دُروسٌ في عِلمِ العَقِيدَةِ وَالكَلَامِ (١)

البشرى

في تقريبِ شرحِ صُغرى الصُّغرى

للإمامِ أبي عبدِ اللهِ محمدِ بنِ يوسُفَ السَّنوسيّ

تأليفُ

يحيى زكريا

قرأهُ وراجعهُ

الأستاذ عبد الرحمنِ الإدريسيّ



دار الرياحين

جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى

١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م



عمان - الأردن

جـــــوال: 00962790474491

darlrayaheen.jo@gmail.com

بيروت - لبنان

هـاتـف وفـاكـس: 009611660162

جـــــوال: 009613602762

dar.alrayaheen@gmail.com

جميع الحقوق محفوظة، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله أو استنساخه بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

دُروسٌ في عِلمِ العَقِيدَةِ والكَلامِ (١)

البُشرَى

في تقريبِ شرحِ صُغرَى الصُّغرَى

للإمامِ أبي عبدِ اللهِ محمدِ بنِ يوسُفَ السَّنُوسيِّ

(٨٩٥ هـ)

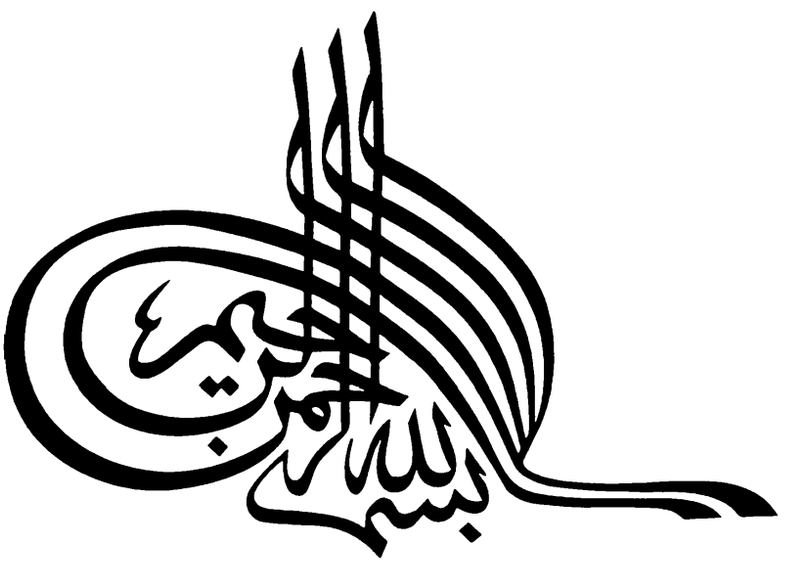
تأليفُ

يحيى زكريا

قرأهُ وراجعهُ

الأستاذ عبدُ الرحمنِ الإدريسيِّ

دارُ الرياحين


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله حمدًا يوافي نعمه ، ويكافئ مزيده ، والصلاة والسلام على سيدنا وحبيبنا محمد النبي الأمين ، وعلى آله وصحبه الكرام البررة أجمعين ، وبعد

فإن من نعم الله تعالى ومظاهر رحمته التي يتجلى بها على الخلق أن يقيض لهدايتهم ألسنة الهداة المهديين وأقلامهم بأنواع العلوم والمعارف الشريفة المباركة ، وخصوصًا بما أوجب الله تعالى علمه وعقد الجنان عليه من عامة الناس وخاصتهم ، وقد أجرى الكريم سبحانه عادته في أهل الصلاح أن تبرز أنوار قلوبهم في كلماتهم المباركات ، فما يقرؤها ذو قلب مستعد إلا وأدرك من ذلك النور في قلبه وعقله بحسب استعداده ، فإذا ما انضاف إلى ذلك أن يكون كلام هؤلاء في علم نافع على أصول صحيحة وأسلوب جزل كان ذلك أبلغ في بلوغ المقصود بأحسن سبيل .

وليس خافيا أن الإمام العلامة شيخ أهل عصره أبا عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي التلمساني الأشعري ، رحمه الله تعالى ونفعنا به في الدارين ، من خير أولئك الأخيار ، امتزج وافر علمه بالعمل ودعوة الخلق إلى رضا الحق ، فأثمر ذلك في تصانيفه العلمية في تقريب العقائد مذاقا رائقا وأسلوبا بديعا مؤثِّرا يجمع بين جزالة اللفظ وسلاسة العبارة المستميلة للطباع ، وتقرير الأدلة البرهانية بوجوه دانية للأذهان ، وعناية بتحرير المعاني ورفع الالتباس عن المواضع المستشكلة والتوقف عند المهم اللازم ، مع توشيح الكلام بخطابات تهز النفوس النائمة لتعظيم جناب الحق ، ومحبة سيد الخلق ، وتبعث على الخشية والرجاء ، نهجًا ارتضاه في تصانيفه ، مؤيدًا بسنة

الله تعالى ورسوله في تقرير الأدلة كما أشار إلى ذلك في فاتحة «المنهج السديد في شرح كفاية المريد» .

وهو بالإضافة إلى ذلك رائد في تجديد علم الكلام وإحياء دوره المأمول في مواجهة ما انحرف عن الجادة ولو صدر من المنتسبين إلى أهل السنة ، فكان له عظيم الأثر في مسار علم الكلام من بعده ، حتى قيل في التأريخ لعلم الكلام : المرحلة السنوسية والاتجاه السنوسي ، إشارة إلى تميز طريقته وبارز تأثيره ، وقد كتب الله تعالى لتصانيفه ومؤلفاته موقعاً عظيماً في نفع العام والخاص ، من أهل زمانه إلى يومنا هذا ، وسيبقى إلى ما شاء الله ، يظهر ذلك جليًا من خلال مراجعة قائمة الشروح والتعليقات والحواشي والتقريرات الخادمة لكتبه العقدية متونا أو شروحا ، والتي ما زال أكثرها -رغم ما تزخر به مكتباتنا اليوم من مطبوعاتها- حبيس الخزائن والمكتبات إن لم تنل منه يد الإهمال والتلف ، وكذلك من حضور كتبه في مناهج الدرس في المعاهد والمدارس والزوايا والأربطة العلمية في بلده تلمسان وما حولها من بلاد المغرب ، ثم في مختلف نواحي المعمورة قديما وحديثا ، وناهيك بذلك الحضور البارز في دوحة العلم الأزهر الشريف في أيام الأئمة الأعلام الشهاب الملوي وأبي عبد الله محمد الخرشي والجوهري وأبي الحسن الصعيدي والشرقاوي والدسوقي والبيجوري ، وكل واحد من هؤلاء كانت له تقييدات على بعض كتبه ، وغيرهم كثير .

كان للظروف المحيطة بالإمام السنوسي -كما يذكر هو في مختلف كتبه- من شيوع الجهل وسريان الفساد إلى الخاصة فضلًا عن العامة ، وظهور المخالفات العقدية والبدع ، دورٌ كبير في مزيد عنايته بتصحيح عقائد الناس والتفاعل مع ما يستجد من الشبهات والمشكلات ، فكتب رسائل وتآليف جمة في ذلك ، غير أن من أكثرها ذيوعاً سلسلة عقدية مشهورة ، هي الكبرى والوسطى والصغرى وصغرى الصغرى وصغرى صغرى الصغرى المشهورة بالحفيدة ، وقد شرحها كلها سوى الأخيرة ، ونالت مع شروحها خدمات جليلة من النشر والعناية ، بل أكثرها متعدد النشرات .

وهذه السلسلة العقدية وإن أظهرت أسماؤها أن الأصغر منها يندرج في الأكبر اندراج المختصر في أصله ، إلا أن الحال ليس كذلك في جميعها ، فإن الإمام ابتدأ سلسلته الشهيرة بالكبرى وشرحها ، ثم دعته دواعي التقريب والترفق بالطلاب وأصناف المسترشدين إلى تصنيف الوسطى فالصغرى فصغراها فالحفيدة من غير أن يقصد في غير الوسطى إلى اعتصار التالي من السابق ، بل يكاد كل واحد منها أن يكون تأليفـًا مستقلاً يقصد إلى أن يكون أقل حجما وأبلغ في تحقيق المقصود في من ألف لهم ، ولذلك جاء كل كتاب منفردا بخصائص لا توجد في الذي قبله ، فتصادف في الوسطى ما ليس في الكبرى ، وفي الصغرى ما ليس في الوسطى والكبرى ، وفي صغرى الصغرى ما ليس في كل كتبه السابقة ، ولهذا لا يغني أحدها عن الآخر إغناء تاما .

وقد حظيت الكبرى والصغرى أم البراهين بمزيد عناية واهتمام في عصرنا ، فنشرت شروح أخرى لغير مصنفهما كشرح الديماني على الكبرى ، وكشرح الملالي والأخضري والهدهدي والأنصاري وابن علان البكري والخرشي والقيرواني والمارغني على الصغرى ، وطبعت عليهما حواش كحاشية المنجور واليوسي والحامدي على الكبرى ، وحاشية السُّكتاني والجوهري والدسوقي والباجوري على الصغرى ، وحاشية العدوي الصعيدي والشرقاوي وابن الأمير والنماوي على شرح الهدهدي على الصغرى ، وحاشية ابن الأمير والرومي على شرح القيرواني عليها ، وغير ذلك من شروح وحواش وتقريرات بعضها لمعاصرين ، ودونهما في العناية حظيت الوسطى ، فطبع شرح السرقسطي على الوسطى ، وهو مختصر من شرح المصنف ، وحاشية على شرح الوسطى لأبي الثناء ابن مقديش الصفاقسي ، بطبعة حجرية قديمة بخط مغربي قبل أكثر من مئة وعشرين عامـًا ، ودون الجميع في ذلك صغرى الصغرى ، إذ اقتصرت خدمات النشر والعناية على شرح الإمام عليها ، باستثناء عمل أستاذنا الكبير الدكتور سعيد فودة ، حيث كتب حاشية في غاية الإفادة على شرح صغرى الصغرى .

هذا مع أنَّ فهارس المخطوطات تسرد لنا أعمالا متعددة على صغرى الصغرى ، كشرح السُّكتاني على صغرى الصغرى ، وحاشية على شرح المصنف عليها لعلي الراشدي القداري ، وحاشية لمحمد بن صولة ، وحاشية لمحمد بن يوسف الزياتي ، وحاشية لأبي إسحاق إبراهيم الأندلسي ، وحاشية لأبي العباس البيلي إلا أننا لم نحظ بشيء منها مطبوعًا ، وهذا ما بعث داعية الاستبشار بهذه « البُشرى » المبهجة التي تهدي إلى مكتباتنا عملا جديدا على شرح صغرى الصغرى ، يمتاز -مع كونه نشرة جديدة للكتاب- بالجدة والعناية بتقريب كل مسائل الكتاب بعبارة مسترسلة يسيرة على الأذهان ، والتمهيد بما يلزم للتدرج بالطالب من أوائل المفاهيم وبسائطها إلى ما يتألف منها وينبني عليها ، ويقربه تقريبًا حسنًا وناجعًا من بلوغ المقصود من كلام الإمام في المتن والشرح ، بحيث لا تقرع كلمات الإمام سمع الطالب إلا وقد وجدت محلا مستعدا وقابلا صالحا ، مع فوائد لطيفة وتنبيهات عزيزة وتعليقات ماتعة لا يستغني عنها من جاوز مرحلة الاستفتاح وأراد الترقي إلى كتب الفن المتوسطة وحواشيها .

إن أصل هذا الكتاب تقريرات درسية دونها مجموعة من الطلاب في درس الأستاذ الأثير والأخ المثابر يحيى بن زكريا ، وكنت اطلعت عليها قبل سنوات ، فاستحسنت أن لا تبقى حبيسة الأوراق لما رأيت فيها من جهد في التقريب ظاهر إلا أنها مع ذلك كان يعوزها ما يعوز الكلام المدوّن عن الدروس الملقاة من التحرير والصياغة الجديدة لكثير من المواضع وإعادة الترتيب والتفقير ، والتقديم والتأخير ، واستدراك فائت وإصلاح معوج وتكميل ناقص ، وكل هذا عمل صعب شاق لا يبادر إليه إلا ذو همة علية ونفس سخية ، هذا مع ما أثقلت به عليه من ملاحظات جمة ومطالبات كثيرة ، ومقترحات ومزاحمات في كل صغيرة وكبيرة قابلها بنفس محبة وصبر كريم ، وأحسب أن الأستاذ الحبيب قد بلغ بنا المراد ، وأجاد فيما أفاد ، ولم يدخر وسعًا في الوفاء بحق النصح والتعليم ، واضعا حاجة المقبلين على دراسة هذا الفن نصب عينيه ، وقد كان

منه ما أملت وأكثر ، حتى أني في قراءتي الأخيرة للكتاب وجدتني جذلان مبتهجا ، مستبشرا بانتفاع عظيم للطلاب وشداة المعرفة بهذا العمل المبارك .

وفي الختام ، إن دراسة هذا العلم لا تخلو من وعورة ، ذلك أن طالبه متعرض لا بد لأمور ، منها : المصطلحات المستحدثة غير المألوفة أو عسيرة الإلف ، ومنها : صعوبة يجدها في بعض المعاني والمسائل ربما رجعت إلى طبيعة هذا العلم الباحث في جوانب من الغيب وما وراء الحس ، ومنها : مسالك ضعيفة مشتهرة قد يعتمد عليها في نصرة عقيدة أو رأي معتبر ، ومنها : نزاع وقع في أمور أصلية داخل الفرق المنتسبة إلى الإسلام ، ومنها : نزاع قد يبدو في أول النظر واقعًا في أصول أو ضروريات ، ومثله نزاع تعاظموه وليس به بأس ، ومنها : خلاف كثير واقع بين رجال المدرسة الواحدة ، ومنها : كلمات مستكرهة بدت من مشهور بالعلم أو إمام متبع ، ومنها : اشتباه الصواب بغيره مع عسر الانفكاك عن التقليد ، ومنها : شبه سائرة وشكوك تستثار ، وربما كان للتنقل بين كتب الفن على غير هدى ورشاد دور في الوقوع في الإشكال ، وغير ذلك من الأمور التي تجعل الترقي المأمون في هذا العلم عسيرا في غاية ، وقد توقع في شيء من الالتباس والحيرة والاستعظام والتخبط ، مع ما في بعض المباحث الكلامية من مزالق أقدام ومسائل تعتاص على الأفهام ، ومحارات لا يرجى حلها .

وليس يقصد من هذا التزهيد في هذا العلم أو طلب صرف الهمة إلى غيره بالكلية ، وإنما هي كلمات تحكي واقعًا يستوجب توخي الحيطة والحذر ، ولعل الذي ينجي من كثير من تلك العوائق والمشكلات ، هو المسير على نهج بين واضح ، يقع فيه البدء بالواضح الجلي المعلوم مأخذه ، والاعتناء ببدائه العقول وأحكام العقل وإحكام مفاهيمها ، والاعتصام بالأصول الصحيحة والقاطعة في المضائق ، وتكرار النظر والتأمل في الأدلة السديدة ، وما أحسن وأقوم طريقة الإمام السنوسي بفضل الله تعالى ورحمته في ذلك ، طريقة تبلغ المقصود دون التعرض لبنيات الطريق ، فليحرص أخي

طالب العلم النابه على الاهتمام بتحصيلها ، والوقوف على معالمها ، مسترشدا بهذه « البُشْرَىٰ » التي أحسب أنها تعين على ما أشرت إليه كل الإعانة ، وتؤسس قدرًا كبيرًا مما يحتاج إليه طالب الترقي في هذا الفن .

وعسى أن يكتب الله لنا ثباتًا على الحق بلا زلل ، واطمئنانًا ننعم به في الحياة وعند الممات ، وأن يوفقنا لخدمة باب من أبواب الكفاية على الوجه المرضي ، اللهم أرجوك وبحبيبك المصطفى أتوسل أن تبارك في أخي الحبيب يحيى وتجزل له عطاياك الظاهرة والباطنة ، وأن تقر به عين النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وأن تجعل في عمله هذا وسائر أعماله نفعا كبيرا ، وفائدة تبلغ مسترشدا غايته .

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم .

وكتبه العاجز

عبد الرحمن بن أحمد الإدريسي

حررت مسودة هذا التقديم

صبيحة ٢٤ من شهر رجب الأصب سنة ١٤٤٤

الموافق ٢٠٢٣/٢/١٥

ما بين الحصوتين من المسجد النبوي الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

مقدمة المؤلّف

الحمد لله على نواله ، والصلاة والسلام على أكرم خلقه ، سيدنا ومولانا محمد المصطفى وآله وصحبه ، وبعد . .

تحثّ النّصوص الشريفة على معرفة الله تعالى والإيمان به وبرسله الكرام ، والنّظرِ في آيات الآفاق والأنفس ، محذّرةً من إهمال النّفس وتقاعسها عن طلب العلم واليقين ، قال تعالى : ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْآخِرَةَ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: ٢٠] ، وقال سبحانه : ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي ٱلْآيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١] ، وقال تعالى : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦] ، وأرشدنا تعالى إلى منهج عمليّ في النّظر فقال : ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٤٦] .

وتدلّ كثيرٌ من الآيات والأحاديث على أهمّية الدعوة إلى الله ودينه ، والدِّلالة على طريق الحق ورسوله ، والقيام بواجب الإرشاد والتعليم ، قال تبارك وتعالى : ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨] ، وقال سبحانه :

﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران:١٠٤] ، وقال سيدنا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «والله لئن يهدي الله بك رجلًا واحدًا ، خير لك من أن يكون لك حُمر النَّعم»[١] .

وانطلاقًا ممّا حثّت عليه النّصوص الكريمة اتخذ المسلمون خطواتٍ واضحةً في النّظر واكتساب طرق التعرّف على الله تعالى ورسله ، واجتهدوا في تعلّم القرآن والإيمان وتعليمهما ، وإرشاد النّاس إلى معانيهما وأسرارهما ، وجهدوا في إيضاح المقصود من كلامه تعالى وبيان ما يخفى من معانيه العقدية والشرعية ، وإذا ما وقع خلاف في فهم شيء منها حرّروا معناه وأشاروا إلى وجه فقهه وقبوله ، بحيث يزول الإشكال وتطمئنّ قلوب المؤمنين ، وحافظوا -ما وسعهم- على أن يبقى البحث دائرًا حول نصوص القرآن والسنّة ، وتوضيح المراد منهما بالاستناد إلى لغة العرب وقوانين الفهم والاستنباط ، وبالبناء على ما تتناوله أوائل العقول دون أباعدها ، وقد كانت المباحثات التي تدور حول المعاني العقائدية والدينية بين الصّحابة وتابعيهم هي النّواة الأولى لعلم العقيدة .

* *

(١) صحيح البخاري : (٣٠٠٩)

إشارة إلى نشأة علم الكلام وظهور متكلمي أهل السنّة رضوان الله عليهم

بعد توسّع رقعة العالم الإسلامي واستيعابها بلاد الشام والعراق وفارس ووصولها إلى مصر وأفريقيا وحتى الأندلس تداخلت المجتمعات المتنوّعة والعرقيّات المختلفة في إطـار دولـة إسلامية واحدة ، وسمحت الحرية الفكرية المتاحة في ذلك العهد لأصحاب الملل والنّحل بالتعبير عن آرائهم والدفاع عنها ؛ ممّا أحدث طفرة في نوع المسائل المبحوثة وكميّتها ، لا سيما وأنّ كثيرًا من المسلمين الجدد لم يتخلّصوا تمامًا من آثار اعتقاداتهم السابقة ولم يسلموا من بقايا تصوّراتهم الدينية حول الإله والرسالات والحياة الآخرة .

إلى جانب ذلك فقد تشبّث كثير من أهالي تلك البلاد وعلمائها بنِحَلِهم رافضين عقائد الإسلام وشرعته ، بل سعى بعضهم ، في خطوة أكثر تقدّمًا ، إلى نقض عقائد الدين الإسلامي والدفاع عن أديانهم وعقائدهم ! فأدرك المسلمون خطورة ذلك ولزمهم أن يتعاملوا بجِدٍّ مع قضية حفظ قواعد الدين وتثبيت عقائده والحجاج عنه ، فأمست الحاجة شديدةً إلى تأسيس علم جديد يُعنى بتقرير الحجج العقلية والسمعية وبيانها ، وتقديم الإجابات السديدة على تشكيكات خصوم الدين ومخالفيه وأصحاب التأويلات المنافية لأصول الفهم والتلقّي ، بالإضافة إلى تطوير ملكة النَّظر والبحث فيما يتعلّق بأسس الدين وأصوله .

وقد برزت بعض الجهود العلمية لسد هذه الحاجة منذ القرون الهجرية الأولى ، وأخذت تنمو شيئًا فشيئًا بفضل الجهود المتواصلة ، إلى أن نجح المسلمون في تأسيس علم كامل عُرف بـ«علم التوحيد» أو «علم الكلام» أو «علم أصول الدين» ، ولُقِّب المشتغلون به بـ«المتكلمين» و«أهل الكلام» .

شارك العلماء من مختلف المشارب في تشييد علم الكلام وتأسيس قواعده منذ القرون الأولى ، وكان للمعتزلة النّصيب الأوفر من ذلك ، فقد صنّفوا الكتب وخرّجوا

التلاميذ وتمايزت مشاربهم قبل أن يكون لغيرهم من ذلك ما يظهرون به على غيرهم ، وما صُنِّف من غيرهم حينئذ فهو إما مستفاد من مناهجهم الكلاميّة ، وإمّا أنّه لم يرق ليكون مدرسة كلامية متكاملة إلا في المراحل التالية من تاريخ هذا العلم ، ولربما كانت ريادة المعتزلة في هذا الباب سببًا رئيسًا للتنفير منه في عدد من الأوساط العلمية .

وعلى الرغم من عدم وجود مدرسة كلامية واضحة المعالم عند أهل السنة في القرنين الأول والثاني ، بل حتى إلى ثلثي القرن الثالث ، فإنّ اعتقاد أهل السنّة كان حاضرًا دائمًا بين أهل الفقه وأصحاب الحديث وعلماء التاريخ وأرباب الزهد وغيرهم ، إلى أن ظهر في البصرة بعض الأعلام يقرّرون اعتقاد أهل السنة ويدافعون عنه على طريقة المتكلمين ، وعلى رأسهم عبد الله بن سعيد بن كُلّاب (٢٤٠هـ) وأصحابه الذين عرفوا بـ«الكُلّابيّة» أو «الصّفاتية» ، من أمثال الحارث بن أسد المحاسبي (٢٤٣هـ) ، وأبي العباس القلانسي (توفي في النّصف الثاني من القرن الثالث أو بداية القرن الرابع) وغيرهم ، رحمة الله عليهم ، ومع جهودهم وشهرتهم إلا أنّ المدرسة الاعتزالية بفرعيها البصري والبغدادي بقيت صاحبة اليد العليا في الكلام ، إلى أن سطع نجم الإمامين الجليلين : الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٢٤هـ) الذي ظهر مُجَدِّدًا للدّرس الكلامي في مدرسة الكلّابي وأصحابه ، والإمام أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي (٣٣٣هـ) ، الذي ظهر مُجَدِّدًا للدّرس الكلامي في مدرسة الإمام الأعظم أبي حنيفة النّعمان (١٥٠هـ) وأصحابه ، رضوان الله عليهم جميعًا .

إلماعة مختصرة حول رجال المذهب الأشعري

نشأ الإمام أبو الحسن الأشعري بين المعتزلة ، وكان عارفًا بأقوالهم ذاهبًا مذاهبَهم في أوّل أمره ، قبل أن ينفُضَ عن نفسه ما كان عليه وهو ابن أربعين سنة تقريبًا ، حيث اعتنق معتقد أهل السنّة وحمل راية مدرسة الكلام السنّي ، وتَبِعَ في اعتقاده ما روي

عن أئمة أهل الحديث ولا سيّما الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ [١] ، وسلك في تقرير هذه العقائد والدفاع عنها مسلك ابن كُلّاب وأصحابه في تقرير الأصول الدينية إلى حدٍّ بعيد ، واشتغل عليه جملة من أهل العلم ، منهم : الإمام أبو عبد الله محمد ابن مجاهد البصري (قيل : ت٣٧٠هـ) ، والإمام الزاهد أبو الحسن الباهلي (٣٤٠هـ) ، قيل : إنّه كان على معتقد الإمامية رئيسًا فيهم ثم انتقل إلى مذهب أهل السنّة بسبب مناظرة وقعت له مع الإمام الأشعري ألزمه فيها الحجة فأذعن للحق وأخذ عنه[٢] ، وقد كان بارعًا في العقليات ؛ مِن عظم فضله وعلوّ قدره أنْ جمعَ مجلسُ درسِه بين ثلاثةٍ هم دُرَرُ الأئمة وكبار الأساتذة ، أعني : الأستاذ أبا بكر بن فورك (٤٠٦هـ) ، والقاضي أبا بكر الباقلاني (٤٠٣هـ) ، والأستاذ أبا إسحاق الإسفراييني (٤١٨هـ) ، عليهم الرحمة والرضوان ، وهؤلاء العظام الثلاثة هم الذين نشروا علم الأشعري ومن سبقه ، وقرّروا قواعد مذهبه ، وصنفّوا فيه الكتب الجليلة ، وعنهم وعن تلاميذهم وصل هذا العلم إلى إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (٤٧٨هـ) ، الذي استقصاه ووصل فيه إلى الغاية .

نال الإمام الجويني منزلةً رفيعة بين العلماء ، وكثر المشتغلون عليه ، وتخرّج على يديه جماعاتٌ من أهل العلم وأعلامه ، وسارت كتبه في البلدان وبُسط لها بالقبول شرقًا وغربًا ، لا سيما في بلاد المغرب الإسلامي ومصر حيث استحسن علماء تلك البلاد تقرير المباني العقديّة في كتبه ، واعتمدوها حاكيةً ومحرِّرَةً ومقرِّرَةً لمذهب أهل السنّة على طريقة الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ ؛ فحفي بها الأعلام واعتنوا بتفسيرها وشرحها .

---

(١) قال الإمام الأشعري في «الإبانة» على ما رواه ابن عساكر : (وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان عليه أحمد بن حنبل -نضّر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته- قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون) . ابن عساكر ، «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري» ، ص : (١٥٨) ، دار الكتاب العربي ، ط : (٣) .

(٢) يُنظر : «تبيين كذب المفتري» ، ص : (١٢٧-١٢٨) .

وممّن اشتغل على إمام الحرمين وتخرّج به حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) والأستاذ أبو القاسم الأنصاري (٥١٢هـ)، اللذان ورثاه في العلم وتصدّرا للإفادة بعده، وقد كان لهذين الإمامين الجليلين أثرٌ بالغٌ في تلامذتهم، فقد فاز الإمامُ أبو بكر بن العربي المالكي (٥٤٣هـ) بغاية مطلوبه من العلم على يد حجة الإسلام، بعد أن أكرمه الله بلقاء الإمام والانتهال منه في مجالس خاصّة، فحمل عنه علمه وعلمَ شيخه ونقله إلى بلاده المغربية، وأمّا الأنصاري فأخذ عنه كلٌّ من الإمام محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ)، والإمام ضياء الدين عمر بن الحسين الرازي الملقّب بخطيب الرّي (توفي تقريبًا ٥٥٩هـ)، الذي بدوره كان الأستاذ الأوّل لولده الشهير، الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)، صاحب التصنيفات البارعة، والتقريرات البديعة[1].

جرت سنون وانقضت قرون بعد الإمام الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ، إلى أن حلّ القرنان التاسع والعاشر الهجريان، ومن أسفٍ فقد كانا من القرون التي أكثر الفضلاء من الشكوى منها، وحق لهم؛ إذ كانت الأحوال السياسية والاجتماعية والعلمية والأدبية على غير الحال الذي يرتضيه أهل الفضل، ويرجوه أصحاب الهمم؛ فقد راجت البدع، وضعف التعليم، وفسدت الأخلاق، وفشا حب الدنيا بين حملة العلم، وأحدق الخطر بالمنظومة العقائدية من شتى الاتجاهات؛ كلّ ذلك لكساد أسواق العلم والفضيلة، وقصور همم القائمين عليهما، فاستوجب ذلك على أعلام الأمة ونُخبتها أن ينهضوا في إحياء أسبابهما، وربط وصائلهما، إدراكًا منهم لما آل إليه

---

(١) إنّه لمن حق العلماء علينا أن نعترف بفضلهم جميعًا وأن نتعرّف عليهم ونعرّف بهم، لا سيّما وقد كان لهم جميعًا يد في إيضاح المذهب وتنقيحه، وشرحه وتطويره، والرد على مخالفيه وأعدائه، غير أنّني اقتصرت في هذه الإلماعة على ذكر أبرز أئمة الأشاعرة في العقائد والمقدَّمين منهم والذين كان لهم دور أساسي في تحديد مسارات المذهب إلى القرن السادس الهجري، حيث إنّنا سنشير لاحقًا في ثنايا الكلام عن دور إمامنا السنوسي إلى موقعه المهم من هذه الأسماء العلمية الكريمة.

أمر العِلم وقيامًا بحقه ، وسدًّا للحاجة المَسِيسة ، وعلاجًا لآفة الجهل ، لا سيما بالأصول الدينية[١] .

وحيث كان الحال على ما حكيت ، ظهرت جهود جديدة في إحياء العلم وتنشيط الفكر وتشييد الفضيلة ونشر التزكية ونصرة المذهب على يد بعض أهل العلم والإصلاح ، وكان ممّن بزغ نجمه وسطع نوره في هذا الميدان الإمام أبو عبد الله ؛ محمد بن يوسف السّنوسي ، سليل بيت القرآن والإيمان ، والعلم والفقه ، والزّهد والصّلاح ، فسعى بما أوتي من جهد واستطاعة للدعوة إلى الأصول الدينية والأنوار المحمدية ومحاربة البدع العقدية المنتشرة ، ورفع ظلمات التقليد وما خيّم على أهل زمانه من الجمود وتعطيل العلوم الحقيقية .

* * *

(١) انظر توجّع الإمام السنوسي من زمانه وشكواه من أهل عصره في «شرح الكبرى» ، ت : عبد الفتاح بركة ، دار القلم ، ص : (٤٢-٤٣) . و«شرح الصغرى» مع حاشية العلامة الدسوقي ، طبعة الحلبي ، ص : (١٥) . و«شرح الوسطى» ، ت : أنس الشرفاوي ، دار التقوى ، ص : (١٢٣) . و«مكمل إكمال الإكمال» ، دار الكتب العلمية ، ص : (٢٢) ، ص : (٢٥٣) .

نبذة تعريفية بالإمام السنوسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ

هو أبو عبد الله ، محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي التلمساني الحسني(٨٣٢-٨٩٥ هـ) ، و«السنوسيّ» نسبة إلى قبيلة سنوسة من قبائل البربر ، قيل : إنه منهم ، وقيل : إنه نزل عندهم . و«التلمساني» نسبة إلى تلمسان عاصمة دولة الزيانيين في ذلك الوقت . و«الحسني» نسبة إلى سيدنا الحسن بن علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ من جهة أمّ أبيه .

كان والده الشيخ يوسف السنوسي من شيوخ تلمسان وصلحائها ، فنشأ ولده في بيت علم وحفظ «القرآن الكريم» في صباه ، وتلقّن مبادئ العلوم على والده وجَمْع من مشايخ بلده ، وقرأ على أخيه لأمه الحافظ علي بن محمد التالوتي الأنصاري (٨٩٥هـ) فروعَ مذهب الإمام مالك ، وقرأ هو وأخوه المذكور كتاب «الإرشاد» للإمام الجويني على الشيخ أبي القاسم الكنابشي البجائي ، واشتغل على الشيخ محمد بن العباس التلمساني (٨٧١هـ) في الأصول والمنطق والبلاغة والفقه .

وبعد أن أخذ العلم عن كثير من علماء ذلك الزمان وصلحائه ، ورسخ في العلوم والمعارف . . قصده الطلاب من كلّ حدب وصوب ، قال معاصره أحمد بن علي البلوي(٩٣٨هـ) في حقه : (لقيته رضي الله تعالى عنه ، وحضرت مجلسه الغاصَّ بالمستفيدين من طلبة العلم والعامة بمسجده . . . وحضرت الفاتحة وأوائل سورة البقرة تقرأ عليه بالسبع ، وكتبًا غير ذلك ، منها البخاري ، كان يُقرأ عليه في بعض مجالسٍ حضرتُها ، ويتكلم على أحاديثه بالكلام الذي يدلّ على مقامه في العلم والعبادة ، وغيره من كتب المجلس . وحضرنا -يوم سلّمنا عليه إثر ما صلينا العصر خلفه- عقيدته «الصّغرى» تُقرأ بين يديه ، يقرؤها طلبته وجمع من العوام الملازمين لمجلسه عن ظهر قلب سردًا على صوت واحد إثر سلامه من صلاة عصر يوم الجمعة عادة مستمرة ، وهو قاعد بمحرابه ، مقبل على الذكر ، وتواليفه الكثيرة العجيبة أدل

دليل على ما فُتح له فيه والله يوتي فضله من يشاء ، ولم تقدّر لي القراءة عليه مع رغبتي في ذلك وحرصي عليه ؛ لاستغراق طلبته أوقات قعوده ، حتى إنّهم كانوا يقرؤون عليه والرملية في يد أحدهم إذا فرغت قطع ، وكنت أؤمّل القراءة وأترصّد لها وقتًا ، فعاجلته -قدّسه الله تعالى- المنيّة ، ولم أنل من ذلك الأمنية)[1] ، وهذه الشهادة المعاصرة للإمام تظهر مدى انشغاله بالعلم والذكر ، واعتنائه بتدريس الطلبة في مختلف العلوم ، من التفسير والقراءة والحديث والكلام وغيرها ، إضافة إلى كثرة الطلاب ووفرة المحصِّلين عنده .

ومن مشاهير تلاميذه : الشيخ العارف بالله أحمد زروق (٨٩٩هـ) ، حيث ثبتت تلمذته له وإن اشترك معه في بعض شيوخه ، **ومنهم** : محمد بن عمر بن إبراهيم الملَّالي(كان حيًّا ٨٩٧هـ) ، صاحب «المواهب القدوسية في المواهب السنوسية» الذي ألّفه في مناقب شيخه السنوسي ، وذكرِ صورٍ من حياته العلمية والأخلاقية ، والحديثِ عن مصنّفاته ، وله شرح مطبوع على «أم البراهين» ، **ومنهم** : محمد بن أبي مدين (كان حيًّا ٩٢٠هـ) ، قال عنه أبو عبد الله بن العباس : (. . .علم الأعلام ، حائز قصب السبق منقولًا ومعقولًا خصوصًا علم الكلام ، لولا هو لتلاشى علم المعقول بأسره بمغربنا ، تفقهت عليه دراية في مقدمة السنوسي وصغراه وكبراه ومختصره المنطقي ودولًا[2] من شرح الكبرى) ، **ومنهم** : أبو عبد الله بن العباس المذكور(كان حيًّا بعد ٩٢٠هـ) ، وهو فقيه نحوي أخذ عن جماعة كالإمام السنوسي والكفيف

---

(١) المصدر : «ثبت أبي جعفر الملوي» ، نقلًا عن مقدمة طبعة دار التقوى لـ«شرح صغرى الصّغرى» ص : (٢٠-٢١) .

(٢) جرى العرُف بين أهل العلم من المغاربة على إطلاق لفظ (الدولة) على الجزء أو الحصّة من الكتاب التي يتناوب الطلاب على دراستها أو قراءتها على الشيخ ، ولربما استقر الأمر عندهم على أن يقسّموا الكتاب إلى عدد معيّن من الدول ، بحيث يكون لكلّ طالب أو لكلّ مجموعةٍ من الطلاب حصّته ودولته الخاصّة به التي يقرأها بين يدي شيخه .

ابن مرزوق والحافظ التنسي وابن زَكْري وغيرهم . . . ، له مجاميع وفوائد ومرويات وأبحاث)[١] ، وغيرهم كثير جدا .

