العقيدة أمورٌ واقعيّةٌ حقيقيّةٌ، فلا بدّ أن يكون الدليل المستعمل للكشف عنها كاشفًا عن الواقع بنحوٍ قطعيٍّ، وكاشفيّة الدليل أمرٌ تكوينيٌّ ولا تكون مجعولةً بنحوٍ تشريعيٍّ، وهٰذا هو معنى الحجّيّة والاعتبار في أدلّة العقيدة، أي أنّ اعتبارها وقيمتها المعرفيّة يكون بمقدار كشفها عن الواقع، وهٰذا يختلف تمامًا عن الأمور الاعتباريّة كالأحكام الشرعيّة المجعولة من قبل الشارع؛ إذ إنّ المراد من الأدلّة الّتي تدلّ عليها هو تسجيل الوظيفة الشرعيّة تجاه ذٰلك الحكم، فيكون معنى الحجّيّة فيها هو المنجزيّة والمعذّريّة، وهٰذا أمرٌ يمكن للشارع أن يتدخّل فيه ويعتبره، بمعنى أنّه يرضى في الكشف عن أحكامه باستعمال الطريق الفلانيّ كخبر الواحد مثلًا، وعندها نقول إنّ الشارع جعل الحجّيّة لخبر الواحد.

نعم، يمكن أن يكون الدليل الشرعيّ مرشدًا ينبّه العقل على كون الدليل المعيّن كاشفًا عن الواقع، ولٰكن هٰذا لا يغني عن فحص ذٰلك الدليل في نفسه، وهل أنّه في نفسه كاشفٌ عن الواقع أو لا، فإن لم يكن في نفسه كاشفًا قطعيًّا عن الواقع لا يمكن حمل الدليل الشرعيّ على الإرشاد نحوه، للغويّة الخطاب عندئذٍ، ومعلومٌ أن الفحص العقليّ الدقيق للتمثيل ينتج أنّه لا يؤدّي إلى أكثر من الظنّ والاحتمال بالنتيجة الّتي ينتجها، وعلى ذٰلك فهو لا يغني من الحقّ شيئًا في باب الاعتقادات.

محاكمة قاعدة قياس الغائب على الشاهد عند ابن تيميّة

لا بدّ لنا الآن من اخضاع هٰذه القاعدة عنده وتطبيقها في بحث الصفات الإلٰهيّة إلى ميزان التحليل والنقد، وعندها فإنّنا سنجد عدّة ملاحظاتٍ يمكن أن نسجّلها عليها:

الملاحظة الأولى: أنّ القاعدة عبارةٌ عن قياس التمثيل

إن القاعدة في حقيقتها هي قياس التمثيل المذكور في علم المنطق؛ باعتباره أحد أصناف الدليل بالإضافة إلى القياس والاستقراء، وهو أضعف تلك الأصناف؛ إذ إنّه عبارةٌ عن نقل الحكم من جزئيٍّ معلوم الحكم إلى جزئيٍّ آخر لا يعلم حكمه، لوجود وجه شبهٍ بينهما، ووجه الشبه بين الأصل والفرع ـ الّذي بتوسّطه ينقل الحكم من الأوّل إلى الثاني ـ يمكن أن يقع الغلط بسببه كثيرًا؛ فإنّه ليس كلّ جهة شبهٍ بين الأصل والفرع يمكن على أساسها نقل الحكم من أحدهما إلى الآخر بنحوٍ متيقّنٍ؛ ولذٰلك كان هٰذا الصنف من الدليل على مراتب في درجة اعتباره وحجّيّته من الناحية المنطقيّة، وذٰلك بحسب طبيعة وجه الشبه وعلاقته بالحكم الثابت للأصل، وأقوى أنوع التمثيل هو ما كان فيه وجه الشبه علّةً لثبوت الحكم في الأصل الّذي هو الشاهد.

ولٰكن مع ذٰلك، فإنّ هٰذا لا يفيد اليقين بثبوت الحكم في الفرع؛ لأنّه حتّى لو افترضنا أنّ هناك وجه شبهٍ محقّقًا بين الأصل والفرع، وكان وجه الشبه هٰذا هو العلّة في ثبوت الحكم في الأصل (الشاهد)، فهٰذا لا يستلزم كون وجه الشبه هٰذا علّةً للحكم في الفرع (الغائب) أيضًا؛ لأنّه من المحتمل جدًّا أن تكون لوجه الشبه أصنافٌ يكون هو علّةً للحكم في بعضها دون بعضٍ، أو أنّ علّيّة وجه الشبه للحكم في الأصل (الشاهد) هي على نحو المقتضي، وهي مشروطةٌ بشرطٍ أو بعدم مانعٍ متوفّرٍ في الأصل (الشاهد)، فكيف يمكن التأكّد من توفّرها في الفرع (الغائب) أيضًا وهو غائبٌ عنّا؟!

ومثال ذٰلك الواضح هو تلك المغالطة الّتي يقع فيها الكثير، فيسأل عن علّة البارئ سبحانه وتعالى، عندما يسمع بأنّ العالم يحتاج إلى علّةٍ، فيتوهّم التعميم في الحكم وكون كلّ موجودٍ يحتاج إلى علّةٍ؛ باعتبار وجود شبه بين العالم والبارئ ﷻ وهو صفة الوجود والتحقّق، فينقل الحكم ـ وهو الاحتياج إلى العلّة ـ إلى البارئ لأجل ذٰلك الشبه.

وهٰذا الوهم ناشئٌ عن عدم الالتفات إلى أنّ الاحتياج إلى العلّة ليس لازمًا للموجود من حيث هو موجودٌ، بل هو لازمٌ للموجود الّذي له خصوصةٌ معيّنةٌ لا توجد في كلّ موجودٍ حتّى البارئ سبحانه وتعالى، كأن يكون ممكنًا للوجود كما عليه الفلاسفة، أو حادثًا كما عليه المتكلّمين، فصحيحٌ أنّ الوجود والتحقّق مشتركٌ بين البارئ ـ سبحانه وتعالى ـ وبقيّة الموجودات، ولٰكنّ هٰذا الاشتراك لا يكفي لتصحيح نقل الحكم ـ وهو الاحتياج إلى العلّة ـ من الشاهد إلى الغائب.

نعم، ينفع التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد في إفادة اليقين بصحّة نقل الحكم من الأصل إلى الفرع في حالة واحدة، وهي حالة أن يتمّ التيقّن من أنّ وجه الشبه هو العلّة التامّة لثبوت الحكم، أو أنّه هو المقتضي مع استجماع شرائط اقتضائه وانتفاء موانعه في كلٍّ من الأصل والفرع، وقد تقدّم أن هٰذا سيكون برهانًا، وصياغته على شكل تمثيل من الحشو الزائد، وإنّا أدخلناه في صنف القياس البرهانيّ ولم نسمّه تمثيلًا؛ لأنّ شروط الإنتاج فيه تكون ملحوظةً فيه إذا كان قياسًا برهانيًّا، وأمّا إذا كان تمثيلًا، فيذهب إلى النتيجة مباشرةً من دون مراعاة تلك الشروط الصارمة للإنتاج، والّتي تجعل ذٰلك الإنتاج متيقّنًا لا ظنّيًّا.

