صفات التنزيه في الأذكار النبويَّة

دراسة في ضوء مفهوم السلب

أ. د. نبيل فولي محمد

جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية - استانبول

ملخص

لله تعالى صفات اصطُلح على تسميتها بـ «صفات التنزيه» أو «الصفات السلبية»، وظيفتها نفي ما لا يجوز عن الباري تعالى، ومع أنها سلبية إلا أن لها تأثيرَها الظاهر – كما ترصد هذه الدراسة – في تجلِّيات الفعل الإلهي كما نرقبه في الوجود، كما أن لهذه الصفات تأثيرها العميق في سلوك المؤمن الذي يتعامل في تديُّنه مع ربٍّ منزَّهٍ عن العيوب والنقائص.

وقد انطلقت الدراسة من البحث في مفهوم السلب عند المنطقيين والمتكلمين والفلاسفة، وطبقت ما توصَّلت إليه على الأذكار والأدعية النبوية المفعمة بالتنزيه لله تعالى.

الكلمات المفتاحية: صفات التنزيه، الصفات السلبية، الأذكار النبوية، الأدعية النبوية.

Hz. Peygamber'in Zikirlerinde Tenzîhî Sıfatlar: Selb (Tenzîh) Kavramı Örneği

Prof. Dr. Nabil Fouly Mohamed

Özet

Allah Teâlâ'nın "selbî sıfatlar" veya "tenzîhî sıfatlar" şeklinde isimlendirilen ve vazîfesi, Allah Teâlâ'yı, kendisine yakışmayan şeylerden tenzîh etmek olan sıfatları vardır. Selbî olmasına rağmen, dış dünyâda gördüğümüz gibi ilâhî fiillerin meydana gelmesinde -ki çalışma bunu ele almaktadır- bu sıfatların açık bir etkisi vardır. Aynı şekilde bu sıfatlar, müminin hayatında derin bir etkiye sahiptir. Zira mümin, dînî yaşantısında, her türlü kusur ve noksanlıklardan uzak bir Rab ile ilişki kurmaktadır. Bu çalışma, mantıkçılar, kelamcılar ve filozoflar nezdinde "selb" kavramını araştırmaktan yola çıkarak ulaştığı sonuçları Hz. Peygamber'in, Allah'ı tenzîh etmekle ilgili duâları ve zikirleri üzerinde uygulamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tenzîh, Sıfat, Peygamber, Zikir.

Divine Negating Attributes In Prophet's Supplications: A Study In The Light Of The Meaning Of 'Negation'

Prof. Dr. Nabil fouly Mohamed

Abstract

Among the Divine Attribute, there are attributes termonised as "Negating attributes" and there purpose is to negate everything which contradicts the concept of Divine perfection. Though these attributes contain negation, but at the same time they do have a prominent and obvious impact, as the paper adopts, upon understanding the manifestation of Divine action in the external reality. And these attribute have deep effects upon the religiousity of a devoutee while encountering the Perfect Divinity through his actions. This Paper studies the concept of 'negation' according to Scholistic Theologians, Logicians and philosophers and has applied these connotations upon the supplications of the Prophet depicting the negative attributes of God.

Keywords: Divine Negating Attributes, Prophet Supplications.

تمهيد

في تقسيمهم لصفات الباري تعالى اعتبر المتكلِّمون مجموعة منها (أسموها الصفات السلبية[1] أو صفات التنزيه)[2] تعبيرًا عن معان لا تُثبِت لله تعالى بنفسها شيئًا وجوديًّا، ولكن تنفي عنه سبحانه مقابلها؛ كالوحدانية الذي تنفي الشرك، والقدم الذي ينفي الحدوث، ومخالفة الحوادث التي تنفي مشابهته للجواهر والأجسام والأعراض، وهكذا.

وقد عبَّرت الشريعة عن هذه الصفات تعبيرات سلبية كما عبَّرت عنها بالإيجاب، فكما نقرأ قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وقوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، نقرأ كذلك قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿لَا شَرِيكَ لَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٦٣]، وقول رسوله ﷺ الذي كان يقوله عند الكرب: "لا إله إلا الله العظيم الحليم، لا إله إلا الله ربُّ العرش العظيم، لا إله إلا الله ربُّ السموات وربُّ الأرض، ربُّ العرش الكريم".[3]

وبهذا تبدو صفات التنزيه معبِّرة عن السلب وإن استُعملت فيها صيغ إيجابية أحيانًا، فقولنا: "الله واحد"، و"الله لا شريك له" مؤدّاهما واحد، إلا أن العبارة الأولى -وفقا لما تضمَّنته فكرة صفات التنزيه عند المتكلمين- موجبة الصياغة دون المعنى، والثانية سالبة الصياغة والمعنى، مع ضرورة ملاحظة تفاوت قوَّة أدائهما للمعنى حسب السياقات التي يردان فيها.

ونجد في المقابل عبارات قرآنية ونبوية تسلك هذا المسلك نفسه في التعبير عن الصفات الذاتية وصفات الفعل، وكأنه منهج قرآني عامٌّ؛ مثل قوله سبحانه تعبيرًا عن علمه المحيط: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [يونس: ٦١]، مع قوله: ﴿إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [الملك: ١٣].

---

١ عرّف اللقاني الصفة السلبية بقوله: "هي كل صفة مدلولها عدم أمر لا يليق به سبحانه". عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد ١/ ٣٤٠.

٢ عرّف التفتازاني التنزيه بأنه "سلب ما لا يليق بالواجب عنه". شرح المقاصد ٤/ ٣١.

٣ رواه البخاري في صحيحه الجامع، الحديث رقم ٦٣٤٦، ٨/ ٧٥.

ومثل قوله تعبيرًا عن كمال قدرته سبحانه في سياق واحد بالأسلوبين معا: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعۡجِزَهُۥ مِن شَيۡءٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمٗا قَدِيرٗا﴾ [فاطر: ٤٤]؛ فصَدْر الآية عبَّر عن القدرة بصيغة سالبة، وعَجُزها بصيغة موجبة (قديرًا).

وبهذا تبدو طائفة أخرى من الصفات الإلهية وقد عُبِّر عنها في القرآن بالإيجاب وأُريد منها الإيجاب، وبالسلب وأريد منها الإيجاب كذلك، مما يؤكِّد أنه منهج قرآنيٌّ في تناول قضيَّة الصفات؛ أعني بالتعبير عنها سلبًا وإيجابًا بقطع النظر عن كونها مثبِتةً لمعنىً أو نافيةً له. ويكتمل هذا المنهج بالإشارة إلى التكامل بين الطائفتين من الصفات (ذات المعنى الموجب وذات المعنى السالب) في كلِّ حالٍ، بحيث تتبيَّن قضيَّة الصفات الإلهيَّة بيانًا دقيقًا في توازنه ووضوحه، كما سيتَّضح فيما بعد.

وقد بدا لي أنَّ الأذكار المأثورة عن النبيّ ﷺ هي من أهمِّ مواضع تعبير الشريعة الإسلامية عن التنزيه، ولم أصادف من اعتنى بهذا الوجه منها[1] فرغبت إليَّ نفسي في أن أتناوَلَ الأذكارَ من وجهة نظرٍ كلاميّةٍ فلسفيَّة؛ تحاول أن تجلِّيَ الرأيَ في قضية النفي أو السلب ذاتِها، وكيف يمكن أن نفهم من خلالها تعبيرَ الشريعة عن معاني التنزيه في ذكر الله تعالى والثناء عليه؛ خاصَّةً خلال الأذكار والأدعية النبويَّة.

وقد اهتمَّ بعض الفلاسفة والمنطقيين بمعنى السلب؛ وهل هو أمر وجوديٌّ أو عدميٌّ؟ وهل هو الأصل أو أنَّ الإيجاب هو الأصل؟ وسأولي هذا بعض الاهتمام هنا، إلا أني لا أريد أن أحمّل الشريعة شيئًا من نظرات القوم ونظرياتهم، إلا ما ثبت صدقه ومناسبته لطبيعة الإسلام نفسه.

ولعلِّي -لهذا السبب- لا أتّخذ من هذه النظريات إطارًا لقراءة النصِّ الشرعي بقدر ما أحاول الاستفادة من الطرح الكلاميّ والفلسفيّ لمعنى السلب في تعميق

١ لفت أحد الزملاء نظري إلى كتاب "أبكار الأفكار العلويَّة" للشريف زكريا بن يحيى الإدريسي شرح "الأسرار العقلية في الكلمات النبوية" لأبي العز المقترَح، وهو كتاب لطيف في بابه، أقام فيه صاحبه إثبات العقائد الإسلامية بمنهج كلامي منطلقًا من أشهر الأذكار الواردة عن النبي ﷺ، وهي "سبحان الله، والله أكبر، والحمد لله، ولا إله إلا الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله". إلا أن ما اعتنيت به في هذا البحث هو دراسة صفات التنزيه فقط في الأذكار النبوية عموما تأسيسًا على البحث في معنى السلب.

قراءتنا للنصِّ الشرعي قراءة منضبطة وملتزمة بالقواعد المتَّفق عليها في فهم النصوص الشرعية بدون شذوذ ولا تكلُّف.

وتأتي الدراسة في المباحث الآتية:

١- مفهوم السلب وعلاقته بالإيجاب.

٢- صفات التنزيه في الأذكار النبوية.

٣- تجليات صفات التنزيه في أفعال الله وأفعال المكلفين.

المبحث الأول: مفهوم السلب وعلاقته بالإيجاب

يقول أحد شرَّاح الآجرُّومية من المعاصرين في باب الاستثناء: "الأصل في الجملة الإيجاب؛ بدليل أنه لا يقال بالنفي إلا لدخول حرف أو فعل يدلُّ على النفي"[١] والحقُّ أن هذه النظرة اللغوية -مع أنها توافق الاتجاه العام في النظر إلى ثنائية السلب والإيجاب- قد بسّطَت المسألة تبسيطًا كبيرًا؛ إذ إن المعنى هو الأصل وليس اللفظ؛ فهل السلب هو الأصل أو الإيجاب كما يفهمهما الذهن بعيدًا عن استعمال الألفاظ؟

بحث المنطقيون علاقة السلب والإيجاب في الحدود والقضايا، وتردَّد صدى هذا قويًّا في القياس كذلك، فعلاقة التناقض في الحدود هي علاقة بين حدٍّ وسلبه؛ مثل: موجود ولا موجود، والقضايا فيها السالب وفيها الموجب، والقياس المنتَج في الأشكال الأربعة قد تكون إحدى مقدمتيه سالبةً، ولكن لا يجتمع فيه سلبان أبدًا؛

١ فتح رب البرية في شرح نظم الآجرومية لأحمد بن عمر الحازمي، ٥٦٠. ولعلَّ هذا لا يكون من حشر العلوم بعضها إلى جانب بعض تكلُّفا، ففي ردِّ البطليوسي على اعتراضات ابن باجة (ابن الصائغ) على توجيهه النحوي لبعض أقوال الشعراء قال: "جعل يكثِر من [ذكر] الموضوع والمحمول، ويورد الألفاظ المنطقية التي يستعملها أهل البرهان، فقلت له: أنت -أعزك الله- تريد أن تدخل صناعة المنطق في صناعة النحو، وصناعة النحو تستعمل فيها مجازات ومسامحات لا يستعملها أهل المنطق. وقد قال أهل الفلسفة: يجب أن تُحمل كلُّ صناعة على القوانين المتعارَفة بين أهلها. وكانوا يرون أن إدخال بعض الصناعات في بعض إنما يكون من جهل المتكلِّم، أو عن قصد منه للمغالطة واستراحة بالانتقال من صناعة إلى أخرى إذا ضاقت عليه طرق الكلام!". في بيان مسألة وقع النزاع فيها بين المصنف وابن الصائغ (ضمن: رسائل في اللغة) للبطليوسي، ٢٥٨.

لأنّ السلب فصلٌ بين فئتين، فلا يخرج لنا حكم من حكمين منفيين؛ إذ لو قلنا: (أ) ليس (ب)، و(ب) ليس (جـ)، فلا يلزم عن ذلك أن (أ) ليست (جـ)؛ ومثاله: ليس زيدٌ حجرًا، ولا شيءٌ من الحجر حيٌّ، فلا ينتج أن زيدًا ليس حيًّا.[١] كذلك يمكن أن تلاحظ أنَّ السلب في نتائج القياس أكثر من الإيجاب؛ وذلك أنَّ وجود مقدِّمةٍ سالبةٍ يؤدِّي بالضرورة إلى نتيجةٍ سالبةٍ.[٢]

ولا يهمُّنا هنا أن نفصِّل القول في هذا كلِّه إلا بالقدر الذي يعنينا في هذه الدراسة، وتحديدًا في الحيِّز الذي يوقفنا على رأي المنطقيين والمتكلِّمين والفلاسفة في العلاقة بين السلب والإيجاب وحقيقة السلب في نظرهم.

وأهمُّ ما يمكن ملاحظته من تناول المنطقيين للسلب والإيجاب هو تسويتهم بينهما من الناحية التصديقيّة البحتة؛ أي أنّ قوّة التصديق في السلب لا تختلف عنها في الإيجاب؛ إذ إنَّ إيقاع النسبة وعدم إيقاعها لا يمثِّل عندهم فرقًا يرفع رتبة أحدهما على الآخر. وهذا يتناسب تمامًا مع منطق شكليٍّ لا يعنيه إلاَّ صور القضايا والأدلَّة وما تؤدِّيه هذه الصور من وظائف.

أمَّا نظرة المتكلِّمين إلى السلب، فقد اتَّسعت عن نظرة المنطق الصوريّ؛ وذلك لعنايتهم بالتطبيق على القضايا العقديَّة؛ إذ عناهم أن يوضحوا العلاقة بين السلب والإيجاب أنطولوجيا، ومعنى وصف الله تعالى بصفات سلبية، فذهبوا إلى أن السلب عدم أو لا وجود، فإن زعم زاعم أن الإرادة أمرٌ سلبي ومعنى عدمي، قيل له: إن

١ القاعدة هي أن نفي صفة عن موصوف (ليس قميصي طويلا)، ثم نفي صفة عن هذه الصفة (ليس الطول وصفًا جميلا للأشياء) لا يثبت ولا ينفي شيئا بعينه؛ لأننا أمام ثلاث فئات قد انفصل بعضها عن بعض؛ إذ عدم طول القميص في المثال المذكور لا يثبت له جمالا ولا قبحًا. كما أن نفي شيئين عن شيء واحد (الشكل الثاني)، ونفي شيء واحد عن شيئين (الشكل الثاني) لا يؤدِّيان إلى نتيجة أيضًا.

٢ في الشكل الأول ينتج ضربان نتيجة موجبة (ك م مع ك م – ج م مع ك م)، وضربان آخران نتيجة سالبة (ك م مع ك س – ج م مع ك س). وفي الشكل الثاني ينتج السلب فقط في أربعة أضرب (ك م مع ك س – ك س مع ك م – ج م مع ك س – ج س مع ك م). وفي الشكل الثالث تنتج ثلاثة أضرب نتيجة موجبة (ك م مع ك م – ك م مع ج م – ج م مع ك م)، وثلاثة أضرب نتيجة سالبة (ك م مع ك س – ك م مع ج س – ج م مع ك س). وأما في الشكل الرابع فينتج ضربان نتيجة موجبة (ك م مع ك م – ك م مع ج م)، وثلاثة أضرب نتائج سالبة (ك م مع ك س – ك س مع ك م – ج م مع ك س).