وقد اعترف أهل العلم بعظيم قدره ، وتركوا بعض الكلمات الخالدة في حقه ؛ قال الحفناوي في «البستان في أولياء تلمسان» : (له في العلوم الظاهرة أوفر نصيب ، جمع بين فروعها وأصولها السهم والتعصيب ، لا يتحدث في فن إلا وظنّ سامعه أنّه لا يحسن غيره ، سيّما التوحيد) ، وقال أبو عمران الأغضاوي في «دوحة الناشر» : (ما رأيت من غربل علم الكلام مثل هذا الرجل) ، وكما هو واضح من العبارتين فقد كان تميّز إمامنا في علم الكلام جاذبًا للأنظار ، حتى لُقّب بـ«التوحيدي» ؛ نسبة إلى علم التوحيد . ناهيك باستحقاقه لقب «الإمام» الذي أقرّ له به جميع من جاء بعده من أعلام المذهب ، وهو ما يدلّ دلالةً واضحةً على علوّ كعبه في علم الكلام وسعة اطّلاعه ومنزلة اجتهاداته[٢] .

* *

(١) انظر ترجمته وترجمة ابن أبي مدين في«نيل الابتهاج بتطريز الديباج» ، أبو العباس ، أحمد بابا التنبكتي (١٠٣٦هـ) ، ص : (٥٨٤-٥٨٥) ، دار الكاتب ، ليبيا ، ط :٢ ، سنة :٢٠٠٠م .

(٢) لمزيد اطلاع حول ترجمة الإمام السنوسي وحياته ، انظر : «نيل الابتهاج بتطريز الديباج» ، مذكور سابقًا ، ص : (٥٦٣) . «الإمام العلامة محمد بن يوسف السنوسي وآثاره العلمية» ، من منشورات جامعة الشهيد حمة لخضر ، الجزائر ، منشور على الشبكة . «أهمية مؤلفات السنوسي في حفظ العقيدة الإسلامية» ، عبد الجبار عبد الستار ، منشورات كلية الإمام الأعظم الجامعة ، ديالي ، منشور على الشبكة . «الإمام العلامة محمد بن يوسف السنوسي وجهوده في علم الحديث» ، دخان ، عبد العزيز ، دار كردادة الجزائر . وقد استفدت أيضًا من مقدمتي التحقيق لكتاب «شرح صغرى الصغرى» ، أنس الشرفاوي ، دار التقوى . و«شرح الوسطى» ، محمد يوسف إدريس ، دار الأصلين . وغيرها .

علم التوحيد ومصنّفات الإمام السنوسي

قصد الإمام السنوسي خدمة علم التوحيد -وهو أسّ العلوم التي يرجى أن تنهض الأمة بعد إحكامها- وكتب فيه مؤلفات وجيزة ووسيطة، رام من خلالها تصحيح العقائد وتثبيتها في القلوب متحلّيةً بالأدلة والبراهين[١]؛ فجاءت على أحجام متفاوتة وأنساق متعددة، راعى في كلٍّ واحدة منها أن تمتاز بشيءٍ ليس في غيرها، فجمعت بين وحدة المنهج والمعنى واختلفت في أحجامها وأساليبها، ونكاتها وتقريراتها، وإشاراتها العلمية ولمحاتها الذوقية، حتى ليظنّ النّاظر إليها من بعيد أنّها كتب مكرّرة اختُصر فيها المطوّل أو طُوّل فيها المختصر، ولكن يدرك القريب منها والمداوم على التأمّل فيها ما تنفرد به كلّ واحدة منها من زيادة وإفادة.

صنّف الإمام مجموعة من المتون التي اشتهرت باسم «السنوسيات» وشرحها بشروح قيّمة نفيسة، وهي كما يلي:

١. «العقيدة الكبرى»، واسمها الأصلي: «عقيدة أهل التوحيد»، وهي أوّل ما صنَّفه في علم التوحيد[٢]، وقد شرحها في «عمدة أهل التوفيق والتسديد» المشتهر بـ«شرح العقيدة الكبرى»، ويعدّ هذا الشرح أوسع الكتب الكلامية التي ألّفها الإمام.

٢. «العقيدة الوسطى»: وهي التي عبّر عنها بـ«المختصر» و«الجملة المختصرة»، قياسًا إلى «الكبرى»، إذ هي أخصر منها، واشتهرت بـ«الوسطى» لأنّها بين

---

(١) قال الإمام السنوسي في رسالته إلى الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي (٩٠٩هـ): (ولمّا رأى أخوكم وسمع، وتحقق فساد كثير من عقائد الخاصّ والعامّ، دعاه ذلك إلى وضع عقائد حققت فيها مذاهب أهل السنّة وعقائدهم ببراهينها، وقرّبتها لهم على وجه يتحقق معناها الخاصّ والعامّ، وأعرضت عن ذكر الشبه التي تشوّش العقل والإيمان، واقتصرت على ما يحصل به الفرقان والإيقان)، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، عدد: (٣)، نص مراجعات كلامية، ص: (٢٠٦).

(٢) انظر: التنبكتي، أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص: (٥٧١).

«الكبرى» و«الصّغرى»[١]، وقد وضع لها أيضًا شرحًا مشهورًا بعنوان «شرح العقيدة الوسطى».

٣. «العقيدة الصّغرى» المعروفة بـ«أم البراهين» و«السنوسية الصغرى»، وهي أشهر عقائده وأجلّها، وهي المقصودة بـ«عقيدة السنوسي» عند الإطلاق، قال الملّالي: (وهي من أجلّ العقائد، ولا تعادلها عقيدة من عقائد من تقدّم ولا من تأخر، وقد أشار الشيخ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى ذلك في صدر شرحه لها). وشرحها للإمام نافع ماتع مشهور، ولعلّي لا أبالغ إن قلت: إنّ متن الصغرى وشرحه يعدّ أكثر الكتب الكلامية عند المتأخرين تناولًا بالشرح والتعليق والتحشية.

٤. «صغرى الصّغرى»، عقيدة جليلة كان نصيبها من الاختصار أكثر من سابقتها «الصّغرى»، ولذلك عُرفت بهذا الاسم، وله عليها شرح بديع أيضًا، وسيأتي الكلام على المتن وشرحه؛ لأنّ الكتاب الذي بين يديك يقوم عليهما.

٥. «المقدمات في علم التوحيد»، وتعرف أيضًا بـ«المقدّمة»، قال الشيخ الملّالي: (ومنها «المقدمة» التي وضعها مبيّنةً لعقيدته «الصّغرى»، وهي قريبة منها في الجِرم). وقد شرحها الإمام أيضًا بشرحٍ ماتع، عُرف بـ«شرح المقدمات».

٦. «العقيدة الحفيدة» أو «العقيدة السادسة» أو «صغرى صغرى الصّغرى»، ولها أسماء أخرى، لا تتجاوز الصفحتين، قيل: إنّ الشيخ وضعها للنّسوان والصّبيان[٢].

---

(١) لم يثبت أنّ لقب «الوسطى» من وضع الإمام واختياره، لكن قد يكون ذلك بالنّظر إلى أنّه أطلق لقبي الكبرى والصّغرى على كتابيه الآخرين، فمن المناسب أن يسمّي الأوسط حجمًا بهذا الاسم. ولم يثبت كذلك أنّ اسم «صغرى الصّغرى» من وضع الإمام؛ لما أشار له الملّالي حين ذكرها كما سيأتي، ولعلّ الإمام السنوسي كان قد أشار على تلاميذه بهذا الاسم، أو أنّهم أطلقوا عليها ذلك أمامه فرضي بالتسمية، والله أعلم. وأمّا «المقدمات» فمن تسميته، وأمّا «الحفيدة» فلا أعلم.

(٢) تكلم الأستاذ نزار حمادي سلّمه الله عن هذه العقيدة بما يفيد جزمه بنسبتها إلى الإمام السنوسي =

فهذه هي السنوسيات وشروحها[١] ، ويبدو لنا ، إذا ما ألقينا نظرةً عليها بعد اكتمال تصنيفها ، أنّ من مقاصد الإمام وأهدافه ترتُّبَ كتبه لتكون سُلّمًا علميًّا متكاملًا ، بحيث يأخذ الكتاب الأوجز بيد قارئه إلى الأوسع ، ومنه إلى الأعلى ، وهكذا في رحلةٍ تكامليّة يتوسّل بها الطالب -أو حتى العامّي- إلى فهم العقيدة ودراسة التوحيد ؛ فيقف على قواعده ويعرف مسائل الخلاف فيه شيئًا فشيئًا ، ليطرق في نهاية رحلته أبواب المراحل الكلامية العليا ، وقد جاء كلّ ذلك بلغةٍ كلامية دقيقة وصبغةٍ تصوّفية بارزة ؛ حرصًا منه على تعليم المتعلّم وتأديبه ، وتذكية ملكته ، وتزكية روحه[٢] .

= وأنه صنفها للصبيان والنسوان ، وذلك في تحقيقه لشرح السكتاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ ، في حين لم يقطع السكتاني نفسه بذلك واكتفى بالقول : (وكان من جملة ما نُسب إليه العقيدة المسماة بـ«الحفيدة») ، ومال الأستاذ الشرفاوي -محقّق السنوسيات في نشرة دار التقوى- إلى قوّة نسبتها إليه لشبهها بأسلوبه وجريها على طريقته ، وإن لم نقطع بذلك .

(١) جميع هذه الكتب محققة منشورة ، وقد ترجم المستشرق الفرنسي دومينيك لوسياني (domi-nique luciani) العقائد السنوسية إلى الفرنسية ، [انظر شرح العقيدة الوسطى ، تحقيق محمد يوسف إدريس ، الأصلين ص (٢٧) ، والذي وقفت عليه هو ترجمته لأم البراهين فقط ، وحديثًا طُبعت تعليقاته مترجمة إلى العربية في (كنز ناشرون)] ، وللمستشرق الفرنسي جولس كامبن (Jules Cambon) ترجمة منشورة على الشبكة للصّغرى ، وهناك ترجمتان باللغة الألمانية لمتن الصغرى أيضًا ، ترجمة ماكس هورتن (Max Horten) وموريتز وولف (Moritz Wolf) . وترجمها إلى الإنجليزية سراقة عبد العزيز مع تهذيب شرح السنوسية للشيخ سعيد فودة حفظه الله (٢٠١٣) ، وللعقيدة الوسطى ترجمة إنجليزية منشورة سنة (١٩٧٠) ، بقلم جوزيف بيتير كيننى (Joseph Peter Kenny) ، وترجم مصطفى سليم يلماز متن الصغرى والحفيدة إلى اللغة التركية [انظر كتاب Muhammed b . Yusuf es-Senusi ve Akaidine Dair Bir İnceleme] ، وترجم أبو آدم النارودزي الصّغرى إلى اللغة الروسية [انظر : ص (٤) EBÛ ABDULLAH MUHAMMED B . YÛSUF ES-SENÛSÎ'NİN KELÂM ANLAYIŞI] ، وترجمت الصغرى إلى اللغة الماليزية ، نشرها (CABATO .Antoine) [مقالة إسهام الإمامين السنوسي والمغيلي في علم الكلام ، ص(٥٨) ، منشور على الشبكة] .وللأستاذ عبد الرحمن المحيريق (Abdurrahman Ali MİHİRİG) ترجمة كاملة لمتن الكبرى وشرحها إلى اللغة الإنجليزية ، ومن المأمول أن يوفَّق لنشره بإذن الله .

(٢) إنّ الأصل الذي قامت عليه هذه السلسلة هو متن «الكبرى» وشرحها ، حيث كان باكورة =

وللإمام كتب كلامية أخرى ، غير «السنوسيات» المذكورة ، منها : «شرح واسطة السلوك» ، و«المنهج السديد في شرح كفاية المريد» . وله في غير الكلام : «المختصر في المنطق» ، و«شرحه» ، وله «شرح مختصر ابن عرفة في المنطق» أيضًا ، ولكن لم يكمله ، وغير ذلك من الكتب في العلوم العقلية ، فضلًا عن العلوم الشرعية الفقهية والحديثية[1] ، وقد كتب الله القبول لمصنّفاته إلى زماننا وانتُفع بها .

وللشيخ أبي مهدي السكتاني المراكشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (١٠٦١هـ) عبارة لطيفة قالها في حقّ الإمام السنوسي ومصنّفاته : (ولِنُصحه ألّفَ فيه تواليف ما بين وجيز وبسيط ، وكبيرٍ ووسيط ، ولم يَقنَع مع ذلك إلا بشرح مؤلفاته ، وتحليلِ تعقيدِ مصنّفاته ، ولم يكِل ذلك إلى غيره لِيغتنمَ أجرَ النُّصح ونشره ، فألّف «الكبرى» وشرحَها ، وأتبعها بـ«الوسطى» وبسَطَها ، قائلًا في شرحها ما معناه : استصعب الأصل قومٌ ، واستطال الشرح آخرون ، يعني «الكبرى» وشرْحَهَا . وألَّفَ «الصّغرى» و«صغراها» ، فأخرج منها ماءها ومرعاها ، وبالجبال الشّامخة الرَّواسي من البراهين القاطعة والأدلّة

= السنوسيات ، وكان بدوره أصلًا لتأليف «الوسطى» وشرحه ليكون كتابًا مستقلًّا أخصر من الكبرى ، ثم جاءت «الصّغرى» وشرحها الماتع على نظامٍ بديع ونسق جميل ، ثم وضع الإمام مقدمةً لها- أو بالأحرى للسلسلة- فكتب «المقدمات» . وأمّا «صغرى الصّغرى» فقد وضعها بناء على طلب بعض أحبابه وخواصّه ، ولكونها أصغر من الصغرى سمّيت بهذا الاسم وكمّلت عقد السنوسيات . والله أعلم . ومن غير المعلوم ما إذا كانت هذه الكتب نتاج خطّة سنوسيّة قُصد منها وضع مجموعة من الكتب المتدرّجة والمتكاملة كما أشرت أعلاه ، أو أنّ الإمام بعد تصنيفه للكبرى عرضت حاجة لاختصارها فصنّف الوسطى ثم دعت حاجة أخرى لتصنيف ما هو أخصر من الوسطى ففعل ، ثم وبناء على طلب بعض طلابه صنّف صغرى الصغرى وهكذا بحيث لا يكون الأمر تابعًا لخطة مرسومة وغايةٍ مسبقة ، أقول : سواء كان هذا أو ذاك فإنّ هذا النّظام التأليفي كان ثمرة جهد عظيم ، يصلح للدراسة المنهجية والتربية الكلامية المحدودة بإطار الهدف السنوسي من علمي العقيدة والكلام .

(١) انظر عن مؤلّفاته المطبوعة والمخطوطة : «أهمية مؤلفات السنوسي في حفظ العقيدةالاسلامية» ، مجلّة الجامعة العراقية (٤٨/ ج٢) ، ص : (٢١٠) ، منشور على الشبكة .

الساطعةِ قوّاها ، ثم شَفَعَ ذلك بـ«المقدّمات» ، فحرَّرَها بالضوابط والمقالات)[١] .

* *

المنهج السنوسي . . قراءة في المشروع والأهداف

جاء اعتناء الإمام السنوسي بعلم الكلام استجابة طبيعية للحاجة الراهنة التي عايشها ، فقد رأى أنّ علم التوحيد في زمانه راح يخسر حضوره في المجتمع العلمي لصالح التقليد ، الذي وجد من ينافح عنه ويرتاح له ممّن يُعرف بالعلم ، وهي مشكلة خطيرة في رأي الإمام ، لذلك أولاها أهمية كبرى وعالجها بتركيزه على قضية وجوب النّظر في أصول الدين وتحريم التقليد ، بل حمله حرصه في هذه المسألة على الدفاع عن فكرة تكفير المقلّد في بعض المواضع ، وتعدّ جهوده في هذا المضمار حركة تصحيحيّة وقويّة في سبيل إحياء علم الكلام وتصحيح العقائد . إضافةً إلى ذلك رأى الإمام انتشار تيارات تدعو إلى الأخذ بظواهر النّصوص واعتقاد ما يتبادر منها ، وهي الفكرة التي تفتح باب التجسيم والتشبيه في الذات والصّفات والأفعال ، والطعن في المعصومين من الملائكة والنبيّين ، وغير ذلك ، فتصدّى لها الإمام في جميع كتبه . وشهد -أيضًا- خطورة التأثير الفلسفي على عقائد أهل السنّة وعلمائهم ، وأحسّ بخطر سريان الأفكار الفلسفية والمعتقدات البدعية إلى الدّرس الكلامي السنّي الذي شاده الإمام الأشعري وأصحابه ، وهو ما يقتضي مواجهةً علميّةً في ميدان آخر ومع أشخاص آخرين ، وقد فعل ذلك أيضًا .

ويمكنني القول بصورة مجملةٍ ، قبل مغادرة هذا المقام : لقد قرأ الإمام السنوسي الواقع الذي يعيشه قراءةَ حصيف خبير ، فأدرك المشكلات التي ابتُلي بها عصره ،

---

(١) المراكشي ، أبو مهدي السكتاني ، «التحفة المفيدة في شرح العقيدة الحفيدة» ، تحقيق : نزار حمادي ، نسخة منشورة على الشبكة من دون معلومات ، ص (٣٤) .

ومجتمعه ، والمترسّمون بالعلم من أهل زمانه ، فحمل راية التوحيد وشعلة التجديد الكلامي ، وبذل جهودًا جليلةً في تصحيح كثيرٍ من المفاهيم العقائدية والتصوّفية ، وتقويمِ الخطاب الكلامي وإصلاحِه ، وضبطِ القواعد الأشعرية وتنقيحها ، والتصدّي للاتجاهات المنحرفة في رأيه . وعلى ذلك صنّف المتون العقدية وشرَحَهَا وقاد مشروعه العظيم .

وجدير بنا أن نلتفت إلى أنّه إذ يجدّد في الكلام ويحيي المعارف العقلية لم يسعَ أبدًا لاستحداث منهجيّة جديدة ، أو ابتكار مسائل غير مسبوقة ، أو إدراج أبحاث لم تكن مطروقة ، على العكس من ذلك تمامًا لقد حرص على أن يعود بالحال العلمية إلى ما كانت عليه في عهد الأشياخ ، حيث الانفتاح على البحث والنّظر ورفض التقليد ومحاربة التبعية العمياء ، وحيث قدّموا الكلام وعرفوا له قدره ، ونفوا به عن عقائد السنّة بدعَ المخالفين وأخطاء الموافقين ، من غير أن يتجاوز آراءهم ويتعدّى حدود نتائجهم ، بل لوحظ عليه أحيانًا -لشدة حرصه في هذا الأمر- أنّه ضيّق واسعًا بترجيح بعض آراء أهل العلم وإقصاء ما يخالفها ، وعلى أيّ حال فقد نجح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في بغيته وكان له ما أراد ؛ فأحيا مسالك المتقدمين ، وبثَّ فيها روحًا جديدةً ، وأبدع في تقريرها وترتيبها وتحريرها ، ولولاه لما درينا كيف يكون الحال بعده ، وكيف يكون الحال في يومنا هذا .

ولست أجانب الصّواب إن قلت : إنّه كان «مجدِّدًا» حقيقيًّا في الكلام ، وإن لم يأت -والحق يقال- بـ«كلامٍ» جديد . وبودّي أن أبيّن ذلك -كي يتضح مقصودي للقارئ الكريم بوجه لا لبس فيه- ببيان موقف أبي عبد الله السنوسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تجاه تيار كلاميّ نشأ في القرن الخامس والسادس الهجريين ، نزع إلى الفلسفة نزعةً واضحةً وتأثّر بها ، وراح ينتشر بين المتأخرين من متكلّمي أهل السنّة وأصولييهم من الشافعية خاصّة ، فبدراستنا لموقفه ، ومدى حضور هذه القضية في مشروعه ينجلي لنا جانب مهمّ من مشروعه الذي نتحدث عنه .

موقف الإمام السنوسي من علم الكلام الفلسفي

في القرن السادس الهجري وبعد أن تلقّى الإمام الكبير فخر الدين الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن أسلافه إرهاصات التجديد العقلي تولّد على يديه نوع جديد من الدّرس العقدي الكلامي ، حيث طوّر منهجيّةً جديدةً في تقرير المسائل الكلامية وتحريرها بما أضافه لها من خبرةٍ فلسفية ومنطقية ، فأدّى ذلك إلى ظهور جملةٍ من النتائج التي تخالف بعض ما كان سائدًا ومألوفًا عند مَن قبله مِن العلماء[1] .

وإذا أردنا أن نكون أكثر تحديدًا ونستعين بما سبق من الإلماعة التعريفية بأئمة أهل السنة ؛ فإنّنا نعتبر الإمام الجويني وكتابه «الإرشاد» ممثّلًا عن المدرسة العقدية والكلامية التقليدية ، الموروثة من لدن الإمام الأشعري إلى الإمام ضياء الدين والدِ الفخر الرازي ؛ ذلك أنّ كتبه وآراءه هي الأكثر تأثيرًا بالقياس إلى غيره من أصحاب هذه المدرسة . ونعتبر الإمام الرازي مؤسِّسًا فعليًّا للاتجاه الجديد وممثّلًا للمدرسة الكلامية الجديدة ، التي وقفت على الآثار الفلسفية وتأثّرت بها ، وخطّت لنفسها منهجًا حديثًا مع الحفاظ على موقعها داخل المذهب السنّي الأشعري .

فمدرسة الجويني لم تمزج بين البحث الكلامي والفلسفي ، ولم تخالف المتقدمين في تقرير المسائل الكلامية وتأييد القضايا الاعتقادية المقبولة عندهم ، والإمام الجويني نفسه وإن كان من مطوّري نظريات الاستدلال الكلامي ، لكنه فعل ذلك بروح كلاميّة من غير أن ينتهج المبادئ الفلسفية أو يعمد إلى استثمار القواعد المنطقية بشكل مباشر على النّحو الحاصل عند المتأخرين ، ويبدو أنّ هذه العوامل كانت سببًا في انحياز أهل المغرب الإسلامي لطريقته ، فبقي بحثهم وفيًّا لتقريرات

---

(١) ألقيت الضوء بشكل أكثر تفصيلًا على علاقة الكلام بالفلسفة والتداخل الذي حصل بينهما ، ودور الإمام الرازي في ذلك ، في تحقيقي لكتاب «التحفة السلطانية في الأسرار الكلامية والحكمية» ، ولعلّه يرى النور قريبًا إن شاء الله .

المتقدمين إلى حد أبعد من المدرسة الرازية ، خصوصًا وقد تماهى المتأخرون مع البحث الفلسفي في كثير من المواطن ، واستساغوا تمحيص كثير من الأفكار ومناقشتها بمنظار فلسفي ، أو على الأقل إمرارها على قوانين الحكماء .

وسواء كان هذا بسبب التأثّر بالفلسفة فقط ؛ كما يرى بعضهم ، أو بسبب الانفتاح على الفلسفة والاعتزال معًا كما يرى آخرون ؛ فإنّ الرازي قد ذهب أحيانًا إلى آراء بعيدة عمّا استقرّ عليه المذهب الأشعري ، ممّا أدّى إلى وقوع خلاف بين الاتجاهين ؛ الاتجاه الذي حافظ على تراث القدماء متمثّلًا بـ«إرشاد» الجويني ، وأغلب هؤلاء في مصر والمغرب الإسلامي[1] ، والاتجاه الذي انتهج لنفسه نهجًا جديدًا كان له الأثر في تغيير معالم الكلام ومعالم الفلسفة أيضًا[2] ، والذي يغلب على أتباعه وجودهم في المشرق الإسلامي وفي بلاد العجم . ويبقى السّؤال الآن :

---

(١) ولعلّ أوّل من نقل علم الجويني وإرشاده إلى المغرب هو الإمام أبو بكر ابن العربي ، فإنّه درس مصنّفات الإمام ومقاصدها على تلميذه حجة الإسلام الغزالي ، وقد وصف لنا الإمام ابن العربي مشهد استفادته من حجة الإسلام ودراسته معه كتب شيخه بعبارة لطيفة ، حيث كتب يقول : (واستطعمته التحقيق ، وباحثته عنه خالصًا من غير مشارك ، واستقصيته عن ما كان إمام الحرمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ يحوم في كتبه عليه ، ويشير في أثناء كلامه إليه ، فواساني مواساةَ الوالد ، وآساني بل لم تنله قط الجماعة ولا الواحد) ، «قانون التأويل» ، للقاضي أبي بكر ابن العربي ، دراسة وتحقيق : محمد السليماني ، دار القبلة ، ص : (٤٥٢) .

وقد ذكر ابن خير الإشبيلي (٥٧٥هـ) في «فهرسته» كتاب الإرشاد والتلخيص والبرهان والشّامل لإمام الحرمين الجويني ، ثم قال : (حدثني بذلك كلّه شيخُنا القاضي أبو بكر ابن العربي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ، قال : حدثني بكتاب الإرشاد الشيخُ أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي ، وأبو سعد بن طاهر المقدسي الزنجاني كلاهما عنه) ، أي عن الإمام الجويني ، رحمهم الله تعالى .«قانون التأويل» ، ص : (٢٠٢) . وانظر : «فهرسة ابن خير الإشبيلي» ، تحقيق : بشار عواد معروف- محمود بشار عواد ، دار الغرب الإسلامي ، ص : (٣١٩) .

(٢) لقي عنوان «الكلام الفلسفي» قبولًا بين الباحثين للتعبير عن المنهج المازج بين الكلام والفلسفة ، والذي استحدث على يد الإمام الرازي ومن وافقه من المتأخرين .

كيف كان موقف الإمام السّنوسي من هاتين المدرستين ؟

في البداية أود أن ألفت النّظر إلى ما أشرنا إليه سابقًا من قبول علماء المغرب الإسلامي لكتب الإمام الجويني وتفضيلها على غيرها ، ومن مظاهر ذلك أنّ أغلب شروح «الإرشاد» يعود إلى علماء مصر والمغرب الإسلامي ، فمنها : «المهاد في شرح كتاب الإرشاد» لأبي عبد الله المازري (٥٣٠هـ) ، و«شرح الإرشاد» لأبي بكر بن ميمون القرطبي (٥٦٧هـ) ، و«نكت الإرشاد في الاعتقاد» لأبي إسحاق إبراهيم بن دهاق المعروف بابن المرأة (٦١١هـ) ، و«شرح الإرشاد» لتقيّ الدّين المقترح (٦١٢هـ) ، و«الإسعاد في شرح الإرشاد» لابن بزيزة التونسي (٦٦٢هـ) ، وغيرها كثير . ولإمام الحرمين «لمع الأدلّة في قواعد أهل السنّة» الذي شرحه شيخ مغربي أيضًا ، هو شرف الدين ابن التلمساني (٦٥٨هـ) ، ولم يعتنِ مذهب من المذاهب بكتاب «البرهان في أصول الفقه» للإمام الجويني كما فعل المالكية في المغرب الإسلامي ، برغم أنّ إمام الحرمين نفسه من أعظم أئمة الشافعية ، وكتبه عمدة الكتب عندهم ، وذلك يدلّ على الارتباط الوثيق بينهم وبين تراث الإمام الجويني رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ [1] .

ولخبرة ابن التلمساني بكتب أهل السنّة ومشاربهم فقد عَمَد رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى كتاب الإمام الرازي «المعالم في أصول الدين» لأنّه أوضح الكتب وأخصرها في تحرير أفكاره وبيان النّمط الكلامي الذي استحدثه ، فشرحه ونقده ، وأوقف قارئه على مخالفات مؤلِّفِه لمن سبقه من العلماء ، ونكّت على مسائل الكتاب ، واعترض على كثير ممّا فيه . وقد استوعب إمامنا السنوسي تراث ابن التلمساني واعتنى بكتبه ونهل منها ، وأحاط

---

(١) وفي الميدان الكلامي والعقدي خصوصًا ، يعود كثير من الفضل إلى التّقي المقترح وابن التلمساني في وقوف أهل العلم في مصر والمغرب الإسلامي على كتب وفكر الإمامين الجويني والرازي ، حُكي أنّ تصانيف الإمام الرازي لم تلق القبول في مصر حتى اشتغل بها تقي الدّين المقترح وقرّبها للنّاس ، وهو نفسه صاحب أشهر شروح «الإرشاد» وأهمّها ، وأمّا ابن التلمساني فقد شرح «لمع الأدلة» لإمام الحرمين ، وشرح «المعالم» في أصول الدين وأصول الفقه للإمام الرازي .

بالخلاف داخل المدرسة الأشعرية ، وأدرك مدى خطورة «الكلام الفلسفي» بالنّظر إلى منهج المتقدمين ، وخشي من هيمنته على كافّة الرؤى الأصيلة في المذهب ، فسار على خطوات ابن التلمساني ، وزاد عليه بحدّة الخطاب ، حتى إنّه كان يحذّر المبتدئين من كتبهم ، قال في «شرح أم البراهين» : (وليحذر المبتدي جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة ، وأولع مؤلِّفوها بنقل هوسهم وما هو كفر صراح من عقائدهم التي سَتَرُوا نجاستها بما يَنْبَهِم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم ، التي أكثرها أسماء بلا مسميات ، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام ، و«طوالع» البيضاوي ، ومن حذا حذوهما في ذلك ، وقلّ أن يفلح من أولع بصحبة الفلاسفة)[1] ، وله في «شرح الكبرى» عبارات شديدة لا تقلّ عن هذه في شدتها بل تزيد ، دفعه إليها إشفاقه على المبتدئين وطلاب العلم .

لم يقف السنوسي عند مجرد التحذير من تلقي العلم على طريقة المتأخرين من الأشاعرة[2] ، بل باشر الإصلاح المنهجي والتعليمي وقدّم مشروعه التقويمي ، فاعتُبر بحق أهمَّ من أطّر هذا المشروع ضمن تسلسل منهجي وطريقة متكاملة . ومع أنّ جهوده في تسديدِ الموقف الكلامي الأشعري وتقويمِه مسبوقةٌ بجهود غيره من العلماء ، إلا أنّه امتاز بتصنيف الكتب المنهجية التي ترتقي بالطالب من المرحلة التمهيدية إلى المرحلة الانتهائية وتدرّبه على ممارسة لغة كلامية دقيقة وتوظيف

---

(١) السنوسي ، شرح أم البراهين ، طبعة البابي الحلبي ، ص : (٧١) .

(٢) عندما نقول : (طريقة المتأخرين من الأشاعرة) فإننا نقصد منهج الإمام الرازي ومن وافقه بقطع النظر عن الزمان ، وغالبًا ما كان موافقو الإمام من علماء الأعاجم كما تشير عبارات بعضهم [انظر حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص (٧٧)] ، وفي ضوء هذا لا نعتبر الإمام السنوسي من أئمة متأخري الأشاعرة ؛ لأن منهجه الكلامي مستمد من منهج المتقدمين ، ومضمون درسه العقدي أقرب إلى روح كتاباتهم ونتائجهم ؛ فنسبته إليهم هي الأقرب ، وهذا لا يمنع من اعتباره إمام المتأخرين من جهة زمانية ، باعتباره إمامًا على رأس مجددي المذهب الأشعري في القرون المتأخرة ، وهذا هو المقصود عند إطلاق ذلك عليه .

محكم للمنطق ، من غير أن يتأثّر بالفلسفة أو الكلام الفلسفي ، بل على العكس تمامًا ، لا ينتهي الطالب من اجتياز المراحل السنوسية مرحلة مرحلة ، ويفرغ من قراءة أعلى الكتب وأعمقها ، إلا ويكون أبعد ما يكون عن الانحراف المذكور ، فضلًا عن قدرته على كشف مواضع الزّلل والضعف فيه .

والقارئ لكتب الإمام سيشهد ذروة مشروعه هذا فيما سيعالجه في «الكبرى» و«شرحها» ، المسمّى بـ« عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد» ، وهو الكتاب الذي اعتمد فيه كثيرًا على «شرح المعالم» لابن التلمساني ، و«شرح الإرشاد» لابن دهاق والمقترح .

* *

قبول المجتمع العلمي لتراثه الكلامي

إذا نظرنا إلى دور الإمام السنوسي ومدى تأثيره في الحركة العلمية ، سنجد أنّ بداية الانتشار والقبول لكتبه ومنهجه من الأمور التي شهدها في حياته ، حتى أنّه تصدّى لتصنيف عدد من الكتب بطلب من معاصريه ، مثل «شرح واسطة السّلوك» و«شرح كفاية المريد» ، اللذين صنّفهما بطلب من مؤلفيهما[1] ، و«صغرى الصّغرى» التي صنّفها بطلب من بعض تلاميذه[2] ، وقد فسّر جميع عقائده بنفسه وذلّل صعابها وكشف عن دقائقها ؛ وهذا يدلّ على طلب المستفيدين وإقبالهم العظيم عليها ، هذا بالإضافة

---

(١) انظر : «المنهج السديد في شرح كفاية المريد» ، ص : (٢٢) ، وهي منظومة علمية للشيخ أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري (٨٨٤هـ) ، وقد طبع الشرح بتحقيق الأستاذ مصطفى مرزوقي ، دار الهدى . و«شرح واسطة السلوك في بيان كيفية السلوك» ، ص : (١٩) ، وهي منظومة للشيخ محمد بن عبد الرحمن الحوضي (٩١٠هـ) ، من تلاميذ الإمام السنوسي ، رحمهم الله تعالى ، وقد طبع الشرح بتحقيق الأستاذ نزار حمادي ، دار الإمام ابن عرفة-دار التقوى .

(٢) سيأتي الكلام عن ذلك قريبًا .

إلى أنّ بعض كتبه مشروحةٌ من قِبل طلابه ، كـ«شرح أم البراهين» لتلميذه الملّالي ، بل صنّف بعضُ شيوخه كتابًا انتخبه من كتبه رَحِمَهُ ٱللَّهُ ، سمّاه بـ«الحقائق السنوسيّة»[١] ، وهذا من أدلّ الدلائل على رواج تصنيفاته في زمانه أجزل الله مثوبته .

وقبل انصرام نصف قرن على وفاة الإمام ، كان العالِم المصري نور الدين أبو الحسن المنوفي (٩٣٩هـ) قد شرح «أم البراهين» أيضًا ، ممّا يعني وصول كتب الإمام السنوسي إلى مصر والاعتناء بها منذ وقت مبكر ، كما أنّ أوّل من تولّى مشيخة الأزهر -وهو الشيخ محمد الخرشي (١١٠١ هـ)- كان له كتابان حول «السنوسية الصّغرى» .

وللعلامة الدسوقي (١٢٣٠هـ) والأمير الكبير (١٢٢٣هـ) والشيخ عبد الله الشرقاوي الشافعي (١٢٢٧هـ) والمحقق البيجوري (١٢٧٦هـ) والشيخ محمد عليش (١٢٩٩هـ) والشيخ إسماعيل الحامدي (١٣١٦هـ) ، وغيرهم من علماء مصر -وهي تلك الأيام على رأس مراكز العلم في دنيا المسلمين- شروحٌ وحواشٍ وتعليقاتٌ كثيرة على كتب الإمام السنوسي ؛ خصوصًا «أم البراهين»[٢] ، وإذا كان هؤلاء العلماء كبارَ الأزهر ومشيخته ، وكانت كتبهم هي العمدةَ في تخريج الطلاب ، وكتب السّنوسيّ ومدرسته الكلامية هي السائدة في مصر ، وهي أكثر الكتب الكلامية التي يُعتنى بها في التعليق والتحشية ، فيمكننا الوصول إلى نتيجةٍ مفادها : أنّ منهج الإمام السنوسي هو المنهج الذي ارتُضي في أهمّ قلاع العلم ومحاضره ، وأنّ أجيالًا من طلبة العلم وأساتذته قد اشتغلت بكتبه ، واستقت من معينه ، وتخرّجت عليه . وإذا كان هذا حال مصر والأزهر ، فليس ببعيدٍ عنه حال العلم في بلاد المغرب الإسلامي وحواضره[٣] .

---

(١) وهي الرسالة المنشورة بعنوان : «حقائق التوحيد» ، لأبي زيد عبد الرحمن الثعالبي(٨٧٥هـ) ، اعتنى بها : نزار حمادي ، دار الضياء ، الكويت .