الملاحظة الثانية: ابتناء القاعدة على التشابه والتناظر بين الموجودات

إنّ قياس التمثيل يعتمد بالدرجة الأساس على وجود التشابه والتناظر بين الموجودات؛ إذ إنّ نقل الحكم من جزئيٍّ إلى جزئيٍّ آخر يكون على أساس وجود جهةٍ

مشتركةٍ بين الأصل والفرع، ولأجل أهمّيّة ذٰلك في قياس التمثيل، وأهميّة هٰذا القياس عند ابن تيميّة؛ اعتبر معرفة التماثل والاختلاف بين الموجودات من أهمّ إبداعات العقل البشريّ؛ لأنّه يعتبر التشابه ملاك الاشتراك في الحكم، والاختلاف ملاك الاختلاف فيه، فعن طريق التشابه يستطيع تسرية ما عُلم من أحكام الأشياء، وعن طريق الاختلاف يعلم الاختلاف بالحكم بينها، قال: «ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أنّ هٰذا مثل هٰذا، فجعل حكمهما واحدًا، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلّيّ على القدر المشترك، وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير وذكر المشترك كان أحسن في البيان، فهٰذا قياس الطرد، وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرّق بينهما، وهٰذا قياس العكس» [المصدر السابق، ج 9، ص 129].

والنقطة الحسّاسة في هٰذا الموضوع بدرجةٍ كبيرةٍ جدًّا هو ما يرجع إلى ما غاب عنّا، سواءٌ أكان في طبيعته أمرًا محسوسًا أم من الغيبيات غير المحسوسة؛ حيث إنّه يتعامل معها بنفس الطريقة الّتي يتعامل بها مع المحسوسات، ويعتبر القياس التمثيليّ هو الطريق الوحيد المؤدّي إلى العلم بأحكامها وصفاتها؛ اعتمادًا على مبدإ التشابه والتماثل، ولولاه لما علم الإنسان إلّا ما يكون محسوسًا فقط، قال: «... لو لم نشهد موجودًا لم نعرف وجود الغائب عنا، فلا بدّ فيما شهدناه وما غاب عنا من قدرٍ مشتركٍ هو مسمّى اللفظ المتواطئ، فبهٰذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته، وهٰذا خاصّة العقل.

ولولا ذٰلك لم نعلم إلّا ما نحسّه، ولم نعلم أمورًا عامّةً ولا أمورًا غائبةً عن إحساسنا الظاهرة والباطنة، ولهٰذا من لم يحسّ الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته» [ابن تيميّة، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 235].

وقد صرّح في بعض كلماته بأنّ الطريق لمعرفة عالم الغيب من الملائكة واليوم الآخر وما فيه من نعيمٍ أو عذابٍ، إنّما هو عن طريق العلم بالشاهد المحسوس لنا، قال: «إنّ تعريف الشيء إنّما هو بتعريف عينه أو ما يشبهه، فمن عرف عين الشيء لا يفتقر في معرفته إلى حدٍّ، ومن لم يعرفه فإنّما يعرف به إذا عرف ما يشبهه ولو من بعض الوجوه، فيؤلّف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخصّ المعرّف، ومن تدقق هٰذا وجد حقيقته، وعلم معرفة الخلق بما أخبروا به من الغيب من الملائكة واليوم الآخر، وما في الجنّة والنار من أنواع النعيم والعذاب...» [ابن تيميّة، مجموعة الفتاوى، ج 9، ص 54].

إنّ هٰذا النوع من السير المعرفيّ خطيرٌ جدًّا، وخصوصًا في معرفة عالم ما وراء الطبيعة، وما يخصّ الذات الإلٰهيّة المقدّسة وصفاتها؛ لأنّ إنكار دور التحليل العقليّ البرهانيّ، وإثباته للأحكام، والاعتماد على ما يراه الإنسان وما اعتاد عليه من مشاهداته للأشياء، سيوقع الإنسان في غمرات لجج الأوهام والخيالات، وليس لديه ما يعصمه عن ذٰلك؛ إذ لاعاصم هناك إلّا حصافة العقل وأحكامه القطعية، واللوازم الّتي يدركها عن طريق تحليل عالم الواقع ونفس الأمر، والّتي لا بدّ له من مراعاتها دائمًا عندما يريد أن يمارس عمليّة الحكم على ذٰلك الواقع.

وأمّا لو منع دور العقل في ذٰلك، واعتمد على الحسّ فقط وقاس عالم الغيب على عالم المحسوسات، فإنّه سيمهّد الطريق بذٰلك؛ لتقوية قوّة الوهم وزيادة سطوتها على النفس؛ حيث ستقوم بنقل ما اعتادت عليه من أحكامٍ ومعانٍ انتزعتها من الصور المحسوسة والمتخيّلة، وإثباتها للمجرّدات ومنها الذات الإلٰهيّة المقدّسة، كالزمان والمكان والجهة والتركب وما إلى ذٰلك من معانٍ فاسدةٍ، لا تليق بمقام الذات الإلٰهيّة الواجبة، وسيتّضح الأمر جليًّا إن شاء الله تعالى.

الملاحظة الثالثة: تسبيب القاعدة للمغلطات الوهميّة

إنّ طريقة الاستدلال الّتي تعتمدها قاعدة قياس الغائب على الشاهد، تسمح بدرجةٍ كبيرةٍ بتدخّل الوهم ومغالطاته، وخصوصًا إذا كان موضوع البحث ذا طبيعةٍ ميتافيزيقيّةٍ، كعالم الغيب والتجرّد، والمغالطات الّتي تسببها القاعدة وإن كانت متقاربةً ومتداخلةً نوعًا من التداخل، ولٰكن مركز المغالطة الّتي يقع فيها المستدلّ قد تختلف من موردٍ إلى آخر، ومن أهمّها:

1ـ في تحصيل جهة الشبه بين الأصل والفرع؛ حيث إنّ كون أحد الطرفين ـ وهو الفرع ـ غائبًا عن الحسّ، يؤدّي إلى عدم ضبط هٰذا الأمر وإحراز أنّ الفرع (الغائب) واقعٌ تحت جهة الشبه هٰذه أوّلًا؛ إذ لا يكون ذٰلك إلّا لأصحاب العقول المدرّبة على التعامل مع المغيّبات عن الحسّ بتوسّط البرهان العقليّ المطابق للواقع، فمن يرفع اليد عن التحليل والبرهان العقليّ ـ كابن تيميّة ـ قد يقع تحت تأثير قوّة الوهم، ومن يقع تحت تأثيرها ويعتمد عليها عندما يريد معرفة حكم موضوع غير محسوسٍ له، فإنّه لمّا لا يجد صورةً خياليّةً عنده لذٰلك الموضوع، فسيستخدم القوّة المتخيّلة عنده لرسم صورة له على ضوء الصور الخياليّة المحفوظة عنده، وتقوم قوّة الوهم بانتزاع عنوان أو صفة من تلك الصورة المخترعة، فيتسرع بجعل ذٰلك العنوان أو الصفة جهة شبهٍ بين الشاهد والغائب؛ لأجل أنّه تمكّن من تخيّل الغائب بصورة تجعله يمكن أن يتّصف بجهة الشبه تلك، وهو ليس كذٰلك؛ لاستحالة وقوع الغائب تحت مثل هٰذا العنوان، وذٰلك كمن يتوهّم أنّ الكون في المكان هو وجه الشبه بين الموجودات المحسوسة والبارئ تعالى؛ حيث إنّه عندما يريد أن يتصوّر البارئ ـ تعالى ـ في مثل هٰذه القضيّة يتخيّله على صورة الأمور المحسوسة الّتي اعتاد عليها، فيثبت له صفة المكان؛ لأنّ قوّة الوهم تنتزع هٰذا الحكم، أعني المكان من تلك الصورة المتخيّلة؛ لاعتياد الوهم على كون المحسوس والمتخيّل دائمًا في مكانٍ وتشغل حيّزًا معيّنًا، فيثبت صفة الحركة (النزول والصعود) له تعالى؛ لأجل ما اعتاده من أنّ الموجودات الحيّة المتحرّكة بالإرادة الّتي يدركها

بالحسّ لها مكان، وبإمكانها ترك ذٰلك المكان والكون في غيره بالحركة، فيثبت هٰذه الصفة للبارئ ـ تعالى ـ على أساس مثل هٰذه الخيالات والأوهام، تعالى الله عن ذٰلك علوًّا كبيرًا.