"السلب عدمٌ محضٌ، وذلك لا تأثير له في التمييز والتخصيص؛ إذ ما ليس بشيء لا يكون مستوعبا لما هو شيء؛ ولأنه لا فرق إذ ذاك بين قولنا: إنه لا مميِّز، وبين قولنا: إن المميِّز عدم".[1] وهذا يعني أن "السلب لا يُعقل إلا بالقياس إلى الثبوت؛ لأنه رفعٌ لثبوت شيء في نفسه أو لغيره"،[2] و"السلب المطلق [كذلك] هو عدم مطلق لا يُعقل إلا بعد تعقُّل الوجود المطلق لكونه مضافا إليه".[3]

ولكن لم يسوِّ المتكلمون بين ثنائي السلب والإيجاب وبين الوجود والعدم؛ لأن القضية الموجبة قد تكون صادقة والمحمول معدوم، والقضية السالبة ترفع صدق هذه الموجبة، "فلا يكون [السلب] عين العدم ولا مستلزما لتعقُّله أيضا"،[4] ومثاله قولنا: "هذا سلوك لا إنساني"، وقولنا: "هذا ليس سلوكا لا إنسانيا".

ومع هذا فإنَّ ثنائي الوجود والعدم يشبه الإيجاب والسلب في كون الأول من كلٍّ منهما هو أصل للثاني؛ يقول ابن حزم معبِّرا عن هذا: "واعلم أن القِنْية هي التي لا تدور على العدم؛ أي لا تضاف إليه، والعدم يدور على القِنْية؛ أي يضاف إليها. والعدم ليس معنىً، لكنّه ذهاب الشيء وبطلانه، ولا يعدُّ عادمًا إلاَّ من يحتمل وجود ما هو عادم له".[5] فكما أنَّ الإيجاب أصلٌ يرفعُهُ السلبُ، فكذلك الوجودُ أصلٌ يُرفَع بالعدم.

واعتُبر التقابل بين السلب والإيجاب -لهذا الفرق القائم بينهما وبين الوجود والعدم- هو أقوى أنواع التقابل؛ وذلك أنه تقابل بالذات، وتقابل غيره تقابل بواسطة

١ غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي، ٥٨. وقارن: أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية لزكريا بن يحيى الإدريسي المالكي الأشعري، ٥٨- ٥٩.

٢ شرح المواقف لعلي بن محمد الشريف الجرجاني ومعه حاشية السيالكوتي، ٢/ ٨١.

٣ المصدر السابق ٢/ ١٠٧- ١٠٨.

٤ المصدر السابق ٢/ ١٠٨.

٥ التقريب لحد المنطق لأبي محمد ابن حزم، ٧٢. وقد اختلف الفقهاء في حاجة التروك -وهي أفعال سالبة أو متروكة- إلى نية؛ يقول ابن حجر الحافظ رحمه الله مبيّنا هذا: "التحقيق أن الترك المجرد لا ثواب فيه، وإنما يحصل الثواب بالكف الذي هو فعل النفس، فمن لم تخطر المعصية بباله أصلا ليس كمن خطرت فكفَّ نفسه عنها خوفًا من الله تعالى، فرجع الحال إلى أن الذي يحتاج إلى النية هو العمل بجميع وجوهه، لا الترك المجرد، والله أعلم". فتح الباري بشرح صحيح البخاري لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ١/ ٢١.

السلب والإيجاب؛ "لأن امتناع الاجتماع بينهما إنما هو بالنظر إلى ذاتيهما، وغيرهما من الأقسام [مثل التقابل بالتضاد] إنما يثبت فيها التقابل لأن كل واحد منهما مستلزِم لسلب الآخر... فالتنافي بين السلب والإيجاب بالذات، وفي سائر الأقسام بتوسُّطهما، ولا شكَّ أن التنافي في الذات أقوى"،[١] ومثَّل لذلك بالتقابل بين "خير ولا خير" في مثال، وبين "خير وشر" في مثال آخر.

ويمكن تلخيص هذه المقارنات بين الإيجاب والسلب وبين الوجود والعدم في النقاط الآتية:

١- الإيجاب معنى وجودي ويقابله السلب بمعناه العدمي.

٢- الإيجاب أصلٌ للسلب كما أن الوجود أصل للعدم.

٣- السلب رفعٌ للإيجاب ومثله العدم رفعٌ للوجود.

٤- لا تتساوى ثنائية الإيجاب والسلب وثنائية الوجود والعدم؛ إذ الأولى أقوى تعبيرًا عن التقابل.

٥- الإيجاب والسلب هما أعمُّ صور التقابل؛ لأن تقابلهما بالذات، أو هما تقابل التناقض.

وعند تطبيق المفاهيم السابقة حول السلب والإيجاب؛ خاصة التعبير عن الصفة الموجبة بصيغة سالبة، نرى القرطبي يردُّ على وصف بعض النصارى لله تعالى بأنه "حيٌّ لنفي ميت، وربٌّ لنفي مربوب، وإله لنفي مألوه"؛ قائلا: "إن جاز أن يكون "حيًّا" من أسماء السلوب والنفي، فما المانع من أن يكون العِلم من أسماء السلوب؟ فإنَّه ممكن أن يقال: عالم لنفي جاهل، ومريد لنفي كاره، وقادر لنفي عاجز، وهكذا يجري في جميع الصِّفات والأسماء التي لها نقائض!... وأيضًا فإن كانت "الحياة" سلبًا، فيستحيل أن تكون شرطًا للعلم والقدرة والإرادة وغيرها، وكونها شرطًا لهذه الصِّفات معلومٌ بالضَّرورة، والنفي لا يكون شرطًا ولا مشروطًا في مثل ما نحن

١ شرح الجرجاني على المواقف وحاشية السيالكوتي ٤/ ٩٧- ٩٨.

فيه"؛[1] فقد اختار النصارى صفة الحياة ليقولوا إنَّ المسيح تجسيد لها، وصفة العلم معتقدين أن روح القدس تجسيد لها، فإن اعتمدوا على المقابلات السابقة بين النفي والإثبات في تفسير الصفات، كان عليهم -حسب القرطبي- أن يطبِّقوا هذا على أقنومي العلم والحياة، فيكونا وصفين لنفي ما يقابلهما، لا لإثبات شيء ما، فلا تكون لهما حقيقة خارجية.

وفي تطبيقٍ آخر للموقف من مفهوم السلب وعلاقته بالإيجاب على صفات الله تعالى، يذكرُ بعض المتأخِّرين أن من أقسام الصفات الإلهية "ما يرجع إلى التنزيه المحض، ولا بدَّ من تضمُّنه ثبوتًا، إذ لا كمال في العدم المحض".[2]

وهذا ما فصَّله ابن تيمية قبلَه في كثير من كلامه وكتبه، ومنها قوله وهو يحاجج النصارى كذلك: "إن الله... سبحانه لا يُمدح بالصفات السلبية إلا لتضمُّنها المعاني الثبوتية، فإن العدم المحض والسلب الصرف لا مدح فيه ولا كمال، إذ كان المعدوم يوصف بالعدم المحض، والعدم نفي محض لا كمال فيه، إنما الكمال في الوجود"،[3] وقال: "ينبغي أن يُعلَم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء... وإذا تأمَّلت ذلك وجدت كلَّ نفي لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف الله به نفسه".[4]

وهذا يعني أن "مدح" الله تعالى بالسلوب إنما لأنها تتضمن معنى إيجابيًّا، وقد سبق تقرير أن المعاني التي تحملها الصفات التي أطلقتها النصوص الثابتة على الله تعالى منها ما هو سلبي ومنها ما هو إيجابي، وأن التعبير عن كلا النوعين قد يكون سالبًا وقد يكون موجبًا، وبينهما تكاملٌ في فهم الصفات الإلهية.

والحقُّ أن المشكلة ليست في وصف الله بالسلب الذي يعني تنزيهه عن النقص،

---

١ الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام للقرطبي، ١/ ٧٥. "حيًّا" هكذا في الأصل، ولعلها "حي" أي وصفه بأنه حي.

٢ لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية، لشمس الدين السفاريني الحنبلي، ١/ ١٢٣.

٣ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ٣/ ٢٠٩.

٤ التدمرية لأبي العباس ابن تيمية، ٢٠- ٢١. وقد كان الشيخ في سياق مناقشة من لا يصفون الله إلا بالسلب، فلا يُفهَم من كلامه أن كلَّ الصفات عنده مثبتة فقط لشيء.

ولكن في المبالغة في هذا السلب، أو الاكتفاء به عن الإيجاب؛ لأن هذا وهذا يعنيان التعطيل، وهو ما وقع فيه الفلاسفة الإسلاميون،[١] إلى جانب فرقة الإسماعيلية التي نفت النقيضين في كلِّ شيء عن الله تعالى، إلا الذات الإلهية نفسها، فلم يجيزوا إثبات وصف لله ولا نفي وصف عنه؛ حتى لا نقع في تشبيهه بالموجودات أو المعدومات -على حد ما زعموا- لذا فإنهم لا يفهمون التوحيد إلا بإلهامٍ باطنيّ، وليس بحكم العقل؛ لأنّه سيحدِّد، ولا بحكم القلب؛ لأنّه سيعطِّل.[٢] وهذا معناه أنَّ السلب عندهم نوعٌ من الإيجاب، والعدم نوعٌ من الوجود، وأنّ التقابل بين السلب والإيجاب هو بين نوعين من الوجود.

وقد حاول البطليوسي بيان السبب الذي دفع بالفلاسفة الإسلاميين إلى وصف الله تعالى بالسلب فقط، فمهَّد لهذا بتقسيم الصفات قسمين:

القسم الأول: صفات تميِّز موصوفها عن غيره أو ترفع الاشتراك بينه وبين موصوف آخر.

والقسم الثاني: صفات لمدح الموصوف أو ذمِّه.

وعدَّ البطليوسي صفات الباري تعالى من هذا النوع الثاني، وأنها مدح من خلقه له قدر طاقتهم، ولا يبلغون في هذا حقيقة الممدوح؛ لذا سعى فريقان إلى التغلُّب على هذا النقص، كلٌّ منهما بواحدة من طريقتين هما:

الطريقة الأولى: ألا يصفوا الله تعالى بالإيجاب: فلا يقولون: عالم وقادر وموجود، بل يقولون: ليس جاهلا وليس عاجزًا وليس معدومًا.

الطريقة الثانية: تصف الله بالإيجاب، ولكن تُتبع الصفة الموجبة حرف السلب؛ مثل قولهم: حي لا كالأحياء، وعالم لا كالعلماء، وموجود لا كالموجودات، وإن كان حرف السلب يُحذف اختصارا.[٣]

---

١ انظر: التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية لشيخنا الدكتور حسن الشافعي، ٤٢، ٩٥.

٢ انظر: أثر الأفلاطونية المحدثة على بناء الإلهيات عند الإسماعيلية لأحمد محمد جاد، ١- ٢.

٣ الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، لأبي محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، ٣٨- ٣٩.

وأما سبب لجوء الفريق الأوَّل إلى ترك الإيجاب في هذا الباب جملةً؛ فلأنَّ "القول المنفيَّ -كما يواصل البطليوسي حديثه عنهم- لا يوجب حكما غير حكم النفي، وليس يحصل فيه تشبيه ولا تمثيل يقع بهما قياس كما يحصل من الإيجاب".[1]

وتلك الأخيرة هي الشبهة التي أوقعت المدارس العقلانية بشتّى صورها في التأويل المتطرِّف غالبًا والفهم الشاطِّ للأحكام الدينيَّة الخاصَّة بالله تعالى، فقد خافوا أن يفيد الإثبات شيئًا من تشبيه الإله بالخلق وما يتبع ذلك من الحكم عليه بالحدوث وغيره من أحكام الموجودات الأخرى.

وقد حلَّ الإسلامُ هذه القضيَّة بالنظر إليها من كلِّ أطرافها، فلا إله بلا أحكامٍ واضحةٍ ثابتة تؤكِّد وجودَه ووجودَ صفاته ووقوعَ أفعاله، ولا إلهَ بدون امتيازٍ واختلافٍ تامٍّ عن خلقِه، وكلا الجانبين يمثِّل الصورة التامَّة لفهم قضية الألوهية في الإسلام، والتطرُّف في فهم أحدهما يؤدِّي إمَّا إلى خللِ التعطيل أو خللِ التشبيه، وكلاهما خروجٌ صريحٌ على المفهوم الذي يقدِّمه الإسلام للإله الخالق جلَّ وعلا.

وقد وضع الإسلام ثلاثة مقاييس تحول دون الوقوع في أيٍّ من وجهَيِ الخلل السابقَيْن، وهي:

المقياس الأول: أن تمثِّل نصوص الإثبات ونصوص التنزيه معًا كلًّا واحدًا في بيان هذا المفهوم للإله، بحيث لا يجوز فصل أيٍّ منهما عن الآخر، إلا للتحليل والبيان، أما لتكوين هذا المفهوم وتركيزه في عقل المسلم فلا بدَّ من هذا الجمع التامِّ والكامل؛ لذا فإن النهج الذي سلكه الإمام ابن خزيمة في كتاب "التوحيد" لم يكن ملائما للطرح القرآني لقضية الألوهية؛ لأنه أفرد بعض نصوص الإثبات بالتأليف دون أن ينوِّه إلى الأصل والنهج القرآني الأصيل -الذي أشرت إليه قريبًا-

---

وقد طُبعت هذه الرسالة سنة ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض ضمن مجموع "رسائل في اللغة لأبي محمد عبد الله بن السيد البطليوسي" تحقيق: د. وليد محمد السراقبي تحت عنوان: "في تحقيق أقوال الحكماء: إن ترتيب الموجودات عن السبب الأول"، وقد احتوى المجموع على عدد من الرسائل تدور بين التفسير والفلسفة واللغة التي غلبت عليه ولم تنفرد به.

١ الحدائق للبطليوسي، ٤٠.

متعللا للإفراد بدواع علمية أدَّت إليه من سوء فهم البعض لهذه النصوص التي حشدها مثلا.

والمقياس الثاني: أن كلَّ نوع من نصوص التنزيه والإثبات يحول بين عقل المسلم وبين الشطط أو المبالغة في فهم الآخر، فلو دنا به ظاهر نصوص التنزيه من التعطيل احتمى بالإثبات، وكذا إن قربته هذه الأخيرة من التشبيه حال التنزيه دونه ودون هذا المنزلق. ولا يصلح في هذه الحالة أن نثبت لله تعالى ما نشاء من أحوال الخلق ونعقب عليها بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]؛ لأن حدود النصوص الواردة في هذا الباب يجب الالتزام بها، ومنهج ردِّ المتشابه إلى المحكم يجب الاحتكام إليه. كما لا يصلح هنا، ولا في أي حال أخرى، أن نصف الله تعالى بأنه جسم لا كالأجسام أو جوهر لا كالجواهر؛ لأن هذه المعاني لا تُعقَل في حقه أولا؛ ولأن حدَّ الشرع يجب التزامه في هذا الباب كلِّه.