(٢) انظر : آرون سبيفاك ، مقالة : «متأخرو الأشاعرة في مصر» ، مترجمة في كتاب «المرجع في تاريخ علم الكلام» ، ترجمة :د .أسامة شفيع السيد ، نشر : مركز نماء للبحوث والدراسات ، (٢٠١٨).

(٣) انظر : قاسم جاخاتي ، مقالة : «إسهام السنوسي والمغيلي في إحياء تراث علم الكلام الأشعري والفقه المالكي ونشره في بلاد المغرب العربي وغرب إفريقيا» ، مجلة المفكر-جامعة الجزائر ، =

ويلاحظ الباحث في التراث العثماني أنّ كتب الإمام السنوسي لاقت استحسانًا كبيرًا بين أهل العلم وطلابه، وما زالت دور المخطوطات في تركيا تحفظ لنا إلى اليوم نسخًا كثيرة من شروح «الكبرى» و«الوسطى» و«الصّغرى»[١].

وقد وجدنا، في حدود بحثنا المتواضع، عدة نسخ من «العقيدة الصّغرى» مترجمةً إلى اللغة العثمانية، وهو ما أثار فضولنا؛ نظرًا إلى أنّ أهل العلم كانوا يستغنون بمعرفتهم بالعربية عن ترجمة المتون والشروح إلى لسانهم، ويبدو أنّ الهدف من هذا العمل تقريب «العقيدة السنوسية» لعامّة النّاس دون أهل العلم وطلّابه، ومن أمارات ذلك أنّ إحدى الترجمات -التي فُرغ منها سنة (١١٥٣هـ)- كانت ضمن مخطوطة تشتمل على متون أخرى نُقلت إلى اللسان العثماني[٢]؛ وهي العقيدة النسفية، والفقه

= ص: (٥٨)، هامش رقم: (١٨).

(١) نماذج من مخطوطات المكتبات العثمانية:

- مجموع خطيّ فيه: شرح الكبرى [وقع الفراغ من نسخه سنة (١٠٢٩هـ)]، شرح الصغرى المسمّاة بأم البراهين، شرح العقيدة الصّغرى للمولى الهدهدي، شرح مقدمة السنوسي لعقيدة أهل التوحيد، والمتون الخمسة للسنوسي: الكبرى، والوسطى، والصغرى، والوسطى، وصغرى الصّغرى، والمقدمة، ومتن عمدة النسفي،وشرح قصيدة منسوبة إلى معين الدين الطنطراني. (Laleli / 02430-001 Eser adı: Umdetü Ehli't-Tevfîk ve't-Tesdîd fî Şerhi Akîdeti Ehli't-Tevhîd).

- شرح أبي عبد الله الملّالي على الصغرى: (M. Hilmi F. Fehmi00239-005 Eser adı: Şerhu Akîdeti's-Senûsî el-Vustâ)، وقد سجّلت خطأً باسم (شرح الوسطى).

- حاشية العلامة اليوسي على شرح الكبرى: (Laleli 02323 Eser adı: Hâşiye alâ Şer-hi'l-Kübrâ li's-Senûsî).

- مجموع خطيّ عنوانه: مجموعة سنوسية، فيه عدة شروح، منها: شرح صغرى الصغرى: (Hacı Beşir Ağa / 00662-002 Eser adı: Şerhu'l-Mukaddimeti's-Senûsiyye) / شرح المقدمة السنوسية).

(٢) انظر: (Veliyyüddin Efendi / V3637-92/5 Eser adı: Terceme-i Akâid-i Senûsî / ترجمة عقائد سنوسي). ويلاحظ نفس الأمر في مخطوط آخر اشتمل على عدة متون منها وصية =

الأكبر ، ومتن موسوم بعقائد أبي منصور الماتريدي ، بالإضافة إلى العقيدة السنوسية ، وقد أوحى لنا وجود السنوسية بين هذه المتون بالهدف المشار إليه ، وأعطانا انطباعًا عامًّا عن المكانة التي تبوّأتها هذه العقيدة عند العثمانيين .

ولم تقتصر مظاهر قبول التراث السنوسي على حفظ صحفه وتداولها وترجمة بعضها ، بل لقيت كتب الإمام وآراؤه طريقها إلى كتب علماء العثمانيين ومجالس درسهم ، ونالت قدرًا من الاهتمام بينهم ، ومن شواهد ذلك : حضور كتب الإمام السنوسي وآرائه في شرح الشيخ عبد الرحيم الأماسي المعروف بـ«شيخ زادة» (٩٤٤هـ) على «العقيدة الطحاوية»[١] ، فقد استفاد من شرح الكبرى ، وشرح الصّغرى ، وشرح صغرى الصغرى[٢] . وكذلك عَدَّ الشيخُ حسن كافي الأقحصاري البوسنوي (١٠٢٥هـ) «عقائدَ الشيخ السنوسي» من الأصول التي اعتمد عليها في كتابه «أزهار الروضات في شرح روضات الجنان»[٣] ، وصنّف الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الرومي (١١٦٤هـ) «النبذة اليسيرة» على حاشية القيرواني لشرح السنوسية[٤] ، وذكر فيها أنّه قرأ عقيدة «أم البراهين» على أستاذه حسن بن الخطيب الرومي ، وقيّد الفراغ من تسويد الحاشية

= منسوبة للإمام الأعظم أبي حنيفة وعقيدةٍ لقاضي زادة ، انظر : (Veliyyüddin Efendi / V1341/3 Eser adı : Risale-i Senûsî fi'l-Akâid / رسالـة سنوسي في العقائد) .

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» ، للشيخ عبد الرحيم الأماسي ، تحقيق ودراسة ، عثمان عطية إسماعيل ، رسالة دكتوراة بالتركية ، جامعة سليمان داميرال ، سنة (٢٠١٩) .

(٢) انظر : «شرح العقيدة الطحاوية» ، مرجع سابق ، ص : (٢٢٠) ، وجدير بالذكر أنّ المؤلف أحال في هذا الموضع على شرح الصغرى ، وهو سهو ؛ فإنّ ما نقله مأخوذ من شرح صغرى الصّغرى ، ولذلك علّق المحقق بأنّه لم يجده في شرح الصغرى .

(٣) انظر : «أزهار الروضات في شرح روضات الجنان» ، حققه وعلق عليه : د .علي أكبر ضيائي ، الجامعة العالمية بماليزيا-دار الكتب العلمية ، ص : (١٥٨) .

(٤) «النبذة اليسيرة على حاشية القيرواني لشرح السنوسية على أم البراهين» ، لعبد الله بن عبد الرحمن الرومي ، دار الكتب العلمية ، سنة (٢٠٢٠) .

وتبييضها في عام (١١٢٥هـ) ، وإذا دلّ ذلك على شيء فإنّما يدلّ على اهتمام كبير بعلم الإمام السنوسي وحضور كتبه في مجالس الدرس والتعليم عند الأتراك في زمن قريب من عهد مصنّفها رَحِمَهُ ٱللَّهُ .

ولا يغيب عنّا أنّ المدرسة السنوسية في منهجها التعليمي امتازت بقدرتها على مخاطبة جميع أفراد المجتمع ، فللصبيان في طفولتهم ، وللنّساء رغم انشغالهن ، متون مختصرة تناسب أحوالهم ؛ فيحفظونها ويردّدونها ويثبّتون معانيها في نفوسهم[1] ، وللطلاب في درسهم ، وللأساتذة في مباحثاتهم ، كتبٌ وشروحٌ تفيدهم وتنفعهم ، وللمنتهين أيضًا من الكتب ما ينتفعون به ويقفون من خلاله على مواطن الخلاف والوفاق مع المدارس والمشارب الكلامية الأخرى .

وهذه الميّزة ، إلى جانب ما أضفاه الإمام على كتبه الكلامية من لفتات ذوقية ولغة تصوّفية ، هي التي سمحت لتراثه بأن ينتشر انتشارًا كبيرًا بين مختلف أصناف الناس وشتى مراتب المتعلمين ، وفيها يكمن السرّ في احتضان مشروعه في عدد من الأقطار الإسلامية ، وتبنّي طريقته وتفضيلها على غيرها من مناهج المتأخرين ومؤلفاتهم من جهة بعض المدارس العريقة التي جمعت بين التصوّف والعلم .

وعلى أيّ حال ، فقد استمرّ تأثير الإمام السنوسي بمنهجه ومصنّفاته على الواقع العلمي الكلامي إلى يومنا هذا ، وقد سبق أن أجريت بحثًا حول مناهج الدرس الكلامي الحالي في البلاد الإسلامية ، فظهر لي أنّ كتب الإمام السنوسي هي الأكثر

---

(١) وقد أبدى الإمام اهتمامًا بالغًا بالعامة ، لا سيما بالنّساء والصّبيان ، وقد أشار إلى أحوالهم في عدّة مواضع ، منها : شرح الكبرى : ص (٤٢) . وإذا أخذنا بعين الاعتبار وجود نقاشات حامية الوطيس في المغرب الأوسط ، خصوصًا تلمسان وتوات ، حول اليهود وتحرّكاتهم المشبوهة في ذلك القطر ، فسيتبيّن لنا أحد الأسباب التي لربما كانت داعية إلى تثبيت عقائد العامة والصبيان بالوسائل المتاحة من المتون والعقائد المختلفة ، انظر : مقالة : «إسهام السنوسي والمغيلي . . .» ، مرجع سابق .

انتشارًا بين المعاهد والمدارس في وقتنا هذا ، ومن المستبعد أن يدرس طالبٌ علم الكلام من غير أن يمرّ على واحد من كتبه على الأقل ، وعلى سبيل المثال ، فإنّ كتب السنوسي تقع ضمن الكتب المعتمدة في مصر والأزهر الشريف ، وبلاد المغرب الإسلامي ، وبلاد الشام واليمن ، وتركيا ، وبلاد الأكراد ، والبلاد الواقعة في جنوب شرق آسيا ، وغير ذلك ، وعلى حد معرفتي لم يكتب لها الرواج في بعض بلاد فارس وما وراء النّهر .

ونحن أمام هذا الواقع لا يمكن إلّا أن نعترف بأنّ الحركة التجديدية للإمام السنوسي قد أثمرت في بواكير نهضتها إلى يوم الناس هذا .

وفي ختام الحديث عن قيمة التراث السنوسي واحتضانه من جهة أهل العلم ، لا بد أن يكون واضحًا لدينا أنّ مدرسته تنظر للعقيدة والكلام بطريقة تسمح لها أن تعيّن حدود الابتداء والانتهاء لهما **في إطارٍ يوافق رؤيتها ونظرتها لهذا العلم** ، ولذلك يأخذ السنوسي يد المكلّف في مرحلة تمهيدية بواسطة «الحفيدة» و«المقدمات» مثلًا لينتهي به إلى أعلى مراتبه المتمثّلة عنده في «شرح الكبرى» ، فالارتقاء في المدرسة السنوسية محدّدٌ بإطار يتفق مع الرؤية والغاية من الكلام عنده ، وما من شك أنّ حدود العلوم ومراحله قد تختلف من عالم لغيره ، ومن مدرسة لأخرى .

* * *

عقيدة «صغرى الصّغرى» وشرحها

عقيدة «صغرى الصّغرى» عبارة عن متن وجيز في مذهب أهل السنّة على طريقة الإمام الأشعري، تقع في ثلاث صفحات ونصف بالقطع المتوسط، أعقبها مؤلفها بشرح ماتع مفيد، قال عنه تلميذه الملّالي: (وفيه فوائد غريبة، ونكت عجيبة)[١].

وكان سبب تصنيفها ما حكاه الملّالي نفسه في معرض الكلام عنها، قال: (ومنها عقيدته المختصرة في غاية الاختصار، وهي أصغر من العقيدة «الصّغرى» . . . ولهذا يقال لها: «صغرى الصّغرى»، وقد كان وضعها لوالدي -حفظه الله تعالى من كلّ آفةٍ وبليّة، وأناله الدّرجة العليّة- وذلك أنّ والدي لمَّا قرأ على الشّيخ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عقيدته «الصّغرى» وختمها عليه بالتّفسير غيرَ ما مرّة، رأى أنّه قد ثقُل عليه درسها وحفظها لكِبره وكثرة همومه، فطلب من الشيخ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يجعل له عقيدةً أصغر من «الصّغرى» بحيث يُمكنه درسها وحفظها، فعمل له هذه العقيدة وكتبها له بخطّه، وقد نبَّه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فيها على نكت فائقة، ودرر رائقة، لم يذكرها في العقائد السّابقة)[٢].

يؤخذ من كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ «صغرى الصغرى» كُتبت بعد «الصّغرى» وشرحها، وأنّ القصد من وضعها تقريب مقاصد الأخيرة بنحوٍ أخصر، وإلى جانب اشتمالها على العقائد مصحّحةً ببراهينها -شأنها شأن سائر العقائد السنوسية- فإنّها تميّزت عن أخواتها بنكتٍ فائقة ودرر رائقة على حدّ تعبيره رَحِمَهُ اللَّهُ.

وإذا ألقينا نظرةً إجمالية على «صغرى الصّغرى» فسنجد أنّها هدفت بشكلٍ أساسيٍّ إلى تقرير ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وحقّ رسله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فقط، من غير أن تتطرّق إلى العقائد التي لا تمسّ هذين الجانبين بشكل مباشر.

---

(١) المصدر: «المواهب القدسية»، نقلًا عن مقدمة طبعة دار التقوى لـ«شرح صغرى الصّغرى»، ص (٢٤).

(٢) المرجع السابق نفسه.

أمّا عن الخريطة التفصيلية لمتن العقيدة فهي كما يلي : يؤكد الإمام في مطلعها على وجوب إعمال النّظر في معرفة أصول العقائد ، مؤكِّدًا على واحدة من أهم القضايا التي تبنّاها في مشروعه العلمي ، وهي حرمة التقليد في الاعتقاد وعدم سلامته ، وبعد تحديد ما يجب معرفته من مسائل الاعتقاد يفسّر لنا معاني الأحكام العقلية الثلاثة : الواجب والمستحيل والجائز ، ويقسّمها إلى ضرورية ونظرية ، ثم يشرع في بيان الأحكام الواجبة له تعالى ؛ ابتداءًا بالصّفة النفسية : الوجود ؛ معتمدًا على برهان الحدوث ، ثم الصّفات السلبية : القدم والبقاء ومخالفة الحوادث والقيام بالنّفس والوحدانية ، فيذكر برهان كلّ واحدة من هذه الصّفات ، مقدِّمًا على ذلك تفسير المراد منها أحيانًا ، ثم صفات المعاني : القدرة والإرادة والعلم والسّمع والبصر والكلام ؛ فيقرّر برهان ثبوتِ الصّفة وقِدَمِها وعمومِ تعلّقها . وبالانتهاء من تقرير الواجبات ينتقل إلى المستحيلات ، والجائزات ؛ وهي جميع الأفعال الإلهية ، ويكتفي بذكر خمسة أفعال وقع الخلاف فيها بين المذاهب الإسلامية .

بعد ذلك ينتقل إلى ما يجب في حق الرّسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ؛ وهي ثلاث صفات : الصّدق والأمانة والتبليغ ، فيشرح معنى الصّفة ويقرّر برهانها ، ويضيف في أعقاب ذلك فائدة لطيفة في بيان ما تزيد به كلّ صفةٍ من هذه الصّفات على أختيها . ثم يذكر ما يستحيل ويجوز في حق الرّسل ، ويختم بقاعدة وجوب تأويل كلّ ما يوهم النّقص في حق الأنبياء والرّسل وبالنّص على أفضلية المصطفى صلى الله عليه وعلى جميع الأنبياء والمرسلين .

ومن اللافت أنّ عقيدة «صغرى الصّغرى» خلت عن الأبحاث السّمعية فلم تُشر إلى عقيدة اليوم الآخر وما يقع فيه من الأحداث والأمور التي ينبغي على المؤمن أن يعتقدها ويؤمن بها ، بل إنّها أعرضت عن تقرير الصّفات التي وقع الخلاف في إثباتها بين العلماء ، وكأنّ الإمام اعتبرها مقدّمة عقديّة تهتمّ بالجانبين الأساسيّين ؛ ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وحقّ رسله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ، فإذا أخذ المكلّف هذين المطلبين من

هذه العقيدة ، تلقّى معرفة سائر التفصيلات الضرورية من المتون والعقائد الأخرى ، والله أعلم .

* *

أمّا بالنسبة إلى الشّرح فهو في غاية النّفاسة ، حيث جاء ملائمًا لمنهج «العقيدة» ومتّفقًا مع مسارها وهدفها ، وله ما لشروح السنوسيات الأخرى من امتيازٍ بثلاثة أمور أساسيّة يحتاجها الطالب في المراحل الأولى من تحصيله ، وهي :

١. تقرير ما يجب اعتقاده على نحوٍ مفصَّلٍ ببرهانه العقلي ودليله السّمعي ، وبناء الكتاب على لغة كلامية رصينة ممزوجةٍ بخطاب حريص على المتعلم بأن يعتقد العقائد المقرّرة ويعتني بأدلّتها ، ولا ينظر لها على أنّها معرفة فضوليّة أو ممارسةٌ عقليّة تَرَفِيّة .

٢. اعتماد منهجيّة كلاميّة علمية وتعليميّة ؛ ويظهر ذلك بتقرير البراهين العقلية والسمعية أو التوقف عند عدم القطع ، وإيضاح القواعد الكلامية الأساسية ، مع التعرّض لشيءٍ من مسائل الخلاف الواقعة بين النُّظَّار ، وإثراء البحث بالحوار مع المخالفين حين يلزم ذلك ؛ توريةً لملكة التفكير الكلامي وتنميةً لها .

٣. امتزاج عباراته بنَفَسٍ تربوي صوفي ، وإثراء كتبه ببيانات تزكوية تدور حول تقديس الله تعالى وشكره ، وتعظيم حضرة النّبي -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بالتعريف بقدره والحثّ على توقيره والصّلاة عليه واتّباع هديه وإحياء سنّته ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[1] .

* *

(١) ذكر الإمام في شرحه على نظم كفاية المريد للشيخ الزواوي الجزائري استحسانه للمنهج الجامع بين ما ذكرناه ، فقال : (إذ هو منظوم مشتمل على طريقي هداية الخواص والعوام ؛ لأنّه قد ضمّ =

ما يمتاز به شرح صغرى الصّغرى عن سائر شروح السنوسيات

هناك بعض الأمور التي ميّزت «شرح صغرى الصّغرى» وأكسبته أهمية خاصّةً في الدرس الكلامي اللائق بهذا المستوى ، حتى أنّه امتاز عن كتب الكلام عامّةً وعن كتب الإمام السنوسي أحيانًا ببعض الأمور ، منها :

١. تفسير عبارة الحمدلة تفسيرًا كلاميًّا لطيفًا .

٢. افتتاح الكتاب واختتامه بتعظيم سيدنا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتوقيره وبيان ما له من مقامٍ جليلٍ ومنزلةٍ كريمةٍ عند مولاه تبارك وتعالى ، إضافةً إلى الحديث عن شريعته الغرّاء ومنزلة أمّته في الدّنيا والآخرة قبل الشروع في الأبحاث الكلامية .

٣. حضور الخطاب التربوي التزكوي بالاستقاء من الأدب النّبوي ، كما فعل في مقارنة ما حصل بين سيدينا موسى والخضر عليهما السلام مع ما حصل بين إبليس لعنه الله وسيدنا آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وفعل ذلك أحيانًا عند كلامه عن الآيات الموهمة في حق الأنبياء والرّسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ .

٤. تقديم الكلام على معنى المعرفة وكيفية حصولها ، بما يلخّص رؤية المتكلمين للمعارف والاستدلال .

٥. بيان مصادر تلقّي الأحكام وتقرير معاني الأحكام العقلية في صدر الكتاب .

٦. تأكيد الإمام على وجوب النّظر وعدم جواز التقليد في أصول الدين ، مع إضرابه عن قضية تكفير المقلّد وعدم ذكرها .

= فيه إلى حلاوة النّظم المستميلة للطّباع ، تقرير الأدلّة البرهانية للعقائد على التمام ، ثم وشحها بخطابات تصوّفية ، تهزّ النفوس النائمة لتعظيم جناب الحق ،ويدخل بها الضعيف مع القوي في سلك الانتظام ، وتلك سنّة الله تعالى في تقرير الأدلة في كتابه العزيز ، ثم سنّة مصطفاه الرّسول ، وما أبركها من طريقة ، وأنصحها من دلالة ، لتضمّنها الهداية العامة ، وإنالة البغية لكلّ موفق يروم إلى الحق الوصول . .) ، «المنهج السديد في شرح كفاية المريد» ، ص : (٢٢) .

٧. زيادة الاهتمام بمسألة الوحدانيّة في مراتبها الثلاثة : في الذات والصّفات والأفعال ، ومن الأمور الدالّة على ذلك تنوّع الأدلة على وحدانيّة الذات وكثرتها ، وهو ما لم نره في «الصّغرى» نفسها ، التي تعتبر أوسع من «صغرى الصّغرى» .

٨. التوقف فيما وقع الخلاف فيه ولم يقم البرهان القاطع عليه ، كما فعل في صفات الإدراك والصفات المعنوية .

٩. تفصيل الكلام على صفات الأنبياء وإيضاح العلاقة بين كلّ صفة وأخرى بالنّظر إلى ما يستفاد منها .

١٠. الاهتمام البالغ بقضية تنزيه الأنبياء ، وتأويل مجموعة من الآيات الكريمة التي يوهم ظاهرها وقوع الرّسل والملائكة في المعاصي .

١١. الاعتناء بنقل مجموعة لا بأس بها من نصوص الكتاب المقدّس التي تبشّر بنبوّة سيدنا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على الرّغم من كون الشرح مختصرًا للمبتدئين .

١٢. إضافة مطلب في معنى تفضيله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ على جميع إخوانه من الأنبياء والمرسلين .

وههنا أمران قد يلاحظان على الشرح ، أحب أن أشير إليهما :

الأول : توسَّعَ الإمام في شرح مقدمة المتن ببيان مجموعة من المعاني الكلامية التي ستمرّ لاحقًا في موضعها اللائق من الكتاب للبرهنة عليها والتدليل على صحّتها ، فعلى الطالب حينئذ أن يأخذ ما قيل في المقدّمة مسلّمًا قبل دراسته وفحصه ، أو أن يتجاوزه وينظره في موضعه من الكتاب[1] .

---

(١) ومن الممكن للطالب أن يكتفي بالمرور على المقدمة مرورًا إجماليًّا من غير خوضٍ فيها ؛ =

الثاني : أنّ الشرح قد انطوى على عدة مطالب فيها نوع صعوبة لا يتيسّر للطالب حلّها دون أستاذ ، وفيه اصطلاحات دقيقة وعبارات لا تخلو من خفاء وغموض أحيانًا ؛ ولعلّه أراد بذلك أن لا يعتمد الطالب على نفسه في قراءة كتب العلم ، بل يطلبها عند أستاذ متخصِّص ؛ كي لا يكون متعلّمًا صحفيًّا ، والله أعلم .

* *

لقد نال «شرح صغرى الصّغرى» مكانةً مهمّة بين كتب الدّرس الكلامي ، إلى درجة أنّه لاقى من الانتشار في بعض الأزمان أكثر ممّا لاقاه شرح أم البراهين ، على ما أشار إليه بعض الكتّاب[1] .

وقد جرت العادة في بعض البلاد أن يُقرَّر «شرح صغرى الصّغرى» في المرحلة الثانية من مراحل الدّرس العقدي والكلامي للمبتدئين ، بعد أن يكون الطالب قد درس في المرحلة الأولى متنًا وجيزًا عند أستاذه ، وكثيرًا ما يكون نَظْمَ «الخريدة البهيّة» للإمام

= لأنّ دراستها والوقوف على معانيها لا يخلو من ثقل . وقد آثرتُ في الكتاب الذي بين يديك أن نقف معها وونوضّح معانيها ، كما أراد مصنّفها لقارئها ؛ لِمَا في التكرير من نفع إن شاء الله ، وإيمانًا بأنّ بركة الكتاب بتمامه ، فكيف إذا كانت من نوافح الإمام السنوسي ، الذي يمزج نظر العقل بذوق القلب ونشوة الروح ، وكيف إذا كانت المقدِّمات في تقديس خالقنا ومولانا تبارك وتعالى ، وتعظيم سيدنا وحبيبنا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، ويا لله . . هل يقرأ العلم إلا لذلك ؟ !

(١) من مظاهرالاهتمام بصغرى الصغرى في زمن مبكر من تأليفها ، نظم بعض تلاميذ السنوسي لها ، فقد نظمها أحمد بن محمد الورنيدي ، المعروف بابن الحاج (توفي تقريبًا ٩٣٠هـ) ، انظر : «الإمام السنوسي وجهوده في خدمة الحديث النبوي» ، مرجع سابق ، ص : (٢٤٣) ، نقلًا عن «البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان» ، ومقالة «مدخل ببليوغرافي للتعرف إلى جهود المغاربة في خدمة العقيدة الأشعرية (تلخيص موضوعاتي لكتاب «المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية» لمؤلفه خالد زهري/ القسم الأول» منشورة في الشبكة . ونُسب إلى محمد بن أحمد بن قاسم البوني التميمي(١١٣٩هـ) «نظم صغرى الصغرى» أيضًا ، انظر : «الإمام السنوسي وجهوده في خدمة الحديث النبوي» ، ص :(٢٤٢) ، نقلًا عن كتاب «تعريف الخلف برجال السّلف» . ولم أجد هذا =

أحمد الدردير (١٢٠١هـ) أو ما يوازيها ، إلى جانب قراءة ما تيسَّر له من كتبٍ رديفة .

ونُشر «شرح صغرى الصّغرى» عدّة مرّات ، أهمّها ثلاث نشرات ، وهي كالتالي :

- «شرح صغرى الصّغرى» ، وبهامشه «المواهب اللدنية في شرح المقدمات السنوسية» ، لأبي إسحاق إبراهيم الأندلسي السرقسطي . نشرة مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، سنة (١٣٧٣هـ - ١٩٥٣م) .

- «حاشية على شرح صغرى الصّغرى» ، للأستاذ الشيخ سعيد عبد اللطيف فودة ، نشرة :دار البيروتي ، سنة (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٩م)[1] .

- «شرح صغرى الصّغرى» ، بتحقيق الأستاذ أنس محمد عدنان الشرفاوي ، نشرة : دار التقوى (دمشق الشام) ، سنة : (١٤٤١هـ - ٢٠١٩م) .[2]

وقد صُحّح المتن وشرحه ، في الكتاب الذي بين يديك ، على النّسخ الثلاثة المذكورة ، واعتُمد غالبًا نظام الترجيح بين النشرة الثانية والثالثة ، ونادرًا جدًا ما رُجّحت نشرة الحلبي . وقد تفضّل بذلك مجموعة من طالبات العلم ، فنشكرهنّ وندعوا لهنّ بالتوفيق .

* * *

= في مرجع آخر ، مع العلم أنّ للتميمي منظومات عرفت بالكبرى والصغرى ، ولكن ليس لها علاقة بكتابي الإمام السنوسي ، بحسب ما توصلت إليه .

(١) نشر الكتاب عدة مرّات بعد ذلك ، وهو عبارة عن تحقيق لشرح الإمام ، وحاشية علمية ، وتعليقات توضيحية للشرح وبعض عباراته ، وهي في غاية الإفادة .

(٢) وهو الكتاب الثاني من سلسلة السنوسيات التي حقّقت كاملة في دار التقوى .

البشرى في تقريب شرح صغرى الصغرى

عزيزي القارئ، الكتاب الذي بين يديك عبارة عن توضيحات وتقريرات دوّنها بعض الطلبة من دروسٍ للعبد الفقير، سعيت فيها إلى إيضاح «شرح صغرى الصّغرى» وبيان مسائله، وذلك في أثناء تدريسه لمجموعة طيّبةٍ من طلاب العلم، وبعد أن عرضوها عليّ؛ استحسنتها، ووجدت أنّها قاربت لغةَ الفقير في الدّرس، فعزمت على إعادة النّظر فيها، وقرأتها من أوّلها إلى آخرها عدة مرّات مُجرِيًا عليها قلم التحرير والتعديل، والحذف والإضافة؛ لتكون على صورةٍ ينتفع بها القارئ إن شاء الله. وفي خلال ذلك استفدت من مطالعة بعض الأحباب والطلبة للدّروس وقراءتها مكتوبةً للاستفادة منها في درسهم أو تدريسهم، وعملت على تعديل المواضع التي استوقفَتْهم فقوّمتها. وقد لقيت الدروس، بفضل الله ونعمته، استحسانهم ونالت رضاهم. وإلى جانب ذلك عرضتها على بعض أساتذتي لإبداء الملاحظات عليها فتكرّموا بذلك، ولم يحرموني فضلهم، ممّا عاد عليها بالأثر الطيّب لتكون على الصّورة الماثلة أمامكم، والحمدلله رب العالمين.

* *

إرشادة حول الكتاب :

١. سعيت أولًا إلى بيان المعنى الذي يدور حوله كلام الإمام ، من غير تقيّدٍ بعبارته ؛ وذلك بقصد توضيحه وتقريب المقصود منه للطالب ، ومن ثم تطرّقت إلى شرح الإمام ؛ لتحليل عبارته وفهم إشاراتها ، وبهذا الشكل يرتبط الطالب بعبارة الإمام ، ويتمكن من استنباط المعاني المقصودة منها ، وعلى هذا النّحو لا نُخِلُّ -إن شاء الله- بالمعنى على حساب العبارة ، ولا بالعبارة على حساب المعنى .

٢. اشتمل الكتاب الذي بين يديك على عبارة المتن للإمام ، وعبارة الشرح له أيضًا ، وعبارة الدّرس وبيانه للفقير ، حيث جاءت عبارة المتن مُفتَتَحَ الدّرس غالبًا ، فلذلك جُعلت في رأس المطلب ، ومُيّزت باللون الأحمر ، وبعد ذلك يأتي بيان الفقير وشرحه لمقاصد البحث وأدلته من غير أن يتميّز بتنسيق خاص ، وأخيرًا يأتي كلام الإمام في شرحه ، وقد جُعل في إطارٍ خاصّ يميّزه .

٣. في أثناء قراءة شرح الإمام علّقت عليه بما يخدمه ويوضح ما يمكن أن يلتبس منه ، وبالطبع فإنّ بعض ما قلته في التعليق عليه قريب ممّا قرّرته في بيان المسألة قبل الدخول فيه ؛ وذلك رجاء أن يساعد التكرار على مزيد فهم وربطٍ بين ما فهمناه وقرأناه .

٤. يمكن لمن أراد الاكتفاء بمطالعة متن العقيدة وشرح الإمام لها أن ينظر فيهما فقط ، وقد مُيّزا بتنسيق خاص كي يتمكن القارئ من ذلك بيسر وسهولة . هذا ويمكن له أن يضيف إلى مطالعة شرح الإمام مطالعةَ التعليقات ، وليس من اللازم مطالعة بيان الدرس وقراءته لمن أراد قصر الاستفادة على الأصل .

٥. سيلاحظ القارئ للكتاب شيئًا من التداخل وعدم الانتظام في الأبحاث الأولى

خصوصًا ؛ وذلك نظرًا لما ذكرناه عن طبيعة المقدمة الواسعة التي تسبق الدخول في صلب أبحاث العقيدة والكلام ، وباعتبار أنّ الكتاب الذي بين يديك مجموعة من الدروس المدوّنة ، فقد يلاحظ عليه شيء من التكرير بحكم طبيعة التدريس وطريقته ، وقد حاولت تهذيب عبارة الدّرس ، لكن -وكما قال شيخ البيان رَحِمَهُ ٱللَّهُ- : «ولربما أراد مؤلِّف الكتاب أن يُصلح تصحيفًا ، أو كلمةً ساقطةً ، فيكون إنشاءُ عَشْرِ وَرَقاتٍ من حُرّ اللفظ وشريف المعاني ؛ أيسرَ عليه من إتمام ذلك النقص ؛ حتى يردَّه إلى موضعه من اتصال الكلام» .[1]

٦. ساقت المباحثة مع ثلّة من المتميّزين في مجلس الدرس إلى التعرّض لبعض آراء السادة الماتريدية ، ولم أقصد الإشارة إليها جميعًا ولا تفصيل الكلام فيها .

* * *

(١) كتاب «الحيوان»، للجاحظ، (١/ ٧٩).

شكر وتقدير

بعد حمد الله تعالى وشكره ، والثناء عليه والاعتراف بطَوله وإحسانه ، والتنويه بفضله وجوده ، والإقرار بما جلّ ودقّ من نِعَمِه ، فإنّني أصلّي على سيدنا رسول الله ونبيّه، ومختاره وصفيّه ، وحبيبه ونوره ، وأستذكر الإمام السّنوسي راجيًا من الله تعالى له الرحمة والمغفرة ، وحسن القبول ورِفعة المرتبة ، وتمام الرّضا وعلوّ الدّرجة ، وأدعو المولى الكريم أن يتقبّل من علمائنا خدمة العلم وخدمة كتب الإمام السنوسي ، خصوصًا أستاذنا السعيد بإذن الله وفضله الشيخ الدكتور سعيد فودة حفظه الله تعالى وسلّمه، حيث كان له الفضل الأعظم في نشر معارف الإمام السنوسي وانتشار كتبه وخدمة منهجه في زماننا، وله أول كتابٍ علميٍّ لتقريب شرح صغرى الصغرى للمستفيدين، فجزاهم الله عنّا خير الجزاء وأحسنه . . آمين آمين .

وأودّ تقديم الشكر الخالِص لأستاذي كريم النّسب عظيم السبب ، السيد عبد الرحمن الإدريسي اعترافًا بجميل فضله وسماحة نفسه ، فقد أكرمني بوقته رغم شدة انشغاله ، وقرأ الكتاب قراءة دقيقةً ومتفحّصة ، وأثراه بملاحظاته القيّمة ، التي كان لها أكبر الأثر في سلامة النّصّ وصحّة مضمونه .

وأشكر الفاضل الكريم الدكتور نبيل فولي محمد ، وأخي العزيز الأستاذ عماد الدين الزرقان، فلهم عليَّ فضل مطالعة الكتاب بعناية ، وتقديم يد العون في تصحيحه ، أجزل الله لهما المثوبة عنّي وعن قارئه .

وكثيرون هم الذين يستحقون الشكر والتقدير لتفضّلهم بتقرير مادة الكتاب ، أو قراءته وتقديم النّصح فيه ، خصوصًا إخواني وأخواتي من طلاب العلم وطالباته ، فلهم جميعًا كلّ الشكر والتحيّة الطيبة .

ولما كان الكمال في عالَمِنا من المحال ، والغاية كل الغاية أن نوفّق إلى خدمة الدين بما تيسّر من وقت وجهد ، فالمأمول ممّن رأى في الكتاب ما يستوجب الإصلاح أن يتفضّل بالنّصح والتنبيه . والله تعالى هو المسؤول بكرمه ولطفه وجاه نبيّه الكريم عنده . . أن يتقبّل هذا العمل ، وأن يكتب لي ولمن أعانني فيه أجره وثوابه ، وأن يوفقني وإخواني جميعًا لما يحبه تعالى ويرضاه .

ختامًا . . وافق تنسيق الكتاب وإرساله للطبع قيام معركة «طوفان الأقصى» ، في يوم من أيام أمّتنا العظيمة ضد الصهيونية العالمية وقوى الظلام والشر في العالم ، إذ هبّت فئة من المؤمنين المجاهدين ومعهم أمّة من الصادقين الصابرين في غزة هاشم ، يطلبون عزّ الإسلام وتحرير أرض المسلمين ، ونصرة المسجد الأقصى المبارك ، وكسر قيد الذلّ عن أمّةٍ عانت بطش الظالمين ، فشرّف الله أبطالها وصناديدها بنوال غايتهم وإفساد مخططات عدوّهم ، وأكرموا بنصرٍ من عند الله القوي العزيز .