والحال أنّنا لو رجعنا إلى العقل وأحكامه نجده يحكم باستحالة الكون في المكان على البارئ تعالى؛ وذٰلك لأنّ النفس عندما تريد الحكم على شيء بتوسّط قوّتها العاقلة المحضة، فإنّها تستحضر كلّ الخصائص واللوازم الّتي يتّصف بها الموضوع من حيث هو، وتلاحظ هل أنّ تلك الخصائص تقتضي ضرورة الحكم بالثبوت أو ضرورة الحكم بالسلب، وفيما نحن فيه فإنّ من خصائص الذات المقدّسة هو وجوب الوجود الّذي لا يتلاءم أبدًا مع الكون في المكان، ولا الحركة؛ لكونها من لوازم الأجسام وخواصّها.

2ـ قد يتمكّـن الإنسان من إيجاد وجه شبهٍ مشتركٍ بين الأصل (الشاهد) والفرع (الغائب)، ولٰكنّه يتوهّم أنّ وجه الشبه هٰذا هو علّة الحكم في الشاهد والغائب، في حين قد يكون وجه الشبه هٰذا ليس علّةً للحكم في الشاهد، فضلًا عن الغائب، وقد يكون علّةً للحكم في الشاهد، ولٰكنّه ليس كذٰلك في الغائب.

فمن يجعل وجه الشبه الّذي أخذه بين الشاهد والغائب، علّةً لثبوت الحكم في الشاهد، وهو في واقعه ليس علّةً لذٰلك، يقع في مغالطة أخذ ما ليس بعلّةٍ على أنّه علّةٌ، وذٰلك عندما لا يستطيع تشخيص العناوين القريبة الّتي يقع تحتها كلّ من الشاهد والغائب، والّتي تكون لها المدخليّة؛ لأنّ يتّصف كلٌّ منهما بصفاتٍ وخصائص تخصّه وإن كانا مجتمعين تحت عنوانٍ عامٍّ، وذٰلك مثل كون كلٍّ من الأصل والفرع موجودًا أو علّةً أو ما شابه ذٰلك، ولا يكون وجه الشبه العامّ المشترك هو المقتضي لاتّصاف كلٍّ منهما بذٰلك الحكم الّذي يراد نقله من الأصل إلى الفرع، وذٰلك كمن ينقل حكم اتّصاف الموجودات المحسوسة في كونها في مكانٍ ولها جهةٌ إلى

الذات المقدّسة، فيحكم بكونها على العرش فوق المخلوقات مثلًا [ابن تيميّة، كتاب الأسماء والصفات، ج 1، ص 11]؛ لأجل التشابه بين تلك المحسوسات والذات المقدّسة في الموجودية؛ إذ إنّه يعدّ الوجود والتحقّق العلّةَ لاتّصاف الشيء بكونه في مكانٍ وجهةٍ، والواقع أنّ العلّة ليست هٰذه، وإنّما العلّة هي كون الموجود ذا امتدادٍ كمّيٍّ، فالموجود المحسوس لمّا كان جسمانيًّا ـ ومن الخصائص الذاتيّة للجسم هو الامتداد في الأقطار الثلاثة ـ كان ذٰلك الموجود يشغل حيّزًا نسمّيه المكان، وحينما يكون في مكانٍ محدّدٍ بالنسبة إلى جهات العالم، أمكن الإشارة إليه وتحديد مكانه واتّجاهه، وأمّا الموجود الّذي ليست له طبيعةٌ جسمانيّةٌ، فلا امتداد كمّيًّا له، ولا يكون له مكانٌ ولا يقع في جهةٍ خاصّةٍ.

قال الآمديّ في تعريفه لقياس الشاهد على الغائب: «حملُ مجهولٍ على معلومٍ في إثبات حكمٍ لهما أو نفيه عنهما، بأمرٍ جامعٍ بينهما كالحكم بأنّ البارئ مشارٌ إليه وإلى جهته؛ لكونه موجودًا كما في الشاهد» [الآمديّ، أبكار الأفكار، ج 1، ص 210].

وقد يكون وجه الشبه علّةً للحكم في الأصل (الشاهد) دون الفرع (الغائب)؛ وذٰلك لوجود خصوصيّةٍ في الأصل تكون شرطًا لاقتضاء وجه الشبه للحكم فيه، لا توجد في الفرع، وهو يتوهّم أنّ مجرّد اتّصاف الفرع بوجه الشبه يكفي في نقل الحكم إليه، وذٰلك كمن يتوهّم أنّ بعض الكمالات في العالم المادّيّ ثابتةٌ له ـ تعالى ـ كالحركة والجوارح، وكونها كمالًا في تلك الموجودات مشروطٌ بحاجتها إليها، وأمّا الوجود الواجب الغنيّ، فهو مستغنٍ عنها لا حاجة له إليها.

تطبيق القاعدة في بحث الصفات الإلٰهيّة

نريد هنا بيان بعض التطبيقات للطريق الّذي سلكه ابن تيميّة في إثبات الصفات الإلٰهيّة ومعرفتها، وكيف أنّه اعتمد على قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد

في إثبات ما يحدّده من معانٍ ـ عرفيّة محسوسة للألفاظ الخاصّة بالصفات ـ للذات الإلٰهيّة المقدّسة، ثمّ بيان ما يلزم من هٰذا الطريق.

من يراجع كلمات ابن تيميّة المتعلّقة بمبحث الصفات الإلٰهيّة، وفي مختلف كتبه يجد وبصورةٍ واضحةٍ أنّه قد تأثّر كثيرًا بالمحسوسات وصفاتها، ووقع تحت تأثير القوّة الوهميّة ومدركاتها، الّتي تعطي عالم المعقولات أحكام الأمور المحسوسة المألوفة، فكان منهجه في مثل هٰذه الأبحاث منهجًا حسّيًّا محضًا، كما أنّه حدّد معاني النصوص الدينيّة الواردة في بحث الصفات على أساس ما هو المألوف من المعاني والصفات في الأمور المحسوسة المشاهدة، وهٰذا في واقعه مبتنٍ على ما أسّسه من قاعدة قياس الغائب على الشاهد، الّتي تقدّمت، سواءٌ صرّح بذٰلك أم لم يصرّح به.