المقياس الثالث: عدم ضرب الصفات الإلهية بعضها ببعض، فالموصوف واحد، وله الكمال التامُّ، ومنزَّه عن النقائص وأشباه النقائص. ويبدو ضرب الصفات بعضها ببعض هنا حين نفقد التكامل والتوازن بين نوعي الصفات؛ السالبة، والموجبة.

ومع أن توجُّه الفلاسفة الإسلاميين السابق يبدو أقلَّ غلوًّا من الإسماعيلية، إلا أنه بقي بعيدًا عن فهم قضية الصفات على وجهها كما توحي به روح الشريعة الإسلامية حسب البيان والتوضيح الأخير.

وإذا نظرنا أبعد من الإسلاميين وأفكارهم في هذا المقام، فقد سبق لليونانيين أن أجازوا وصف الله تعالى بالسلب وحده؛ فهذا أفلاطون يذهب إلى أن مثال الخير الذي يقال إنه قصد به العلَّة الأولى: "لا يوصَف إلا سلبًا، ولا يعيَّن إيجابًا إلا بنوع من التمثيل الناقص"،[١] وهو الاتجاه الذي غالى فيه أفلوطين (ت ٢٧٠م) من بعد،[٢] وتسربت منه ومن سلفه هذه الأفكار إلى رحاب الثقافة الإسلامية بمختلف نشاطاتها العقلية والروحية.

١ تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ١٠٢، ٢٩٠.

٢ حول أفكار أفلوطين اقرأ: خريف الفكر اليوناني لعبد الرحمن بدوي، ١٠٩ وما بعدها؛ خاصة ص ١٢٥.

وقبل أفلاطون ذهب برمنيدس الإيلي إلى حذف "الأفكار السلبية؛ مثل اللاشيء وغير الموجود، ممَّا قدَّمه من تفاسير للعالم"، والسبب هو "أن عملية التفكير -عنده- تتضمَّن اتصالا مباشرًا مع الشيء الذي يفكِّر المرء فيه، و... كما يستحيل لمس شيء غير موجود، فإن التفكير فيه أو الحديث عنه أمر مستحيل كذلك، فالتفكير في شيء غير موجود أشبه بمحاولة الإمساك بشبح".[1]

وفي أواخر القرن الخامس أو أوائل السادس الميلادي نجد مثالا مسيحيًّا للتأثر الصريح والقوي بالأفلاطونية المحدَثة في النظر إلى صفات الله تعالى من زاوية نفي السلب والإيجاب معًا؛ إذ يرى ديونسيوس "أن الطبيعة الإلهية واحدة ثابتة مهما تنوَّعت المخلوقات والنعم الإلهية، وأن الله يعلو على المخلوقات علوًّا لا متناهيًا، فمن هذه الجهة لا تلائمه أسماؤها، ولا يوجد اسم يدلُّ عليه تمام الدلالة، فنستطيع أن نسلب عنه جميع الأسماء، بل إن السلب خير من الإيجاب لما قدمنا من التغاير والتفاوت بين الله والمخلوقات. ولا تعارض هنا بين السلب والإيجاب؛ لأن الله فوق كل شيء؛ فوق كلِّ سلب وكلِّ إيجاب".[2]

إلا أنه يفرِّق بين وصف الله بالسلب ووصفه بالإيجاب؛ وذلك أنا حين نصفه بالإيجاب نتدرَّج من أسمى الصفات إلى أدناها، "وفي السلب يجب البدء بالأدنى؛ أي بما هو أكثر بعدًا منه وأقلُّ مطابقة له، ثم نرتقي إلى الأعلى". ثم يؤكِّد في السياق نفسه أنَّ جانب السلب هو الأصل هنا قائلا: "ونجمع بين المنهجين بوضع لفظ "فوق" قبل الصفة المضافة لله، فنقول مثلا: إن الله فوق الماهية، وفوق الخيرية، وهكذا. وبذلك لا نضيف إليه صفات معيَّنة تُتصوَّر تصوُّرًا معيَّنا".[3]

وقد تسرَّب جانب من هذه الأفكار إلى مخِّ المسيحية والفكر الدائر حول لاهوتها من قبل، وإن بقي ديونسيوس أجلى نماذج هذا التسرُّب، فقد "كان آباء الكنيسة يميِّزون بين لاهوت موجب ولاهوت سالب، ويبدؤون بالثاني ليخلصوا منه

١ حلم العقل.. تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة لأنتوني جوتليب، ٨٣.
٢ تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ليوسف كرم، ٥٤.
٣ المرجع السابق.

إلى الأول، بينما ديونيسيوس يرى في الإيجاب تمهيدًا لمعرفة الله بالسلب؛ إذ إن إيجاب صفات المخلوقات لله على ما هي في المخلوقات وفي تصورنا يرينا على الفور عدم لياقتها لوصف الله وضرورة سلبها عنه. فهو يعتبر المعرفة السلبية أصدق وأليق".[١]

وأما إذا دلفنا إلى العصر الحديث -دون أن يكون الاستقراء التام لمسألة السلب والإيجاب في الفلسفة غرضا لهذا البحث- فسنجد الفيلسوف الهولندي الشهير باروخ سبينوزا قد اعتبر أن "جميع التحديدات [أو التعريفات] عبارة عن سلب؛ فتحديدك لشيء ما معناه فصله عن دائرة الوجود؛ أي حدُّه. والتعريف معناه وضع الحدود للشيء؛ فقولك عنه: إنه أخضر يعني أنك حدَّدته أو فصلته عن دائرة القرنفلي أو الأزرق أو الألوان الأخرى. وقولك عنه: إنه خير، معناه فصله عن دائرة الشر، وهذا التحديد هو كالسلب سواء بسواء".[٢] وهذا من النظر إلى لازم الإثبات الناتج عن الحدِّ، وهو نفي المقابل الذي لا يمكن أن يلتقي معه، فإذا أثبتنا للإنسان ما يقوله المنطق العتيق من أنه "حيوان ناطق"، فهذا يعني نفي كلِّ ما عدا هذا الجنس وهذا الفصل من جنس وفصل.

إلا أن الأمر يثير إشكالات أخرى، وهي: ماذا عن الأعمِّ من الفصول (مثل الحساس للحيِّ) والأجناس (مثل الحي للحيوان)؛ هل ينفيها هذا الحدُّ وهي مضمَّنة في أجزاء الحدِّ؟ ثم لو اعتبرنا اللونية جنسًا لما يقبل الألوان؛ فهل ينتفي هذا عن الإنسان بمجرَّد وصفه بأنه حيوان ناطق أو أن هذا من لوازم الحيوانية؟ كما أنه من الواضح أن الإثبات ينفي نفيًا عامًّا؛ فالأخضر ينفي كلَّ الألوان، والقيام ينفي كلَّ أوضاع الجسم من الجلوس والاتكاء والاضطجاع والنوم والركوع والسجود والسير والرمَل والخبَب وغيرها، وأما النفي فهو يثبت إثباتًا احتماليًّا لشيء من أشياء كثيرة ما دام الموصوف يحتملها؛ فإذا قلت: فلان لا عربي، فهو من جنسية أخرى، لكنَّها

١ المرجع السابق ص ٥٧.

٢ فلسفة هيجل لولتر ستيس، ٦١. وقد قال الفخر الرازي قبل هذا بقرون بأن "كل معلوم لابدّ له من لازم ذهني يلزم من تصوّره، وهو كونه ليس غير نفسه". مغني الطلاب شرح متن إيساغوجي لمحمود المغنيسي، ٧٨ (بهامش التحقيق).

غير متعيِّنة لدى المتكلم؛ أي من جهة الإيقاع، وإن كانت متعيِّنة في الواقع ولابدَّ؛ أي من جهة الوقوع.

كما نجد في تراث الفيلسوف الألماني ليبنتز أنه ذهب إلى "أن أي كائن متناه ينطوي على سلب؛ أعني أنه لا يكون شيء من كيفياته أو خواصه حقيقيًّا إلى أقصى حدٍّ، فالله هو وحده الواقعي والحقيقي تمامًا، ودون أن يتضمَّن سلبًا من أي نوع".[1] وهي رؤية تنطلق من فكرة الكمال الإلهي التي يقابلها نقص الخلق، فعبَّر عن النقص بالسلب، وعن الكمال بالإيجاب، ولا بأس بهذا ما لم ينف أن صفات التنزيه موجبة في تعبيرها ولكنَّها سالبة في معناها.

وأما هيجل، فقد بلغ السلب في فلسفته شأوًا بعيدا، واعتبره بنفسه أصلا له وجود حقيقي وقوَّة هائلة؛ "فإن السلب عنده هو نفسه عملية خلق؛ لأن الطبيعة الإيجابية لشيء من الأشياء تتوقَّف على تحديداته؛ فطبيعة الحجر أن يكون أبيض ثقيلًا صلبًا.. إلخ، وما دامت جميع التحديدات سلبًا، نتج عن ذلك أن تعتمد الطبيعة الإيجابية لشيء من الأشياء على السلب، فالسلب من ثم له نفس ماهية الوجود الإيجابي، وقوَّة السلب؛ "قوة السلب الهائلة" هي الشرط الضروري لظهور العالم إلى الوجود، فالأجناس تصبح أنواعًا عن طريق الفصل؛ لأن الفصل هو الذي يخرج الفئة الجزئية الخاصة من الفئة العامة عن طريق حذف الأنواع الأخرى أو سلبها، والأنواع بدورها تصبح أفرادًا بنفس الطريقة".[2]

إن هيجل قد عالج قضية السلب في فلسفته في الإطار المعرفي أو المنطقي، ثم في الإطار الوجودي أو الأنطولوجي، فأما منطقيًّا، فقد كشف عن جوانب جديدة في معنى السلب؛ من ذلك أنه "إذا كان شيء ما سلبًا للآخر، فإن السلب يعيِّن ما ينفيه"؛ أي أنه ليس الإيجاب وحده هو الذي يعيِّن ما يثبته؛ فمثلا حين نسلب القضية: الوردة حمراء، نقول: الوردة ليست حمراء، صارت هذه الأخيرة متعيِّنة ومختلفة عن سلب أي قضية أخرى. إلا أن تعيُّن السالبة عنده أقل من تعيُّن الموجبة؛ لأن السالبة "تترك

١ معجم مصطلحات هيجل لميخائيل إنوود، ٣٧٦.

٢ فلسفة هيجل لولتر ستيس، ٦١.

الباب مفتوحًا فيما يتعلَّق بلون الوردة، بل ما إذا كان لها لون على الإطلاق".[١]

كذلك رأى هيجل أن سلب السلب يختلف عن الإثبات المباشر، فنكون معه بإزاء ثلاث خطوات هكذا:

- **الإثبات؛** مثل: هذا القلم أحمر، وهو وجود متعيِّن.
- **السلب**: هذا القلم ليس أحمر، يوجد شيء وآخر منفي عنه.
- **سلب السلب**: ليس هذا القلم ليس أحمر، فيه إيجاب لشيء بنفي آخر.[٢]

وأما على المستوى الأنطولوجي، فإن السلب عند هيجل هو صفة لطرف من أطراف التقابل والاختلاف، فالبروتستانتية والكاثوليكية كلٌّ منهما سلب للأخرى، والذات سلب للموضوع، وهكذا. ولا مانع عنده من اجتماع السلب والإيجاب في كلِّ هذه الحالات، فالذات في رحلة الوعي تتدرَّج من إدراك المحسوس حتى تدرك ذاتها، ولا يكون هذان طرفين متنافيين لا يتحدان، بل هما أجزاء لحقيقة متكاملة.

وهذا في جملته يعني أن السلب الذي يعالجه هيجل من ناحية: يختلف في معناه عن السلب الذي عناه المنطقيون من قديم؛ أعني رفع النسبة، ومن ناحية أخرى هو فحص دقيق للسلب تتسع معه المساحة التي يعمل فيها؛ ولهذا يمكننا الحكم بأن ما يقوله هيجل هنا لا ينقض كلام القدماء عن السلب والإيجاب بحيث يجيز أن يجتمع الضدان أو النقيضان بالصورة الصريحة في العالم الظاهر.

ومهما يكن من أمر، فإنه لم يوجد في زمرة المنطقيين والمتكلمين والفلاسفة من قال باجتماع النقيضين أو الضدين، وإن كان قد رُوي عن الشيخ ابن عربي أن "أرض الحقيقة" يمكن أن يجتمع فيها النقيضان، فذاك أمر –إن سلمنا به– خارج عن مقاييس أرض الزيف التي نعيش فيها ونحتكم إلى قوانينها.

وإذا كان الفلاسفة وأضرابهم من العقلانيين قد خاضوا هذا الخوض في

١ معجم مصطلحات هيجل لميخائييل إنوود، ٣٧٧.

٢ المرجع السابق.

قضية السلب والإيجاب، فإن جيرانهم القدامى من الفيزيائيين، ولكن بعد أن لبسوا لباس المعاصرة في زماننا قد أثبتوا -في أحدث ما أثبتوه من نظريات علمية تتعلَّق بالسلب- إمكان وجود كتلة سالبة، وهذا يعني أن السلب قد يكون له وجود واقعي وليس مجرد وجود ذهني؛ فما حقيقة هذا؟ وما مدى توافقه وتعارضه مع ما سبق من كلام العقلانيين بشتى اتجاهاتهم؟

قسم الفيزيائيون الشحنة التي تحملها الذرَّة قسمين: موجب يتمثَّل في البروتونات، وسالب تمثِّله الإلكترونات، واعتاد الناس أن تصل درجة حرارة الجو في بعض الأنحاء إلى درجات سالبة (تحت الصفر)، كما أشار الباحثون إلى إمكان إنتاج مادة سالبة الوزن بحيث إذا دفعتها فإنها بدلا من أن تتَّجه في نفس اتجاه قوة الدفع تفعل العكس. والحقيقة أن هذه الآراء العلمية وما شابهها تحتاج إلى فهم دقيق للتقابل الحاصل فيها؛ وهل هو بالفعل تقابل بين سلب وإيجاب بالمعنى الذي يعنيه المنطق (أي إثبات النسبة ورفعها)؟

الحقيقة أن كلَّ هذه الأنواع من السلب ليست هي التي عناها المنطقيون في دراسة التقابل بين القضايا ولا بين الحدود، بل هي أوصاف متقابلة، مثل الوصف بالطول والقصر والخفَّة والثقل وما شابه ذلك، فإنتاج مادَّة ذات كتلة سالبة؛ يعني أن لها علاقة عكسية بالجاذبية الأرضية، ويشبه هذا وضع جسم (أ) ذي كتلة موجبة على الأرض ووضعه هو هو على كوكب آخر ليست فيه جاذبية مثل جاذبية الأرض، فعلاقة الأرض بالجسم (أ) تختلف عن علاقة الكوكب الآخر بالجسم نفسه. كما أن علاقة الجسم الواحد بالجاذبية الأرضية لا يمكن أن تكون علاقة سلب وإيجاب -ولو بالمعنى الفيزيائي- في آن واحد وبكل اعتبار، وهذا ما قصد العقل المنطقي نفيه فيما عنى من قديم، وهو منفي بطبيعة الحال.