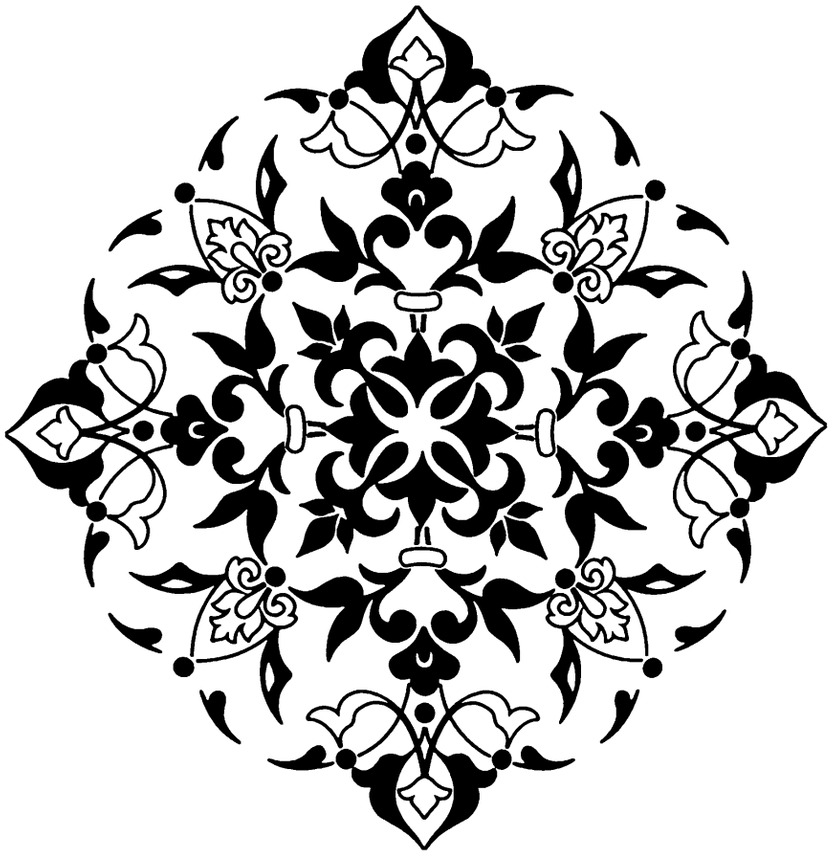
وعلى الرغم من استمرار آلة الإجرام الصهيونيّة الغربية المتكالبة من شتى الآفاق في الفتك بالمسلمين الآمنين والتنكيل بالمستضعفين -ضاربةً بعرض الحائط كلّ القوانين الدينية والقيم الإنسانية- فإنّ المجاهدين والمرابطين من أهل فلسطين وغزّة الرّباط ما يزالون يسطّرون أروع صور التضحية والفداء رغم خذلان الصديق وفقدان النصير وتواطئ العالم المتمدّن !

وكما أسقطت هذه الحرب وهمَ قوّتهم وكسرت شوكتهم بالهزيمة تلو الهزيمة ، فقد كان لها أثرٌ عظيم في سقوط القناع الغربي العلماني ، والأمريكي منه على الخصوص ، الذي مارس على أبناء أمّتنا كلّ صور الخداع السافر للارتماء بأحضان مدنيّته الزائفة باسم الحريّة والإنسانية ، والحقوق والعدالة ، وما إلى ذلك من أسماء لهم منها الاسم دون المسمّى !

والله تعالى نسأل أن يرحم شهداءنا ، ويشفي جرحانا ، ويؤيد مجاهدينا ، ويفك قيد أسرانا ، وإياه سبحانه نرجو أن يشرّفنا بالفتح الذي وعدنا به في كتابه الحق ، ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله وسلّم وبارك على سيدنا ومولانا وحبيبنا محمد وآله وأصحابه والتابعين بإحسان إلى يوم الدين .

❊ ❊ ❊



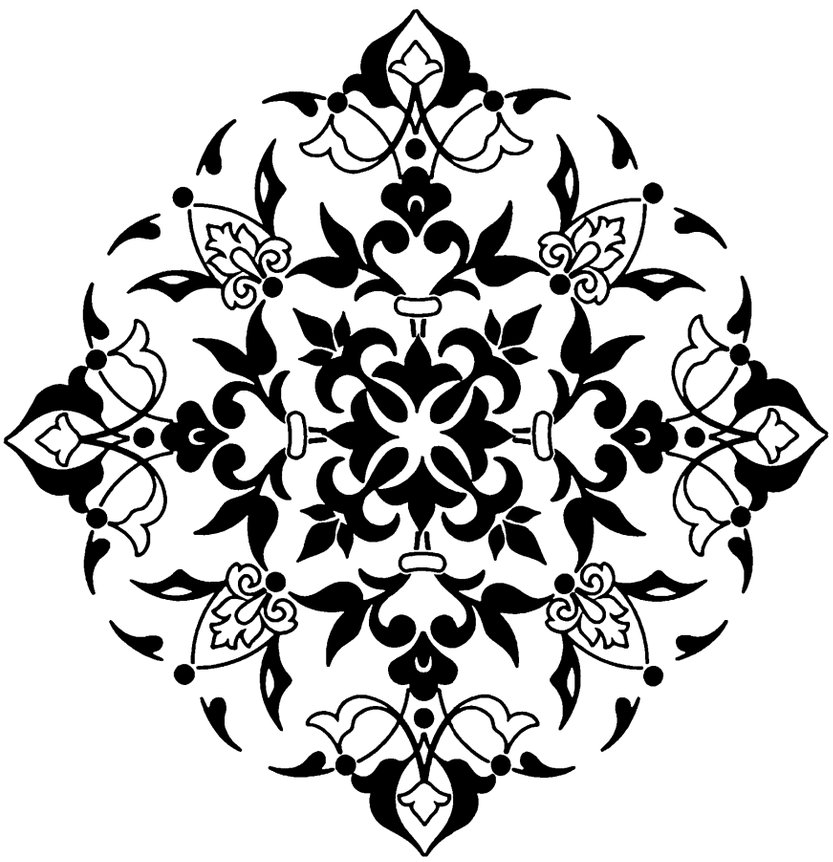
مُقَدِّمَةُ الكِتَابِ

وفيها ثلاثة دروس :

الدرس الأول : في بيان معنى الحمد وحُسن عبارة «الحمد لله رب العالمين» وعلوّها .

الدرس الثاني : في الصّلاة على سيدنا رسول الله ﷺ والإلماع لعظيم قدره وكمال شريعته .

الدرس الثالث : الكلام على فضيلة ختم النبوّة ومعنى كونه ﷺ خاتم النبيين وإمام المرسلين .



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين وأصحابه المتقين .. أما بعد

قال الإمام أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ ونفعنا بعلومه في الدّارين :

الحمد لله الذي مَنَّ علينا بالإيمان والإسلام ، وهدانا بنبيِّنا ومولانا محمد عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ، فبيّن للناس معرفة مولانا العظيم على وجه التمام ، وبلّغ لهم عن الله تعالى الحلال والحرام وسائر الأحكام ، وخُصّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في جميع ذلك بجوامع الكلام ، وتيسير المعاني للإعلام والإفهام .

وبعد : فقد وضعت جملة مختصرة فيما يجب على المكلف اعتقاده في حق الله تعالى وفي حق رسله عَلَيْهِمُ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ، على وجه يخرج به المكلَّف من ظلمات الجهل والتقليد ، فأردت أن أتبعها بشرح مختصر يكشف عن معانيها كلّ لَبْسٍ وتعقيد .

والله تعالى أسأل أن ينفع به ، إنه ولي التوفيق والتسديد .

* * *

الدرس الأول

في بيان معنى الحمد وحُسن عبارة «الحمد لله رب العالمين» وعلـوّها

الحمدُ للهِ ...

الحمد هو الثناء بالكلام على الكمال ، أو نقول : الحمد هو مدح ما يكون كمالاً ، فحيث يقع الحمد يكون في مقابله كمال ممدوح . ولا يخلو الممدوح والمحمود من أن يكون كمالًا قديمًا أو كمالًا حادثًا ؛ لانحصار جميع الكمالات في هذين النوعين .

أمّا الكمال القديم الثابت الذي لا يزول فليس إلا لله سبحانه وتعالى ؛ إذ هو المتصف بصفات الكمال القديمة ولا قديم سواه ، فهو وحده تعالى المستحق للمدح والحمد على الكمال القديم .

وأمّا الكمال الحادث فإنّه يستحق الحمد والمدح لكن ليس من نفسه ، بل من جهة محدِثِه وصانعه ؛ إذ لولاه لكان معدومًا لا قيمة له ، والمحدِث لجميع الحوادث هو الله تعالى ، فهو المستحق للحمد على جميع الكمالات الحادثة أيضًا .

فإذن ؛ يرجع الحمد في جميع الكمالات ، القديمة والحادثة ، إلى الله تعالى وحده ؛ لأنَّها بين أن تكون قديمةً فهي وصفه ، وبين أن تكون حادثةً فهي فِعْلُه وخلقُه .

ونخلص إلى قضيةٍ مفادها أنّ كلّ كمالٍ قديمٍ منسوبٍ لله تعالى فهو من صفاته ، وكلّ كمال حادث منسوبٍ لله تعالى فهو من أفعاله ، وإذا كان كذلك فلا مستحق

للمدح على الحقيقة إلا هو[١] ، جلّ جلاله وتباركت أسماؤه وصفاته .

ومعنى الحمد في الاصطلاح : الثناء باللسان والقلب على الجميل الاختياري ، كما قاله بعض العلماء .

وفي كلام الإمام الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ : الحمد هو عبارة عن كلّ فعلٍ يُشعر بتعظيم المنعِم بسبب كونه منعمًا ، وذلك الفعل إمّا أن يكون فعل القلب ، أو فعل اللسان ، أو فعل الجوارح[٢] .

وللعلماء تدقيق في المعنى الاصطلاحي للحمد وعلاقته بالمعنى اللغوي ، ولهم إفادات دقيقة في التفريق بين المدح والحمد والشكر والثناء ، فليرجع إليها طالب الفائدة[٣] .

قال الإمام السنوسي في شرحه :

> بدأ بالحمد اقتداءً بالكتاب العزيز وامتثالًا لما رغَّب فيه المصطفى صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حيث قال : «كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يُبدأ فيه بالحمد لله فهو أبتر» ، ويروى «أجذم» ، ويروى «أقطع»[٤] ، وكلها على طريق التشبيه البليغ بالأبتر والأجذم والأقطع في العيب المنفر وعدم التمام[٥] .

---

(١) كون الله سبحانه وتعالى مستحقًا للمدح على الحقيقة لا ينفي جواز حمد المخلوق حين يستحق ذلك ، لكنه حمد السبب والوسيلة ، مع ثبوت حقيقة الحمد -في كلّ شيء- لله رب العالمين .

(٢) انظر : تفسير سورة الفاتحة من مفاتيح الغيب .

(٣) انظر : حاشية العلامة البيجوري على جوهرة التوحيد ، المسمّاة «تحفة المريد على جوهرة التوحيد» ، وحاشية العلامة الدسوقي على «شرح أم البراهين» للإمام السنوسي .

(٤) أخرجه أحمد برواية (أبتر) : (٨٧١٢) ، وأبو داود برواية (أجذم) : (٤٨٤٠) ، وابن ماجه برواية (أقطع) : (١٨٩٤) .

(٥) يقال الأبتر والأقطع والأجذم على من نقصت أطرافه أو انقطعت ، ويشير الحديث الشريف إلى أنّ =

ومعنى (الحمد لله) : المدح بكلِّ كمالٍ لله ؛ لأنَّ الكمال إمَّا قديم فهو وصفه[١] ، وإما حادث فهو فعله[٢] ، فالكلّ إذًا له تبارك وتعالى ، فلا يستحقّ المدح على الحقيقة سواه .

وحكم هذا الحمد : الوجوب مرّةً في العمر ، كالحجّ وكلمتي الشّهادة والصّلاة على سيدنا ومولانا محمد صلّى الله عليه وسلَّمَ تسليمًا كثيرًا[٣] .

* *

= كلّ أمرٍ ذي شأن لا يستفتح بالحمدلة فسيلحقه النّقص ويعرضه القصور ؛ وذلك إمّا بأن لا يتمّ وجوده المادي أصلًا أو بنقصان بركته في الدنيا والآخرة ، فإيقاع أمرٍ ذي بال -وإن كان في ظاهر الأمر تامًّا- من غير الإتيان بالبسملة أو الحمدلة ، فيه خسران خفي ، سواء كان في الدنيا أو في الآخرة .

(١) وصفُ القدم وصفُ الثبوتِ والدوام ونعتُ الأزلية والأبدية ، فلا يلحق القديمَ شيءٌ من التغيّر والتحوّل ، ولا يحوم حوله أي طروء أو حدوث أو تجدد في الوجود ، وهذا ما يليق بصفاته تعالى الذاتية الأزلية الأبدية التي لا يعتورها شيء من ذلك .

(٢) الكمال الحادث منسوب إلى الله تعالى ؛ لأنّه من خلقه ، ومن متعلَّقات صفاته المؤثِّرة ، ولا يجوز أن يُنسب إليه تعالى كمالٌ حادث ؛ لا في ذاته الجليلة ولا في صفةٍ من صفاته العليّة ؛ لسموّ مقامهما وتنزّههما عن لحوق التغيّر والتجدّد والحدوث عليهما ، وهذا هو اعتقاد أهل السنة وجمهور الأمة ، ما خلا المجسّمة .

(٣) من المعلوم أنّ الإمام السنوسي مالكيّ المذهب ، والمذهب عند السادة المالكية في الإتيان بالشهادتين والصّلاة على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ والحمد أنّها أمور واجبة تجب مرّةً واحدةً في العمر ، كما نصّ عليه الشيخ محمد عليش معقِّبًا على كلامٍ للعلّامة الدّسوقي المالكي في وجوب الصلاة على النّبي مرةً واحدة بقوله : «ومثلها الحمد وكلمتا الشهادة» . وللفائدة ننقل ما ذكره العلامة الدسوقي من الخلاف في حكم الصّلاة على النّبي بين المذاهب ، قال : «الصلاة على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنما تجب في العمر مرّة ، . . وقالت الشافعية : تجب في كلّ تشهّد يعقبه سلام ، وقال قوم : إنّها تجب عند ذكره ، وبه قال اللخمي من المالكية ، والحليمي من الشافعية ، والطحاوي من الحنفية ، وابن بطّة من الحنابلة» . انظر حاشية الشيخ الدسوقي على الشرح الكبير للشيخ الدردير ، وتعليقات الشيخ محمد عليش عليها ، ص (١٤) .

ربِّ العالمين ...

ثمّ أتبع الإمامُ قولَه : (الحمد لله) بقولِه : (ربّ العالمين) ، كما جاءت الآية الكريمة في أوّل سورة الفاتحة .

أمّا (الرّب) فهو المربّي ، المعتني بتربية الشيء وترقيته لنقله من حالٍ إلى حالٍ ، والعناية به بطريق الرعاية والإصلاح على سبيل التدريج ليبلغ غاية كماله المرجوّ له .

وأمّا (العالَمين) فهي جمع لمفردة (العالَم) ، ولها معنى من جهة اللغة ، ومعنى من جهة اصطلاح أهل العقائد والكلام .

أما من جهة المعنى اللغوي فيلاحظ في هذه المفردة الدّلالة على معنى (العلامة) في الشيء ، سواء كان هذا الشيء نوعًا أو جنسًا[1] .

---

(١) حاول العلماء تقسيم الموجودات الممكنة على نحو شامل بحسب الخصائص العامة والخاصّة التي بينها ، فقالوا : إنّ كلّ حقيقةٍ من الحقائق الحادثة لها وصف ذاتي يدلّ على جوهرها أو على جزء منه ، ثم نظروا في هذا الجزء الذاتي فلاحظوا اتصافه بالعموم تارةً وبالخصوص تارةً أخرى ، أي أنّهم وجدوا بعض الأوصاف الذاتية مشتركًا بين عدة حقائق مختلفة وبعضها مختصًّا بحقيقة واحدة فقط ، فسمّوا الوصف الذاتيّ الخاصَّ -المختصَّ بحقيقة واحدة- بـ«الفصل» ومثاله «الإدراك العقلي» المختصّ بالإنسان فقط ، وسمّوا الوصف الذاتي العام -الموجود في عدة حقائق مختلفة بـ«الجنس» ، مثل الحيوانية والنباتية والجمادية ، فهذه أجناس متعددة تتميّز بسمات وخصائص معيّنة ، وتتوفّر في حقائق مختلفة تسمّى «أنواعًا» .
والأنواع هي الحقائق نفسها ، وهي التي تشتمل على الأوصاف الذاتية العامة والخاصة ، من قبيل : نوع الإنسان ، نوع الأسد ، نوع السّمك ، فإنّ هذه المجموعات الثلاثة تشترك في جنس الحيوانية ، وتتميز فيما بينها بخصائص تختصّ بها ، وتكون كلّ واحدة منها حينئذ مستقلّةً عمّا سواها .
وأحيانًا ننظر إلى الجنس ، ونتعرّف على الأنواع التي تشترك فيه ، مثلًا : يندرج تحت جنس النبات أنواع متعددة تشترك فيه : مثل الشجر والنبات العشبي والحشائش ، ولكلّ نوع من هذه الأنواع المشتركة في الجنس وصف خاصّ يختصّ بها دون غيرها .
=

فنقول : عالم الحيوان ، وعالم الصخور ، وعالم الطيور ، وعالم الأسماك ، وعالم الزواحف ، وعالم المفترسات ، وعالم الإنس والجن ، وما إلى ذلك .

كلّ مجموعة من هذه المجموعات انطوت تحت مسمّى «عالَم» **لوجود علامة واحدة متفقة بين جميع أفرادها** ، فيمكن أن نعتبر «الحياة» علامة واحدة مشتركة بين جميع أفراد الحيوانات ، و«طبيعة الافتراس» علامة وميزة مشتركة في مجموعة خاصّة من الحيوانات ، وهكذا عالم الإنسان ، الذي تشترك جميع أفراده في ميزة «الناطقية» ؛ بمعنى خاصية التعقّل ، التي تعتبر عند المناطقة -بحسب اصطلاحهم- فصلًا خاصًّا بالإنسان .

ويحتمل أيضًا أن تكون مناسبة تسمية الأنواع والأجناس بـ«العالَم» ، **أنّ لهما من الميّزات والخواصّ ما يُعلَمان به** ، فالمسوّغ حينئذ لإطلاق «العالَم» على «نوع الإنسان» ما بين أفراده من الاشتراك في الناطقية ، أو قابلية العلم والكتابة ، بحيث يكون هذا المشترك **سببًا للعلم** بالحقيقة الجامعة لأفرادها .

وهذا -أعني رجوع مفردة «العالَم» إلى «العلامة» أو «العِلم»- إنّما كان من جهة اللغة ، ثم جاء المتكلمون بعد ذلك واصطلحوا على جعلها دالّة على «كلّ حادث مخلوق» ، ليصبح المعنى الاصطلاحيّ لكلمة «العالَم» : هو كلّ ما سوى الله تعالى من الموجودات .

= وإذا ما نظرنا إلى المشتركات في الجنس أو المشتركات في النوع ، فيمكن لنا أن نأخذ كلّ واحدة من هذه المجموعات كما لو كانت عالَمًا خاصًّا له ميزته وسِمته ، كما فعل الإمام السنوسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ .

وقد عُرّف كلٌّ من الجنس والنّوع بتعريفات متعدّدة :

فالجنس : كلي ذاتي مقول على أنواع كثيرين مشتركين في الجزء الأعم . [الحيوان : الجزء العام المشترك بين الإنسان والطير والخيل]

والنّوع : كلي ذاتي مقول على أفراد كثيرين مشتركين في تمام حقيقة الذات . [الإنسان : تمام الحقيقة المشتركة بين زيد وبكر وهند]

ووجه المناسبة لنقلها من معناها اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي المعهود في كتب المتكلمين أحد اللحاظين المشار إليهما في اللغة :

الأول : النّظر إليها من **طريق العلامة** : أي أنّ كل حادث له علامة تميّزه عن مُوجِده حتى لا يلتبس به ، فوجود علامة الحدوث فيه تميّزه عن موجده القديم ، فكان «العالَم» عالَمًا لأجل ملاحظة علامة الحدوث فيه .

الثاني : النّظر إليها من **طريق العلم** : بمعنى أنّ المُحدَث يوجب لنا العلم بمُحدِثِه ، والنّظر في الشيء المخلوق باعتبار أنه حادث فقير يُوصِل إلى العلم بالمحدِث القديم والخالق الغنيّ في وجوده عن سائر الموجودات .

ولك أن تقول : يؤدي النّظر في العالَم الممكن الحادث إلى العِلم بواجب الوجود ، وإلى العلم ببعض صفاته الواجبة ، فمن إفادتِهِ العلمَ بخالقه لمن نظر فيه من هذه الجهة سمّي «العالَم» بهذا الاسم .

وهكذا تظهر لك قيمة البحث في وجه المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي ، حيث إنّ المفردة اللغوية تدلّ على المفاصلة والمفارقة بين جملة الحوادث وخالقها القديم سبحانه ، وهو ما دفع المتكلمين إلى هذا الاصطلاح الخاص في معنى «العالَم» .

وقد أبان الإمام عن هذه المعاني بقوله :

أصل التربية : نقل الشيء من أمر إلى أمر حتى يصل إلى غاية أرادها المربي[1] ، ثم نُقل إلى المالِك والمصلِح للزوم التربية لهما غالبًا .

---

(١) التربية هي النهوض بالمُربّى ونقله من حالة هو فيها إلى حالة أرقى وأعلى ، وهو معنى الإصلاح ، ويُطلق المربي على المالك والمصلح لقيامهما بهذا الدور من التربية عادةً ، حتى صارت التربية مقارنة للملكية ، ثم إنّه لا تكون التربية الرشيدة والعناية الأكيدة إلا من مالكٍ رحيمٍ =

والعالَمين : جمع سلامة[١] للعالم على غير قياس[٢] .

والعالم في اللغة[٣] : كلّ نوعٍ أو جنسٍ فيه علامة يمتاز بها عن سائر الأنواع والأجناس الحادثة ، فيقال في الأنواع : عالم الإنسان ، وعالم الطير ، وعالم الخيل . ويقال في الأجناس : عالم الحيوان ، وعالم الأجسام ، وعالم الناميات[٤] .

ويحتمل أن تكون المناسبة في تسمية النّوع والجنس بالعالم أنّ لهما من الفصول والخواصّ ما يعلمان به ، ونقله المتكلمون إلى كلِّ حادث[٥] .

والمناسبة في هذه التسمية أنّ كلّ حادث فيه علامات تميزه عن موجده المولى القديم حتى لا يلتبس به أصلًا ، ولهذا ردّ مولانا جلّ وعلا على الضالّين الذين جعلوا له شركاء من الحوادث ، فقال تعالى : ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرعد : ٣٣] ، أي : اذكروا أوصافهم حتى يُنْظَر أفيها ما يصلح للألوهية أم لا[٦] .

= بعبيده لطيفٍ بمملكته ، فمن ههنا عُقّب قوله تعالى : ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ بـ ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ .

(١) جمع سلامة أي جمع مذكر سالم ، ويريد الإمام أنّه جمع ملحق بجمع المذكر السالم لِما سيأتي .

(٢) إنما كان على غير قياس ، لأنّ الأصل اختصاص جمع المذكر السالم بالعلم أو الصّفة ، وكلمة (عالم) اسم جنس جامد ، فكانت على غير قاعدة القياس .

(٣) المعنى اللغوي هنا مأخوذ من العلامة ، وهي الأمر الذي يقع به الامتياز .

(٤) النّاميات : الكائنات التي تمتاز عن الجمادات بخصيصة النّمو ، فيراد منها عالم النّبات والحيوان ، وبما أنّه ذكرها هنا في مقابل عالم الحيوان فمقصوده منها عالم النّبات فقط ، والله أعلم .

(٥) المعنى الكلامي للعالم : (كل حادث) ، ولما كان كل ما سوى الله تعالى حادثًا ، قيل : «العالَم : كلّ ما سوى الله سبحانه وتعالى» ، وبعض العلماء يزيدون كلمة : (موجود) فيقولون : «العالم : كل موجود سوى الله تعالى» أو يقولون : «كل ما سوى الله تعالى من الموجودات» ؛ لأنّ المعدومات لا تدخل ضمن العالم الحادث .

(٦) ههنا أمران أحب أن أنبّه إليهما :

=

ويحتمل أن تكون المناسبة أنّ كلّ حادث يحصل العلم للناظر فيه بما يجب للمولى العظيم من عليّ الصّفات وتنزّهِه عن سمات المحدثات ، ولهذا قال جل من قائل : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران : ١٩٠] ، قال جل وعلا : ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف : ١٨٥] والآيات في ذلك كثيرة .

فالمناسبة الأولى في وضع اللغة والاصطلاح تقتضي أن العالم مأخوذ من العلامة ، والمناسبة الثانية تقتضي أنه مأخوذ من العلم .

❊ ❊

= الأمر الأول : أنّ الله تعالى سمّى الاعتقاد بالشريك (جعلًا) فقال : ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ﴾ ؛ إشارةً إلى أنّه لا شريك له في الواقع ولا يمكن ذلك ، وإنّما يرجع هذا الأمر إلى محض خيال المشركين ووهمهم ؛ بأن يختلقوا الشريك للإله الحق سبحانه ويخترعوه من غير برهان عقلي ولا تأييد سمعي .

الأمر الثاني : أنّ الأصل في المجعول من قِبلك إلهًا أن يكون معلومًا لديك تمام العلم ؛ ألا ترى أنّ إضافة الألوهية المزيّفة والأوصاف الباطلة للآلهة المخترعة إنّما كان باختراع المشركين وتصويرهم وإبداع خيالهم ، وإذا كان كذلك كان خطاب الله تعالى في هذه الآية في مطالبتهم بتسميتها وبيان أوصافها الحقيقية التي استوجبت إلهيتها عندهم واستدعت عبادتهم لها ، فقال تعالى : ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ ، ومن ثمَّ استحقوا التوبيخ الذي مُنُوا به في قوله تعالى : ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ ؛ لأجل سفاهة عقولهم واعتقادهم الإلهية الحقة فيما اخترعوه من أسماء وتخيلوه من أوهام !

«الحمد لله رب العالمين» شبه البرهان بعد الدعوى

بعد إيضاح الإمام لمعاني مفردات عبارة الحمد -(الحمد لله رب العالمين)- من الجهة اللغوية وسببِ نقلها إلى المعنى الاصطلاحي الكلامي ، شرع في توضيح نكتةٍ لطيفةٍ مودَعَةٍ فيها ، وهي أنّ قولنا : (الحمد لله) يقوم مقام الدعوى ، وقولنا بعدها : (رب العالمين) يقوم مقام البرهان على هذه الدعوى .

وبيان ذلك أنّ اللام في (الحمد) إما لام الجنس أو الاستغراق ، وعلى كلّ حال فإنها تقتضي شمول المحامد كلِّها ، على اعتبار أنها إما أن تشير إلى :

- جنسِ الحمد حقيقةً كاملةً يندرج تحتها كلّ أفراد الحمد ، وحينئذ تلاحَظُ حقيقة الحمد وجميع أفراده .
- أو تشير إلى أفراد المحامد كلها بالاستغراق والشّمول ، من غير ملاحظة جنس الحمد نفسه .

وحملها على لام الجنس أولى ؛ لاستحضار نفس حقيقة الحمد بالإضافة إلى جميع أفرادها .

واللام في (لله) تسمّى لام الاختصاص أو الاستحقاق ؛ سُمِّيت بذلك لدلالتها على أنّ الحمد كلّ الحمد له وحده سبحانه استحقاقًا واختصاصًا .

وبلحاظ هذه المعاني نُقرّر الدعوى المتضمّنة في عبارة (الحمد لله) هكذا :

ندّعي أنَّ حقيقة الحمد وأنواعه وأفراده كلها تختصّ بالله تعالى دون ما سواه ، وهو تعالى المستحق لأنواع المحامد جلّ جلاله ، سواء كان الحمد لأجل كمالٍ قديمٍ هو من صفاته أو حادث هو من إيجاده وإبداعه .

ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ : إنّ إتباع جملة (الحمد لله) بـ(ربّ العالمين) في مقام شِبه البرهان بعد تلك الدعوى ، أي أنّها برهان صدق الدّعوى المذكورة ، لكن لا على طريق البرهنة

المفصّل ، بل أُجمل البرهان في جملة أو شبه جُملة ؛ بأن ذُكر وجه الاستدلال فيها من غير تفصيل .

ويمكن تصوير ذلك بأن نفرض سائلًا سأل عن برهان هذه الدعوى ، وسببِ احتصاص المحامد به تعالى دون غيره .

فأجيب بالبرهان : إنّ الله سبحانه وتعالى إنما كان له هذا التفرد باستحقاق المدح لأنه مالِكُ هذه العوالم والمُمْسِكُ بزمامها ، وخالقها ومربيها ، المعتني بنقلها دومًا من حالٍ إلى ما هو أفضل ؛ لإصلاحها وإيصالها إلى كمالها اللائق بها ، وحاصل البرهان في كلمة واحدة أنّه (ربّ العالمين) .

ولمّا كان العلمُ بوجوده تعالى واستحقاقه الحمد بتربيته لهذا العالم ومالكيَّته له إنّما يكون بعد العلم بحدوث العالم من جهته تعالى ؛ بيّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ وجه استنباط حدوث العوالم من شبه الجملة (ربّ العالمين) ، وقرّر ذلك من جهتين ، تارة من جهة المضاف (ربّ) ، وأخرى من جهة المضاف إليه (العالمين) :

أولًا : الرّب ، فاعل التربية[1] ، والتربية : نقل الشيء من حال إلى حال على سبيل الترقية والتكميل ؛ أي بحيث يكون نقلًا من مرتبة إلى أخرى أرقى منها ، ومنه تربية الوالد لولده ، معناها تهذيبه وتكميل قواه النفسية والبدنية ، وكذلك نقول : ربة البيت ، ونقصد به هذا المعنى .

ويستفاد من هذه الجهة أمران :

الأول : حصول التغيّر في العوالم ؛ إذ التربية لهذه العوالم يعني نقلها من حال أدنى إلى حال أرقى ، مما يعني التغير في حالها باستمرار .

---

(١) قيل : هو اسم فاعل من ربَّ يربّ فهو رابٌّ ، وهي بوزن فاعل ، أي رابب ، وقد جرى إطلاق كلمة رب بدل رابّ ، وقيل : صفة مشبهة على وزن فَعْل .

الثاني : إمكان العوالم وقابلية أصل مادتها لخصائص وأحوال تفوق الحصر من حيث احتياجها إلى المربّي المكمِّل لها ، ممّا يعني أنّ المربّي عليمٌ بجميع الاحتمالات التي يقبل أن يكون عليها هذا الحادث ، ومريدٌ لأن يكون على هذا الوجه دون غيره ، وقادرٌ على إيجاده على الوجه الذي خصّصته الإرادة ، وبالجملة فالعوالم تحتاج إلى ذي علم وإرادة وقدرة من جهة مربوبيتها .

ثانيًا : العالمين ، جمع (عالم) ، ومَفَاد صيغة الجمع الكثرة والتعدّد ، مما يشير إلى الفروق والاختلافات بين هذه العوالم ، حيث تختلف بصفاتها ومقاديرها ، وأزمنتها وأمكنتها ، وما إلى ذلك من المميِّزات ، هذا مع وجود قابليّةٍ مشتركةٍ بين جميع العوالم لنفس الخصائص . فكلّ خاصّيّةٍ أو وصفٍ توافر في إحدى هذه العوالم ممكنُ الحصولِ والثبوتِ في عالم آخر . ومن هنا قيل : كلّ واحد منها قابل لما اختصّ به غيرُه ؛ لاشتراك الجميع في طبيعة المادة القابلة لجميع هذه الصّفات والأحوال[1] .

وبما أنّ العوالم كثيرة ، والاختلافات بينها حاصلة ، مع اشتراك العوالم في القابلية ، فلا بد من فاعل مختار خصَّصَ كلَّ عالَمٍ بسمات وخصائص محددة ، من الوجود والعدم والمقدار والهيئة والزمان والمكان وغير ذلك .

وهكذا نكون قد وقفنا على وجه استنباط حدوث العالم من طرفي المضاف والمضاف إليه ، وإذا ما لاحظنا الإضافة بين خصوص هاتين المفردتين ، فإننا نخلص إلى ما قاله الإمام السنوسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ، من أنّ هذا الوصف (رب العالمين) يفيد -بلحاظ المضاف- حدوث جميع العوالم ، لدخولها تحت قبضة التربية الإلهية الشاملة لكلّ العوالم ، فلا تزال العوالم متقلبة من حال إلى حال فينالها حكم الحدوث ؛ شأنها

---

(١) وهذا ما يقال : «ما يثبت للشيء يثبت لمثله» ، ويعبر عن ذلك بأنّ (المتماثلات في الأحكام سواء) ، أو (المتماثلات لها نفس الأحكام) ، وهي قاعدة مهمّة تنبني عليها مجموعة من النتائج العقائدية والكلامية ، وستمرّ معنا إن شاء الله .

في ذلك شأن كلِّ متغيِّر متقلّب ، وفيه إشارة إلى جوهر برهان الحدوث الدالّ على المحدث الصانع .

وكذلك يفيدنا هذا الوصف -بلحاظ المضاف إليه- حاجة هذه العوالم الكثيرة المختلفة إلى مخصّص ، فإنّ هذا الكثير من حيث الطبيعة والحقيقة ، واحدٌ من حيث القابلية ، فبمَ صار مختلفًا متنوعًا كلّ هذا الاختلاف والتنوّع مع وحدة قابليته ؟ لا يكون ذلك إلا لوجود مرجِّحٍ رجَّحَ وجودَ عالَمٍ على عدمه ، وعيّن له مقدارًا خاصًّا وصفات خاصّة من بين احتمالات لا تنتهي . . وإلا فهل يكون الشَّيء من نفسه فاقدًا للخصائص ثم -ومن غير مدخليّةٍ لأحد- يحصّلها لنفسه ! ما هذا إلا كما يتوهم المتوهمون من انقلاب العدم إلى وجودٍ من دون تأثير شيء من الأشياء ! وهذا هو المقصود من استحالة التساوي والرجحان معًا ، أي : تساوي الاحتمالات ورجحانها في نفس الوقت من غير مدخلية ولا سببيّةٍ من عاملٍ خارجيّ ، وبطلان ذلك من أوضح الواضحات .

وفيه إشارة إلى برهان الحدوث مع ملاحظة الإمكان ، وسيأتي إن شاء الله تعالى .

فإذن قد تبيّن أنّ وجود العوالم موقوف على موجودٍ أكمل منها هو الذي أوجدها ، وينبغي أن يكون هذا الموجود مترفّعًا عن مماثلة الحوادث متّصفًا بجميع صفات الكمال القديم .

وكأنّك كلما نظرت في العالم دلّك على وجوب وجود القادر المريد العليم الحي الواحد القهار ، إذ تشهد لك العوالم بكمالها على أنّ موجدها متصف بعظيم الكمالات وجميل الصّفات على نحو أتم وأكمل وأجمل بما لا يُحَدّ ، وتشهد لك بنقصها على تربيته وتكميله لها على نحوٍ من التدرّج في الترقي ، فسبحانه له الحمد لكماله القديم وله الحمد لفعله الحادث .

ولننظر كيف بيّن الإمام ذلك ، قال :

وَذِكْرُ هذا الوصف ، وهو (ربُّ العالمين) ، بعد (الحمد لله) شبه البرهان بعد الدعوى[١] ؛ لأنه لمّا ادّعى في الجملة الأولى أنّ كلّ كمالٍ فهو لله تعالى وحده لا يمدح عليه في الحقيقة سواه ، وقد عرفت أنّ الكمال إما قديم وإما حادث ، أتى بما يدلّ على أنّ كلا الكمالين له تعالى ، بمعنى أنّ الأول وصفه والثاني فعله[٢] .

والدّليل على ذلك : العوالم ؛ لأنّه قد قام البرهان القطعي على حدوثها من جهة تغيّرها الذي آذنت به التربية المأخوذة من لفظ (رب) ، ومن جهة احتياجها إلى المخصّص في اختصاصها ببعض ما تقبله من مقدارٍ وصفةٍ وغيرهما .