صفة العلوّ والاستواء على العرش

ذهب ابن تيميّة ومن تبعه إلى القول بأنّ الذات الإلٰهيّة المقدّسة موجودةٌ على العرش فوق السماوات، على نحو الحقيقة لا المجاز، فلنتتبّع بعض أقواله الّتي تنصّ على ذٰلك؛ إذ قال: «فما يمكن أحد قطّ أن ينقل عن واحدٍ من السلف ما يدلّ ـ لا نصًّا ولا ظاهرًا ـ أنّهم كانوا يعتقدون أنّ الله ليس فوق العرش، ولا أنّ الله ليس له سمعٌ وبصرٌ ويدٌ حقيقة» [ابن تيميّة، الفتاوى الحمويّة الكبرى، ص 530].

وعن معنى الاستواء والعرش عندهم، فقد ذكر ابن العثيمين في شرحه للعقيدة الواسطيّة، وهو من تأليفات ابن تيميّة، ذكر أنّ معنى العرش هو ذٰلك السقف المحيط بالمخلوقات، ولا نعلم مادّة هٰذا العرش؛ لأنّه لم يرد عن النبيّ ﷺ حديثٌ صحيحٌ يبيّن من أين خلق هٰذا العرش، لٰكنّنا نعلم أنّه أكبر المخلوقات الّتي نعرفها، وذكر أنّ أصل العرش في اللغة: السرير الّذي يختصُّ به الملك، ولمّا كان الله ـ تعالى ـ عندهم كبير الحجم وعظيم جدًّا، قال: ومعلوم أنّ السرير الّذي يختصّ

به الملك سيكون سريرًا عظيمًا فخمًا لا نظير له. [العثيمين، شرح العقيدة الواسطيّة، ج 1، ص 374].

وعن معنى الاستواء قال: «وأهل السنّة والجماعة يؤمنون بأنّ الله ـ تعالى ـ مستوٍ على عرشه استواءً يليق بجلاله ولا يماثل استواء المخلوقين.

فإن سألت: ما معنى الاستواء عندهم؟ فمعناه العلوّ والاستقرار، وقد ورد عن السلف في تفسيره أربعة معانٍ: الأوّل: علا. والثاني: ارتفع. والثالث: صعد. والرابع: استقرّ. لٰكن (علا) و(ارتفع) و(صعد) معناها واحدٌ، وأمّا (استقرّ) فهو يختلف عنها» [المصدر السابق، ج 1، ص 375].

وقد استدلّ ابن تيميّة على إثبات صفة الاستواء على العرش لله تعالى، بثلاثة أنواعٍ من الأدلّة:

1ـ الآيات المباركة الّتي تدلّ بظاهرها على هٰذه الصفة، قال: «إن قال قائلٌ ما تقولون في الاستواء؟ قيل له: نقول إنّ الله مستوٍ على عرشه كما قال: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طٰهٰ: 5]، وقال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [سورة فاطرٍ: 10]، وقال تعالى: ﴿**بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ**﴾ [سورة النساء: 158]، وقال تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ [سورة السجدة: 5]» [ابن تيميّة، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 75].

2ـ آياتٌ مباركةٌ مع نوعٍ من الاستدلال وإضافةٍ للقرائن، قال: «وقال ـ تعالى ـ حكايةً عن فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ۞ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلٰهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا﴾ [سورة غافرٍ: 36 و37]، كذّب موسى عليه السلام في قوله إنّ الله فوق السماوات، وقال تعالى: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ [سورة الملك: 16]، فالسماوات فوقها العرش،

فلمّا كان العرش فوق السماوات قال: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾؛ لأنّه مستوٍ على العرش الّذي فوق السماوات، وكلّ ما علا فهو سماءٌ، فالعرش أعلى السماوات، وليس إذا قال: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾، يعني جميع السماوات، وإنّما أراد العرش الّذي هو أعلى السماوات، ألا ترى أنّ الله ﷻ ذكر السماوات، فقال تعالى: ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ [سورة نوحٍ: 16]، ولم يرد أنّ القمر يملؤهنّ وأنّ فيهنّ جميعًا» [ابن تيميّة، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 75].

3ـ المرتكز عند جميع الناس على مختلف أديانهم وطوائفهم أنّ الله ـ تعالى ـ في السماء، وهٰذا الارتكاز قد انعكس على سلوكهم، ففي الدعاء ـ مثلًا ـ نلاحظ أنّهم يرفعون أيديهم إلى السماء، وهو يدلّ على كون المرتكز في أذهانهم هو وجود الله تعالى في السماء، قال: «ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء؛ لأنّ الله على عرشه الّذي هو فوق السماوات، فلولا أنّ الله على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش، كما لا يُطونها إذا دعوا إلى الأرض» [المصدر السابق].

وقد ذكر وجوهًا كثيرةً لدلالة رفع اليدين إلى السماء على كون الله ـ تعالى ـ في جهة الفوق، كلّها ترجع إلى مناسباتٍ عرفيّةٍ وتمثل واضح تأثير الوهم ومدركاته على الإنسان. [ابن تيميّة، بيان تلبيس الجهميّة، ج 4، ص 521]

وأمّا دليله على العلوّ ـ وأنّ الله فوق جميع الخلق ـ فقد ذهب إلى أنّ الفطرة الإنسانيّة تدلّنا على أنّ الله ـ تعالى ـ في جهة العلوّ، فقد قال في تأييده لكلام الشيخ أبي جعفرٍ في حكاية محمّد بن طاهرٍ المقدسيّ: «فهٰذا الشيخ تكلّم بلسان جميع بني آدم، فأخبر أنّ العرش والعلم باستواء الله عليه، إنّما أخذ من جهة الشرع وخبر الكتاب والسنّة، بخلاف الإقرار بعلوّ الله على الخلق من غير تعيين عرشٍ ولا استواءٍ، فإنّ هٰذا أمرٌ فطريٌّ ضروريٌّ نجده في قلوبنا نحن وجميع من يدعو الله تعالى، فكيف ندفع هٰذه الضرورة عن قلوبنا؟!

والجارية الّتي قال لها النبيّ ﷺ: "أين الله؟ قالت: في السماء. قال: أعتقها، فإنّها مؤمنةٌ"، جاريةٌ أعجميّةٌ، أرأيت من فقهها وأخبرها بما ذكرته؟ وإنّما أخبرت عن الفطرة الّتي فطرها الله ـ تعالى ـ عليها، وأقرّها النبيّ ﷺ على ذٰلك، وشهد لها بالإيمان، فليتأمّل العاقل ذٰلك يجده هاديًا له على معرفة ربّه، والإقرار به كما ينبغي، لا ما أحدثه المتعمّقون والمتشدّقون ممّن سوّل لهم الشيطان وأملى لهم» [ابن تيميّة، مجموعة الفتاوى، ج 4، ص 41].

هٰذا وقد فصّل في موضعٍ آخر مقصوده من الدليل الفطريّ هنا؛ حيث قال: «قاعدةٌ عظيمةٌ في إثبات علوّه تعالى، وهو واجبٌ بالعقل الصريح، والفطرة الإنسانيّة الصحيحة، وهو أن يقال: كان الله ولا شيء معه ثمّ خلق العالم، فلا يخلو إمّا أن يكون خلقه في نفسه وانفصل عنه، وهٰذا محالٌ تعالى الله عن مماسة الأقذار وغيرها، وإمّا أن يكون خلقه خارجًا عنه ثمّ دخل فيه، وهٰذا محالٌ أيضًا تعالى أن يحلّ في خلقه، وهاتان لا نزاع فيهما بين أحدٍ من المسلمين، وإمّا أن يكون خلقه خارجًا عن نفسه الكريمة ولم يحلّ فيه، فهٰذا هو الحقّ الّذي لا يجوز غيره، ولا يليق بالله إلّا هو» [ابن تيميّة، كتاب الأسماء والصفات، ج 2، ص 116].