وأما الإلكترون أو الجسيم الذري السالب في مقابل الجسيمات الموجبة، فهما نوعان مختلفان من الجسيمات، وتقبل الذرة في بعض أحوالها فقد شيء من إلكتروناتها أو كسب إلكترونات ذرة أخرى، فتحدث لها ظاهرة التأيُّن المعروفة. ولكن لم نصادف لدى العلماء من قال إن الجسيم أو حتى الذرة نفسها تكون سالبة

وموجبة في آن واحد، وهذا كذلك ما نفاه المنطقيون من قديم؛ أي أن يجتمع في شيء واحد حكمان متقابلان في وقت واحد وبكلِّ اعتبار.

وأما ارتفاع حرارة الجو وانخفاضها، فهي مسألة تقديرية اعتبر فيها الباحثون درجة الصفر عند نقطة معيَّنة، فما زاد عليها عدُّوه موجبًا، وما نقص سالبًا، وكان من الممكن أن يعتبروا درجة الصفر شيئًا آخر غير الذي اعتبروه، وسيكون هذا نسبيًّا كذلك؛ أي بالقياس إلى سائل بعينه.

ومثل هذا يقال عن القطب الموجب والقطب السالب في الدوائر الكهربائية، وفي المغناطيس، وما يسمُّونه التسارع الموجب والتسارع السالب؛ إذ إنها لم تتضمَّن اجتماعا للنقيضين، ولا حكما بسلب وإيجاب على شيء واحد بكلِّ اعتبار، ولا اعتبار السلب (أي رفع النسبة) أمرًا وجوديًّا.

وبهذا يتَّضح أن ما حكم به هؤلاء الفلاسفة والفيزيائيون من معانٍ للسلب يمكن اجتماعها مع الإيجاب، لا يتناقض مع أحكام السلب التي سبق نقلها عن المنطقيين والمتكلمين؛ لأن اصطلاحاتهم تشير إلى معان أخرى غير وضع النسبة ورفعها.

المبحث الثاني: صفات التنزيه في الأذكار النبوية

يُشار بلفظ "الأذكار" -أو "عمل اليوم والليلة" كما عند النسائي وابن السني وغيرهما- إلى الأحاديث النبوية التي اشتملت على دعاء أو ثناء على الله تعالى في مناسبة زمانية؛ مثل: أذكار الصباح والمساء، أو مكانية؛ مثل أذكار رؤية الكعبة ودخول المسجد والمنزل والخروج منهما، أو عبادية؛ مثل: أذكار الصلاة سباقًا ولحاقًا وفي أثنائها، أو كونية؛ مثل: الذكر الوارد عند ظهور الهلال وخسوف القمر، أو اجتماعية؛ مثل: أذكار الزواج والدعاء للمريض، أو عادية؛ مثل: ذكر لبس الثياب وركوب الدابة، أو غير ذلك؛ إذ كان النبي ﷺ يذكر الله تعالى "على كل أحيانه" -كما صحَّ به الحديث.[1]

١ رواه مسلم في كتاب الحيض، باب ذكر الله تعالى في حال الجنابة وغيرها، ١/ ١٧٦، ح ٣٧٣.

وقد لقيت هذه الأذكار اهتمامًا كبيرًا في نطاق المحدِّثين والصوفية على السواء، فألَّف فيها كثير من أهل العلم قديمًا وحديثًا، واهتمَّ الناس بطبعها ونشرها واقتنائها على نطاق واسع ولا يزالون، وتوسَّعت فيها الجماعات الصوفية بأورادها المعروفة التي تتكئ في أصلها على آيات من القرآن وأحاديث مروية عن النبي ﷺ ترتَّب ترتيبًا ما، وقد تُضاف إليها دعوات شيوخ الطريق أنفسهم وثناءاتهم على الله تعالى.

والحقُّ أننا نجد أدلَّة نصية لإثبات صفات التنزيه في عموم السنَّة، فالقِدم مثلا يمكن إثباته من حديث الصحاح: (كان الله ولم يكن شيء غيره)،[1] والوحدانية يثبتها ما رواه الشيخان وغيرهما من قول ﷺ: (بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة... الحديث)،[2] والاستغناء أو القيام بالذات يثبته حديث الإمام مسلم بن الحجاج القدسي: (يا عبادي؛ إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني. يا عبادي؛ لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئا...)،[3] والبقاء يتضمَّنه حديث أبي عبد الله البخاري وأبي الحسين القشيري: (أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: ألا كلُّ شيءٍ ما خلا اللهَ باطلُ).[4]

ولا غرو أن يكون هذا هو شأن السنة النبوية -أو الوحي الثاني- مع أحد أسس

١ رواه البخاري في كتاب بدء الخلق، ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾، ٤/ ١٠٦، ح ٣١٩١. وكان ﷺ يحدِّث جماعة من أهل اليمن سألوه عن "هذا الأمر"؛ أي بدء الخلق، وفي الرواية التي قبلها عند البخاري: "فأخذ النبي ﷺ يحدّث بدء الخلق والعرش" حديث رقم ٣١٩٠. قال الحافظ ابن حجر في الفتح ٩/ ٥٣٢ في بيان هذا الحديث: "كان الله ولم يكن شيء غيره" في الرواية الآتية في التوحيد (٧٤١٨): "ولم يكن شيء قبله"، وفي رواية غير البخاري: "ولم يكن شيء معه"، والقصة متحدة [يعني في كلِّ الروايات التي جاءت فيها هذه العبارات]، فاقتضى ذلك أن الرواية وقعت بالمعنى، ولعلَّ راويها أخذها من قوله ﷺ في دعائه في صلاة الليل كما تقدَّم من حديث ابن عباس: "أنت الأول فليس قبلك شيء"، لكن رواية الباب أصرح في العدم [أي في عدم وجود شيء مع الله تعالى قبل خلق الخلق]، وفيه دلالة على أنه لم يكن شيء غيره؛ لا الماء ولا العرش ولا غيرهما؛ لأن كلَّ ذلك غير الله تعالى".

٢ رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم، ١/ ١١، ح ٨. ورواه مسلم في كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: "بني الإسلام على خمس"، ١/ ٢٨، ح ٢١.

٣ رواه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ٢/ ١١٩٩، ح ٢٥٧٧.

٤ رواه البخاري في مناقب الأنصار، باب أيام الجاهلية، ٥/ ٤٣، ح ٣٨٤١. ورواه مسلم في كتاب الشعر، ٢/ ١٠٧٢-١٠٧٣، ح ٢٢٥٦.

الدين وأصوله، وهي مسألة الصفات الإلهية التنزيهية.

ويظهر للناظر في الأمثلة السابقة أنها ليست تكرارًا لما ورد في القرآن الكريم -أو الوحي الأول- حول صفات التنزيه؛ أعني أن أساليب التعبير النبوي هنا أضافت إلى ما تضمَّنه القرآن في هذا الأمر طرقًا أخرى لبيان صفات التنزيه الإلهي، فحديث لبيد بن ربيعة رضي الله عنه مثلا فيه توظيف نبوي كريم للكلام غير النبوي في بيان الدين وإيضاح مفاهيمه، ومقارنة كمالات الله تعالى بنقائص الخلق، ومن ذلك إمكان الزوال والفناء عليهم واستحالته على الله سبحانه وتعالى.

إلا أن الأذكار النبوية تبدو نسبيًّا أكثر احتواء على أحاديث التنزيه الإلهي قياسًا إلى بقية السنَّة، وهو أمر منطقي تمامًا؛ إذ الهدف من هذه الأذكار هو الثناء على الله تعالى، وبذل الوُسع في مدح ذاته وصفاته وأفعاله سبحانه، وإبداء كمال المحبة وتمام الخضوع لجلاله الأعظم. وهي أمور لا تدرك العقول مداها، ولا تستطيع الكلمات بها وفاء؛ إذ إن الثناء عليه جلَّ وعلا ليس كأي ثناء آخر، ومن هنا لابدَّ أن يستعمل المثني على ربه إطلاقات تدرك ولو شيئًا من وصف الرب الجليل سبحانه وتعالى، والإطلاقات والتعميمات السلبية في هذه الحالة تحتلُّ موضعًا بارزًا ولا شك.

ومهما يكن من أمر، فيمكننا أن نسوق نماذج من الأذكار النبوية على تنزيه الله سبحانه وتعالى؛ وذلك كما يأتي:

١: **التنزيه بصيغة التسبيح**: عن عوف بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ ركع ركوعه الطويل يقول فيه: (سبحان ذي الجبروت والملكوت والكبرياء والعظمة)،[١] والتسبيح تنزيه عام يشمل نفي كلِّ ما لا يجوز إثباته لله تعالى من الشبيه والمثيل والنظير والندِّ والشريك والولد والزوجة والفناء ومشابهة الحوادث، وغير ذلك من وجوه النقص في حقِّه. وعن عائشة رضي الله عنها أنها سمعت النبي ﷺ يقول وهو راكع أو ساجد: (سبحانك وبحمدك...).[٢]

١ رواه أحمد في مسنده، ح ٢٣٩٨٠، وقال محقّق المسند: "إسناده قوي"، ٣٩/ ٤٠٥.

٢ رواه مسلم في كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، ١/ ٢٢٣، ح ٢٢١. وتمام الحديث عن أم المؤمنين

ونلاحظ أن أذكار الصلاة الواردة –إضافة إلى هذين الحديثين– فيها كثير من التنزيه بالتسبيح لله تعالى، ففي الركوع والسجود نقول: (سبحان ربي العظيم)، و(سبحان ربي الأعلى)،[1] ونقول فيهما كما ورد في الحديث: (سبوح قدوس رب الملائكة والروح)،[2] فكأن العبد في حال الصلاة –بما لها من خصوصية– ينبغي أن تمتلئ نفسه شعورًا بعظمة الربِّ جلَّ جلاله وتنزيهًا له سبحانه عن كلِّ نقص؛ حتى ينصرف المصلي عن دنيا الناقصين إلى التدبُّر في عمل يتوجَّه به لمن تنزَّه وتقدَّس عن النقص، وتسربل بالكمال والعظمة.

وإذا كان هذا التنزيه واردًا في أوضاع الانحناء ووضع الجبهة العزيزة على الأرض (الركوع والسجود)، فإنه يلفت النظر أكثر، وكأن هذه الأحوال التي هي في ذاتها نقص، هي كمال للعبد حين يخُصُّ بها الربَّ وحده، ويُعز نفسه عن أن تفعل هذا ماديًّا أو معنويًّا مع العبيد، مهما علا شأنهم في أمر دين أو دنيا، فلا تنكسر نفس المؤمن لغنى غني ولا لسلطان ذي سلطان ولا قوَّة ذي قوة، ولا تتهافت أمام فقر أو مصيبة؛ لأن ملاذها الذي تلوذ وتعوذ به حيٌّ قادرٌ اختصَّ نفسه بالكمال المطلق؛ لذا حرَّم السجود والركوع والتسبيح لغيره سبحانه.

ولا يعني هذا أن التسبيح يُشرَع فقط في داخل الصلاة، فقد روى الترمذي عن سعد أن رسول الله ﷺ قال لجلسائه: (أيعجز أحدكم أن يكسب ألف حسنة؟ فسأله سائل من جلسائه: كيف يكسب أحدنا ألف حسنة؟ قال: يسبح أحدكم مئة تسبيحة تُكتب له ألف حسنة، وتحط عنه ألف سيئة).[3] وسيأتي بيان بأهم المواضع التي ورد فيها التسبيح منقولا عن رسول الله ﷺ.

عائشة رضي الله عنها قالت: افتقدت النبي ﷺ ذات ليلة، فظننت أنه ذهب إلى بعض نسائه، فتحسَّست ثم رجعت، فإذا هو راكع أو ساجد يقول: (سبحانك اللهم وبحمدك، لا إله إلا أنت)، فقلت: بأبي أنت وأمي، إني لفي شأن، وإنك لفي آخر.

١ رواه أبو داود في سننه، عن حذيفة أنه صلى مع النبي ﷺ، فكان يقول في ركوعه: (سبحان ربي العظيم)، وفي سجوده: (سبحان ربي الأعلى) ح ٨٧١، ٢/ ١٥٣، قال محقّقه: "إسناده صحيح".

٢ رواه أبو داود في سننه، عن عائشة أن النبي ﷺ كان يقول في ركوعه وسجوده: (سبوح قدوس رب الملائكة والروح)، ح ٨٧٢، ٢/ ١٥٣، قال محقِّقه: "إسناده صحيح".

٣ رواه الترمذي في السنن، أبواب الدعوات، ح ٣٤٦٣، ٥/ ٤٥٦، وقال: "هذا حديث حسن صحيح".

٢: **وقد يرد التنزيه عامًّا** كذلك، ولكن بصيغة التقديس كما في حديث يُسَيرة، قالت: قال لنا رسول الله ﷺ: (يا نساء المؤمنين، عليكن بالتهليل والتسبيح والتقديس، ولا تغفلن فتنسين الرحمة، واعقدن بالأنامل فإنهن مسؤولات مستنطقات)،[١] فقد عبَّر عن التسبيح بلفظي التسبيح والتقديس، وهو تنزيه عام لله تعالى عما لا يليق بجلاله. وعن عائشة رضي الله عنها قالت تخبر عن رسول الله ﷺ أنه "كان إذا هبَّ من الليل كبَّر عشرًا، وحمد الله عشرًا، وقال: سبحان الله وبحمده عشرًا، وقال: سبحان القدوس عشرًا، واستغفر عشرًا، وهلَّل عشرًا، ثم قال: اللهم إني أعوذ بك من ضيق الدنيا وضيق يوم القيامة عشرًا، ثم يفتتح الصلاة".[٢]

ومعنى وصف الله تعالى بالقدوس قال فيه الإمام الغزالي: "هو المنزَّه عن كلِّ وصف يدركه الحسُّ، أو يتصوَّره خيال، أو يسبق إليه وهم، أو يختلج به ضمير، أو يقضي به تفكير"،[٣] ولم يشأ أن يذكر أنه منَّزه عن النقص، واعتبره تركًا للأدب في الحديث عن الله؛ لأن التنزيه أجلَّ من هذا؛ إذ إن الله سبحانه وتعالى منزَّه حتى عما يمكن أن يتصوَّره عليه خيال الناس وفكرهم مهما بالغوا في استحضار صور الكمال.

ولارتباط التقديس بالتسبيح الكثير الوارد في الصلاة – كما سبقت الإشارة إليه- قال الإمام القرطبي في تفسيره لمعنى التقديس: "قال قوم منهم قتادة: (نقدس لك) معناه: نصلي، والتقديس: الصلاة. قال ابن عطية: وهذا ضعيف.[٤] قلت (أي القرطبي): بل معناه صحيح؛ فإن الصلاة تشتمل على التعظيم والتقديس والتسبيح... فالصلاة طهرة للعبد من الذنوب، والمصلِّي يدخلها على أكمل الأحوال؛ لكونها أفضل الأعمال".[٥]

٣: **وأما قوله** ﷺ: (**اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء**)؛[٦] ففيه إثبات الأولية

١ رواه أحمد في مسنده، ح ٢٧٠٨٩، وقال المحقق: "إسناده محتمل للتحسين"، ٤٥/ ٣٥.