وقد أشعر أيضًا بالاحتياج إلى المخصِّص الإتيانُ بالجمع في (العالمين) ؛ فإنه مؤذن بالاختلاف في المقادير والصّفات والأزمنة والأمكنة مع قبول كلٍّ مقدارَ غيرِه وصفتَه وزمانَه ومكانَه ، فلو وقع ذلك من غير فاعل لزم الجمع بين متنافيين ، وهما مساواة أحد الأمرين لصاحبه ورجحانُه عليه بلا سبب ، وذلك معلوم الاستحالة[٣] .

---

(١) الدعوى : أن الحمد لله ، أي : كلّ حمد فهو ثابت لله استحقاقًا واختصاصًا ، شبه البرهان : أن الله هو رب العالمين ، فلما كان الله سبحانه وتعالى هو المربي لهذه العوالم والمصلح لها فقد استحق الثناء والحمد بكل كمال .

(٢) يعني بالأول : الكمال القديم ، وهو وصفه تعالى ، وبالثاني : الكمال الحادث ، وهو فعله تعالى كما سبق بيانه .

(٣) أشار الإمام إلى كيفية استنباط أدلة وجود الله تعالى من عبارة الحمد بما تضمّنته من دعوى وبرهان ، وسيأتي تقرير هذين الدليلين بشكل أوضح في ثنايا الشرح عند إثبات صفة الوجود لله تعالى .
وقوله في آخر البيان : (فلو وقع ذلك من غير فاعل لزم الجمع بين متنافيين . . إلخ) تتمّةٌ لازمةٌ لإثبات العلم بصانع العالم وخالقه ؛ وذلك أنّه أشار إلى ما تضمّنته عبارة الحمد من أوصاف =

فإذن هذا الوصف ، وهو (رب العالمين) ، مؤذن بحدوث جميع العوالم من جهة المضاف ؛ لإشعاره بعموم التربية للعوالم المستلزمة للتغيّر في جميعها ، وهو دليل على الحدوث والافتقار للمحدِث ، ومن جهة المضاف إليه ؛ لإشعاره بسبب جمعيته وعمومه باختلاف أصناف

= العالم المقتضية لحدوثه وتخصيصه ، حتى خلصنا إلى القول : إنّ العالم حادث ، ولم يبق إلا أن ينضمّ إلى هذه المقدمة مقدمةٌ أخرى تقول : كلّ حادث له محدث ، وهي ضرورية تستغني عن الاستدلال ، ولكن إذا ما عاند فيها معاند ، كشفنا له عن وجه ضروريتها وامتناع تخلّفها ، وذلك بتنبيهه إلى أنّ الأمور الممكنة التي تتساوى في قبولها ماهيةٌ ما . . لا يمكن أن تثبت لماهيةٍ من دون موجبٍ وسببٍ ، وأنّ الماهية القابلة للعوارض الجائزة على التساوي إذا ما توفّرت على المرجّح الذي يرجّح لها بعض العوارض على غيرها ستكتسب هذه العوارض ، أما لو لم يكن لها مرجّح فإنّها لن تكتسب شيئًا ، فإذا فرضنا أنّها حصلت على أحد الاحتمالات من غير تدخُّلِ عاملٍ خارجي ، كان معنى ذلك تساوي النسبة وعدم تساويها بالنسبة للماهية .

وبعبارة أخرى : لو فرضنا الوجود والعدم أمرين متساويين بالنسبة للماهية (أ) ، فهذا يعني أن ذات (أ) قابلة للأمرين على السوية بنسبة ٥٠٪ ، وأن ذاته لا تقتضي الوجود من نفسها ، ولا العدم أيضًا ، وهذا ما يسمى بالممكن ، ولتحقق أحد الطرفين -الوجود أو العدم- لذات (أ) ، فهناك احتمالان مطروحان لتفسير ذلك :

الأول : أنّ ذات (أ) التي لا تقتضي الوجود والعدم من ذاتها ، صارت تقتضي الوجود من ذاتها ، وأنّ المساواة التي كانت بينهما انقلبت رجحانا لطرف الوجود ، من غير أي تدخّل خارجي ، وهذا الأمر في غاية البطلان ؛ لأنه يستلزم انقلاب الحقائق بصيرورة المتساوي غير متساوٍ ، حيث اجتمع في الذات أنها لا تقتضي الوجود وأنّها تقتضي الوجود في نفس الوقت ، وهو تناقض صريح .

الثاني : أن الوجود والعدم لما كانا متساويي النسبة إلى ذات (أ) فلا يمكن حصول أحدهما من ذات (أ) نفسها ، وإلا لزم التناقض المذكور ، وهو اجتماع التساوي والرجحان بحسب الذات ، وإنما يحصل الوجود للذات الممكنة (أ) بعد ورود مؤثر خارجي ، وتدخل عاملٍ مسبّبٍ يحقق رجحان أحد الطرفين على الآخر ، وبهذا لا يلزم اجتماع المتناقضين -الرجحان والتساوي- في ذات (أ) ؛ لأنّ التساوي حينئذ يكون مقتضى الذات والرجحان مقتضى السبب الخارجي ، ولا تنافي بينهما . وهذا هو مبدأ السببية . وهو الذي أراد الإمام أن يشير إليه في خاتمة كلامه ، حتى لا يعترض معترض بأن العالم متغير وحادث فعلًا ، ولكن لا يحتاج إلى مؤثر خارجي !

العوالم وأنواعها وأجناسها في مقاديرها وصفاتها وأزمنتها وأمكنتها وجهاتها مع قبول مادة كل واحد منها لما حصل لغيره، وذلك يستلزم حدوثها وافتقارها إلى المخصِّص.

ولما كان الإحداث والإيجاد موقوفين[1] على كمال ألوهية الموجِد، واتصافه بوجوب الوجود، والقدم والبقاء، والقيام بالنفس، والمخالفة للحوادث، والوحدانية، والحياة، وعموم القدرة والإرادة لجميع الممكنات، وعموم العلم لجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات.. لزم أنّ كل حادث يدلّ على وجوب هذه الكمالات لمولانا جلّ وعلا.

وبالجملة فالعوالم بعد أن تقرّر وجوب حدوثها[2] وافتقارها إلى مولانا جلّ وعلا، شهدت بأنّ كلّ كمالٍ قديمٍ هو وصفه تعالى؛ لتوقف حدوثها على اتصاف مولانا جلّ وعلا بذلك الكمال، وشهدت بأنّ كلّ كمال حادث فهو فعله تعالى؛ لما شهدت به من وجوب الوحدانية لمولانا تبارك وتعالى، فقد شهدت إذًا بأنَّ المدح بكلّ كمال قديم أو حادث إنما هو لمولانا جلّ وعلا، وهو معنى (الحمد لله).

وهذا التقرير يُعرّفك أن تعقيب جملة (الحمد لله) في سورة الفاتحة بالوصف بـ(رب العالمين) هو في غاية الحسن والإعجاز. وبالله تعالى التوفيق.

* * *

(١) الحاجة المطلقة في العوالم لا بدّ أن تستند إلى الغنى المطلق، وهو متحقّق في الإله المتصف بكلّ كمال، ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦]، ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨].

(٢) لاحظ أننا نثبت وجوب الحدوث لا مجرد الحدوث، وهذا يعني أنّ العالم لا يمكن إلا أن يكون حادثًا، ولا يتصور وجوده على نحو آخر.

الدرس الثاني

في الصّلاة على سيدنا رسول الله ﷺ والإلماع لعظيم قدره وكمال شريعته

والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّدٍ خاتمِ النبيّينَ وإمامِ المرسلينَ

بعد أن بيّنَ الإمامُ استحقاق الله سبحانه وتعالى الحمدَ ببيان انتساب كلّ الكمالات القديمة والحادثة له تعالى، واتّضح أنّ هذا الإله المربي لمخلوقاته هو أجلّ الموجودات وأشرفها، وأنّه القديم الذي لا قديم سواه، أراد أن يمدح الموجود الأكمل في طبقات عالَم الإمكان، رئيس نوع الإنسان، سيدنا ومولانا محمدًا صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وقد تفضّل الله على رسوله الكريم وخصّه بهذه الرتبة العظيمة حتى ذكر بعض أهل العلم والمعرفة -ومنهم الإمام المصنّف- أنّه تعالى لأجله خلق السماوات والأرض، وأبدع كلَّ الكمالات الدنيوية والأخروية.

ولما كانت هذه الدعوى خطيرةً وبحاجةٍ إلى نصٍّ صريحٍ أو بيانٍ شافٍ، لا سيما أنّ إطلاقها قد يتعارض مع ظاهر القرآن الكريم المصرّح بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]؛ لزم بيان الوجه في جواز إطلاقها، وما ينبغي ملاحظته عند تصحيحها.

فنقول: إنّ الله تعالى خلق الأرض وما فيها جميعًا للإنسان، وسخّر له ما في السماوات وما في الأرض ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ

وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٢ - ١٣]، وخلق الإنسان للعبادة والخلافة، ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، ومما ينبغي للخليفة أن يكون أهلًا لما استُخلف له، ولائقًا بالمستخلِف وجديرًا بحمل أمانته، حتى يكون مَظْهَرًا جليًا حقيقيًا لما قصده المستخلف من خلافته، معربًا عمّا يريده هذا المستخلِف أحسن الإعراب وأكمله.

والرّسل عَلَيْهِمُ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ هم خلفاء الله تعالى، الذين يُوصلون مراد الله وخطابه إلينا، ويأخذون بأيدينا إلى هذه الغاية المعلَّقة بهم؛ تعليمًا وتزكيةً، تبشيرًا وإنذارًا، كما قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [إبراهيم: ٥]، وقال في حق سيدنا المصطفى فدته روحي: ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢]، وقد جَمَعَ قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣] مهامّ الأنبياء وأشار إلى ضرورة وجودهم وأهمية دورهم في قضية الاستخلاف والتكليف.

والآيات في تعليق كمال الوجود الإنساني على وجود الأنبياء وأدائهم ما أنيط بهم من الوظائف والمهام كثيرة، وبيانُ مركزية النبوّة والرسالة وتعظيم حامليها والقائمين بها من الأصول التي أكثر القرآن من تسليط الضوء عليها، قال تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ

وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦]، وقال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣] ﴿مَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجْتَبِى مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۚ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٧٩]

وبيّن تبارك وتعالى أهمية الرّسل والرسالات في نظام التكليف واندراج وجودهم ضمن مظاهر فضله تعالى على النّاس ولطفه بهم فقال: ﴿لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقال: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] مشيرًا إلى أنّ إرسال الرسل من متمّمات اللطف الإلهي ومن أعظم مظاهر الحكمة الربانية في إيصال الناس إلى كمالهم اللائق بهم وتحقيق العبودية الصحيحة من جهتهم لخالقهم المدبّر لأمورهم(١).

فاتضح أنّ هذه الغاية بكمالها ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] مرتبطة بأنبياء الله ورسله، وهم على مراتب ودرجات، وأجلّهم وإمامهم حقيقةً ومعنىً هو متبوعهم الذي أمروا بتأييده ونصرته، سيدنا ومولانا محمد عليه أفضل الصلوات وأتمّ التسليم، يشهد لذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٨١]، فقد أخذ الله الميثاق من النّبيّين أن يصدّقوا ويؤمنوا بسيدنا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ويكونوا في زمرة النّاصرين له والمؤيّدين لجنابه الكريم(٢)، وفي ذلك دلالة أكيدة على علوّ درجته وتقدّم مرتبته.

---

(١) وإضافةً إلى ما سبق، تشير الآيات الكريمة إلى ما في إرسال الرّسل من وسيلةٍ لتحقيق الإعذار الإلهي للناس في وصولهم إلى المحاكمة العادلة يوم القيامة.

(٢) معنى الآية أنّه تعالى أوجب على جميع الأنبياء الإيمان بكل رسول يُبعث مصدّقًا لما معهم، ولا =

وقد ظهر هذا الأمر وتجلّى ليلة الإسراء والمعراج ، حيث اجتمع المصطفى بإخوانه من المرسَلين -عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- فتقدّمهم وكانت له الإمامة فيهم في الصّلاة ، وهو الذي يقول : «إنّ مثلي ومثل الأنبياء من قبلي ، كمثل رجل بنى بيتًا فأحسنه وأجمله ، إلا موضع لبنة من زاوية ، فجعل الناس يطوفون به ، ويعجبون له ، ويقولون : هلا وضعت هذه اللبنة ؟ قال : فأنا اللبنة ، وأنا خاتم النبيين» كما في الصحيحين ، فتأمّل في هذا المعنى الشريف ، وكيف أنّ هذا البنيان لا يتمّ نظامه ولا يصل إلى غاية كماله من دون تلك اللبنة ، وأنّ هذا النظام لا يخلو من نقص وقصور لولا هذا النبي الكريم ، وهذا معنى أنّ هذا الخلق لا يصل إلى تمام غايته وذروة سنامه إلا بالوجود المحمدي الشريف .

فإذا كان خلق السماوات والأرض وما بينهما لأجل الإنسان ، وكانت غاية الإنسان معلَّقَةً بالأنبياء والرّسل ، وكان الأنبياء الكرام والرّسل العظام تابعين لسيدنا المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فلا جرم أن يتوقف تمام المعنى وكمال الغاية على حضرة المصطفى صلوات الله وسلامه عليه ، ولولاه لما تمّ الأمر المقصود ولما احتُفل بالشأن المنشود[1] .

= شك في أنّ سيدنا محمدًا بُعث مصدقًا لما معهم ، فيلزم من ذلك أن جميع الأنبياء مطالبون باتباع النّبي وتصديقه ونصرته .

روي عن سيدنا علي وسيدنا ابن عباس وقتادة والسدي رضوان الله عليهم أنّه تعالى أخذ هذا الميثاق من الأنبياء مختصًّا بسيدنا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، ويتأيّد ذلك بما روي عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنّه قال : «لقد جئتكم بها بيضاء نقية ، أما والله لو كان موسى بن عمران حيًّا لما وسعه إلا اتباعي»[أحمد : (١٥١٥٦)] . انظر : «التفسير الكبير» (٨/ ١٢٢) .

(١) تلخيص المرام أنّ المولى الحكيم خلق السماوات والأرض لأجل المؤمن ، وخلق المؤمنَ لتحقيق الخلافة ، وتحقيق الخلافة موقوف على رسالة الأنبياء والرسل ، والأنبياء والرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مأمورون باتباع النبي الخاتم محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حال لحوقهم به ، مع ما في رسالته الكاملة من خاتمية الرسالات ، مما يعطي أنّ تمام هذه الرسالات لم يكن ليتم إلا بختمها المحمدي ، فكأنما كان خلق الله للسماوات والأرض لأجل هذا الرسول المعظم ورسالته .

هذا بالإضافة إلى أنّ المظهر الأكمل للاستخلاف الإلهي للبشرية متمثّل بسيدنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، أشرف الخلق وأكمل المرسلين ، فمن الحق الذي دلّت عليه الدلائل النّاصعة أنّ الغاية القصوى من تحقيق الخلافة ونشر حقائق الديانة قد تحقّقت في شخص النبيّ المصطفى وتمثّلت في ذاته الكريمة ، ويجب أن تُعنى -إذا أردت الوقوف على شواهد ذلك وهي أكثر من أن تُحصى- باستفراغ الجهد في تتبّع سيرته ومعرفة أخباره ، لتعاين أحواله في العبودية وتجمّله بالصّفات الربّانيّة ، ومن ثم تقارنها بمن سبقه من إخوانه أو لحقه من أتباعه ، ولك بعد ذلك أن تتأمّل أفي طاقة الإنسان ووسعه أن يكون له ما كان لسيدنا رسول الله من وسيع الكمالات وعظيم الصّفات ، فضلًا عن أن يفوقه أحد من الخلق بالغًا ما بلغ ؟ الحق أن لا .

ومن مظاهر العلوّ والشرف المحمّدي الذي لا يدانى ما يختصّ به صلوات الرحمن عليه من مقامٍ عليٍّ وموقفٍ عزيز يوم الحساب ، يوم يتهيّب جميع المقرّبين من الشفاعة لعموم النّاس فيتقدّم لها ، وأنّه أوّل من تفتح له أبواب الجنّة ، إلى غير ذلك مما مُنح له صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وامتاز به عن جميع إخوانه من المرسلين ، ولعمري إنّ هذه المنائح المادية الظاهرة لهي من أدلّ الدلائل على أنّه -فداه نفسي- أشرف الكائنات في العالم المادي والمعنوي ، وأنّه أعز المقرّبين في الحياتين ، صلوات الرحمن عليه وعلى سائر إخوانه .

قال إمامنا السنوسي معظّمًا الجناب النبويّ بأبلغ العبارات وأوجزها :

لا شك أنّ أعلى الكمالات الحادثة كلّها وأدومَها كمال الفوز برضا مولانا جل وعلا والسلامة من غضبه ، وقد جعل مولانا سبحانه بفضله نبينا ومولانا محمدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بابًا عظيمًا مفتوحًا لذلك في الدنيا والآخرة ، لا يقاربه باب ، ولا يستغني عن التعلق بأذياله والإيواء إلى عتبة حرمه

وبابه أحد من الأعداء والأحباب ، كيف ومن أجله خلق الله تعالى الكمال الدنيويَّ والأخرويّ والعلويّ والسفليّ .

وبشفاعته الكبرى في الآخرة وما بعدها من شفاعاته تنقشع أنواع الكُرَب ، وترتفع بفضل الله تعالى أسبابها ، وتتجلى شموس نِعَم مولانا جلّ وعلا على كافة المؤمنين ، وتنفتح أبوابها التي لم يتجاسر أحدٌ من أهل الكمالات على طلب فتحها ، وتنتشر بعنايته العظمى التي تفضل بها المولى تبارك وتعالى على أهل الإيمان به أنواعُ السرور ، وتنكشف عن الظواهر والبواطن أجناسُ الغموم وأنواع الشرور .

* *

قبسة من أنوار وجوده وبركات مبعثه ﷺ

يعقد الإمام مقارنة سريعة بين حالين ، حال ما قبل النبوة الخاتمة وحال ما بعدها ، لبيان شرف النبيّ وعلوّ قدره ومقدار فضله ، فيقول ما معناه :

لقد كانت أحوال هذا العالم على أسوأ ما يكون من انتشار ظلمات الكفر والعدوان ، والظلم والجهالات ، وطغى الفساد في البرّ والبحر ، وتمكّنت الشهوات من جنبتي الإنسان المادية والمعنوية ، ثم إنّ النبي بمبعثه الشريف ودعوته العليّة قد قلب الحال من أسوأ ما يكون إلى أحسن ما يكون ، فعجّت الأرض بالخيرات ، وانقلبت الشرور المعنوية إلى خيرات معنوية ، وتبدّلت نزعات الطغيان المادي إلى قوانين عدل وإنصاف ، واتسعت رقعة الخير في عالم الإنسان ، وكان النفوذ الإسلامي كلما نزل في دولة أو في مجتمع أصلحه ورفع من شأنه وقدره .

كانت مظلّة الإسلام مظلّةَ خيرٍ وبركةٍ على كلّ دولة أو مجتمع شملته بوارف ظلالها ، لا أقول : كان الإسلام خيرًا للمسلم أو للمسلمين فقط ، بل أقول : هو خير للنّاس كافّة ؛ ذلك أنّ آثار عدله وفيوضات إحسانه قد عمّت النّاس مؤمنَهم وكافرَهم ، عربيّهم وأعجميّهم ، ألا ترى أنّ نشر هذا الدين العظيم وتمكين شريعته في الأرض يضمن إقامةَ العدل بين النّاس وحفظَ حقوقهم ونشر الفضيلةَ بينهم ، ويحفظ مكارم الأخلاق ويجتث خبيثها ، ويعطي لكلّ صاحب رسمٍ ودينٍ أن يقيم رسومه وشرائعه ، من غير أن يُظلم أو يجار عليه .

نعم ، إنّ دعوة المصطفى دعوة شريفة عليّة ، إذا ما تحققت في أرضٍ فإنه يعمّ خيرها جميع ما في تلك الأرض ، تنفع المسلم أولًا وبالذات ، وتنفع غيره ثانيًا وبالعَرَض ؛ ذلك لأنّ تطبيق الإسلام في العبادات والمعاملات والأحكام الفردية والاجتماعية والدولية يعني نشر العدل وبسط الرحمة لكلّ البشر ، وبهذا وأمثاله فاقت شريعة الإسلام غيرها من الشرائع والأيديولوجيات الأخرى في التعامل مع جميع النّاس ،

العدوّ منهم والصديق ، وعطفت على خلق الله تعالى ورأفت بهم باعتبارهم مظهر لطفه تعالى ورحمته ، على خلاف الأيديولوجيات الأخرى التي لا ترحم أحدًا إلا بحسب ميزان المصالح المادية الخاصّة بها .

وزماننا خير شاهد على أنّ أفول شمس الإسلام وزوال أنوار الديانة المحمدية عن مراكز القيادة في العالم أدّى إلى تفشي الظلم ونهب خيرات الشعوب الفقيرة ، وإشاعة الفاحشة وتيسير سبل الانحطاط الأخلاقي ، والسّعي بكلّ وسيلةٍ إلى هدم العقل الإنساني وإماتة الفطرة السليمة ؛ حتى أنّنا نرى كثيرًا من هذه المفاسد رأي العين ، ونرى كيف تماشت السياسة النّفعية -البعيدة عن هدى الإيمان- مع الغرائز الحيوانية فصارت سلوكيات أهلها أشبه بالسلوكيات الحيوانية منها بالبشرية الإنسانية .

ثم إنّنا عندما نقول : إنها تنفع غيره ، فلا نعني غير المسلم من بني آدم فقط ، بل هي خير لعالم الحيوان والنّبات أيضًا ، وهذا يدلّك على شمولية الإسلام وعموم رحمته وعدله .

وبهذه المناسبة يجب أن نستحضر دائمًا الحقيقة التالية :

إنّ الله سبحانه وتعالى لما أراد أن يحقق الخلافة في الأرض أرسل سيدنا آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ لتحقيق الاستخلاف وتطبيق الشرع في الأرض عمومًا ، وكانت الدعوة إلى عبادة الله تعالى وبيان العقيدة الحقة والسلوك المستقيم -على وفق أمره ونهيه تعالى- وظيفة الأنبياء والرسل من لدن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى آخرهم سيدنا المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وإذ انتقل إلى الرفيق الأعلى فمن الذي سيتكفّل بهذه المهمّة ؟

لقد تكفل بها أصحابه الكرام وسلفنا الصالح وعلماؤنا وقادتنا من أهل العمل والإيمان ، جيلًا يتلوه جيل ، حتى إذا جاء الدور إلى هذا العهد ، وقع على مسلمي العصر ما وقع على أسلافهم من الواجب الديني المتوارث ، سواء كانوا من أهل العلم وطلابه أو لا ، فلزمنا أن نتكفّل نحن بهذه المهمّة ، كلٌّ منّا في موضعه ، وإلا فإنّ هذا

الزمان الصّعب الذي نعيشه ، والذي يشبه كثيرًا زمان ما قبل النبوة -بل وربّما فاقه كيفًا وكمًّا في بعض الجهات والنواحي !- في انتشار الفواحش والظلم والجهالات ، ليس له إلا الإسلام والمسلمون بما يحملونه من قيم الإيمان والكرامة ، والطهارة والعزة ، والشرف والعفّة . . وبما يحفظونه من كتاب الله ويعتصمون به من حبل هدايته .

ولعمرك إنّ هذا الذي نسمعه ونراه من وسائل التواصل عما يحدث ويقع في العالم المتطور ماديًا من الانحطاط المعنوي الأخلاقي إلى جانب الظلم والجور على البلاد المستضعفة لهو من أغرب الأمور التي لم نقرأ عنها في تاريخ البشرية ولم يشهد أهل التاريخ لها مثالًا .

إنّ الذي سيحيي الأرض بعد مواتها هو القرآن الكريم ، وسنة الحبيب ، ومن تبعهما وعمل بهما من أتباعه وأهل وراثته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، ومن قام بنشر العلم والعمل والدعوة إلى الله حتى تتحقق الخلافة التي أتى بها الأنبياء كلّهم ، فقد قام بحمل الوراثة عن أبيه آدم ، وعن سلسلة النبوة المباركة ومن اتبع هداها ، ومن قام بذلك فقد استأهل الخلافة الربانية !

ونحمد الله تعالى أنّ علماء الأمة وأولياء الله سبحانه وتعالى لا ينقطعون ، ولا يزالون في الدعوة إلى الله بالعلم والعمل الصالح .

جعلنا الله أهلًا لحمل أمانته ، واستخدمنا بفضله في تبليغ دعوة نبيّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

قال الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ :

وببركة مبعثه الشريف وطلوع طلعته البهيّة السعيدة على الأرض انكشفت ظلمات الكفر والجهالات التي عمّت وانتشرت وتمكّنت غاية التمكّن في جميع الآفاق والقلوب ، وتشعشعت أنوار الإيمان بالله تعالى وبرسله وكتبه وملائكته ، وانقلعت بفضل الله تعالى سحائب رَين الجهل

وغُمّة السيئات والذنوب، وأفاض سبحانه رحمته على الخلق، وأخرج لهم على يد مصطفاه سيدنا ومولانا محمدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذخائرَ المعارفِ الربانيّةِ، ونفائسَ الحِكَمِ والعلومِ اللدنّيَّةِ، وحلّاهُم بجواهر الأسرار التي خبأها لهم في خزائن الغيوب، حتى كثر منهم في كل جيلٍ الأقطابُ والأوتاد والنقباء والأخيار والأبدال[1]، وعجّت الأرض سهلُها وجبلُها،

---

(١) يشير الإمام إلى علوّ درجة أتباع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومدى سموّ رتبة الأولياء العظام من أمّته، وما من شك أنّ المؤمنين على مراتب متفاوتة من حيث القرب لله تعالى والسلوك إليه، وقد أثبتت آيات القرآن والأحاديث الصحيحة ما يمتاز به بعض العباد عن بعضهم على حسب التسليم للشريعة ومراعاة أوامر الله ونواهيه، كما في قصّة سيدنا موسى وسيدنا الخضر عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وكما في قصّة سيدتنا مريم، وغيرهم، وفي قوله تعالى: ﴿كُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، وقوله: ﴿وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣٢]، وقوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، وقوله: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ يُسَـٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَهُمْ لَهَا سَـٰبِقُونَ﴾ [المؤمنون: ٦١]، إشارات بيّنة إلى تفاوت مراتب المؤمنين واختلاف طبقاتهم. بل قد ثبت التفاوت بين الأنبياء والرّسل أنفسهم على ما لهم من قدر جليل، فقال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَـٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وفي قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «إنّ من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرّه» [البخاري: (٢٧٠٣)] دلالة على مرتبة ثابتة لبعض المؤمنين يمتازون بها عن غيرهم.

وقد حاول كثير من العلماء والصوفية أن يضبطوا هذه المراتب استمدادًا ممّا ذُكر في الكتاب أو السنّة وأفادوا في تحديد معنى الشكر -مثلًا- وصفات أهله وسماتهم وسمّوهم بالشاكرين، وكذلك فعلوا في الصّبر وأهله وسائر الصّفات الحميدة التي يتقرّب بها المتقرّبون، واختصّت الصوفية بإطلاق ألقاب خاصّة على بعض الأولياء، استُمد بعضها من بعض الروايات الحديثية التي تفاوتت درجتها في الصّحّة، وقد رتّبوا الأولياءَ ضمن طبقات معيّنة، النجباء والنقباء والأبدال والأقطاب والأوتاد، وذكر بعضُهم خواصَّ كلِّ طبقة وميزات رجالها.

وما اصطَلَحَ عليه الصّوفية وذكروه في كتبهم من ميّزات تفوق جدًا ما ورد في نصوص الكتاب والسنة الصحيحة فمردّها إليهم، والاعتقاد بها ليس أصلًا من أصول الدين ولا من أصول مذهب أهل السنة، وإنما يرجع فيه اعتقاد المقلِّد إلى مَن يقلّده ما لم يخدش ذلك شيئًا من أصول التوحيد في الذات والصّفات والأفعال، على النّحو الذي سندرسه إن شاء الله تعالى، وإلا فإنّه مردود ولا عبرة به. =

برّها وبحرُها بتوحيد المولى تبارك وتعالى ، والتنويهِ بأقدار رسله وملائكته وكتبه ، واللَّهَجِ بشكره سبحانه وذكره وحمده على كلّ حال وبكلّ كمال .

وانتشرت أمة نبينا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتطاولت أزمنتها إلى موافاة القيامة ، وحفظ الله سبحانه عليهم الإيمان مع اختلاف الدول وانتشار المحن وبُعد العهد عن مشاهدة أهل الحق والسنن والاستقامة ، ونمّى سبحانه أنوارهم المعنوية والحسية دنيا وأخرى ، حتى كادوا كلهم من حِكَم قلوبهم وسطوع أنوارهم وامتدادها أن يكونوا أنبياء[1] .

= ونحن نبيّن الاصطلاحات المذكورة في كلام الإمام :

الأقطاب : جمع قطب ، وقطب القوم هو سيدهم الذي يدور أمرهم عليه ، وهو في اصطلاح بعض الصوفية : الواحد الذي يكون موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان ، وقد يسمّى غوثًا بلحاظ الالتجاء إليه ، وإلا فلا يسمّى بذلك .

الأوتاد : هم الرجال الأربعة الذين هم على منازل الجهات الأربع من العالم ، الشرق والغرب والشمال والجنوب ، بهم يحفظ الله تعالى تلك الجهات لكونهم محل نظره تعالى .

النُّقَباء : جمع نقيب ، وهو العريف وشاهد القوم ، وهم المتحققون بالاسم الكريم (الباطن) من أسماء الله الحسنى ، وصار لهم بذلك الإشراف على بواطن الناس واستخراج خفايا الضمائر وانكشاف السرائر لهم عن ذلك ، وعددهم ثلاثمئة .

الأبدال : وهم الأولياء والعباد الذين كلّما مات واحد منهم أبدل الله غيره مكانه ، حتى لا يخلي الأرض منهم ، ويقال لهم أحيانا : البدلاء ، وقد اختُلف في عددهم .

ومن الكتب التي يرجع إليها لمعرفة هذه الاصطلاحات : رسالة (إجابة الغوث ببيان حال النقباء والنجباء والأبدال والأوتاد والغوث) للعلامة ابن عابدين ، و(معجم اصطلاحات الصوفية) لعبد الرزاق الكاشاني ، والموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية ج٢ للأستاذ يوسف خطار من المعاصرين .

(١) فيه إشارة إلى الحديث النبوي الشريف : «علماء أمّتي كأنبياء بني اسرائيل» ، وهو ضعيف سندًا ، وإن صحّ معنىً من حيث تشابه الوظيفة بين أنبياء بني إسرائيل المأمورين بالدعوة إلى شرع سيدنا موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وتثبيت أركانه ، وإصلاح ما حرّفه المحرّفون فيه ، وبين وظيفة علماء الأمة المحمدية ، القائمين بهذه الأمور في حق الشرع المحمدي الطاهر ، ولاغرو فإنّ «العلماء ورثة الأنبياء» كما في الأثر .

وأكثر سبحانه عدَدَهم كثرة عظيمة تخرج عن الحصر، حتى جعلهم بفضله ورحمته ثلثي جميع من يدخل الجنة من السّعداء، وقد ورد أنّ صفوف أهل الجنة مئة وعشرون صفًا، ثمانون صفًا منها لهذه الأمة[١]، ولعلهم إن كانوا ثلثي أهل الجنة يكون لهم من الجنة ونعيمها أكثر من الثلثين، كثلاثة أرباع أو تسعة أعشار ونحو ذلك؛ لِما علم من تخصيص المولى تبارك وتعالى لهم بكرامة تضعيف الثواب في العمل والزمان والمكان والحال، وبالجملة لما لم يَنَل غيرُهم من الجنة إلا اليسير فكأنها إنما خُلقت من أجلهم ولهم[٢].

* *

(١) سنن الترمذي: (٢٥٤٦).

(٢) من باب أن أكثر أهل الجنة من أمة المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فكأنما ما خلقت الجنة إلا لهم، ولما كان أكثر أهل الجنة من أتباع المصطفى، فكأنما الوظيفة الإرسالية والنبوية تحققت معه عليه أفضل الصلوات وأتم التسليم أكثر من باقي إخوانه من الأنبياء صلوات الرحمن عليهم أجمعين.

حبُّ النبيّ الكريم وتعظيمه والصّلاة عليه من أوجب الواجبات

إنّ أحوال المرء وأموره الظاهرة متوقفة على ما ينطوي عليه سرّه وباطنه ، والأمور الباطنة مرتبطة بتوجه القلب ، فعلى حسب توجه القلب وانطواء السرّ يكتسب المرء أحواله وتظهر آثاره ، فمن أراد أن يصل إلى الله سبحانه وتعالى ويتقرّب منه فعليه بتوجيه قلبه نحو الباب الأعظم له سبحانه ، وهو سيدنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

وأحسن ما يوجِّهُ القلبَ هو الذكر ؛ فإذا أردت أن توجّه قلبك نحو الله تعالى فعليك بذكره تعالى ومراقبته ، وعليك بذكرِ رسوله ونبيّه ؛ لِمَا أنّه هو الرسول الذي هديت به إلى الإيمان وأرشدك إلى طريق الإحسان ، وعني بترقيتك وتربيتك وتكميلك ، فإذا شغلتَ الخاطر بالمصطفى صلوات الرحمن عليه فقد شغلتَه بالله سبحانه وتعالى ، فتستولي عليه حينئذ الأمور العظيمة الجليلة التي عليها مدار سعادتك دنيا وأخرى ، ولا يبقى لك من همومك شيء ، ألا ترى أنّ المرء كلّما علت همّته وارتفع عن سفاسف الأمور خاطره انكشف له أنّ أكثر هموم الدنيا موهومة ليس لها قيمة !

فلذلك كان المرتبط برسول الله قلبه ، وبالصّلاة عليه لسانه ، وثيق الصّلة بالله تعالى ، حتى لا يبقى مجال للانشغال بصغائر الأمور ومشاغل الحياة الدنيوية ، وتأمّل يا أخي . . هل يجتمع الهمّ بالنبي العظيم الكريم والهمّ بخسائس الدنيا الدنيّة في قلب واحد ؟ !

ثم إنّ العلماء حين يتكلمون عن القرب من الله تعالى والوصول إليه تعالى فلا يقصدون القرب الجسماني منه ؛ حاشاه سبحانه ، وإنما يعنون القرب منه بنزع علائق ما سواه سبحانه ، وهو ما يسمّى بالتخلية ؛ على ما قال الأستاذ القشيري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الرسالة : (ولا يكون تقرّب العبد من الحق إلا ببعده عن الخلق ، وهذه من صفات القلوب دون أحكام الظواهر والكون ، وقرب الحق سبحانه بالعلم والقدرة عامٌّ للكافة ، وباللطف والنّصرة خاصٌّ بالمؤمنين ، ثم بخصائص التأنيس مختص

بالأولياء . . . فأما القرب بالذات ، فتعالى الله الملك الحق عنه ، فإنه متقدس عن الحدود والأقطار ، والنهاية والمقدار ، وما اتصل به مخلوق ، ولا انفصل عنه حادث مسبوق به ، جلّت صمديته عن قبول الوصل والفصل) اهـ .

وأول ما يجعلك تتخلص من العلائق المانعة من القُرب هو الارتباطُ بعظيم ، كالارتباط بسيّدنا ومولانا المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، والتشبّه بصفاته وتربية النّفس باتباع هديه ، وهو ما يسمّى بالتحلية .

ولِما ظهر من الكرم والنعيم المُغدَق علينا برسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان واجبًا علينا شكر الله على نعمة إرساله ، والسّعي لأداء حقّ الرّسول الكريم بالصلاة عليه وذكر فضله والدّعاء له ، قال الله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ۚ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ ، وقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : «أولى الناسِ بي يومَ القيامةِ أكثرهم عليَّ صلاةً»[1] ، بل ولنا في ذلك أجر ونعيم مضاف ، فقد قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «من صلّى عليَّ صلاةً صلى الله عليه بها عشرًا»[2] ، وما أعظمه من أجر وما أحسنه من جزاء ، ولو لم يكن لنا بالصلاة عليه سواه لكفانا ، نقل الشيخ زرّوق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن ابن عطاء الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنّه قال : «ومن صلّى الله عليه صلاةً واحدةً كفاه همّ الدنيا والآخرة ، فكيف بمن صلّى عليه عشرًا» .