كما استدلّ على العلوّ ببعض الآيات المباركة من القرآن الكريم [ابن تيميّة، العقيدة الواسطيّة، ص 70]، كقوله تعالى: ﴿يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [سورة آل عمران: 55]، وقوله جلّ من قائلٍ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [سورة فاطر: 10]، وقوله: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ﴾ [سورة الملك: 16].

وقوع ابن تيميّة تحت تأثير الوهم في إثباته لصفة العلوّ للبارئ تعالى

لا أريد أن أبحث هنا بحثًا قرآنيًّا أو روائيًّا وأذكر النصوص الشرعيّة الكثيرة ـ من القرآن والسنّة ـ الّتي تخالف ما ذهب إليه ابن تيميّة ولا تنسجم معه بتاتًا، فهٰذه

الأبحاث على أهمّيّتها لها محلٌّ خاصٌّ بها، بل أريد أن أبيّن ما وقع فيه ابن تيميّة من الانسياق وراء ما ألّفه خياله ووهمه من صور الموجودات المادّيّة المحسوسة وحالاتها الّتي تناسبها، وكيف قام بإعطاء تلك الأحكام والحالات للذات المقدّسة؛ وفقًا لما أسّسه من قاعدة قياس الغائب على الشاهد.

فمن الواضح جدًّا أنّ كلّ ما ذكره ابن تيميّة هنا هو من هٰذا القبيل، فاستواء الذات الإلٰهيّة المقدّسة على العرش تعالت عن ذٰلك علوًا كبيرًا، هو ناظرٌ لجلوس الملوك والأمراء المعهودين المحسوسين على كراسيّهم وعروشهم، وهو حينما أراد أن يتصوّر استواء الله ـ تعالى ـ على عرشه، لم يجد في ذهنه صورةً من هٰذا القبيل، فاستعان بخياله وأحضر الصور الخياليّة الّتي في ذهنه عن جلوس الملوك على عروشهم، وكوّن صورةً عن جلوس الله ـ تعالى ـ على العرش مناسبةً لتلك الصور الّتي أحضرها، فقام عقله الواقع تحت تأثير الوهم بانتزاع صفة الاستواء والكون فوق العرش وأثبتها إلى الذات المقدّسة ووصفها بها، وحكم بصحّة نسبة هٰذا المعنى إلى الله تعالى.

نعم، لأجل التخلّص عن مشابهته ﷻ لمخلوقاته في ذٰلك ـ وهو أمرٌ منفيٌّ في نصوصٍ كثيرةٍ ـ لجأ إلى نفي المعرفة بكيفيّة الاستواء واستشهد بقول مالك بن أنسٍ وغيره من أنّ «الاستواء معلومٌ والكيف مجهولٌ»، وردّ العلم بكيفيّة الاستواء إلى الله ـ تعالى ـ وحده، ولٰكن وكما قلنا سابقًا، فإنّ هٰذا لا ينفع؛ فإنّ الحسّ إنّما ينال الكيفيّات المحسوسة من الأمور المادّيّة، فكيف يمكن أن يدرك شيئًا بالحسّ فقط ويريد التفكيك بينه وبين كيفيّته المحسوسة.

وكلّ هٰذا لا ينفع ولا يقنع العقل المحض ليحكم على طبق تلك الصور الخياليّة والموهومة؛ لأنّ العقل يرى أنّ كلّ هٰذا الكلام يلازم كون الذات في مكانٍ ولها جهةٌ تعالت عن ذٰلك علوًا كبيرًا، وهو ما يخالف وجوب وجوده وإطلاق ذاته، فالّذي

يوجد في مكانٍ وله جهةٌ يشار إليه بها، فهو محدودٌ لا محالة، ومحتاجٌ إلى غيره، ولا غير له في الوجود إلّا مخلوقاته، فيلزم احتياجه إلى مخلوقاته، وهو من أقبح المفاسد الاعتقاديّة، وهٰذا لعمري واضحٌ لكلّ ذي لبٍّ سليمٍ.

وقد نبّه أئمّة أهل البيت عليهم السلام إلى مثل هٰذه المفسدة الاعتقاديّة في رواياتٍ كثيرةٍ، فعن محمّد بن عبد الله الخراساني خادم الإمام الرضا عليه السلام، والّتي تذكر تفاصيل المحاورة الّتي جرت بين الإمام عليه السلام وبين رجلٍ من الزنادقة، وكان ممّا جاء فيها: «فقال: رحمك الله، أوجدني كيف هو وأين هو؟ فقال عليه السلام: وَيْلَكَ، إِنَّ الَّذِي ذَهَبْتَ إِلَيْهِ غَلَطٌ؛ هُوَ أَيَّنَ الْأَيِّنَ، وَكَيَّفَ الْكَيِّفَ بِلَا كَيْفٍ؛ فَلَا يُعْرَفُ بِالْكَيْفُوفِيَّةِ، وَلَا بِأَيْنُونِيَّةٍ، وَلَا يُدْرَكُ بِحَاسَّةٍ، وَلَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 78].

وفي الرواية عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الّذي أتى أبا عبد الله الصادق عليه السلام، وكان ممّا سأله: «فقوله: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طٰهٰ: 5]؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: بذٰلك وصف نفسه، وكذٰلك هو مستولٍ على العرش بائنٌ من خلقه من غير أن يكون العرش حاملًا له، ولا أن يكون العرش حاويًا له، ولا أنّ العرش محتازٌ له، ولٰكنّا نقول: هو حامل العرش وممسك العرش، ونقول من ذٰلك ما قال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ [سورة البقرة: 255]، فثبتنا من العرش والكرسيّ ما ثبته، ونفينا أن يكون العرش والكرسيّ حاويًا له، أو يكون عزّ وجلّ محتاجًا إلى مكانٍ أو إلى شيءٍ ممّا خلق، بل خلقه محتاجون إليه. قال السائل: فما الفرق بين أن ترفعوا أيديكم إلى السماء وبين أن تخفضوها نحو الأرض؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: ذٰلك في علمه وإحاطته وقدرته سواءٌ، ولٰكنّه عزّ وجلّ أمر أولياءه وعباده برفع أيديهم إلى السماء نحو العرش؛ لأنّه جعله معدن الرزق» [الصدوق، التوحيد، ص 248].

جـ ـ صفة النزول إلى السماء الدنيا

وهٰذه من أغرب الصفات الّتي أثبتها ابن تيميّة ومن هو على منهجه للذات المقدّسة، وكانت مورد استغرابٍ وسؤالٍ من قبل المسلمين؛ ولذٰلك فإنّ ابن تيميّة لمّا سئل عن هٰذه المسألة ولوازمها، قام بالجواب عنها وإثباتها في كتابٍ كاملٍ، سمّي بـ (سؤالٌ في حديث النزول وجوابه) أو (شرح حديث النزول).