٢ رواه أبو داود في سننه، ح ٥٠٨٥، ٥/ ٤١٨، وقال محققه: "حديث حسن".

٣ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ٦٥.

٤ انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبي محمد ابن عطية الأندلسي، ١/ ١١٨.

٥ الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، ١/ ٤١٤- ٤١٥.

٦ رواه مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، ٢/ ١٢٤٨، ح

الله تعالى وعدم سبق شيء عليه من الذوات والصفات والأزمنة والأمكنة وسائر ما يمكن أن يوجد، وتلك هي الأولية التي فسَّرها المتكلِّمون على أنها تعني القدم؛ وذلك لأن الأوَّل خالق العالم غير معلول، فلا يكون لوجوده بدء وأول؛ بل يكون قديمًا.

وقد ذكر الفخر الرازي في تفسيره الكبير عند تعرُّضه لمعنى (الأول) أنواع تقدُّم الشيء على غيره كما هو معروف عند الفلاسفة، فذكر التقدُّم بالتأثير وبالحاجة والتقدُّم بالشرف وبالرتبة وكذلك بالزمان، ثم قال: "إن تقدُّم الصانع على كلِّ ما عداه ليس... على أحد هذه الوجوه الخمسة، فبقي أنه نوع آخر من التقدم يغاير هذه الأقسام الخمسة، فأما كيفية ذلك التقدُّم فليس عند العقل منها خبر؛ لأن كلَّ ما يخطر ببال العقل فإنه لابدَّ وأن يقترن به حال من الزمان، وقد دلَّ الدليل عن أن كلَّ ذلك محال؛ فإذن كونه تعالى أولًا معلومٌ على سبيل الإجمال، فأما على سبيل التفصيل والإحاطة بحقيقة تلك الأولية، فليس عند عقول الخلق منه أثر".[1]

وكأنه ردَّ المسألة إلى نظام الإدراك البشري الذي يضع تصوُّراته حين يستحضرها -ضرورة- في إطار الزمان والمكان معًا، أو الزمان وحده (مثل المشاعر والوجدانات)، وقد جلَّ الله تعالى عن احتواء الظروف مكانية وزمانية له، أو عملها فيه. ولعلَّ هذا لا ينطبق على صفة الأوَّلية فقط، ولكن على كلِّ ما يعتقده المسلم في الله تعالى؛ إذ كلُّ ما نثبته لله تعالى مما وردت به الشريعة لا يقدر أحد على تصوُّره على الوجه الكامل التامِّ المجرَّد؛ بسبب النقص في طريقة الإدراك البشري، وسيطرة العادة على تصوُّراته المنتزَعة من حياته الدنيا. ويتوافق هذا مع ما قاله الإمام الغزالي قبل قليل في اسم القدوس تعالى.

٤: **وفي التوحيد محاطًا بتسليمٍ عميق لله تعالى وثناءٍ عظيم عليه** ورد أن رسول الله ﷺ كان يقول: (اللهم لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت. اللهم إني أعوذ بعزَّتك -لا إله إلا أنت- أن تضلَّني، أنت الحيُّ الذي

.٢٧١٣

١ التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، ٢٩/ ٢١١- ٢١٢.

لا يموت، والجنُّ والإنس يموتون)،[١] ويقول مستغفرًا: (اللهم أنت ربي، لا إله إلا أنت، خلقتني وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شرِّ ما صنعت، أبوء لك بنعمتك عليَّ، وأبوء بذنبي، اغفر لي؛ فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت).[٢] وغيرها كثير تحمل هذا الحسَّ العميق والتعبير البليغ عن وحدانية الله تعالى واللجوء إليه والاحتماء بجلاله وطلب العفو منه.

٥: **وفي التوحيد مقرونًا من التنزيه بالتسبيح** جاء عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن أعرابيًّا أتى النبي ﷺ، فقال: علمني كلامًا أقوله، قال: (قل: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الله أكبر كبيرًا، والحمد لله كثيرًا، سبحان الله رب العالمين، لا حول ولا قوة إلا بالله العزيز الحكيم... الحديث).[٣] وفي حديث آخر روى الحبر الفقيه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: (لقيت إبراهيم ليلة أسري بي، فقال: يا محمَّد، أقرئ أمَّتك مني السلام، وأخبرهم أن الجنَّة طيِّبة التربة عذبة الماء، وأنها قيعان، وأن غراسها: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر).[٤]

ويلاحظ على مجمل هذه الأذكار النبوية وأمثالها أن ألفاظ التسبيح والتحميد والتكبير والتهليل دارت فيها دورانًا كثيرًا، و (الأول) و (الآخر) منها يحملان معنى التنزيه، إلا أنها تتضافر جميعًا لأداء معاني الإثبات والتنزيه في تناغم وتكامل، فالتسبيح تنزيه عام لله تعالى ونفي للحاق النقص -أي نقص- به أو طروئه عليه أو وجوده فيه، والتحميد ثناء على الله تعالى بما له من محامد وما يهب عباده من منح

١ رواه مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شرّ ما عمل ومن شرّ ما لم يعمل، ٢/ ١٢٤٩، ح ٢٧١٧.

٢ رواه البخاري في كتاب الدعوات، باب أفضل الاستغفار وقوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا﴾، ٨/ ٦٧، ح ٦٣٠٦. قال ابن حجر رحمه الله في الفتح ١٩/ ٢١٥: "قال ابن أبي جمرة: جمع ﷺ في هذا الحديث من بديع المعاني وحسن الألفاظ ما يحقّ له أن يسمَّى سيد الاستغفار؛ ففيه الإقرار لله وحده بالإلهية والعبودية، والاعتراف بأنه الخالق، والإقرار بالعهد الذي أخذه عليه، والرجاء بما وعده به، والاستعاذة من شرِّ ما جنى العبد على نفسه، وإضافة النعماء إلى موجدها، وإضافة الذنب إلى نفسه، ورغبته في المغفرة، واعترافه بأنه لا يقدر أحد على ذلك إلا هو. وفي كلِّ ذلك الإشارة إلى الجمع بين الشريعة والحقيقة، فإن تكاليف الشريعة لا تحصل إلا إذا كان في ذلك عون من الله تعالى...".

٣ رواه أحمد في مسنده، ح ١٥٦١، وقال المحقق: "إسناده صحيح على شرط مسلم"، ٣/ ١٣٢.

٤ رواه الترمذي في السنن، أبواب الدعوات، ٥/ ٤٥٥، ح ٣٤٦٢، وقال: "حديث حسن غريب من هذا الوجه".

وعطايا، والتكبير تمييز لله على كلِّ ما -ومن- سواه من جهة العظمة والجلال التامَّين الخاصين به دون كلِّ الموجودات، والتهليل تفريدٌ له حتى لا يبقى في الذهن ظنٌّ بأن العظمة التي له يمكن أن تكون لغيره، أو أن شيئًا من نقائص الأغيار يمكن أن يلحقه تعالى.

ونلاحظ أن الألفاظ الثلاثة الأولى منها؛ أعني التسبيح والتحميد والتكبير قد وردت -مقترنة أو متفرِّقة- للتنزيه أو التفضيل المطلق لله تعالى على غيره دون أن تذكر هذا الغير، فالله سبحانه؛ أي تقدَّس وتنزَّه، ولكن عن أي شيء؟ لا يرد في النصِّ تحديد لهذا،[1] مما يعني أنه تنزَّه عن كلّ ما هو نقص أو شائبة نقص أو شبه نقص. وكذلك الحمد لم يقترن به تحديد لتلك المحامد التي يثني بها الذاكر على الله تعالى؛ إذ إنها مما لا يدرك الحامدون مداه؛ لذا ورد عن النبي ﷺ قوله: (سبحان الله وبحمده؛ عدد خلقه، ورضا نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته).[2]

كما أن التكبير "الله أكبر" لم يتضمَّن تحديد الشيء أو الأمر الذي هو سبحانه أكبر منه، مما يعني أنه أكبر وأعظم مطلقًا من كلِّ ما يوجد أو يُتصَوَّر. وكذلك أضرب عن ذكر المفضَّل عليه لغرض آخر، وهو ألا يظنَّ الظانُّ أنه أكبر منه في وصف مشترك يزيد المفضَّل فيه على المفضَّل عليه شيئًا ما؛ كأن نقول: أكبر من جبل كذا، فيحسب السامع أنه يكبر في جِرمه عن الجبل قليلا أو كثيرا،[3] فيبقى المفهوم مع هذا الحذف أنه أعظم من كلِّ موجود عِظَما مطلقًا بحيث يتنزَّه عن كلِّ وصف من أوصاف الحوادث.[4]

---

١ قد يرد التسبيح مقيدًا بنفي الولد أو الشريك، كما في قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٧١]؛ وذلك لمناسبة سياق الحديث مع النصارى الذين جعلوا لله ولدا؛ سبحانه.

٢ رواه أبو داود في سننه، ح ١٥٠٣، ٢/ ٦١٧، وقال محققه: "إسناده صحيح".

٣ قد رُوي مثل هذا بالفعل عن بعضهم؛ إذ أورد الشيخ الإمام أبو الحسن الأشعري راويًا عن شيخ المعتزلة أبي الهذيل بن العلاف أنه سأل هشام بن الحكم الرافضي؛ وكانا بمكة شرفها الله: "قلت له: أيهما أعظم؛ إلهك أو هذا الجبل، وأومأت إلى أبي قبيس؟ قال: فقال: هذا الجبل يُوفي عليه؛ أي هو أعظم منه!". مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري ١/ ١٠٧.

٤ يقول شاعر الإسلام الكبير محمد إقبال:

وفي تكبيـــرك القـدسي يبـــدو صغيـرًا كلُّ مـا ضـــمَّ الفضـــاءُ

ديوان إقبال ١/ ١١.

وأما التهليل -وهو قول لا إله إلا الله- فقد ورد في أحاديث كثيرة جدًّا، وكثيرًا ما جاء مقرونًا بنفي الشريك: "لا إله إلا الله وحده لا شريك له"، وجاء بصيغة الخطاب وبضمير الغائب أيضًا، وهو يعبّر تعبيرًا بليغًا عن أبرز صفات التنزيه، أي التوحيد الذي يصحُّ أن نقول إنه تعبير بصورة أو أخرى عن كلِّ صفات التنزيه الأخرى،[1] فالواحد سبحانه متفرِّد الذات والصفات والأفعال بحيث لا يمكن أن يوجد له مثيلٌ في ذاته أو صفاته أو أفعاله أو في مجموع ذلك؛ قال الله تعالى في سورة الإخلاص الخالصة من أيّ شائبةِ شركٍ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ١-٤]:

- فأعلنت الآية الأولى أنَّ الله أحدٌ لا تعدُّد في ذاته.

- وأعلمت الثانية عدم مشابهته للموجودات غير الحية؛ لأنَّه مقصود الأحياء في الحاجات فكيف يكون غيرَ حيٍّ! أو لأنَّها ذات تجاويف وهو ليس كذلك؛ لأنَّ الجسميَّة منفيَّةٌ عنه ابتداءً.

- وفي الآية الثالثة نفي المشابهة بينه وبين الأحياء، فما منها شيءٌ إلاَّ وهو يلد أو يولد. فأثبتت هذه الآية والتي قبلها أنَّه ليس مثلَه شيءٌ من الأحياء ولا غيرِ الأحياء.

- وتمَّمت الآية الأخيرة من السورة ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤] الصورةَ الجميلةَ للوحدانيَّة، فذكرت أنَّه لا يوجد موجودٌ آخرُ سواه سبحانه جَمَع ما ورد في الآيات الثلاث السابقة، ولا حتى انفرد بواحدةٍ منها؛ فلا تعدُّد لذاته.

ولو شئنا أن نذكر أهمَّ سياقات ورود التهليل والتسبيح في الأذكار النبوية باعتبار دلالتهما الصريحة على التنزيه، فسنجده هكذا:

التهليل: عند الدخول في الإسلام، وفي الأذان بالصلاة والإقامة لها، وفي روايةٍ بعد

١ يقول الشيخ الطاهر في تفسيره لسورة الإخلاص: "وقد اصطلح علماء الكلام من أهل السنة على استخراج الصفات السلبية الربَّانية من معنى الأحدية؛ لأنه إذا كان منفردًا بالإلهية كان مستغنيًا عن المخصِّص بالإيجاد؛ لأنه لو افتقر إلى من يوجده لكان من يوجده إلهًا أول منه؛ فلذلك كان وجود الله قديمًا غير مسبوق بعدم، ولا محتاج إلى مخصِّص بالوجود بدلا عن العدم، وكان مستغنيًا عن الإمداد بالوجود فكان باقيًا، وكان غنيًّا عن غيره، وكان مخالفًا للحوادث وإلا لاحتاج مثلها إلى المخصِّص". التحرير والتنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور، ٣٠/ ٦١٦.

تكبيرة الإحرام، وفي التشهُّد، وعقِبَ الصلاة، وحين يمسي المساء أو يصبح الصباح، وعند الفزع بالليل، وعند معالجة الموت، وعند القيام من المجلس، وغير ذلك.

التسبيح: بعد تكبيرة الإحرام، وعقب الصلاة ثلاثًا وثلاثين، وفي الركوع، وفي السجود، وعند تنبيه الإمام لخطأ في صلاته، وإذا أهمَّه الأمر، وعند ركوب الدابَّة، وعند القيام من المجلس، وغير ذلك من الأحوال.

وأما الحمد والتكبير باعتبارهما مكمِّلين للتنزيه الذي عبَّر عنه التهليل والتسبيح، فقد وردا في سياقات كثيرة كذلك كما يأتي:

الحمد: عند الاستيقاظ من النوم، وعند لبس الثوب، وفي رواية للخارج من الخلاء، وبعد تكبيرة الإحرام، وبعد الرفع من الركوع، وعقب الصلاة ثلاثًا وثلاثين، وأوَّلَ خطبة الجمعة، وقبل الدعاء وبعده، وعند ركوب الدابَّة، وإذا عطس، وعند القيام من المجلس، وإذا رأى مبتلى، وغير ذلك.

التكبير: في الأذان، والإقامة، وللدخول في الصلاة والتنقل بين أعمالها، وعقب الصلاة ثلاثا وثلاثين، وعند الصعود، وإذا رأى الهلال، وعند ركوب الدابة، وإذا رأى الحريق، وغير ذلك.[1]

ولا ينبغي أن ننسى التركيز هنا أيضًا على اشتمال السنة النبوية -والأذكار منها بالتأكيد- على الإثبات كما اشتملت على التنزيه؛ حتى يتحقَّق التوازن في بيان الصفات الإلهية على النهج الإسلامي الذي أشرت إليه آنفا، ولا يسمح -حين يُفهَم على وجهه- بتسرُّب التعطيل ولا التشبيه إلى فهم المسلم لقضية الألوهية ذاتًا وصفات.