وما أحسن العبارات الموجزة الآتية التي تضمّنت هذه المعاني الشريفة تشويقًا لطالب العلم ؛ لكي يتحقق بالذكر الكريم ، ويرى بركات الإكثار من الصّلاة على سيدنا رسول الله :

وإذا عرفت أنّ منزلة سيدنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عند مولانا جل وعلا بهذه المثابة ، عرفت أنّ حمده تعالى وشكره على إنعامه به على

(١) سنن الترمذي : (٤٨٤) .

(٢) صحيح مسلم : (٣٨٤) .

الخلق من أوجب الواجبات ، وأنّ التّوسل إليه تعالى بحبّ هذا السيد والتعظيم له وكثرة الصلاة والتسليم عليه من أعلى الوسائل للأمن من المخوفات والفوز بعليِّ الدرجات .

ولو لم يكن للصّلاة عليه من الفضل العظيم إلا ما ورد في الصِّحاح : أنّ من صلّى على سيّدنا ومولانا محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مرةً صلى الله عليه بها عشرًا ، لكان كافيًا للعقلاء ، كيف وقد ورد في فضلها العظيم ما ألّف فيه أئمتنا على الانفراد تآليف عديدة ؟

وقد رأيت لبعض أئمة التصوّف : أنّ من فَقَد شيوخ التربية فليكثر من الصّلاة على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فإنّه يصل بها إلى مقصوده[1] . ولعله أخذ ذلك من قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عندما التزم أن يجعل جميع صلاته للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «إذًا تُكفى همّك ، ويغفر ذنبك»[2] .

ولا شك أنّ المريد الطالب على مشايخ التربية قد اهتم بتنقية نفسه ، وشفائها من علائقَ سواهُ تبارك وتعالى ، فإذا أكثر من الصّلاة على نبينا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُفي هذا الهمَّ الذي اهتمَّ به ، والله تعالى أعلم .

* *

(١) قال صاحب الإمام السنوسي وتلميذه الشيخ زرّوق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في «عدّة المريد الصّادق» : (وقد قال شيخنا أبو العباس الحضرميّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في وصيّته التي كتب لي بها يوم وداعه الأوّل : وعليك بدوام الذّكر وكثرة الصّلاة على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وهي سلّم ومعراج وسلوك إلى الله تعالى إذا لم يلق الطالب شيخًا مرشدًا ، فقد سمعتُ في سنة ست وأربعين وثماني مائة بالحرم الشريف بعض الصالحين روى لي ذلك عن بعض أهل الصّدق مع الله تعالى ، وكلاهما معروفان رأيتهما ، والله أعلم) .

(٢) روي عن سيدنا أُبيّ بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، وهي الواردة في «رياض الصالحين» للإمام النووي ، وأخرجه الترمذي : (٢٤٥٧) ، وأحمد : (٢١٢٤٢) .

المناسبة بين جملة الحمد والصّلاة على رسول الله

بعد أن أبانَ الشارح عن جملةٍ صالحةٍ من دلائل تفضيله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على جميع الخلق ولزوم الصّلاة عليه ممّن هداه الله بواسطته ؛ أراد أن يقف على نكتة تعقيب الحمدلة بالصّلاة على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وقد أشار إلى خمسة وجوه في مناسبة ذلك :

الوجه الأول : أنّ الصّلاة على النبي حمدٌ خاصّ لله تعالى على نعمةٍ خاصّة ، وهي إرساله المصطفى وبعثته ، وقد جيء بهذا الحمد الخاصِّ بعد عبارة الحمدلة التي هي حمد عامّ لله تعالى على جميع ما تفضّل به وتكرّم ، فكأنّما وقع ابتداء الكلام بالحمد العامّ على جميع النِّعَم عن طريق الحمدلة ، ثم تلاه الحمد الخاصّ على نعمةِ البعثة المحمدية عن طريق الصّلاة على النبي ، وفيه امتثال أمر الله فيما أمر من الصلاة على رسوله الكريم .

الوجه الثاني : أنّ في الصّلاة على النّبي بعد الحمدلة شكرٌ للوسيلة بعد شكر السّبب الحقيقي ، وشكرٌ للمخلوق بعد شكر الخالق ، وقد استوجب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هذا الشكر لأجل ما ظهر على يديه من أنعُم الله على خلقه . وفي شكر الرّسول بطلب الصّلاة عليه من الله تعالى إشارةٌ إلى ما يراه المؤمن من القصور في نفسه والعجز من ذاته في تأدية شكره له صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فيفوّض الأمرَ لجناب الحق تعالى وتقدّس ، ليشكر لنبيّه ذلك ، وهو -تعالى- الشكور .

الوجه الثالث : شكرٌ للذي أوصلنا لنعمة التوحيد وعلّمنا اختصاص الحمد بخالقنا سبحانه وتعالى ، حتى صار حمدنا وشكرنا لله وحده ، فبفضل دعوته علمنا أنّه لا يستحق الحمد على الحقيقة سوى الله سبحانه وتعالى ، وعلمنا ما يختصّ به من كمال الربوبية ، فلذلك ناسَبَ شكر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد شكر جناب الحق

سبحانه ؛ إشارةً لما اختصّ به النبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من كمال النبوّة والرّسالة ، وفضل تعليمه وإرشاده وتزكيته لنا ، وفي ذلك إلماحٌ للقسم الثاني من العقائد ، وهو النبوات .

الوجه الرابع : أنّ الحمد في البداية في مقام الدعاء ، وذلك أنّ الحمد شكرٌ ، وقد قال الله تعالى : ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم : ٧] ، فكأنّك في مقام طلب الزيادة ، ويصير حمدك وشكرك لله في معنى قولك : يا رب زدني ، يا رب زدني .

ومن موجبات الاستجابة للدعاء الصلاة على سيّدنا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؛ إذ الصّلاة عليه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مقبولة دائمًا من الله ومستجابة ، فلذلك أتى بالصّلاة على النبي بعد الحمدلة .

الوجه الخامس : أنّا لما حمدنا الله تعالى باعتبار أنّه منشئ هذه العوالم ومربّيها ، ألحقنا بها شكر النبي باعتباره مصلح هذه الأمم ومرشدها ومربّيها ، والفرق بين التربيتين أنّ الأولى تربية عامة ، تتوقف على فضل الله في محض الإيجاد بالإخراج من العدم إلى نور الوجود ، وإعطاء الحياة والأمور المادية التي تقوم بها ، والثانية تربية خاصّة بالإمداد الروحاني الذوقي الإرشادي ، وشيخها وإمامها المصطفى صلى الله عليه وآله .

فهذه هي الوجوه الخمسة التي ذكرها في الشرح لبيان حُسن الإتيان بالصلاة والسلام على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد حمده تعالى ، ولننظر كيف بيّنَها الإمام :

فَذِكرُنا في هذه العقيدة بعد حمد الله تعالى والصلاة والسلام على نبيه وأشرف خلقه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُناسِبٌ من أوجه :

الأول : أنّه شِبْه حَمدٍ خاص بعد حَمدٍ عام ؛ لأنه لما حمد[1] المولى

(١) الحامد هو صاحب المتن ، أي الإمام السنوسي .

تبارك وتعالى حمدًا مطلقًا على جميع الفضائل والفواضل[١] ، وإن شئت قلت : على كماله وتكميله ، حمده بعد ذلك حمدًا خاصًّا ، وهو امتثال أمره سبحانه فيما أمر به من الصلاة والتسليم على نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على نعمةٍ خاصة ، وهي نعمة بعث الله سبحانه نبينا ومولانا محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، ورحمته سبحانه به الخلق دنيا وأخرى ، وخصَّ هذه النّعمة بالذكر ؛ لأنّها أكبر النِّعم وأعمّها وأدومها[٢] .

الثاني : أنه لمّا حمد المولى ، تبارك وتعالى ، وشكره على جميع نعمه التي تفضل بها سبحانه وأوجدها وَحْدَه ؛ شكر بعد ذلك من أظهر سبحانه على يده تلك النِّعم وأفاضها ببركته على الخلق دنيا وأخرى ، وهو نبينا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؛ لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»[٣] ، ولما كنا عاجزين عن مكافأته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قِبَلِ أنفسنا وجب أن نرجع في ذلك إلى مولانا الكريم القادر الذي بيده خزائن النِّعم ؛ فنطلب منه أن يصلّي على هذا النبي الشريف ، وأن يُنعم عليه بنعم يَصحبُها تكريم وتعظيم على ما يليق بمنزلة هذا السيد عنده ، وأن يسلم عليه -أي يعظّمه- بأن يسمعه من كلامه الذي لا مثل له ما تَقَرُّ به عينه وتبتهج به نفسه ويتّسع به جاهه[٤] .

الثالث : أنه لما صدر منه (الحمد لله رب العالمين) وكان ذلك مقتضيًا لمعرفة توحيد مولانا جلّ وعلا ، ومعرفةِ ما يليق به من أوصاف الألوهية

---

(١) الفضائل : الكمالات اللازمة ، وهي صفاته ، أي كماله . والفواضل : الكمالات المتعدية ، وهي أفعاله ، أي تكميله .

(٢) حاصل هذا الوجه أنّا بالصّلاة على النبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نحمد الله حمدًا خاصًّا على نعمة إرساله إلينا ، بعد أن حمدناه حمدًا عامًّا على كلّ نعمه ومنحه.

(٣) سنن الترمذي : (١٩٥٥) .

(٤) المناسبة في هذا الوجه أنّه من باب شُكرِ الرّسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد شكر مرسلِه تعالى .

على حسب ما مضى تقريره ؛ شكرَ بعده من أوصل سبحانه على يده هذه النعمة العظيمة ؛ إذ الناس قبل مبعثه كانوا يمدحون غير الله تعالى من الأصنام وغيرها ، ويضيفون على سبيل الحقيقة ، في زعمهم ، نعمه تبارك وتعالى وأنواع تربيته إلى غيره من الأسباب العادية وغيرها ، فلما بُعث نبينا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عرّفهم أنّ الحمد لا يستحقه على الحقيقة إلا الله تعالى ؛ إذ لا كمال قديمًا ولا حادثًا إلا له ، وأنه هو رب العالمين وحده ، وبلّغهُم قوله تعالى : ﴿يآ أيُّها النَّاسُ اذكُروا نِعمَةَ اللهِ عَلَيْكُم هل مِن خالِقٍ غيرُ اللهِ يرزُقُكُم﴾ [فاطر : ٣] ونحو ذلك مما هو كثير في القرآن ، وقد اختُصر ذلك كله في الفاتحة ، ولهذا كانت أمّ القرآن[١] .

الرابع : أنّ حمد الله تعالى وشكره الذي دخل تحت عمومه . . دعاءٌ وطلبٌ من المولى الكريم تبارك وتعالى لمزيد نعمه بطريق وعده الصادق في قوله تعالى : ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم : ٧] ، ولهذا ورد في الخبر : «أفضل الذكر : لا إله إلا الله ، وأفضل الدعاء : الحمد لله»[٢] ، ولمّا كانت إجابة أدعيتنا موقوفة على صلاتنا على نبينا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أتينا بالصلاة والسلام عليه بعد جملة الحمد المتضمِّنِ للشّكر المتضمِّنِ طلبَ المزيد من نعم الله تعالى ؛ تكميلًا لهذا الطلب وتتميمًا لغرض الحامد[٣] .

---

(١) حاصل هذا الوجه في المناسبة أنّه شكر لمن أوصلنا لنعمة التوحيد الحقيقي ، وفيه إشارة القسم الثاني من العقائد (النبوات) .

(٢) سنن الترمذي : (٣٣٨٣) .

(٣) حاصل هذا الوجه في المناسبة : أنّ الحمد -لكونه شكرًا والشكر يقتضي رجاء المزيد من النّعم- صورة من صور الدعاء ، ولاستجابة هذا الدعاء ألحقه بالصلاة على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تقريبًا للإجابة .

وقد أوصى المشايخ بأن يصلي الداعي على النبي في بداية دعائه ونهايته ؛ لأنَّ الله سبحانه وتعالى =

الخامس : أنّ قوله : (رب العالمين) أشعر بأن التربية كلها ، وهي إيصال كل حادث إلى كماله الذي أريد له ؛ ليست إلا من المولى تبارك وتعالى ، وهذه التربية على قسمين : عامة ، وخاصة :

فالعامة : التربية بالإيجاد والتنمية والإمداد بالحياة والحواس وغيرها مما هو مشترك بين عموم الأجساد .

والخاصة : التربية الروحانية بالعلوم والمعارف العلمية والعملية وضبط الحركات والسكنات للجري على مقتضاهما .

وهذه التربية هي العزيزة الشريفة الموصلة إلى الفوز برضا مولانا جلّ وعلا ، والتمتع بما لا يحاط بوصفه من نعيم الجِنان أبد الآباد ، وقد جعل الله سبحانه هذه التربية الخاصّة لا تحصل لأحد من أهل الأرض إلا على أيدي الرسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، وجعل الحاصل منها على يد نبينا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الحظَّ الأوفر والنصيب الأكثر مع سهولةٍ فيها وقلة معاناة كما قال تعالى : ﴿يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلا يُرِيْدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾ [البقرة : ١٨٥] ، وقال في وصف أمة نبينا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ﴿وَيَضَعُ عَنْهُم إصرَهُم والأغلالَ التى كانَت عَلَيهِم﴾ [الأعراف : ١٥٧] ، وقد عرفت كثرة من تربى على يده هذه التربية الخاصة ، وأنهم ثلثا أهل الجنة ؛ فأشرنا إلى تربية مولانا جلّ وعلا لخلقه التربية العامة بقولنا : (رب العالمين) ، وأشرنا إلى تربيته الخاصّة بذكر أفضل من أُجزل الحظُّ منها على يده مقرونًا ذلك بتعظيمه والصلاة والسلام عليه[1] .

= أكرم من أن يستجيب الصلاتين ويدعَ ما بينهما ، فحسُن الإتيان بالصلاة على النبي ليُستجاب الدعاء .

(١) حاصله : ملاحظة التربية العامة -الإيجاد والعطاءات المادية- بعبارة الحمد ، والتربية الخاصة -الإمداد الروحاني والإرشادي- بعبارة الصّلاة على النّبي المصطفى .

وإنما قدمنا في أصل العقيدة وصفه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالسيّد على وصفه بالمولى ؛ لأن السيّد هو الذي يُفزع إليه في كلِّ مهم ، والمولى هو الناصر ، ولا شك أنّ الفزع في المهم إلى السيّد يكون أولًا ، ونصرته لمن فزع إليه في نيل مُهِمِّه تكون ثانيًا بعد فزعه إليه .

ولا شك أنّه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مفزَعُ الخلائق وناصرهم في الدنيا ؛ بما بيّن لهم من طريق النجاة وعلّمهم من أنواع الهدايات ، حتى تركهم على المَحَجَّة البيضاء التي لا غبار عليها ، ومَفْزَعُهم وناصرهم في الآخرة ؛ إذ له المقام المحمود هناك ، والشفاعة المتكثِّرة المشفَّعة ، والمقالة المسموعة ، والسؤال المُعطى ، والجاه الأعظم ، والمنزلة العليا ، نسأل الله تعالى أن يَهَبَ لنا نصيبًا وافرًا من النّفع بسيادته وجاهه الأعظم دنيا وأخرى .

* * *

الدرس الثالث

الكلام على فضيلة ختم النبوّة ومعنى كونه ﷺ خاتم النبيين وإمام المرسلين

اختتم الإمامُ الصلاةَ على سيدنا رسول الله محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بقوله : (خاتم النبيين) ، إشارةً منه إلى خصيصة أخرى للنبي الكريم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

من المشهور لدينا أنّ كلّ رسول نبيّ ، وليس كلّ نبيّ رسول ، فالنبوّة أعمّ مطلقًا من الرسالة ، والرسالة أخصّ مطلقًا من النبوة ، يعني أنّ النبوة داخلة في الرسالة ، فإذا ثبتت الرسالة ثبتت النبوّة ، وإذا نفيت النبوة فقد نفيت الرسالة ، وبناء عليه نعلم أنّ سيدنا محمدًا كما أنّه رسول الله فهو نبيّه وصفيّه ؛ لأنّ الرّسالة لا تثبت دون النبوّة .

ومراد الإمام هنا أن يشير إلى أنّ نبوّة المصطفى تمتاز عن نبوّة غيره بأنّها خاتمة النبوّات وأنّ شريعته آخر الشرائع المنزّلة ، وأنّ باب النبوّة والرّسالة بعده مسدود ، فلا يكون هذا الكمال العظيم والاصطفاء الجليل من نصيب أحدٍ بعده ، وإذا انقطعت النبوّة فقد انقطعت الرسالة لِمَا علمنا ، فلا نبي بعده ولا رسول بعده ، وبه اختتمت أنوار النبوّة واكتملت ، صلوات الرحمن عليه وعلى آله .

ومعنى خاتم النبيين أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آخرُ مبلِّغٍ عن الله تعالى بطريق الوحي الإلهي ، وهذا الاعتقاد من ضروريات الدين وأصوله التي أجمعت الأمة عليها من غير خلاف ، وجاءت به النّصوص الواضحة ، فمن ذلك قوله تعالى : ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب : ٤٠]، ووجه دلالة الآية الكريمة على ختم النبوّة أنّ الخاتم الذي يوضع في الإصبع كان يستعمل قديمًا ليختم بفصّه

على آخر الرسائل والمكاتبات ؛ للدلالة على انتهاء المكتوب وتمامه ، وبناء على ذلك يكون المقصود من الآية الكريمة أنّ كتاب النبوّات قد خُتم برسول الله ، وأنّ النبيّ المصطفى قد جاء بتمام الرسالات فلا نبيّ بعده ولا رسالة بعده .

ومن الأحاديث المصرّحة بأنّ المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آخر الأنبياء قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لسيدنا عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنّه لا نبيّ بعدي»[١] ، ومن ذلك حديث اللبنة الذي مررنا به سابقًا[٢] .

واعلم أنّ خاتمية النبوّة المحمديّة تدلّ على أمرين ، الأول : أنّه لا استئناف للرّسالات والنبوّات بعده صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، **والثاني** : أنّ رسالة المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ونبوته ناسخة لما قبلها ومستمرة دائمة لا تنقطع إلى قيام الساعة ، كما قال في بدء الأمالي[٣] :

وباقٍ شرعُه في كلّ وقت ... إلى يوم القيامة وارتحال

ومن البيّن أنّ خلود الشريعة الإسلامية واختصاصها بذلك دون سائر الشرائع فيه خير دليلٍ على امتلاكها لمقوّمات الكمال التشريعي ، وقدرتها على التعامل مع المستجدّات الفقهية في أيّ زمان وفي أيّ مكان ، إضافةً إلى تلبية الحاجات المعنوية والمادية للإنسان على جميع الأصعدة ، وهذا مبحث مهم ، له محلّ أليق به .

---

(١) صحيح مسلم : (٢٤٠٤) ، صحيح البخاري : (٣٧٠٦) .

(٢) انظر صفحة (٧٢) .

(٣) منظومة «بدء الأمالي» من المنظومات العلمية المعتبرة في عقائد أهل السنّة على طريقة الأحناف ، صنّفها العلامة سراج الدين عليّ بن عثمان الأوشي الحنفي (توفي سنة ٥٧٥ هـ) ، جاءت على (٦٨) بيتًا ، واشتهرت أحيانًا بـ«اللاميّة» أو بمنظومة «يقول العبد» ، وقد تداولتها أيدي العلماء بالشرح والبيان فكثرت الشروح عليها ، وممّن شرحها شمس الدين النكساري ، وعزّ الدين بن جماعة له شرحان ، والملّا علي القاري ، والشيخ محمد الأنطاكي ، وغيرهم كثير . والمنظومة مقرّرة في الدّرس العقدي والكلامي في بلاد الأحناف خصوصًا ، فيحفظها الطالب ويقرأ أحد شروحها .

وبالعودة إلى قضية الخاتمية ، يجدر بنا أن نشير إلى إشكالٍ يشتبه على بعض الناس ، حيث يظنّون أنّ هناك منافاة بين أمرين ثابتين لسيدنا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :

أحدهما : أنّ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم تعش له ذرية من الذكور ، وهذا ثابت بنصّ الآية ومذكور في الروايات وكتب التاريخ ، حيث توفي جميع أولاده الذكور وهم صبية -عليهم سلام الله- .

وثانيهما : أنّ العَقِب والذرية كمال إنساني ، فكيف تدّعون أنّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نال من كمالات الدنيا والآخرة كلّ ما أمكن لإنسان أن يناله ؟ وعلى أقلّ تقديرٍ فقد نزلت رتبة المصطفى بذلك عن رتبة غيره من الأنبياء الذين ولد لهم أبناء كانوا أنبياء من بعدهم ؟ !

ولما كان الجواب مرتبطًا بعقيدة ختم النبوة وخاتمية الأنبياء التي كانت من نصيب سيدنا رسول الله ، فقد تعرّض المصنّف لهذا الإشكال وجوابه هنا ، وتقرير جوابه أن نقول :

لم يعِش للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولد لأنه لو كان له ولد ثم لم يكن نبيًا ، لنزلت رتبته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن بعض إخوانه من الأنبياء الذين نال أبناؤهم رتبة النبوّة كآبائهم صلوات الله عليهم أجمعين .

ولما كانت العرب تتفاخر بكثرة الأبناء لأنّه أسدّ للحاجة وأنوَل للجاه وأبقى للذّكر ، قال الله تعالى : ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [الأحزاب : ٤٠] ؛ تقريرًا لهذه الحقيقة التي حاول بعض المنافقين والذين في قلوبهم مرض أن يجعلوها مطعنًا في سيد المرسلين صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[1] .

---

(١) ومن المعلوم أنّ نزول الآية الكريمة كان في سياق تزوّج النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من السيدة زينب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ، فمن أحب أن يقف على معاني الآية الكريمة على وجه التمام فليرجع إلى كتب =

ثم يستدركُ ما قد يُتوهَّم من النّقص في حقه بعدم الولد ونفي الأبوة فيقول تعالى : ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب : ٤٠] ، منوّهًا بأنّه أعلى وأجلّ وأشرف ممن يتوهمون الجاه والشرف بكثرة الولد والعيال ، ويختم بقوله تعالى : ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب : ٤٠] ؛ تكميلًا وزيادةً في التنويه بمقامه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، وبيانًا للحكمة من وفاة أبنائه الذكور قبله عليه أفضل الصلوات وأتم التسليم .

كما أنّ ما بين رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وبين أبناء هذه الأمة كالذي بين الأب وولده -بل وأعظم- من الرحمة والشفقة والتعليم والإرشاد والتزكية من جهته عَلَيْهِ السَّلَامُ لعموم أمّته ، ومن التوقير والتعظيم والتعزير والتبجيل والحب منهم له سلام الله عليه ، فكلّ ما يوجد للأب مع ابنه موجود له مع أصحابه وأتباعه وزيادة ، ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾ [الأحزاب : ٦] .

كما أنّ في ختم النبوة بحبيبنا المصطفى صلوات ربي وسلامه عليه إشارة إلى أنه رحيم إلى درجة أنه لن يترك للمسلمين شيئًا من أمور الديانة مما يحتاجونه بعده ، بخلاف بعض الأنبياء ممّن ترك بعض ما تحتاج إليه أمّته ليُتِمّه لهم من يأتي بعده من الأنبياء ، ومن رجع إلى التفاسير وجد هذه الوجوه وغيرها .

وقد تناول الإمام هذه المعاني بالشرح ، ليختم الكلام بعد ذلك ببيان أنّه -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- تاج الأنبياء وفخر المرسلين ومقدّمهم ، وأنّهم جميعًا في الذروة القصوى من التواضع والأدب على ما هم عليه من سموّ الأخلاق وكمال المزايا والأوصاف ، وذلك عند تعرّضه لما في آخر المتن من وصف سيدنا رسول الله بـ(إمام المرسلين) .

= التفسير ، وليُنظر مثلًا : التحرير والتنوير (٩/ ٢٢-٣٩) ، ولنا معها وقفة في نهايات الكتاب ، عند كلام المصنّف على عصمة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ والشبهات التي تمسّك بها المخرقون للطعن في ساداتنا الأنبياء .

قال الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرحه :

ومعنى (خاتم النبيين) : أنه آخرهم وبه كمل عددهم الذي هو مئة ألف وأربعة وعشرون ألفًا فلا نبي بعده[١] ، ومِن لازمه أنْ لا رسول بعده ؛ لأن النبي أعم من الرسول على الصحيح ، ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص .

فكمَّل سبحانه لنبيّنا ومولانا محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جميع المحاسن التي تفرّقت في الأنبياء والرسل قبله ، وشَرَّف شريعته السمحة بأن جعل أحكامها متصلة بالآخرة لا ناسخ لها ولا مبدل لها ، وأطلع أمّته المشرفة على مساوئ الأمم الذين خلوا ، وعلى العقوبات التي نزلت بهم ليعتبروا بذلك ويرتدعوا عن المعاصي ، ولا يغترّوا بالمُهلَة ومتعة الدنيا كما اغترّ بذلك الذين هلكوا قبلهم ؛ فجعلَهم مولانا بفضله مُعتبِرين لا مُعتبراً بهم ، ومتَّعِظين لا مُتَّعَظًا بهم ، وشاهدين على غيرهم لا مشهودًا عليهم ، وأظهر سبحانه محاسنهم لمن مضى من الأمم ، وستر مساويَهم ، بل نوَّه المولى الكريم بقدرهم وقدر نبيهم سيدنا ومولانا محمد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تنويهًا عظيمًا تمنّى بسببه كليم الله تعالى أن يكون من هذه الأمة[٢] .

وبالجملة فنِعَم مولانا الكريم جلّ وعلا ومواهبه الاختصاصية التي خصّ بها نبيَّنا ومولانا محمدًا صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دنيا وأخرى لا يمكن إحصاؤها ؛ نسأله سبحانه أن يجعلنا من خيار أمته الفائزين بشرف قربه ومتابعته المتحصِّنين من كلّ محنة وهول وخوف دنيا وأخرى بحرمة محبته وولايته .

---

(١) المستدرك على الصحيحين : (٤١٦٦) .

(٢) الحلية لأبي نعيم : (٣/ ٣٧٥) .

ولأجل أنّه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ خاتم النبيين مات أولاده الذكور كلّهم صغارًا قبل أن يكونوا رجالًا ؛ لأنّهم لو عاشوا حتى بلغوا سِنَّ النبوّة ثم لم يُنَبَّؤوا كانوا في ذلك أحطّ رتبة من أولاد كثير من الرسل الذين خلَوا ؛ كإبراهيم ويعقوب وداود عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، فلما ماتوا صغارًا انتفت هذه الحطيطة .

وإلى هذا أشار القرآن في قوله تعالى : ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] ، فجعل سبحانه كونه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ والسلام خاتم النبيين شِبه العلة لما نفاه من أبوته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ للكبار الذين يطلق عليهم اسم الرجال ، والنكتة فيه ما سبق تقريره ، والله تعالى أعلم .

قوله : (وإمامِ المرسلين) أي : مقدَّمِهم في جميع الكمالات ومتبوعهم ؛ إذ به يتعلقون في شدائد الآخرة وأهوالها المعضلات ، وقد قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : «آدم فمن دونه تحت لوائي يوم القيامة»[1] ، وقد ثبت أيضًا أنه تقدمهم وأمّهم حِسًّا في ليلة الإسراء[2] ، وذلك كلّه دليل واضح على أنّ هذا السيّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أفضل المخلوقات وأكرمها على اللهِ تبارك وتعالى .

وفيه أيضًا دليل على كمال تواضع رسل الله عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ للمولى تبارك وتعالى ، وامتلاء صدورهم بهيبته ومحبته ، والتعظيم لما عظّمه ، والتشريف لِما شرّفه ؛ إذ لم يَجعلوا - عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - ما خصَّهُم الله تعالى به من عظيم فضله مانعًا من التواضع لمن آثره الله تعالى بمزيّته وخصّه بفضله على جميع العوالم ، وأخلاقهم الكريمة في هذا نظير أخلاق الملائكة عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في تواضعهم وسجودهم لآدم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ امتثالًا لأمر مولانا جل وعلا وتعظيمًا لمن عظَّم ، وتكريمًا لمن كرَّم ، وحبًا لمن أحب .

---

(١) سنن الترمذي : (٣٦١٥) .

(٢) صحيح مسلم : (١٧٢) .

وأين هذه الأخلاق الكريمة الزكيّة من أخلاق إبليس الأحمق المحروم حيث أمره المولى العظيم مع الملائكة الكرام بالسجود لآدم فاستكبر ورأى لنفسه الدّنِيَّة شُفوفًا[1] على من فضّله المولى تبارك وتعالى ، وأدركه الزّهو والإعجاب بما ليس له ولا يستحقه ، وإنما هو محض فضل من المولى الكريم تبارك وتعالى ، وأخذ بجهله وقلة عقله وعدم حيائه وسابق شقائه يعترض على من لا شريك له في ملكه ، ولا في حكمه ، يحكم بما يشاء ، ويخُصّ من يشاء بما يشاء ، لا اعتراض عليه ، ولا سؤال لأحد عليه ، وهو الحكيم المحمود على كلّ حال .

ويجب على كلّ مؤمن أن يقتفي آثار الطاهرين المطهَّرين من كل حُمْقٍ ودَنَسٍ من رسل الله تعالى وملائكته الكرام صلى الله وسلم على جميعهم ؛ فيتواضعَ لله تعالى ، ويعظّمَ كلّ من رأى من المولى العظيم إيثارًا له وتفضيلًا بخاصّةٍ من علم أو عبادة أو خلق جميل ، ولا يجعلَ ما خصّه هو به مولانا -جلّ وعلا- من فضلٍ مانعًا من التواضع لذوي الفضل والتعظيم لجنابهم الرفيع عند الله تعالى ؛ فيَهلِك ويُسلَب[2] من فضله ومن كلّ خيرٍ كما هلك بذلك قدوته إبليس اللعين ، عافانا الله تعالى إلى الممات مما ابتلي به ، بجاه نبيه وأشرف خلقه سيدنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ولينظرِ العاقلُ إلى ما فعله كليم الله تعالى صلوات الله وسلامه عليه مع الخضر عَلَيْهِ السَّلَامُ عندما سَمِع من المولى العظيم تبارك وتعالى أنه خصّه بعلم من لدنه ؛ من إتعاب نفسه الشريفة بالسّفر إليه حتى لقيه ، ثم تواضع له في الكلام ، والتمس منه أن يُعلّمه بصيغة الاستفهام لا بصيغة الأمر المستعملة في الإيجاب والاستعلاء ، فقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ

(١) الشفوف : الفضل والزيادة ، يقال : شف عليه : إذا فَضَله وزاد عليه .

(٢) بمعنى يُحرم .

عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴾[الكهف: ٦٦]، فالتمس منه بطريق الأدب في العبارة أن يكون تابعًا له متعلِّمًا منه، ثم لمّا قابله الخضر عَلَيْهِ السَّلَامُ بأن أغلظ له في القول؛ إذ وصفه بعدم استطاعة الصبر معه، جاوبه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بتواضع ولين، والتزم له أن يطيعه في كل ما يأمر به، كما هو شأن العبد مع سيده، فقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا وَلَآ أَعْصِى لَكَ أَمْرًا ﴾[الكهف: ٦٩]، فهذا التواضع وقع من هذا السيّد في علم لم يضطرّ إليه في ظاهره ولا في باطنه، وله[1] الفضل العظيم والرتبة الفائقة؛ مِنِ اصطفاء مولانا جلّ وعزّ له على الناس برسالته ومناجاته له بلا واسطةٍ بكلامه القديم الذي لا مثل له، وبالمعجزات الباهرة والآيات العظيمة القاهرة، وقد ثبت أنّ له مع الله تبارك وتعالى ألف مجلس في المناجاة، وكلّ مجلس يمنح له فيه من العلوم ما يخرج عن حد الحصر. وثبت أنه عند المناجاة يرفعه ويقرّبه حتى يسمع صريف الأقلام يكتب بها في اللوح المحفوظ[2]، وإلى هذا أشار القرآن في قوله تعالى: ﴿وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا ﴾[مريم: ٥٢].

وقد نصّ بعض الأئمة على أنّ رتبته في الفضل تلي رتبة أشرف الخلق وأكرمهم على الله تعالى؛ سيدنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهذا هو الذي يدلّ عليه حديث مسلم في الشفاعة في اعتذار إبراهيم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عندما تُطلب منه الشفاعة في الآخرة لأهل الموقف بقوله: «وكنت خليلًا من وراء وراء»[3]، قيل: معناه: وكنت خليلًا من وراء موسى كليم الله الذي هو وراء سيدنا ومولانا محمد حبيب الله.

---

(١) أي للسيد الذي هو سيدنا موسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

(٢) رواه أبو جعفر الطبري في «جامع البيان في تأويل القرآن» عن ابن عباس عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَادَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا ﴾[مريم: ٥٢].

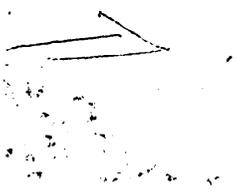
(٣) صحيح مسلم: (١٩٥).

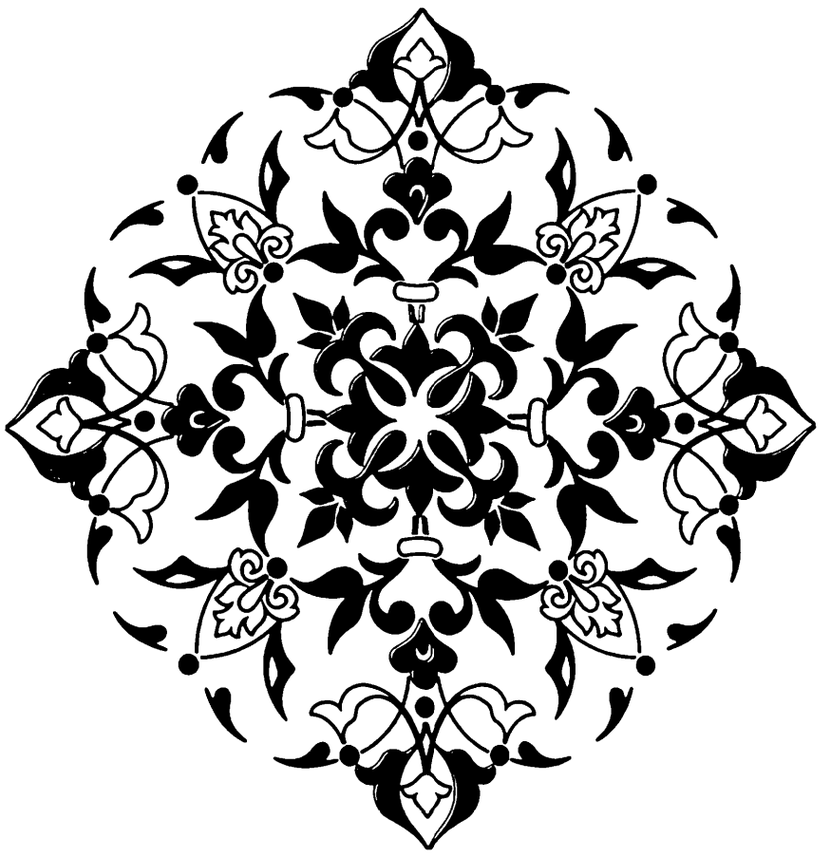
فانظر يا أخي بعين الاعتبار إلى أخلاق هؤلاء الكرام وعظيم تواضعهم لله تعالى ومحاسن آدابهم مع من لا يضطرون إليه من ذوي الفضل ولا منة له عليهم ، وعدم زَهْوِهم وإعجابهم بما خُصّوا به من الفضل العظيم ، ثم انظر بعد ذلك إلى أخلاقنا الشيطانية وصفاتنا الجاهلية في معاملتنا لمن اضطررنا إليه وأنقذنا الله على يده من مهالك الدنيا والآخرة من علمائنا وعُبَّادِنا ، وانظر إلى زهونا وإعجابنا مع دناءتنا وقلة فضلنا وسوء حالنا وجهالة عاقبتنا .