والأصل في هٰذه الصفة هو ما رواه البخاريّ [البخاريّ، صحيح البخاريّ، ج 2، ص 47] ومسلمٌ [النيسابوريّ، صحيح مسلمٍ، ج 2، ص 175] وأحمد [أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج 2، ص 264] وغيرهم، عن أبي هريرة ـ والنصّ للبخاريّ ـ أنّ رسول الله ﷺ قال: ينزل ربّنا ـ تبارك وتعالى ـ كلّ ليلةٍ إلى سماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له».

وبناءً على ذٰلك، فقد أثبت ابن تيميّة ومن اتّفق معه في المنهج، صفة النزول للذات الإلٰهيّة المقدّسة، النزول من العرش إلى السماء الدنيا، وحملوه على معناه الحقيقيّ مع جهالة كيفيته [أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج 2، ص 264]، كما هو ثابتٌ عندهم ممّا تقدّم من قواعد التعامل مع الصفات، قال ابن تيميّة في منهاج السنّة: «وأمّا أحاديث النزول إلى السماء الدنيا كلّ ليلةٍ، فهي الأحاديث المعروفة الثابتة عند أهل العلم بالحديث، وكذٰلك حديث دنوّه عشيّة عرفة رواه مسلمٌ في صحيحه، وأمّا النزول ليلة النصف من شعبان، ففيه حديث اختلف في إسناده» [ابن تيميّة، منهاج السنّة النبويّة، ج 2، ص 637 و638].

وذكر ابن العثيمين في شرحه للعقيدة الواسطيّة لابن تيميّة أنّ المراد من النزول هو النزول الحقيقيّ؛ حيث قال: «قوله: "ينزل ربّنا إلى السماء الدنيا" نزوله ـ تعالى ـ حقيقيّ؛ لأنّه كما مرّ علينا من قبل: أنّ كلّ شيءٍ كان الضمير يعود فيه إلى الله، فهو ينسب إليه حقيقةً... بهٰذا يتبيّن لكلّ إنسانٍ قرأ هٰذا الحديث أنّ المراد بالنزول هنا

نزول الله نفسه، ولا نحتاج أن نقول: بذاته، ما دام الفعل أُضيف إليه، فهو له، لٰكنّ بعض العلماء قالوا: ينزل بذاته؛ لأنّهم لجؤوا إلى ذٰلك، واضطرّوا إليه؛ لأنّ هناك من حرّفوا الحديث وقالوا: الّذي ينزل أمر الله! وقال آخرون: بل الّذي ينزل رحمة الله! وقال آخرون: بل الّذي ينزل مَلَكٌ من ملائكة الله! وهٰذا باطلٌ».

ثمّ ردّ على من يسأل ويستفسر عن اللوازم الباطلة للقول بالنزول للذات المقدّسة بقوله: «يقولون: كيف تقولون: إنّ الله ينزل؟! إذا نزل، أين العلوّ؟! وإذا نزل، أين الاستواء على العرش؟! إذا نزل، فالنزول حركة وانتقال! إذا نزل، فالنزول حادثٌ، والحوادث لا تقوم إلّا بحادثٍ!.

فنقول: هٰذا جدالٌ بالباطل، وليس بمانعٍ من القول بحقيقة النزول! هل أنتم أعلم بما يستحقّه الله ﷻ من أصحاب الرسول ﷺ؟! فأصحاب الرسول ﷺ ما قالوا هٰذه الاحتمالات أبدًا، قالوا: سمعنا وآمنّا وقبلنا وصدّقنا، وأنتم أيّها الخالفون المخالفون تأتون الآن وتجادلون بالباطل وتقولون: كيف؟! وكيف؟!» [العثيمين، شرح العقيدة الواسطيّة، ج 2، ص 13 – 16].

وقد صرّح ابن تيميّة ـ عند تفصيله لهٰذه المسألة ـ بمنهجه الحسّيّ في تحديد معاني الصفات الإلٰهيّة، ومنها معنى النزول، وادّعى أنّ لا طريق لذٰلك إلّا بالقياس على المشهود المحسوس لنا من تلك المعاني، وجعل ذٰلك فصلًا من فصول جوابه عن حقيقة النزول، قال فيه: «وتمام الكلام في هٰذا الباب: أنّك تعلم إنّا لانعلم ما غاب عنا إلّا بمعرفتنا ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسّنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفةٌ معيّنةٌ مخصوصةٌ، ثمّ بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامّةٌ كلّيّةٌ، ثمّ إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنّا، لم نفهم ما قيل لنا إلّا بمعرفة المشهود لنا... فلا بدّ فيما شهدناه وما غاب عنا من قدرٍ مشتركٍ هو مسمّى اللفظ المتواطئ، فبهٰذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة، نفهم الغائب ونثبته، وهٰذه

خاصّة العقل، ولولا ذٰلك لم نعلم إلّا ما نحسّه، ولم نعلم أمورًا عامّةً ولا أمورًا غائبةً عن إحساسنا الباطن والظاهر؛ ولهٰذا من لم يحسّ الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته» [ابن تيميّة، شرح حديث النزول، ص 104 و105].

وأمّا معنى النزول عندهم، فهو ما ذكره الغنيمان في شرحه للعقيدة الواسطيّة لابن تيميّة؛ حيث قال: «فالنزول في اللغة: هو الإتيان من العلوّ إلى ما هو أسفل، ولا يفهم منه إلّا هٰذا، والنزول هنا أسند إلى الله ﷻ (ينزل ربّنا) هٰكذا يقول الرسول ﷺ (ينزل ربّنا)، فينزل: فعلٌ مضارعٌ، والفاعل هو الربّ ﷻ، فالتكلّف بل التحريف بأنّ النازل شيءٌ آخر ردّ لكلام الرسول ﷺ، كفعل أهل التأويل مثل الأشاعرة وأساتذتهم وقدوتهم من المعتزلة ممّن يقبل الحديث، وإلّا فكثيرٌ منهم لا يقبله» [الغنيمان، شرح العقيدة الواسطيّة، ج 8، ص 7].

إنّ الالتزام بثبوت النزول بمعناه الحقيقيّ ـ للذات الإلٰهيّة المقدّسة يترتّب عليه لوازم، وقعت موردًا للسؤال من قبل أتباع ابن تيميّة، وقد تعرّض هو ومن سار على منهجه إلى الإجابة عنها، وذٰلك من قبيل: إنّ الله ـ تعالى ـ لو نزل إلى السماء الدنيا، فهل يخلو منه العرش؟ وهل يصبح تحته؟! وهل تقلّه السماء الدنيا؟! وإنّ الله لو كان ينزل في الثلث الأخير من الليل، والحال أنّ الليل مختلفٌ بين البلدان، بحيث ما من لحظةٍ إلّا وهي تمثّل ثلث الليل لبقعةٍ من الأرض، فهل يلزم من ذٰلك بقاء الذات المقدّسة في السماء الدنيا دائمًا؟!