المبحث الثالث: تجليات صفات التنزيه في أفعال الله وأفعال المكلَّفين

ظهر فيما سبق اهتمام المسلمين بصفات التنزيه، إلا أنه يبقى لنا فهم حقيقة هذه الصفات؛ إذ لا يكفي أن نقول في شخص ما: إنه ليس كذا وليس كذا، حتى نقول إنه كذا وكذا، ولله المثل الأعلى؛ فكيف يمكننا فهم هذا الجانب المهمّ من الاعتقاد الإسلامي؟

١ يمكن استظهار هذا كلّه في مواضع كثيرة من كتاب "الأذكار" للإمام يحيى بن شرف النووي رحمه الله.

نفهمه في الحقيقة من خلال جوانب ثلاثة كما يأتي:

١- التلازم بالورود الذي أشرت إليه من قبل أكثر من مرَّة بين صفات الإثبات وصفات التنزيه.

٢- التأثير الواقعي لصفات التنزيه في الفعل الإلهي.

٣- التأثير الواقعي لها في تصرُّفات المؤمن.

وفيما يلي أقدِّم شيئًا من التفصيل لكلِّ واحدة من هذه النقاط الثلاث:

أولا: التلازم بالورود بين صفات الإثبات وصفات التنزيه

يجب أن نؤكِّد من جديد فكرة التكامل هذه؛ لأنها ليست قضية عرضية ولا فرعية في الدين، بل هي أكبر من كونها مجرد قضية أصولية؛ إذ إنها من أصول الأصول في فهم قضايا الاعتقاد، فلا دين بدون إيمان بالله الخالق الهادي خلْقَه إلى نهج العيش الصالح والعاقبة الصالحة، ولا إيمان بالله بدون إثبات لصفاته التي لا تنفكُّ عن ذاته المقدسة، والعقول في فهمها لقضايا الغيب تلجأ إلى قياسها على ما ترى في عالم الشهادة، وهي إشكالية معرفية قد تضرُّ بإدراك المسلم لاعتقاده في الله تعالى، إلا أننا في الوقت نفسه لابدَّ من أن نتسلَّح بهذا الإثبات؛ حتى لا يبدو أننا نعبد موجودًا متماهيًا في غيره أو بدون حقيقة مستقلَّة عن خلقه، وهنا يأتي التنزيه بالتوازي مع الإثبات باعتبارهما معبِّرين عن شيء واحد أو نهج واحد في فهم قضية الصفات الإلهية، ويعِين كلٌّ منهما الآخر على تثبيت الفهم الصحيح لهذه المسألة، ويدفعان عن عقل المدرِك -لمن لا يدرَك- أن يشطَّ في أي من الاتجاهين المرفوضين: التشبيه، أو النفي، فينطلق في اتجاه الإثبات إلى أقصى مداه (كأنه يراه)، ولكن يوقفه التنزيه عن التشبيه، ويتَّجه ناحية التنزيه إلى أقصى مداه (ليس كمثله شيء)، ولكن يحجزه الإثبات عن التعطيل.

ويمكن أن تلاحظ في تراثنا الإسلامي أن بعض فرق المسلمين خافت على جناب التوحيد أن يلوِّثه شيء من التشبيه، فجاء ميلها إلى التأويل وتوسُّعها فيه لهذا

الغرض أكثر، كما هو حال المعتزلة ومن تأثَّر بهم من الفرق.

وقد تزعَّم هذا الطريق منذ البداية بصورة متطرِّفة جدًّا جهم بن صفوان الترمذي الذي يمكن اعتبار هذه القضية مركزًا لأفكاره الأخرى، فقد قال بوحدانية الذات المطلقة من الصفات، وقال بفناء الخُلدين وبقاء الله وحده كما كان الأمر قبل خلق الخلق، وقال بنفي إرادة الإنسان لصالح سلطان الله على الوجود.

وحين تبنَّى المعتزلة هذا الاتجاه التنزيهي تخففوا من غلوِّه كثيرًا، إلا أنهم بقوا يعانون من إشكالية عدم التوازن بين التنزيه التام (الذي يعني: الإيمان بأن الباري تعالى متمايز وممتاز عن خلقه تمامًا) والإثبات الكامل (الذي يعني الوجود الحقيقي للذات والصفات الإلهية بحيث تمثِّل موجودًا واحدًا، حين نتحدَّث عنه حديثا تحليليًّا نقول إنه ذات لها صفاتها المقدسة؛ إلا أن الوجود الفعلي لا يتيح فرصة الفصل بينه وبين صفاته).

وقد مال غالبيَّة المتأخِّرين إلى تأويل الصفات، وتوسَّعوا في هذا التوجُّه، احترازًا من النزعات التشبيهية؛ لكنَّ متكلمي أهل السنَّة كانوا عادة ما يشفعون هذا بالتأكيد على منع التعطيل.

وقد يناسب هنا أن نضرب مثالا على هذا التوجُّه التنزيهي، فقد ذكر اللَّقاني أننا نثبت "ما يجب له تعالى من الصفات السلبية المخالفة للحوادث، وهي عبارة عن سلب الجرمية والعرضية عنه تعالى. وإن شئت قلت: عبارة عن سلب الكليَّة والجزئيَّة ولوازمهما"،[1] وهو احترازٌ مهمٌّ من ورود أيِّ شبهة تشبيه في حقِّ الله تعالى، ومع هذا يمكن القول بأن أيَّ وجود –بما فيه الوجود الإلهي المقدَّس– إمَّا أن يكون كلِّيًّا، أي مجرَّد مفهوم ذهني، أو أن يكون جزئيًّا، أي ذاتًا متعيِّنة الوجود مستقلَّته. ولا شكَّ أن وجود الله تعالى لا يمكن أن يكون مجرَّد مفهوم ذهني وتصوُّر لماهية عامَّة؛ بل له سبحانه وجوده الحقيقي المنزَّه عن وجود الخلق.

لكن ألا نقع في هذه الحالة في أن نجعله جزئيًّا يدخل تحت كلِّي عام، مما

١ عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد للَّقاني ١/ ٣٦٢.

يجعل ثمَّة جزئيات أخرى تشاركه النوع أو الجنس الذي يدخل تحته؟ والحقيقة أن المنطقيين المسلمين قد حلُّوا هذه القضية بصورة يسيرة حين تكلَّموا عن أقسام الكلِّي من جهة الوجود الفعلي؛ يقول السعد رحمه الله في "التهذيب": "المفهوم إن امتنع فرضُ صدقِه على كثيرين فجزئي، وإلا فكلِّي؛ امتنعت أفراده، أو أمكنت ولم توجد، أو وجد الواحد فقط؛ مع إمكان الغير أو امتناعه، أو الكثير؛ مع التناهي أو عدمه".[١] فإن دلَّ المفهوم على واحدٍ بعينه فهو الجزئيُّ، وإن اشترك كانت له الأقسام الآتية:

١- كلِّيٌّ لا يوجد له أفرادٌ في الواقع لمانعٍ عقليٍّ؛ ومثاله: شريك الباري؛ إذ إنَّه مفهومٌ لا يوجد له مقابلٌ صادقٌ في الواقع أبدًا، وإن كان المشرك قد لا يمانع في وجوده خطأ منه.

٢- كلِّيٌّ يمكن أن يكون له أفرادٌ لكن لا يوجدون فعلًا؛ مثل: أي حيوانٌ خرافيٌّ تتصوَّره ثقافة من الثقافات أو أسطورة من الأساطير؛ فيبقى مجرَّد تصوُّر ذهنيٍّ ركَّبه الخيال الإنساني، ولا وجود له في الواقع.

٣- كلِّي يمثِّله موجودٌ واحدٌ بالفعل ولا يتعدَّد أفرادُه لمانعٍ عقليٍّ؛ ومثالُهُ الباري سبحانه وتعالى، وهذا هو محلُّ اهتمامنا هنا؛ فمفهوم الباري لا ينطبق إلَّا على واحدٍ فقط هو الله. وهذا يعني أنَّه موجود وجودًا حقيقيًّا، ولكن لا يكون له جنسٌ ولا نوعٌ ولا فصلٌ حسب التقسيم المنطقيِّ المعروف؛ لأنَّ هذا يوجب وجود شريكٍ له بالفعل أو القوَّة، وكلاهما محالٌ.

٤- كلِّيٌّ يمثِّلُهُ موجودٌ واحدٌ بالفعل وإن كان يمكن أن يتعدَّد أفرادُه؛ مثلُ وجود أرضٍ واحدةٍ في مجموعتنا الشمسيَّة بما لها من خصائص وإمكانات؛ إذ يمكن عقلًا وجود أرض أخرى لها خصائص وحالات مشابهة.

٥- كلِّيٌّ يمثِّله كثيرون محصورون عدًا؛ مثل عدد كواكب هذه المجموعة الشمسية أو تلك.

---

١ متن تهذيب المنطق والكلام لسعد الدين التفتازاني، ٥.

٦- كلِّيٌّ غيرُ محصور العدد؛ مثل معلومات الباري تعالى.

ففي القسم الثالث من هذه الأقسام الحاصرة لكلِّ الاحتمالات العقلية الواردة في المسألة، أشار المنطقيون إلى مفهومٍ لا يقابله بالفعل إلا موجودٌ واحدٌ قامت الأدلَّة على استحالة وجودِ مثيلٍ له، أو تَساوى فيه المفهوم مع الماصدق. وهنا يصبح المفهوم هو الموجود؛ أي أنَّ افتراض وجودِهِ يوجبُ وجودَه.

ولعلَّ الأصحَّ أن نعبِّر عن هذه المعاني التي أرادها النصُّ الكلاميُّ السابق بقولنا: المقصود من التوحيد هو نفي الكثرة عن الله تعالى بكلِّ أنواعها، وليس نفيَ الكلِّيَّة والجزئيّة بدون بيانٍ ولا توضيح. ومن هنا يمكننا الجمع بين كلام اللقَّاني والسعد، ويكون الخلاف لفظيًّا.

وفي مقابل هذه الاتجاهات التنزيهيّة ثمَّة اتجاهاتٌ إثباتيّةٌ -إن جاز التعبير- متفاوتةٌ في تطرُّفها واعتدالها، ولا يعنينا هنا المجسِّمة الصُّرَحاءُ الذين لم يتركوا للتنزيه أثرًا في اعتقادهم، بل يعنينا مَن جمع الإثبات والتنزيه ولكنَّهم مالوا إلى الإثبات أكثر، ومثالهم الظاهر هو الشيخ ابن تيمية أبو العباس أحمد ومن يقول بقوله، فقد حضَر التنزيهُ في خطابه العقديّ، إلا أنَّ القلق من النفي والتعطيل قد غلب على هذا الخطاب، ولعلَّ من أمارات ذلك ما سبَق من قولِه عن الله تعالى: إنّه "لا يُمدَح بالصفات السلبيَّة إلا لتضمُّنها المعاني الثبوتيَّة"، والله تعالى ممدوحٌ بصفات التنزيه (التوحيد والقدم والبقاء والقيام بالذات ومخالفة الحوادث) وهي صفاتُ نفيٍ وسلبٍ، حتى وإن عبَّرنا عنها بصيغة الإيجاب، وهل ثمَّة ما نمدح به الله تعالى أكثرَ مِن تسبيحه الذي يعني نفي النقص عنه، وتوحيده الذي يعني نفي الشبيه والشريك عنه؟

ومهما يكن من أمر، فلا نحسب أن شيئا دفع هؤلاء وهؤلاء من العلماء إلى ما اختاروه إلا الغيرة على الدين وعلى جناب التوحيد، إلا أن الخطاب القرآني يبقى دائما هو الخطاب الأكمل في هذا الجانب، فقد جعل التنزيه والإثبات وجهين لعملة واحدة، بحيث أوجب حضورهما معًا في عقل المسلم عند بحثه ونظره في أمر الصفات الإلهية.

ثانيا: الأثر الواقعي لصفات التنزيه في الفعل الإلهي

ثبت فيما سبق تقرير أنه لا يمكن نفي وجود صفات لله تعالى وظيفتها النفي، إلا أن النفي عندما يسعى العقل إلى فهمه وتفسيره لا يجد له وجودًا، فيُظَن أن الله العلي الأعلى سبحانه لا يجوز وصفه بمثل هذا، لكن حين ننظر إلى واقع الكون المشهود سنجد فيه ثلاثة أنواع من الصفات والأفعال كما يأتي:

١- نوع جيد أو حسن، وهو جائز في حقِّ الله تعالى، فلابدَّ من إثباته له سبحانه على سبيل التمام؛ مثل: الحياة، والعلم، والقدرة.

٢- نوع آخر حسن؛ ولكنه غير جائز في حقِّ الله تعالى؛ مثل: الولد، والزوجة، والشريك، فلابدَّ من نفيه لتعارضه مع معنى آخر للألوهية.

٣- نوع رديء أو قبيح أو ناقص، فهو غير جائز في حق الله ابتداءً؛ مثل: الموت، والنوم، وقول الباطل، وفعل الظلم.

ولكن هذان القسمان الأخيران، وقد وجب بالعقل نفيهما عن الله تعالى؛ هل لابدَّ أن يظهر نفيهما في الصفات والأسماء الإلهية الحسنى والعلا كذلك، أو يكفي وصف الله سبحانه بما هو إيجاب في المعنى فقط؟ وللإجابة نجد أن القرآن نفسه، وتابعته السنة في أحاديث الأذكار وغيرها -كما سبق- عمَّم التنزيه (الصفات السلبية) وخصَّصه، فنصوص التسبيح والتقديس وتعميم نفي الشبه -مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، و(سبحان ربي وبحمده، سبحان ربي وبحمده)-[١] هي مما ينفي عن الباري تعالى كلَّ نقص، ثم تأتي نصوص أخرى تنفي عنه نقصًا بعينه؛ مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله: ﴿لَا شَرِيكَ لَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٦٣]، وقول النبي ﷺ: (من قال: لا إله إلا الله والله أكبر، صدَّقه ربُّه، فقال: لا إله إلا أنا وأنا أكبر، وإذا قال: لا إله إلا الله وحده، قال: يقول الله: لا إله إلا أنا وحدي، وإذا قال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، قال الله: لا إله إلا أنا وحدي لا شريك لي، وإذا قال:

١ رواه الترمذي في كتاب الدعوات، باب أي الكلام أحب إلى الله، ٥/ ٥٤٦، ح ٣٥٩٣، وقال: "حديث حسن صحيح".

لا إله إلا الله له الملك وله الحمد، قال الله: لا إله إلا أنا لي الملك ولي الحمد، وإذا قال: لا إله إلا الله ولا حول ولا قوة إلا بالله، قال الله: لا إله إلا أنا ولا حول ولا قوة إلا بي".[1]

ولكن كيف يمكن أن نفهم هذا المنهج القرآني وما عساه أن يكون هدفه؟ إن الهدف -فيما يبدو- هو أن إثبات الكمالات لا يكفي في تمجيد الرب تعالى، فلو تصوَّرنا أن نصوص الشريعة أثبتت للباري الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والحكمة والإحياء والإماتة والإعزاز والإذلال والرحمة وغير ذلك من الصفات الذاتية والفعلية؛ فهل يمنع هذا من تشبيهه بخلقه، أو يمنع من الادعاء بوجود شبيه له في هذا أو بعضه؟

إذًا –والإجابة بالنفي- لابدَّ من وجود النوعين من الصفات معًا؛ أعني الصفات الإيجابية المعنى والسلبية المعنى، وبهما يتحقَّق التكامل في فهمنا واعتقادنا الخاص بصفات الباري سبحانه.