اللهم إنّا نتوسل إليك بخواصّ عبيدك ؛ من أنبيائك ورسلك وملائكتك وجميع أوليائك ، وبأكرم الخلق لديك ، الشفيع المشفَّع عندك ، سيدنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . . أن تغفر لنا ما مضى من الذنوب ، وأن تصلحنا ، وتَهَبَ لنا سلامة الصّدر فيما بقي ، وتوفِّقنا ظاهرًا وباطنًا لما فيه رضاك عنّا بلا محنة ، يا أرحم الراحمين يا علّام الغيوب ، وأن تُرضي عنّا يا مولانا علماءَنا وأولياءَنا وآباءَنا وأمهاتِنا وكلَّ من له حقٌّ علينا بمحض فضلك ، يوم يتعلّق المظلوم بظالمه ، وتبلى السرائر ، وتنكشف الغيوب .

وبهذه الكلمات المباركة انتهى الإمام من شرح مقدمة المتن وبيان المعاني السابقة على نحو لطيف ، ليلقي الضوء بعد ذلك على معنى المعرفة وشيء من طرائقها ، ثم يدخل منها إلى سائر مسائل الكلام ، وبالله تعالى التوفيق .

❊ ❊ ❊





البَابُ الأَوَّلُ

فِي المَعْرِفَةِ وَأَحْكَامِهَا

وفيه خمسة دروس :

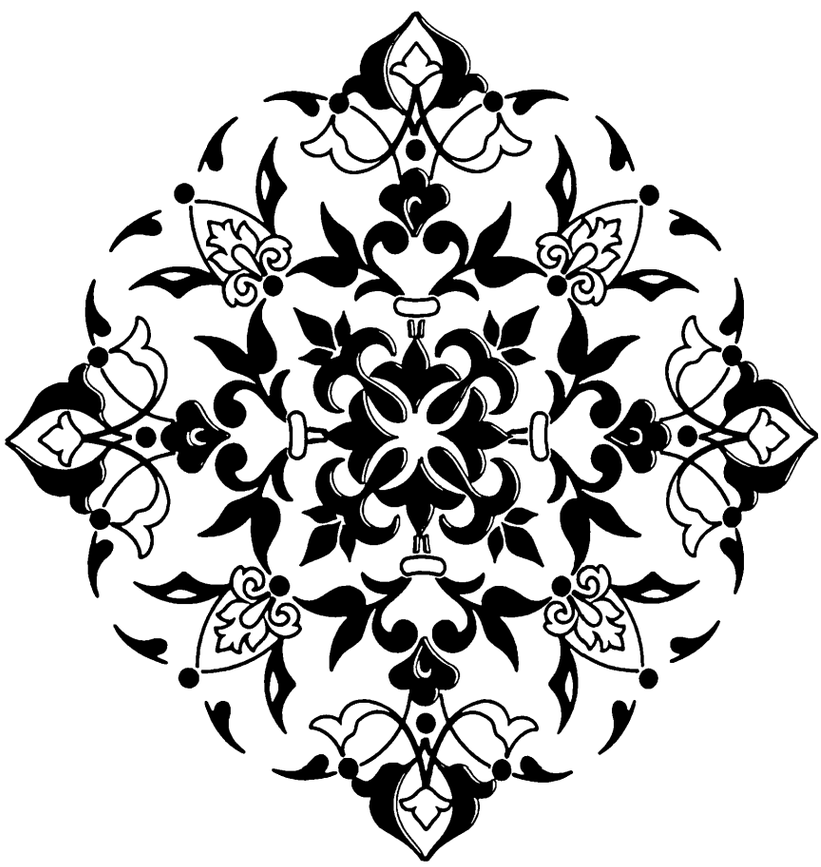
الـــدرس الأول : توطئة حـول نظرية المعرفة ومعناهـا .

الدرس الثـــاني : في مسائـل تتعلق بحكم معرفـة الله تعالى وكيفية حصولها .

الدرس الثـــالث : معنى الحكم ومصـادره وأقسامـه .

الدرس الرابـــع : تعريفـات الأحكام العقليـة (١) .

الدرس الخامس : تعريفـات الأحكام العقليـة (٢) .



الدرس الأول

توطئة حول نظرية المعرفة ومعناها

يشرع الإمام بعد الفراغ من شرح ديباجة المتن في بيان معنى المعرفة وطرائقِها ممهّدًا بذلك للخوض في مسائل علم الكلام ، وقد جرت عادة علمائنا على البدء بهذه الأبحاث المهمّة وتصدير الكتب الكلامية بها ؛ قصدًا لإيضاح المنهج العلمي المتّبع في فهم الأصول الدينية وتقريرها .

والذي دعاهم إلى ذلك أنّ الوصول إلى الاعتقاد الديني الحق مرهونٌ بالنّظر السديد والفكر السليم كما اتفق عليه جميع العلماء المعتبرين ، فكان لا بد من فهم معنى النّظر والفكر أوّلًا ، ومن ثم كيفية الوصول إلى العلم الصحيح ، لا سيما أنّ النّظر لا يوصل إلى العلم الصحيح إلا بشروطٍ واعتبارات يجب مراعاتها والاحتياط لها .

وقد كانت هذه الأبحاث -بما فيها من تفاصيل- مندرجةً في كتب المتقدمين تحت عنوان «النّظر والمعرفة» أو «النّظر والعلم» ، وكانوا بعد الفراغ من تقريرها والإبانة عن المناهج المعتبرة منها يخوضون في أبحاث الوجود والأحكام الإلهية وصفات الرّسل ممّا يسمّى في اصطلاحهم بـ«العقائد» .

وإلى يومنا هذا ما زالت أبحاث النّظر والمعرفة تكتسب أهميةً فائقة في الأبحاث العقلية عمومًا ، وفي الدرس الكلامي خصوصًا ، وقد أطلق عليها المحدَثون لقب «نظرية المعرفة» .

وإذا ما لاحظنا الرَّسم الفلسفي المتعارف عليه في العصر الحالي فسنرى أنّه يشتمل على بابين كبيرين :

١٠٤ ـــــــ

ونخلص من ذلك إلى القول بأنّه لا بد لكلّ من يخوض في المعارف الأصلية التي تتعلق بوجود الله تعالى وصفاته وإرسال الرّسل وصفاتهم أن يؤسّس منهجه المعرفي ويوضح مبانيه الاستدلالية ، ومن ثم يبرز ذلك أمام دائرة البحث العلمي والمشتغلين بهذه القضايا ، ليكون ذلك أولى بالموافقة والتسليم ، أو بالمناقشة والمحاججة .

وفي الواقع ، لقد كان المتكلمون سبّاقين إلى الكلام في الطريق العلمي المتَّبع عندهم في الاستدلال وتأسيس المعرفة الدينية ، وقد بيّنوا ذلك في أغلب مصنّفاتهم .

والشّرح الذي بين أيدينا يُعدّ أحد النماذج على ذلك برغم تناوله لهاته الأبحاث باختصارٍ شديد ؛ لأنّ المقصود الأصليّ من عقيدة صغرى الصّغرى تعريف المكلَّف ما يجب عليه اعتقاده في حق الله تعالى ورسله الكرام بأدلّةٍ موجزة ، وأمّا الشّرح فَقَصَدَ إلى ما ينبغي تقديمه بين يدي المتن للطالب من قبيل : معنى المعرفة وأنواعها وطرقها وما يلزم المكلَّف منها ، وما يجزئ منها وما لا يجزئ وهكذا .

* *

المعرفة الحادثة

اعلم أنه يجب على كلّ مكلّف أن يعرف ما يجب في حق مولانا جل وعز وما يستحيل وما يجوز[١]، وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك في حق الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ[٢].

بدأ الإمام السنوسي في شرح هذه الفقرة بالإبانة عن معنى «المعرفة الإنسانية» وحقيقتها، لأنّه لمّا أوجب على المكلف أن يعرف الله تعالى ورسله الكرام، فمن الضروريّ أن يبيّن المقصود من هذه المعرفة. وقد اختار رَحِمَهُ اللَّهُ أن يعبِّر عنها بـ«المعرفة الحادثة» في حين أنّه كان من الممكن أن يعبِّر عنها بتعبيرات أخرى كالعلم مثلًا، فما سبب اختياره هذا؟

أتى الإمام بتعريف «المعرفة» لا «العلم» احترازًا عن العلم الإلهي كي يخرج عن التعريف؛ لأنّ العلم يشمل علم الحادث والقديم[٣]، وأمّا المعرفة فإنّها تختصّ بالإنسان، ومن المعلوم أنّ إطلاق المعرفة غير معهود بالنّسبة إلى الله تعالى، حيث لا يُعبّر بـ«المعرفة» عن علمه سبحانه، فلا يقال: الله تعالى عارف، ولا يقال: له صفة المعرفة، في حين يصح القول: الله تعالى عالِم، وله صفة العلم، فكلمة المعرفة لا تطلق في حق الله سبحانه وتعالى، ولذلك فإنّ الأذهان عند إطلاق «المعرفة» تنتقل مباشرة إلى علم الإنسان -الذي هو موضع نظرنا ومحلّ بحثنا-، وتحترز بنفسها عن العلم الإلهي.

---

(١) هذا هو القسم الأول من العقيدة والبحث الكلامي، ولتعلّقه بالمسائل المذكورة يسمّى بقسم «الإلهيات».

(٢) وهذا هو القسم الثاني من العقيدة والبحث الكلامي، ويتعلق بالنبوّات على النحو المذكور أعلاه، وقد يسمّون ما يشمل مباحث النبوات والسمعيات بقسم «السمعيات»، وفي بعض الأحيان يخصّون بحث السمعيات بالأمور الغيبية التي تؤخذ من الأنبياء الصادقين، وأهمها اليوم الآخر وما يحصل فيه من أحداث.

(٣) القديم: الموجود غير المسبوق بعدم نفسه، والحادث: الموجود المسبوق بعدم نفسه.

ثم إنّه أتبعها بكلمة «الحادثة» ، فقال : (حقيقة المعرفة الحادثة . . .) ليكشف لنا عن طبيعة المعرفة الإنسانية التي تطرأ وتتجدّد تبعًا لتوافر أسبابها وحصول موجباتها ، فإنّها حادثة ؛ كانت بعد أن لم تكن ، شأنها في ذلك شأن الموصوف بها ، أعني الإنسان ، الذي كان بعد أن لم يكن أيضًا .

هذا ، ولا مانع من أن يقول قائل ممّن يجوّز إطلاق «المعرفة» على العلم الإلهي : إنّ المعرفة مطلقًا قد تطلق ويراد بها مطلق العلم الذي يشمل العلم القديم والعلم الحادث ، ولمّا كان مقام البحث في المعرفة الإنسانية خصوصًا أراد الإمام أن يخرج العلم القديم عن دائرة البحث ، فأضاف قيد «الحادثة» وعرّف المعرفة بقوله : (حقيقة المعرفة الحادثة هي . . .) .

فإذن تقييد المعرفة بـ«الحادثة» ؛ لأنّها في معنى العلم تمامًا ، ولمّا كان العلم منقسمًا إلى قسمين : علم قديم ، وعلم حادث ، فكذلك المعرفة تنقسم إلى هذين القسمين ، ولمّا كنّا بصدد الحديث عن المعرفة الحادثة دون القديمة قيّد المعرفة بالحادثة احترازًا عن دخول العلم الإلهي .

وسنتعرّف على أحكام العلم القديم عند الكلام على «صفة العلم الإلهي» ، ولا يمكن أن تنقسم هذه الصّفة إلى أقسام الصّفة الحادثة ؛ إذ لكلٍّ من العِلمين أحكامه الخاصة ، تبعًا لاختلاف حقيقتيهما .

وفي تقديرنا أنّ ما ذكرناه أوّلًا من أنّ قيد «الحادثة» وصفٌ كاشفٌ لا احترازيٌّ أقرب للصواب ، والله أعلم .

وعلى أيّ حال ، سنتعرّض في بحث المعرفة ههنا إلى عدة مطالب : معناها ، وسُبُلها ، وأقسامها .

* *

١٠٨ ـــــــ

والمعرفة في شيء ، ألا ترى أنّ الذهن حينئذٍ خالٍ عن الإدراك والعلم . وهذا القسم هو المذكور أعلاه .

والجهل المركب : هو الاعتقاد بخلاف الواقع ، كأن تُسأل عن عدد سكان مكة المكرمة ، فتجهل العدد الصحيح ولكنك تدّعي معرفته ، فتزعم -مخطئًا- أنّهم ألف نسمة مثلًا ، وهذا جهل بالواقع وتصوّرٌ غير مطابقٍ للحقيقة !

وإنّما سُمِّي هذا النوع من الجهل بـ«الجهل المركب» ؛ لأنَّ صاحبه جمع بين أمرين ؛ هما : الجهل بالواقع الصحيح ، والجهل بأنّه جاهل ، حتى إنّه ليظنّ نفسه صاحبَ علمٍ ومعرفةٍ ! فجهله -كما ترى- مركبٌ من جهلين في الحقيقة .

وهذا النوع من الجهل -كما علمت- عبارة عن إدراكٍ غير مطابقٍ للواقع ، فهو لا يخلو من إدراك وتصوّر ، وإن لم يكن مطابقًا ، ولأجل ذلك يذكرونه في مراتب الإدراك ، فالإدراك الخاطئ لا يخرج عن كونه إدراكًا في نهاية الأمر .

ولهذا قيّد الإمام (الجزم) في تعريف المعرفة بقوله : (المطابق) ، ليخرج الجهل المركب ، فالجزم المطابق حينئذٍ أن يعتقد اعتقادًا جازمًا موافقًا للواقع وما في نفس الأمر[1] .

---

(١) **سؤال** : ما المقصود بالمطابقة ؟

الجواب : ينبغي أن نلتفت إلى وجود أمرين أو نسبتين : نسبة خبرية ذهنية ، ونسبة واقعية :

أمّا النسبة الأولى فهي ما يفيده الخبر اللفظي أو التصوّر الذهني من نسبة أمر لأمر ، كما في نسبة العلم إلى زيد ، في عبارة : «زيد عالم» ، أو في تصوّر الذهن ثبوت العلم لزيد .

وأما النسبة الثانية فهي ما يفيده الواقع الخارجي ، وما يتحقق في الوجود ، سواء كان الثابت في الواقع كون زيد عالمًا بالفعل أو لا .

ومن الواضح أنّ المتحقق في الواقع لا علاقة له باللفظ والتصوّر الذهني ، وإنّما يُعرض مفاد النسبة اللفظية والذهنية على مفاد الواقع ، ويتبيّن من ذلك مطابقتهما أو مخالفتهما ، صدقهما أو كذبهما .

فإن قلنا : «زيد عالم» ، وكان الواقع كذلك ؛ فهو الصّدق والمطابقة . وإن لم يكن الواقع كذلك ؛ فهو الكذب والمخالفة . =

فهو -أي الجزم المطابق- والجهل المركب ضدان، حيث يُعدّ كلاهما اعتقادًا جازمًا، لكن أحدهما يوافق الواقع والآخر يخالفه، فلا يجوز أن يجتمعا في حال واحدة[1].

* *

= فحين يتطابق المعنى الخبري، (وإن شئت قلت: حين تتطابق النسبة المأخوذة من القضية الملفوظة) مع النسبة المأخوذة من الواقع الخارجي فهو الصدق، وإلا فهو الكذب.

(١) بعد الكلام على مراتب الإدراك وتعرّضنا لدراسة (الجهل المركب) وأنّه هل يعتبر إدراكًا أم لا، أود أن أطرح سؤالًا على القارئ الكريم للتفكّر والتأمّل:

برأيك هل يعتبر (الشك) نوعًا من أنواع الإدراك أم لا؟ وكذلك (الوهم) هل هو إدراك حقيقي أم لا؟

سُبُل المعرفة (الضرورة والنّظر)

وهكذا نكون قد عرفنا معنى قوله : (الجزم المطابق) . بقي أن نسأل : ما سبب هذا الجزم المطابق ؟

إذا فتّشنا عن أحوال الجزم المطابق عند الخلق فسنجد أنّهم أحيانًا يعتقدون اعتقادًا جازمًا ومطابقًا لكنه عن محض التقليد ، فيكون المسبِّبُ لهذا الاعتقاد قولَ شخصٍ مشهور أو رأيَ ذي جاهٍ أو اتّباعًا لما عليه المجتمع ، وهذا النوع من الاعتقاد لم يُركن فيه إلى ركن سديد ، ولم يُستخدم فيه دليلٌ ؛ لا إجمالي ولا تفصيلي ، فلا فكر ولا نظر ولا وعي ولا فهم ! ، وإذا كان الأمر كذلك فاعتقاد المقلِّد معقود باعتقاد غيره ، يتبدّلُ بتبدّل اعتقاد المقلَّد أو بتغيّر بيئته ومجتمعه ، ولا أقلّ من أن يقال : إنّ احتمالية تغيير اعتقاده كبيرة جدًا لقيام إيمانه واعتقاده على احتمالٍ متردّدٍ مستندٍ إلى الغير ! وهذا النوع من التقليد مقبول في المجال الفقهي ، أما في العقيدة وأصل الإيمان فلا يعدّ التقليد من طرق المعرفة والاعتقاد المعتبرة ، كما سنشير إليه لاحقًا إن شاء الله تعالى[1] .

ولمّا كان للمعارف اليقينية سُبُلٌ وطرقٌ معتبرة يُتوصَّل بها إليها ، ولم يكن التقليد من بينها ، وجب علينا أن نعرف ما هي ، فأشار الإمام في التعريف إلى ذلك ، وحصر مأخذ الإدراك اليقيني في أمرين : الأحكام الضّرورية الحاصلة في العقل ، والأحكام الكسبية البرهانية ، وذلك حين قال : (عن ضرورة أو برهان) ، فهذان الأمران هما الموجبان أو المسبِّبان للجزم المطابق من غير تقليد .

ومعنى «الضرورة» في المعرفة : حصول المعلومات في النّفس بطريق غير إرادي ، أي بداهةً واضطرارًا بأن يخلقها الله تعالى في النّفس من غير أن يتوقف ذلك على

---

(١) انظر ص (١٢٣) .

اختيارها وكسبها بطريق الفكر ، فلا يكون للإنسان مدخليّة فيها ؛ ومن أمثلة ذلك :

معرفة الشخص بوجود نفسه ، حيث لا يستطيع دفع هذه المعرفة بأن ينكر وجود نفسه مثلًا مع شعوره بها وتأكده من وجودها من غير حاجة إلى نظر أو تأمل .

ومنها : أنّ الاثنين مجموع الواحد والواحد ، فيكون الواحد نصف الاثنين .

ومن أمثلة العلم الضروري أيضًا : جزم العاقل باستحالة اجتماع النقيضين ، من قبيل اجتماع وجود زيدٍ وعدمه معًا ، واستحالة اجتماع الضدّين ، من قبيل حصول الليل والنهار في وقت واحد ، وهذه معرفة ضرورية صادقة دائمًا ؛ لأنها من المبادئ العقلية ، وهي الأساس بالنسبة لجميع المعارف المتراكمة التي تستند إليها .

ومعنى «النّظر» : تحصيل العلم بطريق إرادي واختياري ؛ بحيث لا يكون حاصلًا في النّفس اضطرارًا كما كان الحال في الضرورة ، بل يحتاج إلى حركةٍ فكريّةٍ إرادية ، مِن تأمّلٍ للمطلوبِ واستحضارٍ للمقدمات المناسبة له ، ومن ثم ترتيبها ترتيبًا صحيحًا بحيث يحصل الازدواج بينها ويتحقق الإنتاج عنها .

ولقيام هذه المعرفة على النّظر والتأمّل ، ودخول التفكير الاختياري فيها ؛ احتَمَلَت الصحّةَ والخطأَ ، ولم تُعتبر من المعارف الصادقة دائمًا كما كان الحال في المعرفة الضروريّة ؛ ألا ترى أنّ فكر الإنسان عرضة للخطأ والسهو ، والغفلة والنسيان ، فليس من المأمون أن تخلو جميع الأنظار عن الخطأ والقصور ؛ بل اختلاف الأفكار والرؤى بين النّاس كاشف لنا عن هذه الحقيقة الواضحة ، فإذن الوصول للمعرفة عن طريق النّظر لا يضمن الوصول دائمًا إلى نتيجة جازمة مطابقة لتعلّقه بكسب الإنسان وارتباطه بشروط يتفاوت النظّار بمراعاتها ، غير أنّ النّاظر إذا اجتهد في كسبه هذا وسلك طريق البرهان المفيد للقطع واليقين ، ففي هذه الحالة يمكنه الوصول إلى العلم الجازم المطابق للواقع وإن كان بطريق الكسب .

وقد مثّل الإمام على المعرفة النظريّة والضروريّة بمثال واضح ، فقال :

إن معرفتك بكون «الواحد نصف الاثنين» معرفة ضروريّة ، لا تحتاج إلى تأمّل ونظر ومقدمات .

لكن معرفتك أنّ «الواحد ربع عُشر الأربعين» مثلًا ، معرفةٌ نظريّة ؛ وذلكَ لأنّك ستُجري «عمليّة فكريّة إرادية» بقصد التوصّل للنتيجة المطلوبة ، من خلال قولك :

- «الواحد ربع الأربعة» ، وهذه ضرورية .
- «والأربعة عُشر الأربعين» ، وهذه وإن لم تكن ضرورية بنفسها ، لكن يمكن إسنادها إلى الضروريات .
- إذن : «الواحد ربع عشر الأربعين» .

فانظر كيف انتقلَ فكرك من مقدمات معلومة لديك إلى نتيجة جديدة لم تكن معلومة من قبل ، وهذا ما نسمّيه بالعلم النّظري ، أو المعرفة النّظرية .

ولا بد في المعرفة النّظرية من مراعاة قواعد النّظر الاستدلال ؛ حتى نحكم بأنّ النتيجة التي وصلنا إليها صادقةٌ مطابقة للواقع ؛ ولا يكون ذلك إلا بتوافر شروط التفكير السليم ، الآمن من الوقوع في الغلط .

إنّ النّظر شامل لألوان وأنواع مختلفة من الأدلة ، تتفاوت قوّتها بحسب ما تمتلكه من خصائص في الدلالة على المطلوب ، ومطلوبنا من الأدلة -في خصوص العقائد اليقينية- الدليل القطعي الحاوي لكافة شروط الصحة ، المنضبط تمامًا بحسب القواعد الدقيقة ، وهو ما يسمى بـ«البرهان» ، وإنّما آثرنا استعماله دون سواه ؛ لأنّه الدليل السائق إلى العلم الصحيح ، ولا مجال فيه إلى الوقوع في الغلط ما دامت شروطه مرعيّة .

ولأجل هذا صرّح الإمام بـ«البرهان» ولم يكتفِ بذكر «الدليل» ، بقوله : (عن ضرورة أو برهان) ، يشير بذلك إلى أنّه الدليل العقلي الوحيد الذي يأتي به الناظر ليكتسب العلم اليقيني الصحيح ، ويصل من خلاله إلى القطع والجزم في العقائد ؛ لأنه قائم على المعرفة الضرورية أو المستندة إلى معرفةٍ ضرورية .

ونخلص ممّا سبق إلى القول : الدليل هو ما يرشد إلى مطلوب الناظر ، ويدلّ على مدلول ما ، سواء أكان برهانيًّا يقينيًّا ، أو جدليًّا ظنيًّا ، أو شعريًّا إقناعيًّا ، أو غير ذلك ، فهو -الدليل- آلة ذهنية تسوق المفكِّرَ إلى ملاحظة قضية جديدة[١] ، وقد تختلف هذه الآلة في قوّة دلالتها على المطلوب باعتبار نوع المادة المستعملة فيها ، وهذا ما درسناه في «علم المنطق» في مبحث «الصناعات الخمس» ، حيث قسّموا صناعة الدليل بحسب مادته ووثاقته إلى : صناعة البرهان ، وصناعة الجدل ، وصناعة الخطابة ، وصناعة الشعر ، وصناعة المغالطة ، وإنّما جعلوها أقسامًا مختلفة لاختلاف طبيعتها وتفاوت درجات قوتها ، فليس كلّ دليلٍ برهانًا ، ولهذا لم يقل الإمام : جزم مطابق عن ضرورة أو دليل ، بل خصّ البرهان بالذكر لأنّه المفيد للقطع واليقين من بينها .

وممّا ينبغي أن ننتبه إليه ، ولعلّه أصبح واضحًا ممّا سبق ، أنّنا عندما نقول : (معرفة كسبية نظرية أو علم كسبي نظري) فلا يساوي ذلك ما نسميه بـ(المعرفة البرهانية أو العلم البرهاني) ؛ إذ الكسبي يعمّ كل ما فيه نظر وتأمّل ، وما فيه نظر وتأمّل له ألوان وأنواع مختلفة ، فتارة تكون العمدة فيه الدليلَ البرهانيّ ، وأخرى الدليل الجدلي ، وأخرى الدليل الشعري[٢] ، وعلى حسب نوع الدليل المستعمل في القياس تكون النتيجة المكتسبة يقينيّة أو ظنيّة أو وهميّة .

---

(١) وما عبّرنا عنه بالآلة هنا هو الترتيبات الذهنية للمقدمات ، أي أنّ الدليل هو عملية ترتيب ذهني لبعض المقدمات المُنتِجة لتحصيل نتيجة جديدة .

(٢) اعتبار الشعر دليلًا أمر مجازي ؛ وذلك لأنّه لا يطلب لأجل إيقاع التصديق ، حتى أرسطو لم يقصده على هذه الصورة التي رتب عليها أهل العلم كتبه . [مستفاد]

والتقييد بقوله : (عن ضرورة أو برهان) كما أنّه يبيّن طرق العلم والمعرفة ، فإنّه يفيد إخراج اعتقاد المقلِّد المطابق الذي يكون عرضةً للتبدّل والتغيّر .

ونعود فنقول : إنّ اعتقاد المقلِّد وإن كان جازمًا ومطابقًا ، فإنه يسمى تقليدًا ، وفي الاصطلاح يسمى اعتقادًا ، ولكن لا يسمى معرفةً أو علمًا ؛ لأنَّ «العلم» في الاصطلاح مقصورٌ على ما يستفاد من الضرورة والبرهان .

وقد طالبَنا الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم بالعلم في قوله سبحانه : ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد : ١٩] ، وقال تعالى : ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر : ٩] ، وطالب من اتخذ آلهة من دونه سبحانه بالدليل والبرهان ، فقال تعالى : ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ [الأنبياء : ٢٤] ، ويقول سبحانه يوم القيامة موبّخًا من لم يؤمن به تعالى لتقصيرهم في النّظر والسّعي في إدراك صحّة الإيمان بالله ورسوله ، مشيرًا إلى ضرورة العلم اليقيني المستفاد بالنّظر : ﴿أَكَذَّبْتُم بِـَٔايَٰتِى وَلَمْ تُحِيطُوا۟ بِهَا عِلْمًا أَمَّاذَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النمل : ٨٤] ، وقال سبحانه : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُوا۟ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة : ١٠٤] .

وبهذه الآيات التي أمر الله سبحانه وتعالى فيها بالعلم استدل من قال : إنّ المقلد عاصٍ بتركه النّظر ؛ وذلك أنّ «العلم» في القرآن الكريم قد يرد على معان ، منها : «الاعتقاد اليقيني المُنبني على النّظر والدليل» ، وهو المعنى الذي وافقه اصطلاح المتكلمين ، فطلب الشارع تحصيله يقتضي عصيان تاركه .

وأنت إذا تأمّلت في الآيات التي تلوتها عليك آنفًا وجدتَها تعطينا أمرين : تعطي أنّ العلم قد يأتي بمعنى الاعتقاد المستند إلى دليل ، وتعطي أنّ الله تعالى ذمّ من لم يفعل ذلك ممن لم ينظر ولم يأتِ بالبرهان على أحكامه واعتقاداته .

وقد أشار الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ إلى جملة المعاني السابقة في القطعة التالية من كلامه :

حقيقة المعرفة الحادثة[١] : الجزم المطابق عن ضرورة أو برهان .

فقولنا : (**الجزم**) احتراز من **الظّن** ، وهو الاحتمال الراجح ، ومن **الشّك** ، وهو الاحتمال المساوي ، ومن **الوهم** ، وهو الاحتمال المرجوح .

وقولنا : (**المطابق**) احتراز من الجهل المركب ؛ فإنه جزم غير مطابق لما في نفس الأمر[٢] ؛ كجزم الفلاسفة بقدم الأفلاك[٣] ، وجزم اليهود والنّصارى بسلامتهم من الخلود في النّار يوم القيامة .

وقولنا : (**عن ضرورة أو برهان**) : احتراز من جزم المقلد المطابق ؛ فإنه ليس بمعرفة ، وإن كان جزمًا مطابقًا لِمَا في نفس الأمر ، ويسمى في الاصطلاح **اعتقادًا** .

ومعنى الضرورة : إلجاء المولى سبحانه النفس لأنْ تجزم بأمر جزمًا مطابقًا بلا تأمل ، بحيث لو حاولَتْ أن تدفع عن نفسها ذلك الجزم بتشكيك أو نحوه لم تقدر ، ومثاله : جزمنا بوجود أنفسنا ، وبأنّ الواحد مثلًا نصف الاثنين ، ونحو ذلك مما هو كثير .

---

(١) لمّا كان التعريف خاصًّا بالمعرفة الإنسانية وصفها بالحدوث ليبيّن حكمًا مهمًا من أحكامها ، وهذا ما يسمّى بالوصف الكاشف ، فإنّ المعرفة الإنسانية لا تكون إلا كذلك ، وقد يقال : إنّ المعرفة هي العلم مطلقًا ، وهو ما ينسجم مع تقسيمنا العلم إلى قسمين : «علم قديم» ندرسه في صفة العلم الإلهي ، و«علم حادث» وهو ما سيجري عليه نظرنا هنا ، فاحترز بوصف «الحادثة» عن العلم القديم ، وحينئذ يسمّى هذا الوصف بالوصف الاحترازي ، لأنّه مذكور للاحتراز به عن أمر آخر .

(٢) تطلق عبارة (نفس الأمر) ويراد منها الواقع والحقيقة كما هي .

(٣) الأفلاك عند الفلاسفة هي أجسام سماوية كريّة يحيط بعضها ببعض ، ويعنون من كونها سماويّة أنّها تقع فوق عالم العناصر المحدود عندهم في الأرض وفضائها إلى القمر فقط ، وعدد الأفلاك عندهم تسعة ، يعتقدون أنّها أزلية الوجود ، ومستمرّة الحركة منذ الأزل إلى الأبد .

ومعنى البرهان : الدّليل المركّبُ من مقدِّماتٍ قطعيَّةٍ ضروريَّةٍ في نفسها أو منتهية في الاستدلال عليها إلى علوم ضرورية[١] .

ومثال ذلك[٢] : إذا قيل لنا : فلان اشترى هذه السلعة بربع عشر الأربعين درهمًا ، فجَزْمُنا بأنه اشتراها بدرهم واحد ليس بضروري لنا ندركه بلا تأمل ، بل لا يحصل لنا الجزم العرفاني[٣] بذلك من غير تقليد لأحد حتى نختبر أنفسنا فنقول : أقلّ عدد له رُبُعٌ أربعة ، ورُبُعُها واحد ، وهذه مقدمة واحدة ضرورية لا تفتقر إلى تأمل ، أعني كون الواحد ربع الأربعة . لكن لا تكفينا هذه المقدمة في معرفة ما اشترى به الإنسان تلك السّلعة حتى نعرف معرفةً قطعيّةً أنّ الأربعة عُشْرُ الأربعين ، وهذه المعرفة بهذه المقدمة ليست ضرورية ، إلا أنها تنتهي إلى الضرورة ؛ فإنّك إذا قسّمت أربعين إلى عشرة أنصباء متساوية خرج لك في كل نصيب أربعة ، وكذلك لو عددت في أصابعك أربعة ثم أربعة ، وتجمعُ إلى أن تفرغ من أصابعك العشرة ، أو تضع في لوح أربعةً وفوقها أربعةً عشرَ مراتٍ وتجمع ، لكان مجموع ذلك أربعين ؛ فقد حصل لك علم ضروري لا تقدر أن تدفعه بأن الأربعة عُشر الأربعين ، لكن لم يحصل لك هذا العلم الضروري

---

(١) للبرهان خصوصية مهمة ، وهي أنّ مقدماته قطعية جازمة ، وينبغي أن نعرف أنّ قطعية المقدمات ويقينيتها تارة تكون لنفس المقدمة المستعملة في القياس البرهاني كما هي ، وهي المقدمة الضرورية ، وتارة تكون للمقدمة لا من نفسها ، بل من جهة استنادها إلى مقدمة سابقة عليها هي الضرورية ، أو السابقة مستندة إلى مقدمة ضرورية أسبق ، وعلى جميع الأحوال ، كيفما فرضنا الأمر ، فمقدمة البرهان إما أن تكون ضرورية بنفسها ، أو مستندة إلى مقدمة ضرورية بنفسها ، وهذا في الحقيقة هو منبع القطع واليقين في القياس البرهاني ، حيث لا شبهة في الضروريات التي تكوّن بُنيَتَه وأساسه ، مما يعني أنّ هذا القياس تام الموثوقية .

(٢) أي : مثال المعرفة النّظريّة وكيفية حصولها .

(٣) العرفاني : أي المعرفي .

أوّلًا[١] ، بل بعد رؤيتك حِسًّا انقسامَ الأربعين إلى عشرة أجزاء متساوية ، كلّ جزء منها أربعة . فإذا ضممت هذه المقدمة الضرورية انتهاءً ، وهي أنّ رُبعَ الأربعةِ رُبعُ عُشرِ الأربعين ، إلى المقدمة الضرورية ابتداءً ، وهي أنّ الواحد رُبعُ الأربعة ، حصل لك عنهما أنّ الذي اشتريت به تلك السلعة درهم واحد .

فتقول في نظم البرهان : يجب أن يكون المشترى به درهمًا واحدًا ؛ لأنّ الدرهم الواحد ربع الأربعة[٢] ، وربع الأربعة ربع عشر الأربعين المشترى به[٣] ، فينتج : الدرهم الواحد ربع عشر الأربعين المشترى به .

فالجزم بهذه النتيجة يسمّى **معرفةً وعلمًا** ؛ لأنه جزم مطابق لما في نفس الأمر ، حاصل عن برهان ، **وهو دليلٌ قطعيٌّ** لتركُّبه من مقدِّمتين ؛ الأولى منهما ضرورية ابتداءً ، والأخرى ضرورية انتهاءً[٤] .

---

(١) أي ابتداءً ، وذلك لأنّه ليس أوليًا بدهيًا .

(٢) هذه مقدمة ضرورية ابتداءً ، وهي التي إذا خطرت في نفوسنا حكمنا بصدقها دون نظر وتأمل .

(٣) هذه مقدمة ضرورية انتهاءً ، وهي التي لا نحكم بصدقها وقطعيّتها إلا بعد تحليل مقدماتها السابقة عليها وإرجاعها إلى الضروريات .