وقد ذكر ابن تيميّة أقوال أهل الحديث في هٰذه المسألة، واختار القول الصحيح منها في نظره، وهو كونه ـ تعالى ـ ينزل، ولٰكن لا يخلو منه العرش، فصحيح أنّه ينزل نزولًا حقيقيًّا إلى السماء الدنيا، ومعنى النزول هو ما نفهمه ونحسّه من نزول المخلوقات، ولٰكن نزوله ـ تعالى ـ ليس كنزول مخلوقاته من حيث الكيفيّة، بل العلم بكيفيّة النزول اختصّ به هو ـ تعالى ـ دون خلقه؛ ولذٰلك يمكن أن ينزل ولا

يخلو منه العرش، قال في الإجابة عن هٰذا السؤال: إنّ أهل الحديث في هٰذا على ثلاثة أقوالٍ: منهم من ينكر أن يقال: يخلو، أو لا يخلو، كما يقول ذٰلك الحافظ عبد الغنيّ وغيره. ومنهم من يقول: بل يخلو منه العرش، وقد صنّف عبد الرحمٰن بن منده مصنّفًا في الإنكار على من قال: لا يخلو من العرش، أو لا يخلو منه العرش كما تقدّم بعض كلامه. وكثيرٌ من أهل الحديث يتوقّف عن أن يقول: يخلو أو لا يخلو. وجمهورهم على أنّه لا يخلو منه العرش. وكثيرٌ منهم يتوقّف عن أن يقال: يخلو أو لا يخلو؛ لشكّهم في ذٰلك، وأنّهم لم يتبيّن لهم جواب أحد الأمرين، وإمّا مع كون الواحد منهم قد ترجّح عنده أحد الأمرين لٰكن يمسك في ذٰلك؛ لكونه ليس في الحديث ولما يخاف من الإنكار عليه. وأمّا الجزم بخلوّ العرش، فلم يبلغنا إلّا عن طائفةٍ قليلةٍ منهم. والقول الثالث ـ وهو الصواب وهو المأثور عن سلف الأمّة وأئمّتها ـ إنّه لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه، مع دنوّه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه» [ابن تيميّة، مجموعة الفتاوى، ج 3، ص 247 و248].

وقد أكّد عقيدته في هٰذه المسألة في "منهاج السنّة النبويّة"؛ حيث قال: «ثمّ إنّ جمهور أهل السنّة يقولون: إنّه ينزل ولا يخلو منه العرش، كما نقل مثل ذٰلك عن إسحاق بن راهويه وحمّاد بن زيد وغيرهما، ونقلوه عن أحمد بن حنبل في رسالته إلى مسدّدٍ: يقول وهم متّفقون على أنّ الله ليس كمثله شيءٌ، وأنّه لا يُعلم كيف ينزل، ولا تمثّل صفاته بصفات خلقه» [ابن تيميّة، منهاج السنّة النبويّة، ج 2، ص 638 و639].

وقوع ابن تيميّة تحت قوّة الوهم في إثباته لصفة النزول للبارئ تعالى

لا يخفى على عاقلٍ حينما يقرأ هٰذه المسألة، ويتعرّض إلى تفصيلاتها مدى التأثّر بالمنهج الحسّيّ، والوقوع تحت سطوة الخيال والوهم عند ابن تيميّة ومن تبعه في أبحاث الإلٰهيّات بشكلٍ عامٍّ، وبحث الصفات الإلٰهيّة على وجه الخصوص، فإنّ النزول إذا حمل على معناه الحقيقيّ، أي المشهود لنا من هٰذا المعنى، وليس هو إلّا الإتيان من العلوّ إلى ما هو أسفل، كما يقول الغنيمان في شرحه للعقيدة الواسطيّة، فهل يمكن إثبات هٰذا المعنى إلّا إلى ما هو محدودٌ في وجوده وله علوٌّ وسفلٌ، وليس هو إلّا الجسم مهما غيّرنا اسمه، ومهما كانت الكيفيّة الّتي يقع بها مثل هٰذا النزول.

فهو قد أثبت حكم المحسوسات من الأجسام للذات الإلٰهيّة المقدّسة المتعالية عن الجسميّة ولوازمها، وهٰذا هو أثر الوهم الّذي وقع تحته ابن تيميّة في هٰذا البحث؛ حيث قاس الذات المقدّسة على حال المحسوسات من الأجسام في حركتها وصعودها ونزولها، وهو قياسٌ للغائب على الشاهد، وإثباتٌ لحكم المحسوس للمجرّد التامّ المعقول المطلق، وهو حكمٌ وهميٌّ، لا يقبله العقل الصرف كما هو واضحٌ.

وقد أشار أئمّة الهدى من أهل البيت عليهم السلام إلى بطلان هٰذا نسبة هٰذا الوصف للذات الإلٰهيّة المقدّسة، فقد روي عن إبراهيم بن أبي محمود، قال: «قلت للرضا عليه السلام: ما تقول في الحديث الّذي يروي الناس عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: بأنّ الله ينزل كلّ ليلةٍ إلى السماء الدنيا ؟ فقال: لعن الله المحرّفين الكلم عن مواضعه، والله ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذٰلك، إنّما قال: إنّ الله عزّ وجلّ ينزّل ملكًا إلى سماء الدنيا ليلة الجمعة، فينادي: هل من سائلٍ فأعطيه؟ وذكر الحديث» [الطبرسيّ، خاتمة مستدرك الوسائل، ج 4، ص 406؛ الصدوق، الأمالي، ص 496].

ونكتفي في هٰذا البحث بإيراد هٰذه النماذج كمصاديق لما وقع به ابن تيميّة من التأثّر بمدركات الوهم والخيال في بحث الصفات الإلٰهيّة؛ لأنّ من أدركها وفهم ما فيها

سيفهم كلّ ما في الصفات الأخرى الّتي وردت عندهم في النصوص؛ حيث حملها على معانيها الحقيقيّة المعروفة المحسوسة لنا، وأثبتوها للذات المقدّسة وذٰلك كالمجيء والإتيان والوجه واليدين والعينين ورؤية المؤمنين له يوم القيامة، والفرح والغضب وغير ذٰلك. [ابن تيمية، الأسماء والصفات؛ العقيدة الواسطيّة]

ولا أرى هنا داعٍ لإيراد الكثير من النماذج حذرًا من الإطناب المملّ، والحال أنّ جميعها مشتركةٌ في النكات، الّتي تقدّم أن أشرنا إليها في طيّات هٰذا البحث.

نتائج البحث

1ـ أن قوّة الوهم هي واحدةٌ من قوى الإدراك لدى النفس في مرتبتها الحيوانية، وتعتبر من قوى الإحساس الباطني في الإنسان، ووظيفتها أنّها آلة النفس الّتي من خلالها تدرك المعاني الجزئية المتعلّقة بالصور المحسوسة أو المتخيّلة، كإدراك الولد كون أمّه محبّةً ونافعةً له، أو إدراكه كون الذئب عدوًّا وضارًّا له.

2ـ أن النفس الإنسانية تستعمل قوّة الوهم في الحكم بثبوت المعاني الجزئيّة لموضوعاتها المحسوسة أو المتخيّلة، كإثبات الجمال للوردة، والمكان للجسم، واستحالة أن يكون جسمان في مكانٍ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ، ويكون حكمها في تلك الموضوعات في الغالب صحيحًا يؤيّده الحكم العقليّ، ولهذا ينفع كثيرًا في المسائل الهندسيّة الّتي تقع في موضوع الخطوط والسطوح والمجسمات، وكذلك الحرف والصناعات الّتي تعتمد عليها.

3ـ أنّ قوّة الوهم تؤثر على النفس وتغلّطها عندما تريد أن تحكم في الموضوعات المجرّدة، فتوقعها في التصديق بثبوت نفس الأحكام ـ الثابتة للمحسوسات والمتخيّلات ـ للأمور المعقولة المجرّدة تجريدًا تامًّا، كالحكم بكون الذات الإلهيّة المقدّسة في مكانٍ أو زمانٍ أو جهةٍ، ومثل هذه الأحكام هو ما يسمّى بالقضايا الوهمية الصرفة في علم المنطق، وهي قضايا كاذبةٌ، وتكون من أهمّ موادّ المغالطات.