ومما يؤكِّد لزوم وجود صفات للسلب في هذا الجمع بين الإثبات والتنزيه في التصوُّر الإسلامي للصفات الإلهية: أن أعظم وأشيع صور الضلال التي وقع فيها الخلق تتعلَّق بالصفات السلبية، وهو الشرك بأنواعه؛ لذا حُقَّ للتوحيد أن يكون علامة الإسلام الكبرى ورمزه الأعظم لمواجهة شتى ألوان النزوع البشري –الذي غلب عليه إثبات وجود الله تعالى– إلى تلويث الاعتراف بوجود الله تعالى بأدران الشرك.

ولكن علينا مع هذا أن نتطلَّع إلى أفقٍ آخرَ إيجابيٍّ لفهم صفات التنزيه الإلهيّ، ولعلَّ هذا يظهر أوَّل ما يظهر في تجلِّيات هذه الصفات خلال الفعل الإلهي الذي نرى مفعوله في أنفسنا وفي العالم من حولنا؛ فهل فعلا يمكن ملاحظة أثر هذه الصفات من خلال ملاحظة مصنوعات الله وتقديراته في الكون؟

إنَّ الرجوع إلى العالِمِ في فهم المعقول من قضايا الاعتقاد يمثِّل فرصة العقل الأقوى في هذا الباب؛ لأنَّه يُطالع آثارَ الخالق ومصنوعاته مباشرةً، فيرى عيونًا من

١ رواه الترمذي في السنن، ١/ ٤٢٩- ٤٣٠، ح ٣٤٣٠، وقال: "حديث حسن".

صنعه تُبصِر، وآذانًا من خلقه تسمع، وماء نميرًا من إبداعه يسقط، وأمواجًا عاتية تعلو وتهبط، وجبالا راسخة تصبر في أماكنها خلال الدهور، ونجوما زاهرة، وغير ذلك من ملايين أنواع الأشياء؛ فماذا يمكن أن نرى في هذا من تجلّيات صفات التنزيه الإلهي؟[١]

١: **القدم**: عنصر "الحياة" الذي يتصف به بعض الموجودات دون بعض لا نعرف له مظاهر في عالم الشهادة إلا على هذا الكوكب الذي نحيا فيه، وما عدا هذا الحيّز من الوجود فإن الأمر غيب محتجب عنَّا. ومع هذا فإن اتصاف بعض الكائنات بالحياة دون بعض يثبت وجود واهب مريد وهبهم هذه الحياة، أو اختارهم لها دون موجودات أخرى تشاركهم في كوكب الأرض.

وهذه الحياة في الوقت نفسه على درجات متفاوتة من القوة والضعف والاتساع والضيق؛ إذ ليست الأميبا في هذا مثل الفراشة، ولا الفراشة مثل العصفور، ولا هذا الأخير مثل النسر والأسد، ولا النسر والأسد كالإنسان، مما يزيد في تأكيد أن الفاعل لهذا كلِّه مختار فيما يفعل ويذر، وهو في هذا لا تدفعه إلى ما يفعل مصلحة أو منفعة يحقِّقها لنفسه، وإلا كان مثلها محتاجًا.

وتتقلَّب هذه الكائنات في أحوال وأطوار منذ خرجت من حيّز العدم إلى الوجود، ويشهد لهذا أنه حتى الجبال الرواسي لا تبقى على حال واحدة تستمرُّ عليها، فعوامل التعرية وأحوال الطقس حولها وغيرها لها تأثير عليها، وكذلك البحار والمحيطات، وهذا كلُّه يجعلها موقوتة أو محصورة بزمن وجود له أول وآخر، ولا يصلح أن يكون موجدها مثلها محصورًا بين بداية ونهاية زمنيتين، فتجلَّت صفة القدم

١ لا يخفى أن هذه التجليات ليست خاصة بهذا القسم من الصفات، بل هي عامّة في صفات الله تعالى؛ لذا يقول بعض المعاصرين بحقٍّ: "إن الإتقان الموجود في الأشياء يستند إلى اسم من الأسماء، حتى إن علم الحكمة الحقيقي يستند إلى اسم الله "الحكيم"، وعلم الطب يستند إلى اسم الله "الشافي"، وعلم الهندسة يستند إلى اسم "المقدِّر"، وهكذا كلُّ علم من العلوم يستند إلى اسم من الأسماء الحسنى وينتهي إليه، كما أن حقيقة جميع العلوم وحقيقة الكمالات البشرية وطبقات الكمَّل من البشر، تستند كلُّها إلى الأسماء الإلهية الحسنى". الكلمات لبديع الزمان النورسي، ٧٣٤. ويقول في موضع آخر: "إن جميع أنواع الكمال الموجودة في الكون كلِّه آياتٌ لكمال ذات جليلة وإشاراتٌ إلى جماله سبحانه، بل جميع الحسن والكمال والجمال ما هو إلا ظلٌّ ضعيف بالنسبة لكماله الحقيقي". السابق، ٧٢٦.

في مصنوعات الله التي جاءت على خلاف هذا الوصف الذي لا يجوز إلا لله، بل لابدَّ له منه.

إن لكلِّ صانع بصمة يتركها في مصنوعه، وهذا التعقُّد والبساطة معًا، والجمال والفائدة، والمضرَّة والمنفعة، والأمان والخطورة، والضخامة والدقة، التي نجدها موزَّعة بين الخلق، وكذا القوانين الرابطة بين الظواهر الكونية، ومثل ذلك قوانين التاريخ وحركة المجتمع البشري وأمم الخلق الأخرى؛ تفرض كلُّها وجود قيِّم ومدبِّر لأمر هذا الكون الذي تتبادل أجزاؤه الوجود والانعدام والظهور والاختفاء وسط حركة كونية منتظَمَة تمامًا بلا حوادث كونية عن غفلة أو خطأ أو نسيان، وهذا القيِّم والمدبِّر الأعظم المشرف على الحوادث والحدوث تتجلّى ذاتية وجوده من خلال هذه المنظومة المصنوعة الهائلة الضخامة.

٢: **البقاء**: ليس الكون -حتى في جزئه الضئيل المرئي لنا- شيئًا هيِّنًا، ولا عالمًا بسيطًا في تركيبه ومكوَّناته، بل هو ضخم ومعقَّد بصورة مذهلة؛ بدءًا بالخلايا والجزيئات وانتهاءً بالمجرَّات والمجموعات المجرِّية. وعالم هذا حاله لا يمكن أن يدير نفسه بنفسه؛ خاصة أن كلَّ ما نعرفه منه لا يدير شئون نفسه كلِّها بنفسه، فهذا الإنسان العاقل صاحب الإرادة قد يرتِّب بيته أو عمله أو ينظِّف شارعه أو يبني مدينته أو يخيط ثيابه، لكنه لا يملك إدارة قلبه، ولا تشغيل خلاياه، ولا توجيه معدته إلى عملها، وبالصعود والنزول إلى ساحات العوالم الأخرى في البحار والغابات والجبال، بل بالنظر إلى صفحة السماء التي تعجُّ بالأفلاك، نجد أن صفة البقاء التي لله تعالى يتجلَّى عملها؛ إذ إن بقاء الكون عامَّة وبقاءه منتظمًا خاصة لا يمكن أن يتحقَّق إلا بالباقي الذي يستند بقاء المخلوقات إلى وجوده.

فإذا قامت القيامة على الخلق كان ذلك إيذانًا من الباقي أن حبل استمرارهم يجب أن ينقطع الآن، وأن يبقى هو وحده ليعيدها إلى الوجود من جديد، أو يبدِّل بها غيرها، ثم يفني من يشاء له الفناء من الباقين، ويخلد من يشاء له الخلود، وهو خلود غير ذاتي، أي ليس من ذات هؤلاء الخالدين، بل هو مستند إلى بقاء الباقي واستمرار وجوده سبحانه.

٣: **الوحدانية**: هي أظهر صفات الله تعالى التي رعاها الإسلام؛ لما درجت عليه أكثر الأديان من إثبات وجود الله ولكن مع عدم نفي الألوهية عن أشخاص أو موجودات أخرى. وقد يكون هذا هو السبب –كما سبق التنويه– في إبراز النصوص الشرعية لوصف الله تعالى بأنه واحد بحيث صار التوحيد مَعْلم الإسلام الأكبر؛ أعني أن تركيز الشريعة على التوحيد قد يكون نابعًا من حقيقة كئيبة عاشها البشر وآذت الله تعالى، وهي الشرك به سبحانه، ولا زالت هي أضخم ضلالة في الوجود.

وتتجلَّى صفة الوحدانية لله تعالى كذلك في انتظام أمر الكون وانضباط نواميسه، وعدم اختلاله أو فساد نظامه، قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وهذا ما قصدَهُ المتكلّمون بدليلِ التمانع الذي استشهدوا له بهذه الآية التي تلفت انتباه قارئها إلى النظر في الكون وانتظامِه باعتباره من تجلِّيات التوحيد؛ إذ لو خضع لإدارة إلهين لوقعَ الإشكالُ في جانبين: أوَّلهما إمكان الاختلاف، ولابدَّ أن يقع لكثرة المصنوعات وأحوالها، وثانيهما: النظام المختار لإدارة الوجود؛ إذ كان من الممكن أن يولِيَ الإلهُ إدارةَ كونِهِ لبعضِ خلقِه، أو يهبَ الكون نفسَهُ من الخصائص ما يجعلُه كالآلةِ الهائلة المنتظمة، إلا أنّه –وفقا للتصور الإسلاميّ الصحيح– لا كبيرةَ ولا صغيرةَ في هذا العالم إلا والله قيِّمٌ عليها مشرفٌ على شئونها، ومثل هذا الإله الحقّ لا يصلُح أن يكون له شريكٌ.

وقد قال بعض أعلام عصرنا معبّرًا عن فكرة انتفاء الشريك إلى جانب إثبات التوحيد من خلال صفحات الوجود وصور المخلوقات وأحوالها: "كما تظهر الحياة ختم الأحديَّة على مجموع الكون، فإنَّها تردُّ الشرك والاشتراك، وترفضه رفضًا باتًّا بإظهار ختم الأحديَّة نفسه وختم الصمديَّة على كلِّ جزءٍ من أجزاء الكون".[١] ولا يعني هذا فصلًا بين التوحيد ونفي الشريك، بل هي مسألةٌ واحدةٌ تُعالَج من باب السلب كما تعالَج من باب الإيجاب، فتعالَج من باب الإيجاب بالنظر إلى كمال الله تعالى، ومن باب السلب بالنظر إلى نقص المخلوقات.

٤: **مخالفة الحوادث**: المراقب للخلق يجد تنوُّعا كبيرًا بينهم؛ ما بين حيٍّ

١ اللمعات لبديع الزمان النورسي، ٥١٨.

وجمادٍ، وسائلٍ وجامدٍ، وطائرٍ وسابحٍ، وماشٍ على رجلين أو أربعٍ، وزاحفٍ على بطنٍ ودابٍّ على أرجل كثيرةٍ... ولا يقف الاختلاف والتباين بين الخلق عند حدِّ الأنواع والأجناس، بل نجده كذلك بين الفصيل والفصيل، وكذا بين كلِّ فردين تحت نوعٍ واحد يظهر الاختلاف والتباين للمعاين، أو يحتاج معه إلى تفتيش قليل ليعلمه. إذًا؛ هل يمكن أن يكون الباري تعالى شبيهًا لواحد من أفراد هذه العوالم العريضة التي لا تطابُق بين واحد منها وآخر؟

لا شكَّ أنه لابدَّ أن يباين الباري خلقَه، ولا تتَّجه مباينتُه لهم إلى مجرَّدِ الاختلاف عنهم، ولكنِ الاختلاف المتَّجه جهةَ التمام والكمال بحيث يكون سبحانه غيرَهم كمالًا ونفيًا للنقص عنه لثبوت الخالقيَّة له، وفي الوقت نفسِه يكون منزَّهًا عن نقائصهم وعيوبهم التي تلازم وصفهم بالمخلوقيَّة.

٥: **الاستغناء أو القيام بالذات**: لو احتاج إليهم لثبت نقصه، ولا يخلق هذا الوجود ناقص. ولو شاركوه في خلقه، لنازعوه في مُلكه، ولو نازعوه لاختلَّ الأمر وسقط النظام، ولكن الأمر قائمٌ والنظام منضبطٌ؛ إذًا هو الغنيُّ عن العالمين، الفاعل ما يشاءُ دون حاجةٍ يستفيدُها منهم، أو حاجةٍ إليهم حين يريد أن ينفع عبدًا أو يضرَّ مخلوقًا، فهو لا يحتاجُهم لنفسه ولا لفعلٍ يفعلُهُ في غيرِه.

ولعلَّ هذا ما أشار إليه الأستاذ سعيد النورسيُّ بقوله: "إنَّ خالق هذا الكون ذا الجلال قيُّوم؛ أي أنّه قائمٌ بذاته دائمٌ بذاته باقٍ بذاته، وجميع الأشياء والموجودات قائمةٌ به؛ تدوم به، تبقى في الوجود به، وتجد البقاء به، فلو انقطع هذا الانتساب للقيوميَّة من الكون بأقلَّ من طرفة عين يُمحَى الكون كلُّه".[١]

هذا؛ وقد حاول بعضُ الدارسين المعاصرين البحثَ عن مدلولٍ إيجابيٍّ لوصفِ الله باللاتناهي، وهو وصفٌ سالبٌ كما يظهر، فقال: "للاتناهي معنيان: أحدهما اللاتعيُّن واللاحدُّ؛ مثل أيِّ موجودٍ بالقوَّةِ؛ قابلٍ لأن يصير أيَّ شيءٍ، ومثل قبول المادة للانقسام إلى غير حدٍّ، ومثل التسلسل إلى غير حدٍّ. وهذا هو التناهي بالقوَّة؛

١ اللمعات لبديع الزمان النورسي، ٥٢٣.