4ـ أنّ الإدراك الوهميّ هو إدراك تلقائي غريزي في طبيعته كالإدراك الحسيّ؛ ولهذا تصدّق به النفوس الضعيفة من حيث التحقيق، غير المدرّبة على الاستدلالات العقلية في الموضوعات المجرّدة الصرفة، وتسلّم به بنحوٍ شديدٍ كما تسلّم وتصدّق بمدركاتها الحسّيّة.

5ـ أنّ التعارض بين مدركات قوّة الوهم ومدركات قوّة العقل في مورد المجرّدات المعقولة له انعكاسٌ سلبيٌّ على بحث الإلهيّات في كثيرٍ من موارده؛ لأن النفس الواقعة

تحت تأثير قوّة الوهم تجزم بثبتوت أحكام المحسوسات للمجرّدات، وتأبى عن الحكم بتجرّدها تجرّدًا تامًّا، ولا تسلّم لحكم العقل فيها فتبقى تنازعه أشدّ المنازعة.

6ـ من أهمّ المصاديق لمن وقع تحت تأثير قوّة الوهم في الأبحاث الإلٰهيّة هو ابن تيمية، وخصوصًا في بحث الصفات الإلٰهيّة، حيث ذهب إلى حمل النصوص الواردة في ذكر الصفات الإلٰهيّة على معناها العرفيّ المأخوذ من المحسوسات المشاهدة، ونسب تلك المعاني إلى الذات الإلٰهيّة المقدّسة، واعتمد في تجويز هٰذه النسبة والحكم بها على ما يسمّى بقاعدة "قياس الغائب على الشاهد"، مع أنّ هٰذه القاعدة وتطبيقها على الذات الإلٰهيّة المجرّدة هي أحكام الوهم ونقل حكم المحسوس إلى المجرّد التامّ، فنسب إلى الذات الإلٰهيّة بذٰلك ما لا يليق بها ولا يصحّ نسبته إليها، كالكون في مكانٍ والاستواء على العرش وكونه في جهة العلوّ والنزول والصعود وغيرها.

قائمة المصادر

ـ القرآن الكريم

ـ نهج البلاغة، ما جمعه السيد الشريف الرضي من خطب أمير المؤمنين عليه السلام، شرح: الشيخ محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، 1412 هـ.

http://shamela.ws/index.php/book/3047

1. ابن تركة، صائن الدين علي بن محمد، تمهيد القواعد، تقديم وتصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، الناشر: منشورات وزارة الثقافة والتعليم العالي، إيران ـ طهران، الطبعة الأولى، سنة 1401 هـ.

2. ابن تيميّة الحرّانيّ، أحمد، مجموعة الفتاوى، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الثالثة، سنة 2005 م.

3. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، العقيدة الواسطيّة، اعتنى بها وحقّق نصوصها ونسّقها وقدّم لها: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، سنة 1420هـ ـ 1999م.

4. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق، د. محمد العبد العزيز اللاحم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، سنة 1426 هـ.

5. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، سؤالٌ في حديث النزول وجوابه أو شرح حديث النزول، تحقيق وتعليق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار العاصمة، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، سنة 1414 هـ.

6. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، كتاب الأسماء والصفات، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، 1998 م.

7. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنّة النبويّة، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، الطبعة الأولى، سنة 1406 هـ.

8. ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، نقض المنطق، صحّحه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، 1419 هـ ـ 1999 م.

9. ابن تيميّة، أحمد، الفتاوى الحمويّة الكبرى.

10. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور رشاد سالم، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ المملكة العربيّة السعودية، سنة 1411 هـ ـ 1991 م.

11. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، الشفاء (الطبيعيات ـ النفس)، تحقيق: سعيد زايد: مكتبة آية الله المرعشي، قمّ ـ إيران، سنة 1404 هـ.

12. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، المبدأ والمعاد، بعناية، عبد الله نوراني، الناشر: مؤسسة الدراسات الإسلاميّة، إيران ـ طهران، الطبعة الأولى، سنة 1404 هـ.

13. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، رسائل ابن سينا، الناشر: منشورات بيدار، قمّ ـ إيران، سنة 1400 هـ.

14. أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، وبهامشه منتخب كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، دار صادر، بيروت ـ لبنان.

15. الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد مهدي، دار الكتب، مصر ـ القاهرة، سنة 1423 هـ.

16. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، صحيح البخاري، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة بإستانبول، دار الفكر، لبنان ـ بيروت ، سنة 1981 م.

17. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، الأسماء والصفات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1417 هـ.

18. الرازي، قطب الدين أبو عبد الله محمد بن محمد، تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة، تقديم وتصحيح: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قمّ ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1426 هـ.

19. السبحاني، جعفر، الإلٰهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، بقلم: الشيخ حسن محمد مكي العاملي، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1409 هـ ـ 1989 م.

20. السبحاني، جعفر، محاضراتٌ في الإلٰهيّات، تلخيص: علي الرباني الكلبايكاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قمّ ـ إيران.

21. السبزواري، الملّا هادي، شرح المنظومة، تصحيح وتعليق: آية الله حسن زاده آملي وتحقيق وتقديم مسعود طالبي، منشورات ناب، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1421 هـ.

22. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، نشر الشريف الرضي، تحقيق، محمد بدران، قمّ ـ إيران ، الطبعة الثالثة، سنة 1405 هـ.

23. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّيّ، الأمالي، تحقيق: قسم

الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة، قمّ ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1417 هـ.

24. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّيّ، التوحيد، صحّحه وعلّق عليه المحقّق البارع السيّد هاشم الحسيني الطهرانيّ، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة في قمّ.

25. الطبرسي، حسين النوري، خاتمة مستدرك الوسائل، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قمّ ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1416 هـ.

26. الطوسي، نصير الدين جعفر محمد بن محمد بن الحسن، شرح الإشارات والتنبيهات، وبهامشه المحاكمات، الناشر: نشر البلاغة، قمّ ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1417 هـ.

27. العثيمين، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطيّة، خرج أحاديثه واعتنى به: سعد بن فواز الصميل، دار ابن الجوزي على عدّة مخطوطات ونسخ معتمدة، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

28. الغنيمان، عبد الله بن محمد، شرح العقيدة الواسطيّة للغنيمان، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلاميّة، المكتبة الشاملة:

29. القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق وتعليق: السيد جلال الدين الآشتياني، الناشر: الشركة العلميّة والثقافيّة للنشر، طهران ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1375 هـ. ش.

30. الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي، الأصول من الكافي، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران ـ إيران، الطبعة الثالثة، سنة 1388 هـ. ش.

31. المجلسي، محمّدباقر، بحار الأنوار، نشر: مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان،

الطبعة الثانية المصحّحة، سنة 1403 هـ ـ 1983 م.

32. النيسابوري، مسلم بن الحجاج ابن مسلم القشيري، الجامع الصحيح، طبعة مصحّحة ومقابلة.

33. اليزدي، عبد الله بن شهاب الدين الحسين، الحاشية على تهذيب المنطق، الناشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ، قمّ ـ إيران، الطبعة الثانية، سنة 1412 هـ.