لا يتمُّ أبدًا، بل يتدرَّج زيادةً أو نقصانًا كما تتدرَّج الأعداد. والمعنى الآخر: كمال الوجود، أو الوجود فعلا محضًا. وهو معدول كالأوَّل مستفاد بسلب الحدِّ والتناهي، ولكنَّ بينهما فرقًا عظيمًا؛ هو أن الثاني محصَّل ثبوتي في ذاته، فإذا وصفنا الله باللانهاية فبمعنى أن الله غير محدود، ولكنه كفيل باستيعاب كلِّ كثرة والعلو عليها".[١]

ثم قال: "من هذه التعريفات يلزم أنَّ الموجود اللامتناهي بالفعل بسيطٌ كلَّ البساطة، كما... أنَّ البسيط لا متناهٍ بالفعل؛ إذ لو كان مركَّبًا قابلا للقسمة، لكان كلُّ جزءٍ من أجزائه متناهيًا، وكان هو وأجزاؤه كلًّا لا متناهيًا، وهذا خلف".[٢] وهو كلامٌ مهمٌّ وصحيحٌ على العموم، إلا أنَّه أوّلًا لا يتلاءم مع التصوُّر المسيحيّ للإله، ويقدِّم رؤية فلسفيةً مجرَّدةً ومتأثِّرةً بعلم الكلام الإسلاميّ واللاهوت الفلسفيّ الغربيّ يخالف بها الأستاذ يوسف كرم معتقدَه الأصليَّ. كما أنَّ فكرة البساطةِ التي وصفَ اللهَ تعالى بها ليست جائزةً في حقِّه؛ ليس لأنَّه مركَّبٌ، ولكن لأنَّ كلا الوصفَيْنِ يناسبانِ الأجسام، فنحنُ حين ننفي عن الهواء السوادَ بقولنا "لا أسود" فلا يعني هذا أنَّه "أبيض" أو ذو وصفٍ لونيّ آخرَ؛ لأنَّ اللونيَّة غيرُ واردةٍ في حقِّه ما دام على هيئته التي هو عليها.

ثالثا: التأثير الواقعيُّ للإيمان بصفات التنزيه في تصرُّفات المؤمن

المؤمن مرتبط برباط العبودية بالله تعالى وحده؛ لذا لا يشعر بأن أحدًا يملكه إلا الله، ولا أحد له حقٌّ في مطلق الخضوع والطاعة عنده إلا هو. ولهذا تأثير ولابدَّ على سلوك المؤمن في حياته وتصرفاته حين تستقرُّ هذه المعاني في نفسه وعقله استقرارًا أكيدًا وصحيحًا وعمليًّا؛ إذ لا تتنازعه حينها المناهج، ولا تتعارض الأوامر الكبرى التي توجِّهه؛ لأنها تأتي من مصدر واحد حكيم رحيم، ونتيجة لهذا لا تكون نفسه موزَّعة ولا شخصيته مقسَّمة، بل تركز في فعلها على طاعة مولى واحدٍ، وهذا ما يمكن أن نفهمه من قول الله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلۡ يَسۡتَوِيَانِ مَثَلًاۚ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الزمر: ٢٩].

١ الطبيعة وما بعد الطبيعة: المادة، الحياة، الله ليوسف كرم، ١٦٨.

٢ المرجع السابق، ١٦٩.

وليس هذا المثل هو مثل الخضوع لخالقٍ معبودٍ واحدٍ فقط، بل هو إضافة إلى هذا مثل الخضوع لمدبّر واحد للنفس والوجود، ومسيّر واحدٍ للكون والحياة والتاريخ، ومتحكّمٍ واحدٍ في المصائر والنتائج؛ يقول صاحب الظلال رحمه الله: "هذا المثل يصوّر حقيقة التوحيد وحقيقة الشرك في جميع الأحوال؛ فالقلب المؤمن بحقيقة التوحيد هو القلب الذي يقطع الرحلة على هذه الأرض على هدى؛ لأنَّ بصره أبدًا معلَّق بنجمٍ واحد على الأفق فلا يلتوي به الطريق. ولأنَّه يعرف مصدرًا واحدًا للحياة والقوَّة والرزق، ومصدرًا واحدًا للنفع والضرّ، ومصدرًا واحدًا للمنح والمنع، فتستقيم خطاه إلى هذا المصدر الواحد؛ يستمدُّ منه وحده، ويعلّق يديه بحبل واحد يشدُّ عروته، ويطمئنُّ اتجاهه إلى هدف واحد لا يزوغ عنه بصره، ويخدم سيّدًا واحدًا يعرف ماذا يرضيه فيفعله، وماذا يغضبه فيتَّقيه، وبذلك تتجمَّع طاقته وتتوحَّد، فينتج بكلِّ طاقته وجهده وهو ثابت القدمين على الأرض متطلّع إلى إله واحد في السماء".[1]

وفي فروقه بيَّن الإمام القرافي رحمه الله "أن توحيد الله تعالى بالتعظيم ثلاثة أقسام: واجب إجماعًا، وغير واجب إجماعًا، ومختلف فيه؛ هل يجب توحيد الله تعالى به أم لا؟"[2] وكلُّها أقسام توضح سلوك المؤمن بإزاء التوحيد كيف يكون فعلا وتركًا وجوازًا للقلوب والجوارح والعقول، أو المشاعر والأفكار والأفعال. والأقسام الثلاثة التي أشار إليها القرافي بيانها عنده باختصار كبير كما يأتي:

القسم الأول: أعمال يجب توحيد الله تعالى وحده بها؛ كالصلاة والصوم والحج ونحوها فرضًا ونافلة، وكذلك الاعتراف بالخلق والرزق والإماتة والإحياء والبعث والنشر والإسعاد والإشقاء والهداية والإضلال والطاعة والمعصية والقبض والبسط، ومثلها استحقاق العبادة والإلهية وتعلُّق علمه بجميع المعلومات، وإرادته بجميع الكائنات، وبصره بجميع الموجودات الباقيات والفانيات، وسمعه بجميع الأصوات، وخبره بجميع المخبرات.

١ في ظلال القرآن لسيد قطب، ٥/ ٣٠٤٩.

٢ الفروق لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ٣/ ١٥.

القسم الثاني: وهو المتَّفق على عدم التوحيد فيه لصحَّة وصف الخلق به على أقدارهم؛ كتوحيده بالوجود والعلم والحياة والسمع والبصر والإرادة، "فيجوز أن يوصف المخلوق بأنه عالم ومريد وحي وموجود ومخبر وسميع وبصير، ونحو ذلك من غير اشتراك في اللفظ، بل باعتبار معنى عام".

القسم الثالث: وهو ما اختُلف في اختصاصه بالله تعالى أو عدم اختصاصه، وقد ساق في هذا القَسَم بالله تعالى وخلاف العلماء حول أقسام أخرى.[١]

ومن المهمِّ هنا التأكيد على أنَّ فاعليَّة المؤمن الذي يعبد إلهًا منزَّهًا عن النقائص موصوفًا بكلِّ كمال؛ هذه الفاعليَّة ليست قصرًا على الدفع نحو العمل الإيجابيّ، بل هي كذلك مثبِّت لمقاومة الأعمال السالبة، وقد رأى إقبال أنَّ التوحيدَ علاجٌ للخوف والحزن واليأس فقال:

عُـدَّةُ الموتِ قنـوطٌ محبـِطٌ ... والحيـاةُ الحـقُّ أن «لا تقنطـوا»
يـا سـجينَ الغـمِّ أبصـرْ واسـمعِ ... مِـن رسـولِ الله «لا تحـزن» وعِ
ذلـك النصـحُ سـرى في قلبـهِ ... فغـدا الصـدّيقُ صدِّيقـا بـهِ
إن تجـلَّى لعـدوٍّ خوفـكا ... هـانَ كالـوردِ عليـه قطفُكـا
سيفـهُ يـزدادُ فتـكًا في اليـد ... عينُـه فيـك حسـامٌ لا يـدي
غلَّنـا الخـوف وكم في بحـرنا ... مـن عبـابٍ مائـجٍ فـي دهرنـا
كلُّ مـن يفقـدُ سرَّ المصطفـى ... يجدِ الإشـراكَ في الخوفِ اختفى[٢]

بل ليست تجليات صفات التنزيه في فعل المؤمن قصرًا على أعماله الظاهرة، إنَّها تشمل أعمال الجوارح واعتقادات القلوب كذلك، ففي سياق حديثه عن اسم الله القدوس أشار الإمام الغزالي إلى أن تقدُّس العبد يكون بأن ينزِّه إرادته وعلمه، "أما علمه، فينزهه عن المتخيَّلات والمحسوسات والموهومات... بل يكون تردُّد نظره وتطواف علمه حول الأمور الأزلية المنزَّهة عن أن تقرُب فتدرَك بالحس، أو تبعُد فتغيب عن الحسِّ... وأما إرادته، فينزِّهها عن أن تدور حول الحظوظ البشرية التي

١ المصدر السابق، ٣/ ١٥- ٢٥.

٢ ديوان محمد إقبال ١/ ١٩٧- ١٩٩. قوله: "يدي" من الدية، وسر المصطفي هو "لا تحزن إن الله معنا".

ترجع إلى لذَّة الشهوة والغضب... بل لا يريد إلا الله، ولا يبقى له حظٌّ إلاّ في الله، ولا يكون له شوقٌ إلا إلى لقاء الله، ولا فرحٌ إلا بالقرب من الله، ولو عُرضت عليه الجنَّةُ وما فيها من النعيم، لم يلفت همَّته إليها، ولم يقنَع من الدار إلا بربِّ الدار".[1]

ومن الناحية التاريخيَّة فإنَّ الفاعليَّة التي يوهَبها المؤمن الحقُّ بالله وصفاته ما تجلَّت في الخلق كما حدث في أوَّل الإسلام في عهد النبيِّ ﷺ وصحبه الكرام، ليس في صورة فتوحٍ كبيرةٍ وانتصاراتٍ ضخمةٍ على الخصوم والمناوئين فحسب، ولكن قبل هذا وفوق هذا في صورة إنسان عالٍ أشمَّ أرفعَ من الجبال عزّة، وأجلَّ منها رسوخًا في أرض الإيمان وتربة الإسلام.

خاتمة

وبعد، فإن لله تعالى صفاتٍ اصطُلح على تسميتها بصفات التنزيه أو السلبيَّة، تنفي ما لا يجوز عن الباري تعالى، وقد وضح في هذه الدراسة أنَّها لا تُثبت شيئًا كما ادَّعى بعضُهم، إلا أنَّ لها تأثيرَها الظاهرَ في تجلِّيات الفعل الإلهيّ كما نرقُبُه في الوجود، كما أنَّ لهذه الصفات الجليلة تأثيرَها الآخرَ والعميقَ في سلوك المؤمن الذي يتعامل في تديُّنه مع ربٍّ تنزَّهَ عن العيوب والنقائص، فحين يخلص نفسه له يخلصها لمستحقٍّ، وحين يتوكل عليه يتوكَّل على غير فانٍ، وحين يأخذ بالأسباب التي أقام الله عليها أمور الوجود فإنَّه يثق في صانعها لا فيها، وكما يرى التوكُّل عليه وحدَه عبادةً نفسيَّة وقلبيَّة عظيمةً، فإنه يرى الأخذ بالأسباب التي نضَّدتها يد القدرة عبادة كذلك تعلن التكامل النفسيَّ للمؤمن.

١ المقصد الأسنى للغزالي، ٦٥- ٦٦.

المصادر والمراجع

- **أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية**، لزكريا بن يحيى الإدريسي المالكي الأشعري، ت نزار حمادي، مكتبة المعارف، ط١، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.
- **أثر الأفلاطونية المحدثة على بناء الإلهيات عند الإسماعيلية**، لأحمد محمد جاد، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- **الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام**، للقرطبي، ت أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي، القاهرة، ١٩٨٠م.
- **تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط**، ليوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤م.
- **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ليوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤م.
- **التحرير والتنوير**، لمحمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٤م.
- **التدمرية**، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، د ت.
- **التفسير الكبير**، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت.
- **التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية**، لحسن الشافعي، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
- **الجامع لأحكام القرآن**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، ت: عبد الله التركي وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت علي بن حسن بن ناصر وآخرين، دار العاصمة، الرياض، ط٢، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
- **الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة**، لأبي محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، ت محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٦م.
- **حلم العقل.. تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة**، لأنتوني جوتليب، ترجمة: محمد طلبة نصار، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م.
- **خريف الفكر اليوناني**، لعبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٥، ١٩٧٩م.
- **ديوان إقبال**، لمحمد إقبال، إعداد: سيد عبد الماجد الغوري، دار ابن كثير، دمشق

وبيروت، ط٣، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

- **سنن أبي داود،** لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، ت شعيب الأرنؤوط وزميله، دار الرسالة العالمية، دمشق، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
- **سنن الترمذي،** لأبي عيسى محمد بن سورة الترمذي، ت بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- **شرح المقاصد،** لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ت عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط٢، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- **شرح المواقف ومعه حاشية السيالكوتي،** لعلي بن محمد الشريف الجرجاني، ضبط وتصحيح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت.
- **شرح المواقف وحاشية السيالكوتي**: السيد الجرجاني، تصحيح: السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مطبعة السعادة بمصر، القاهرة، ط١، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م.
- **صحيح البخاري،** لمحمد بن إسماعيل البخاري، مصورة عن نسخة المطبعة الأميرية ببولاق (الطبعة السلطانية)، القاهرة، ١٣١١- ١٣١٣هـ، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢٢هـ.
- **صحيح مسلم،** لمسلم بن الحجاج القشيري، عناية أبي قتيبة نظر محمد الفريابي، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م.
- **الطبيعة وما بعد الطبيعة: المادة، الحياة، الله،** ليوسف كرم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.
- **عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد،** لبرهان الدين اللقاني، ت مجموعة من الباحثين، دار النور المبين، ط١، عمّان ٢٠١٦م.
- **غاية المرام في علم الكلام،** لسيف الدين الآمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.
- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري،** لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق تحت إشراف: شعيب الأرناؤوط، الرسالة العالمية، دمشق، ط١، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.
- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري،** لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت عبد القادر شيبة الحمد، طبع على نفقة الأمير سلطان بن عبد العزيز، د ت.
- **فتح رب البرية في شرح نظم الآجرومية،** لأحمد بن عمر الحازمي، مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.
- **الفروق،** لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- **فلسفة هيجل،** لولتر ستيس، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجلية للدراسات، المجلد الثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦م.

- **في بيان مسألة وقع النزاع فيها بين المصنف وابن الصائغ (ضمن: رسائل في اللغة)،** لأبي محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
- **في ظلال القرآن،** لسيد قطب، دار الشروق، القاهرة وبيروت، ط٣٢، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
- **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية،** لشمس الدين السفاريني الحنبلي، منشورات مكتبة الخافقين ومكتبتها، ط٢، دمشق ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
- **متن تهذيب المنطق والكلام،** لسعد الدين التفتازاني، بعناية: عبد القادر الكردي السنندجي، مطبعة السعادة، مصر، ط٢، ١٣٣٠هـ/ ١٩١٢م.
- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،** لأبي محمد ابن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- **مسند أحمد،** لأحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، ت شعيب الأرنؤوط وزملائه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
- **معجم مصطلحات هيجل**: ميخائيل إنوود، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، ١٨٦، المجلس الأعلى للثقافة بمصر، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين،** لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى،** لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ت عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، ١٩٨٥م.
- **الكلمات،** لبديع الزمان النورسي، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، سوزلر للنشر، القاهرة، ط٦، ٢٠١١م.
- **اللمعات،** لبديع الزمان النورسي، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، سوزلر للنشر، القاهرة، ط٦، ٢٠١١م.