(٤) ههنا سؤال : هل يمكن أن تصير المعرفة الكسبية ضرورية ؟

الجواب : نعم ، يمكن ذلك ، بمعنى أن تصبح القضية الكسبية بعد العلم بها وتكرّر استحضارها في الذهن في حكم القضية الضرورية الحاصلة في النّفس من غير حاجة إلى فكر واكتساب ، وعمومًا ينبغي أن نتنبه إلى الفرق بين مجموعة من القضايا الضرورية التي يشترك فيها جميع العقلاء ، بل هي أساس العقل عند جماعة من العلماء -كما سيأتي- وبين ما صار معروفًا ومشهورًا جدًا عندنا إلى درجة أنه صار في حكم الضروري ، وهذا النوع الثاني قد يكون في أصله نظريًّا ، كما أننا للوهلة الأولى قد نعتبر قضية (الأربعة عُشْر الأربعين) نظرية ، لكن بعد أن نتفهّم كيفيةَ الحكم بها وموجبَ صدقها ويتكرّر ذلك علينا ، تنقلب ضرورية لا تحتاج إلى نظر ، وهذا ما يشبِّهُهُ البعض بقيادة السيارة لأوّل مرة ، حيث يكون الأمر نظريًّا معقدًا ، ثم لا يلبث أن يصير من المعتاد الضروري ، وهكذا يكون الأمر في كلّ ملكة حُصّلت بالنّظر والاكتساب ، وهذا يعني أنّ النّظري قد ينقلب =

ولو جزمت بهذه النتيجة تقليدًا لمن تثق به مِمَّن يعرف الحساب، ولم تستعمل أنت فكرك في ذلك، لسُمّي جزمك **اعتقادًا صحيحًا**، ولا يسمى معرفةً ولا علمًا.

ولو لم تثق بمن أخبرك بهذه النتيجة، بل ترجَّحَ عندك صدقه، واحتمل احتمالًا مرجوحًا عندك أن يكون مخطئًا، لكان إدراكك الراجح **ظنًّا**، وإدراكك المرجوح **وهمًا**، ولو تساوى عندك احتمال صدقه وكذبه لكان إدراكك لكلٍّ من الاحتمالين المتساويين **شكًّا**.

ولو جزمت على سبيل الغلط إمّا لوقوعك في شبهةٍ أو لتقليدك مَن وقعَ فيها مِمَّن تثق به في زعمك بأنّ ربع عشر الأربعين اثنان لا واحد؛ لكان جزمك هذا **جهلًا مركَّبًا**؛ لأنّك جهلت ما في نفس الأمر وجهلت أنّك جاهل به، ويسمّى أيضًا هذا الجزم في الاصطلاح **اعتقادًا فاسدًا**، فاعتبر من الذي ذكرناه مثال المعرفة وأمثلة أضدادها[1].

* * *

= حاله إلى أن يصبح ضروريًّا. هذا من غير أن نغفل عمّا ذكرته في رأس الجواب من التفريق بين الضروريات الأساسية، والضروريات التي هي نظرياتٌ أشبهت الضروريات في سرعة استحضارها واعتياد معرفتها؛ لأنّ ذلك من مظانّ الوقوع في الغلط أحيانًا.

(١) أضداد العلم: الظن، والشك، والوهم، والجهل.

الدرس الثاني

في مسائل تتعلق بحكم معرفة الله تعالى وكيفيـــة حصولها

وهي أربع مســائل

المسألة الأولى : منشأ وجوب الإيمان والمعرفة على العبد

قال الإمام فيما سبق : (اعلم أنه يجب على كلّ مكلّف أن يعرف) إلخ ، فأثبت حكم وجوب المعرفة على جميع المكلّفين ، والإيجاب إلزامٌ حتميٌّ بفعلٍ من الأفعال . وقد طرح العلماء بحثًا حول مصدر هذا الوجوب ، فسألوا : مَن الذي أوجب هذه المعرفة ؟ وكيف أُدرك هذا الوجوب ؟

وافترقوا في الجواب عنه إلى فريقين[1] :

الفريق الأول :

الذين ذهبوا إلى أنّ مدرَكَ هذا الوجوب هو العقل ، وهو قول الإمام الأعظم أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ ، وقول الماتريدية والمعتزلة ومن وافقهم .

ومقصدهم من ذلك أنّ العاقل إذا نظر في وجود نفسه وما سُخّر له من أنعُم الأرض ، وتفكّر فيما أُكرم به من نِعمٍ لم يَسْبِق منه ما يستوجبها ، وتأمّل في حياته

الفريق الثاني :

الذين ذهبوا إلى أنّ مدركه هو الشّرع ، وهـو مـذهب الإمـام الأشعــري رَحِمَهُ ٱللَّهُ والأشاعرة ، وهو قول الإمام السنوسي .

ومقصدهم أنّ صلاحية الحكم بوجوب شيء على العبد أمرٌ مقصور على السّمع والنّقل ، فما أوجبــه السمع فواجب ،

---

(١) في الواقع نحن نعرض هنا للرأيين الذين اختلفا في مَدرَك وجوب معرفة الله تعالى معرفةً إجماليّة ، بأنّه تعالى الرب الخالق القادر.. إلخ ، وأما على التفصيل بحيث يعرف ما يجب وما يجوز وما يستحيل في حقه تعالى وحق رسله صلوات الله وسلامه عليهم وتفاصيل ذلك ، فليس مما يتعلق بكلامنا هنا .

القصيرة وفي مصيره بعدها ؛ أدرك أنّه يلزمه البحث عن صانعه وعن موجِدِ هذا العالم العظيم ومانِح تلك النّعم الجليلة ؛ ليتعرّف عليه ويؤمن به ويعترف بفضله ويشكره ، ويقولون : يمكن للعقل أن يدرك وجوب هذا النّوع من النّظر على الإنسان ، والحكم المدرَك بواسطة العقل قبل نزول الشريعة وتبليغ الرّسول يعتبر حكمًا شرعيًّا ؛ لأنّ الإدراك العقلي من الوسائل التي وهبنا الله إياها لمعرفة بعض الأحكام التي تلزمنا ، فهذا الحكم لكونه معتبرًا من الشريعة يعتبر حكمًا شرعيًّا[1] .

وإلا فلا ، وقبل ورود السّمع لا يثبت في ذمّة العبد وجوب ولا حرمة ، ويرون أن ليس من صلاحية العقل أن يدرك وجوب الإيمان على العبد فضلًا عن إيجاب النّظر في هذا الخصوص .

إذا عرفنا اختلاف الآراء في موجِب النّظر ومَدرَكِ لزوم العلم بالله تعالى فينبغي أن نعلم أنّ الكلمة متفقة بين الجميع على أنّ المعتدّ به في معرفة الله تعالى ورسله عَلَيْهِمُ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ هي المعرفة الأكيدة الجازمة ، ولا يغني المكلّفَ -في مثل هذه القضايا- غلبةُ الظنّ فضلًا عن ضعفه ، ولا الوهم والشك ! قال تعالى آمرًا بالعلم والعقد الجازم : ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد : ١٩] ، وقال سبحانه : ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس : ٣٦] مشنّعًا على أتباع الظنّ والوهم ، ومقرّرًا الحقيقةَ الفارقة بين العلم والظن ، وهي كفاية العلم وقصور الظن عن أن يقوم مقامه !

وبعدما اجتمعت كلمتهم على أنّ المعرفة بالله تعالى وبرسله صلوات الله عليهم واجبة -بقطع النّظر عن مأخذ هذا الوجوب- ، واتفقوا كذلك على أنّ المطلوب المجزئ في الإيمان بالله هو العلم واليقين لا غير ، بقي أن يشيروا إلى طريق معرفته تعالى والعلم به ، أهو الضرورة أم الاكتساب ؟ ولا جرم لمَّا كان الواحد منّا معترِفًا

---

(١) ولهذه المسألة وما فيها من آراء ارتباطٌ وثيقٌ بقاعدة الحسن والقبح العقلي ، وسنأتي لبيانها في باب الأفعال الإلهية إن شاء الله تعالى .

١٢٢ ـــــــ

المسألة الثانية : الكلام على معنى التقليد وحكم المقلّد

في خاتمة هذا البحث يقف الإمام ليبيّن لنا الرّاجح في حكم المقلد الذي لم يبنِ اعتقاده على أيّ دليل ولو كان إجماليًا جدًا ، يعني إذا سألته لماذا أنت على هذا الإيمان أو هذا الاعتقاد ، يقول لك : لا أدري ، أو يقول : لأنّ فلانًا الإعلاميَّ المشهور قال ذلك ، أو : سمعت أبي يقول ذلك ، أو : لأنّ الشيخ المعروف بحسن أخلاقه اعتقد هذا الاعتقاد ، أو أنّ مناهج الدراسة عندنا ذكرت هذه العقيدة دون غيرها !

فهذا وأمثاله لم يحصِّلوا المعرفة المطلوبة التي أُمروا بها ؛ لفقدانهم أيَّ نوعٍ من أنواع الثّقة العلميّة بما يعتقدونه سوى ما قاله هذا الشخص أو ذاك ، هذا المجتمع أو تلك المؤسّسة ، ومن بنى إيمانه على مثل ذلك فما أهون تغيير معتقده عليه ؛ إذ يكفي في ذلك أن يغيّر مَن قلّده اعتقادَه ، أو تُبَدِّلَ المؤسّسةُ المتبوعةُ نهجَها وفكرَها حتى يتبعهم في ذلك ، أو يقع الشك والارتياب في صدره من نحو شبهةٍ أو غيرها ، وهذا إنما كان لأنّه لم يعلّق إيمانه ببرهان ثابت لا يزول ولا يتغيّر ، وقد كان يمكنه ذلك بالبرهان المطوَّل المفصَّل على قواعد المنطق والكلام ، وهو ما نسميه بـ«الدليل التفصيلي» ، أو بالاقتصار على أقلّ ما يمكن أن يفيد العلم من غير أن يلاحظ الترتيب العلمي للأدلة ، وهو ما نسميه بـ«الدليل الإجمالي» ، فأحد الدليلَين كافٍ ، وقد كان يغنيه الاستدلال الإجمالي إن لم يسعه القيام بالتفصيلي على أن يبقى في ريب التقليد وتردّده .

و«الدليل الإجمالي» هو الدليل الموجب للاعتقاد من غير ترتيب تفصيلي للمقدمات ، ومن دون بيانٍ لمأخذها ووجه الدلالة فيها على النحو المفصّل في الكتب الكلامية والمنطقية ، بل غاية ما فيه أنّه نظر عقلي بسيط يستلزم الاعتقاد بالمدلول ، سواء كان بمقدور صاحبه صياغة استدلاله على طريقة أرباب الصناعة وتسويغ مقدماته ودفع الشبهات والإشكالات عنها أم لا ، وعلى سبيل المثال ؛ إذا سُئل عن دليله في وجود الخالق ، يقول : هذه السماوات والأرض المتقنة في صنعها ، المحكمة

في قانونها وحركتها ، لا بد لها من خالق . وإن سئل عن إيمانه بالرسول ، وعن سنده الذي اعتمد عليه في ذلك ، يقول : هذا القرآن الذي بين أيدينا وما يحتويه من بلاغة وفصاحة وأخبار غيبية وغير ذلك ، قد عجز النّاس عن الإتيان بمثله ، ممّا يدلّ على صدق صاحب الرسالة .

بل لصاحب الدليل الإجمالي أن يجيب بأخصر من ذلك ، فإن سئل : لماذا تؤمن بالله وتعبده ؟ كفاه أن يقول : لأنّه خالقنا ورازقنا . وإن سئل عن تصديقه بنبيّه ؟ كفاه أن يقول : لمعجزته ، وهكذا[1] .

فمثل هذه الاستدلالات الإجمالية البسيطة تُخرِجُ إيمان المرء من ضيق التقليد إلى رَوح اليقين ، وتكفيه في هذا المقام .

فمَن كان لديه دليل إجمالي على عقيدته فهو مُذعن بالاعتقاد الحق على الوجه الصائب ، وقد أتى بما عليه من المعرفة على وجهها ، ويعتبر مؤمنًا معتقدًا الاعتقاد المجزئ .

أما المقلد المبحوث عنه هنا فهو -كما ذكرنا- الذي يجزم باعتقاده لا لسبب معتبر ، ولا يقرنه بأي دليل ولا برهان ، ولا يقوم إيمانه إلا بالاستناد على مَن يجوز أن يغيّر أقواله واعتقاداته ، فلو تبدّل قول المتبوع لتبدّل إيمانه معه !

---

(١) عُلم أنّه لا يجب على من حصّل الدليل الإجمالي أن ينظر في البراهين التفصيلية ؛ وذلك لأنّه قد أسقط عن نفسه ما وجب عليه من تحصيل العلم والاعتقاد بالدليل ، لكن إن طرأ على اعتقاده شبهة أو توجه على دليله إشكال لم يستطع دفعه عن نفسه ، صار النّظر التفصيلي في حقّه واجبًا دفعًا لما طرأ عليه ، ثم إنّه لا يجب عليه أكثر مِمّا يُحصِّل به دفع الشبهة الطارئة أو الإشكال المتوجّه ؛ إذ المقصود له اعتقاد الحق بدليله واطمئنان نفسه له ، ومتى تحقق ذلك أغناه عن البحث التفصيلي ، وقد ضرب الإمام الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ لذلك مثلًا بأن الدليل الكلامي التفصيلي كالدواء للمريض ، فمن أغناه الدليل الإجمالي لم يحتج للدواء ، ومن دخلته الشبهة فمَرِضَ عولج به على قدر الحاجة فقط .

هذا وأما الخوض في جميع المسائل الاعتقادية تقريرًا للحجج ودفعًا للشبهات فهو واجب كفائي =

وهذه القابلية لتبدل الإيمان عنده بسبب التقليد جعلت الأئمة في حكم المقلد على رأيين :

الأول : أنّ إيمانه غير مُجزئ ، ولذلك حكموا بكفره .

الثاني : أنّ إيمانه صحيح ، ولكنه عاصٍ آثم ؛ لتركه النّظر وتضييعه للبرهان .

فمن ذهب إلى صحة إيمانه مع القول بعصيانه -كظاهر كلام الإمام السنوسي هنا- قال : يكفي أن نعلّمه الدليل الإجمالي أو الدليل التفصيلي مهما كانت فيه قابلية الفهم والعلم ؛ للزوم ذلك في ذمّته ، أمّا إن كان عديم الفهم لفسادٍ في عقله فهو معذور حينئذ .

وذهب الإمام السنوسي في بعض كتبه تبعًا لبعضَ العلماء إلى تكفير المقلّد وعدم كفاية إيمانه ، وإلى القول بأنّه في حكم المنافق ، وإن شئت مزيدًا من البيان والتفصيل في رأيه هذا فارجع إلى شرحيه على عقيدتيه الكبرى والوسطى[1] .

= على مجموع الأمة ؛ إذ لا بد من وجود من يقوم بهذا العلم ، ليقرّر عقائد المسلمين ويصدّ عنها ما يعرض لها من الشبه والإشكالات ، ويقوم ذلك مقام ضرورة وجود الأطباء لإصلاح الأبدان .

(١) **سؤال** : فصّل بعض العلماء في مسألة المقلّد من جهة أنّه يمكن أن يوجد مقلد لا يعتمد على دليل ، ولكنه أيضًا لا يغيّر اعتقاده ألبتة مهما تغيّرت اعتقادات الناس من حوله ، فهل من فرقٍ بين هذا النوع من المقلدين وبين مَن يغيّر اعتقاده تبعًا لغيره ؟

الجواب : حاصل ما يمكن أن يقال في هذا المقام : إنّ الأصل في مفهوم التقليد أنه الأخذ بقول الغير من غير استناد لدليل أو برهان ، وعليه فالمقلد هو الذي جزم باعتقاد لا لبرهان مفصّل ولا لمستند مجمل ، اللهم إلا أنه سمع الناس تقول شيئًا فقاله ، سواء كان مقلِّدا لشخص أو غيره .

والظاهر أنّ الاختلاف قد حصل في هذا المعنى أوّلًا ، أي في المقلِّد الذي لا مستند له إلى درجة أنه تابع للمقلَّد حذو القذة بالقذة ، وبالتالي فلا ثبات في اعتقاده ألبتة ، فهل ينجيه اعتقاده على هذا النحو أم لا ؟

والسنوسي -خلافًا لجمهور أهل السنة وموافقةً للأشعري وأبي هاشم بحسب روايةٍ عنهما- يرى عدم كفاية التقليد ، وبناء على ذلك حكم بكفر المقلد ، في حين يرى الإمامان الغزالي والعزّ بن عبد السّلام ومن وافقهما -من جمهور الأشاعرة وكافة الماتريدية- كفايته .

ثم إنّ العلامة تاج الدين السبكي -كما ذكر اللقاني في جوهرة التوحيد- حرّر المسألة بزيادة القيد =

والإمام في شرح الصّغرى -أمّ البراهين- لم يقطع بكفر المقلِّد، ولم يقطع بصحّة إيمانه، بل تردّد في ذلك وقال: «والحق الذي يدلّ عليه الكتاب والسنّة وجوب النّظر، مع التردّد في كونه شرطًا في صحّة الإيمان أو لا، والراجح أنّه شرط، وقد عزا ابن العربي [المالكي] القولَ بأنّه تعالى يُعلم بالتقليد إلى المبتدعة»[1]. وفي ترجيحِه المذكور ونقلِه عن الإمام ابن العربي ما يؤيّد ما رجّحه من عدم صحّة إيمان المقلد موافقةٌ ناعمةٌ -إن جاز التعبير- لمقالته في شرحي الوسطى والكبرى، ولكنه في صغرى الصّغرى يبدي تسامحًا أكبر، فيصحّح إيمان المقلّد ويضرب عن ذِكر اشتراط النّظر في صحّة الإيمان.

ثم إنّ الإمام السنوسي عبّر عن المذهب المختار له هنا بكلمة «أصحّ»، مما يترك الباب مفتوحًا أمام الأقوال الأخرى؛ بحيث تكون صحيحةً أو ممّا قد يصح عنده، ولو أنّه قال في وصف ما اختاره: «الصحيح»؛ لسدّ الباب أمام الآراء الأخرى، ولَجَعلَها من ضمن الآراء الخاطئة المردودة، ولعلّه -والله أعلم- بعد أن صنّف شرحي الوسطى والكبرى عدل عن رأيه الشديد فيهما من غير أن يتخلّص منهما تمامًا[2].

= المشار إليه، مما جعل الخلاف لفظيًا بين العلماء، وجعل الضابط في المسألة «ثبات المقلِّد على اعتقاده وإن غيّره مقلَّده ومتبوعه مهما كان شخصه أو جنسه» [حيث قد يكون شخصًا أو حكومة أو إعلامًا أو مؤسسة..]، فإن كان المقلِّد جازمًا باعتقاده لا يغيّره حتى لو تغيّرت اعتقادات جملة النّاس، فحينئذ لا خلاف في كون تقليده كافيًا له في النجاة الأخروية عرفَ الدليل أم لم يعرفه، وأمّا إن كان المقلِّد متردّدًا نوع تردد بحيث يزول عن اعتقاده بزوال اعتقاد من يقلّده؛ فالاتفاق على أنّه لا ينجيه إيمانه ولا يكفيه، هذا مع إجماعهم على أنّ أحكام الدنيا جارية على المقلّد مهما كان حاله، وأنه معدود من المسلمين في الدنيا.

وبهذا التحرير يظهر أنّ الخلاف لفظي بين الفريقين؛ إذ يؤول الأمر إلى اعترافهم بكفر من يتغيّر اعتقاده تبعًا لغيره، واعترافهم بإيمان من لا يتزحزح عنه أبدًا، بالرغم من أنّ كليهما غير معتمد على برهان تفصيلي أو إجمالي، والله أعلم.

(١) انظر: «شرح أم البراهين مع حاشية العلامة الدسوقي»، ص: (٥٧-٥٨).

(٢) ومن المعلوم أنّ شرح صغرى الصغرى متأخر عن شرحي الصغرى والكبرى، كما أشرنا إلى =

ومن اللازم أن نعرف أنّ بعض أئمة المتكلمين يعدّون بحث التكفير من أدق مباحث الكلام وأعوصها، حتى صرّحوا أنّه من دقيق الكلام ومستصعبه وليس من جليله البيِّن، وأنّ من استصغر الخوض في هذه الأبواب لم يعرفها حق معرفتها ولم يعطها حقها، ويُخشى عليه الوقوع في تكفير مؤمنٍ من غير مكفِّر، لا سيما أنّ باب التكفير يستوجب من الخائض فيه أن يكون مُلمًّا بالمعارف الدينية على سعتها وتعددها، وخصوصًا أصول الدين، ولذلك كان من دأب العلماء أن يتهيّبوا الحديث عن هذا الأمر الدقيق قبل التحصيل العلمي التام اللازم للتصدّي لهذه القضية، ويميلوا للأخذ بالأحوط والأسلم.

ومن هذا المنطلق؛ فإنّ ميل الإمام السنوسي للقول بصحّة إيمان المقلِّد برغم وجوب النّظر في حقه -كما يُفهم من عبارته هنا- فيه أخذٌ بالاحتياط، وحرصٌ على عدم التهاون في هذا الأمر الخطير والتساهل في تكفير النّاس أو إطلاق العبارات الآيلة إلى هذا المعنى.

قال الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

> ولو حصل منه جزم مطابق لما في نفس الأمر إلا أنه لم يكن عن ضرورة ولا عن برهان، وإنما كان عن تقليد، ففي ذلك طرق وأقوال؛ **أصحّها**: أنه يجب عليه البحث عن البرهان حتى تحصل له المعرفة عنه، مهما كانت فيه قابلية لفهم ذلك[1].

= ذلك في مقدمة الكتاب ودروسه، ممّا يرجّح في الظاهر أن تلطيفه القول في مسألة المقلّد كما قرّره هنا وفي شرح الصّغرى -أم البراهين- هو مختار الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى في آخر عمره، والله أعلم.

(١) **سؤال**: كيف نجمع بين تكفير/ عصيان من لم ينظر، ومعذرة الله سبحانه وتعالى لمن لم تصله الرسالة؟

الجواب: من لم تصله الرسالة معذور عند الأشاعرة لعدم وصول الشريعة إليه، قال تعالى: =

= ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقال: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، أما من وصلته الرسالة على وجهها، وعلم أنه يجب عليه الإذعان والعلم بالنّظر والاكتساب، ثم لم يفعل، فهذا مقصّر عاصٍ آثمٌ على قول أو كافر على قول؛ كما تبيّن فيما سبق، فشتّان بين الأمرين.

واعلم أنّ الفرق بين حكم من لم تصله الرّسالة وبين من وصلته ولم ينظر راجعٌ إلى أنّ حكم الله تعالى لا يُعرف إلا بالشّرع عند الأشاعرة، فمن لم تصله الرّسالة ولم يبلغه الشرع لا جرم لم يلزمه النّظر عندهم، فمن هناك عذروه ولم يعذروا من بلغه الأمر بالنّظر ولم ينظر. وأمّا أئمة الحنفية فمن مذهبهم أنّ حكم معرفة الله تعالى يُعرف بالعقل كما يُعرف بالسّمع، فلا جرم لم يفرّق من أوجب النّظر منهم بين لزوم النّظر على المكلّف قبل البعثة أو بعدها.

المسألة الثالثة : في وجود العلم عن النّظر «مسألة السببية بين الممكنات»

عرفنا فيما سبق أنّ العلم الضروريّ حاصل بخلق الله تعالى في العقل مباشرةً من غير تكلّفِ اكتسابٍ ولا ترتيب مقدمات ، وذلك من قبيل علمنا بوجود أنفسنا وعلمنا بامتناع اجتماع النقيضين وغير ذلك ، وعرفنا كذلك أنّ الطريق النّظري هو الذي يتوقف تحصيل العلم فيه على عمل فكري يتعلق بإرادة الإنسان واكتسابه ، وبقي أن نتعرّف على رأي العلماء في النتيجة المكتسبة بعد ترتيب المقدمات ، أهي حاصلة من فعلك أنت ؟ أهي من آثار عقلك ؟ أم أنّ موجِدَ هذه النتيجة ومسبِّبَ حصولها شيء آخر خارج عن دائرة تأثيرك ؟ وإن كان كذلك فمن هو المؤثِّر فيها ؟

الفِرَق في الجواب على هذا ثلاثة :

قول الأشاعرة: حصول العلم الكسبي النّظري **بخلق الله تعالى المباشر** .

قالوا : إنّ كل حركة فكرية جرت في ذهنك هي بخلق الله تعالى مباشرة ، وبالتالي فإنّ النتيجة التي ترتّبت عليها مخلوقة لله تعالى مباشرةً كذلك ، فكل مقدمة من مقدمات الدليل ، وكل حركة من حركات الذهن ، وما ينتج عن الدليل من العلم إنما هو بتأثير إلهي مباشر ، ولا ثبوت لعلاقة تأثيرية بين أيّ مقدمة وأخرى .

فالمؤثر هو الله تعالى فقط ولا مؤثر سواه ، وهو -تعالى- يؤثر في كل جزئية بتأثير مستقل ، لا أنه يجعل بعض الأشياء تؤثر بغيرها أو تتأثر من غيرها ، وهذا ما يعرف

قول المعتزلة : حصول العلم الكسبي النّظري **بالتولّد** .

ويتّضح معنى التولّد بما قاله بعضهم : إنّ كلّ فعل واقع في محلّ القدرة يسمى فعلًا مباشرًا؛ لأنّ القدرة أثّرت فيه بشكل مباشر ومن دون أي واسطة ، ولذلك فإنّ حركة أجزاء البدن -كاليد أو الرّجل- حركة مباشرة ؛ لأنها وقعت بالقدرة في محلّها -وهو البدن- من غير واسطة ، وبالتالي : كلّ شيء -وراء البدن وأجزائه- يتحرّك بواسطةِ حركةِ البدن يسمى «فعلًا متولّدًا» .

قول الفلاسفة: حصول العلم الكسبي النّظري **بالعلّة** .

قالوا : إنّ المقدمات وترتيبها عبارة عن شروط ومُعدّات تهيّء النّفس لإفاضة العلم والنتيجة عليها من قِبل أحد العقول العشرة[1]: وبحسب اعتقادهم أنّه عقلٌ فيّاض ؛ يفيض على ذهن الإنسان فيخلق النتيجة .

---

(١) وهو -عندهم- موجود مجرّد عن الزمان والمكان ، ليس له بداية ولا نهاية ، مسؤول عن خلق الأشياء المادية وإيجادها .

بنظرية «السببية العادية» في أدبيات المذهب الأشعري، وتنصّ النّظرية على أنّ جميع ما يظهر بين الممكنات المتغايرة من تأثيرٍ فمرجعه إلى تدخّلٍ مباشر من قدرة الله تعالى، وليس بين أيّ ممكن وغيره من علاقة تأثير أو تسبيب حقيقي، وذلك من قبيل العلاقة بين الماء والزّرع، والشمس والحرارة، والأكل والشبع، فكل ما يظهر من ارتباط بينها إنّما يحصل بقدرة الله مباشرة، ولا علاقة لهذه الأمور بعضها ببعض سوى أنّه يُعْتاد حصولهما معًا، ولشمول هذه القاعدة جميع الممكنات الحادثة فإنّها تتضمّن أيضًا ما يتعلق بحصول النتيجة مترتبةً على المقدمات، وهو محلّ بحثنا.

واشتهر هذا المذهب -بخصوص حصول النتيجة عن المقدمات- بعنوان «اللزوم العادي».

ملحوظة مهمة: اتفق علماء المذهب الأشعري على أنّ نظرية السببية العادية حاكمة على جميع الممكنات الحادثة المتغايرة بحسب ما أشرنا إلى معناها آنفًا، ومن هؤلاء إمام الحرمين الجويني، غير أنّه قد يقع الخلاف في خصوص حصول النتيجة عن المقدمات، أنّها مندرجة ضمن ما شملَته نظرية السببية العادية أم أنّها غير داخلةٍ تحتها، بل هي من باب آخر؟ وهو ما سنتطرق إليه في البحث التالي إن شاء الله.

ومثاله: أن تتحرّك يدي بقدرتي بشكل مباشر، وتسبّب حركة يدي حركةَ الكتاب، فإنّ حركة الكتاب حينئذ واقعة بالتولّد عن حركة يدي.

وكذلك الأمر بالنّسبة للحركة النفسيّة، نحو ما يجري في الحركة الإرادية المقدورة لنا؛ فإنّ الواحد منّا أثناء تفكيره يقرّر المقدمة الأولى مع المقدمة الثانية ويرتّبهما بترتيب معيّن لتنتج النتيجة، فيحصل دمج المقدمتين وترتيبهما بتأثيرنا المباشر، وأما النتيجة فتتولّد من المقدمات، فالنتيجة إذن من أثر المقدمات التي وقعت تحت تأثيرنا المباشر.

وإذا كان كذلك فلا يبعد في محصّل الأمر أن يقال: إنّني مؤثرٌ في النتيجة لا مباشرةً بل بواسطة تولّدها من المقدمات التي أؤثر بها مباشرة.

واشتهر هذا المذهب بعنوان «اللزوم التولّدي».

فما على الإنسان سوى ترتيب المقدّمات على نحوٍ صحيح فقط كي يتهيّأ الذّهن لفيضان النتيجة المعلولة عليه من قِبل العقل الفعّال.

واشتهر هذا المذهب بعنوان «اللزوم العلّي» أو «الإعدادي».

* *

فائدة وتنبيه

لقد ألقى الخلاف في مسألتي خلق الأفعال والسببية العادية بظلاله على هذه المسألة التي اشتهرت بعنوان «حصول العلم عقيب النّظر» ، وصار الخلاف فيها راجعًا إلى تحقيق القول في تينك المسألتين .

وقد ذهب جمهور المعتزلة إلى القول : إنّ حصول العلم عقيب النّظر لازم بطريق التولّد ولا يمكن تخلّفه بحسب اطراد العادة ؛ بمعنى أنّ لزوم النتيجة عن المقدمتين أمرٌ حاصلٌ بالتولّد على سبيل العادة الواجبة ، شأنها في ذلك شأن سائر الواجبات العادية التي تستمرّ في الوقوع مع جواز تخلّفها عقلًا ، فحصول النتيجة بسبب النّظر والتأمّل داخل تحت قانون سنة الله الواجبة التي يمكن خرقها لو أراد ذلك ، كما أنّ الشّبع حاصلٌ بسبب الطعام ، وهو داخل تحت قانون العادة الواجبة مع إمكان تخلّفه عقلًا ، والكتابة حاصلةٌ بسبب القلم ، والسّتر حاصلٌ بسبب اللباس ، والرّي حاصلٌ بسبب الشرب ، إلى غير ذلك ، وكلّ ذلك مما يدخل تحت قانون العادة الواجبة والسنّة الإلهية في الكون ، مع اعترافهم بجواز خرق العادة ورفع الإذن الإلهي لوقوع السببية الحاصلة بين هذه الأشياء .

وإلى قريب من هذا القول يميل جمهور الماتريدية أيضًا ، أعني أنّهم يوافقون المعتزلة في إثبات القوة المودعة ويذهبون إلى أنّ لها تأثيرًا في آثارها .

ومذهبهم أنّ المؤثِّر الحقيقيّ الخالق لجميع الأشياء هو الله تعالى ، غير أنّه قد يخلق ويفعل بواسطة بعض الأمور ، فيخلق الشبع بواسطة الطعام وسببيته ، ويخرج الثمرات بواسطة الماء وسببيته ، ولو أراد أن يخلق كلَّ شيءٍ استقلالًا وإبداعًا ، بأن يخلق الطعام والشّبع من غير أن يكون للطعام أثر في الشبع ، أو يخلق الماء والثّمر من غير أن يكون بينهما أيّ علاقة ؛ لفعل سبحانه وتعالى ، وهو قادر على ذلك ، لكنه أراد أن ينشئها على قانون الترابط والتسبّب ؛ إظهارًا لحكمته الباهرة وإبرازًا لألطاف قدرته العظيمة .

والحاصل أنّ جمهور الفريقين من المعتزلة والماتريدية يقولون بالقوى المودعة -وقد تسمّى بالخواصّ أو الطبائع- وأنّ لها تأثيرًا في الممكنات ، وأنّ نظام السببية بين الكائنات الحادثة في حكم الواجب العادي لجريان سنّة الله تعالى على هذا النّحو ، وليس ممّا يجب عقلًا ، فيجوز أن يغيّر الله عادته في الممكنات وتنتفي السببيّة الحاصلة بينها . هذا كلّه مع حصول خلافٍ دقيقٍ بين المعتزلة والماتريدية في ماهية التأثير الذي يحصل من القوى المودعة ، فالماتريدية ينسبون الخلق والتأثير إلى الله تعالى بواسطة سببٍ من الأسباب العادية ؛ أي أنّ الممكن يؤثّر في غيره بإذن الله من غير استقلال ألبتة ، أمّا المعتزلة -كما قيل- فينسبون الخلق والتأثير إلى ذات الممكن استقلالًا بواسطة القوّة المودعة فيه ، وما يزعمونه من الاستقلال هو ما يزعزع نظريّتهم في شمول الإذن والتقدير الإلهي لجميع الأسباب والمسببات الممكنة .

ومذهب الإمام الأشعري أنّ ترتب النتيجة على النّظر إنما هو بخلق الله تعالى ولا علاقة بين الأمرين غير ما يبدو لنا من تعاقبهما فقط ، ومذهبه في ذلك متفق مع رؤيته العامّة حول علاقة الممكنات ببعضها ، حيث يرى أنّ القول بأنّ الله تعالى خالق كلّ شيء يقتضي نفي تأثير أيّ شيء في أيّ شيء ، فلا يجوز بحالٍ من الأحوال أن نفرض وجود سببٍ ممكن يكون واسطة في فعل الله تعالى ، فالماء ليس سببًا في إخراج الثمر ، ولا هو سبب في ريّ العطشان ، واللباس ليس واسطةً في السّتر ، كما أنّ السكين لا تؤثر في القطع ، بل هذه أمور يخلقها الله تعالى ويخلق معها ما يعقبها من الآثار ، من غير أن يكون بينها أيّ علاقة تسبّبية .

وإنّما دعاه إلى ذلك أمران :

الأول : اعتقاده أنّ الله تعالى متفرّد بخلق كلِّ شيءٍ .

الثاني : اعتقاده أن ليس بين الكائنات وماهياتها ما يستلزم ارتباطًا ولا تسبيبًا عقليًّا .

وعلى ضوء هذين الأمرين يصل إلى نتيجةٍ مفادها أن لا علاقة بين الماء والرّي ،

والأكل والشبع ، والنّار والسخونة ؛ وذلك للمغايرة بين الماهيتين واختلاف كلّ حقيقةٍ مع أختها ، غاية ما يحصل بينها هو المقارنة في الوجود لا أكثر ، وهذا لا يكفي لحصول التأثير الذي نتوهّمه بحسب حواسّنا ، فإذن التأثير بين الممكنات مستحيل ، بل هو حاصلٌ بإرادةٍ وقدرةٍ تجمع بين هذه الأشياء باختيارها ، وليس ذلك إلا للمتفرّد بالخلق والإيجاد ، وهو الله سبحانه وتعالى .

فالطعام لا يُشبع ، وإنّما بحصوله في المعدة يخلق الله تعالى الشّبع مباشرة ، واللباس لا يستر ، وإنّما يخلق الله السّتر عند لبسه ، والشمس لا تسخّن ، وإنّما يخلق الله السخونة عند طلوعها مباشرة ، والنّظر الصحيح لا ينتج العلم ، بل يخلق الله تعالى العلم عند النّظر الصحيح ، وهكذا في جميع ما نراه من الآثار الحاصلة بين الممكنات ، وهذا ما يقال : (إنّ الله تعالى يخلق الأثر بحسب جري العادة «عند» الممكن وليس «به») ؛ إشارة إلى أنّ الممكنات لا تؤثر أبدًا ؛ لا بذاتها ولا بسماح الله لها ، فليس لها من التأثير والسببيّة نصيب ، وإنّما تقترن في الوجود وتتابع بحسب التأثير المباشر من الله تعالى .

وينبغي أن لا يُظنّ بالإمام وسائر أتباعه أنّهم ينفون اطراد العادة واستمرار الحال بين الممكنات لأجل نفيهم التأثير بين الممكنات ، فهم وإن قالوا بنظرية التأثير المباشر ونفوا السببية بين الممكنات ، إلا أنّهم معترفون بأنّ عادة الله مطردة في الكون ؛ لأنّ اطّراد العادة في شيءٍ أمرٌ راجعٌ إلى تكرّر حصوله فقط ، أمّا سبب حصوله فلا علاقة له ، ولذلك يحكمون بأنّ حصول العلم عند النّظر واجب عادةً ، والشبع عند الأكل واجب عادة ، والسّتر عند اللباس واجب عادةً . فظهر أنّ نظرية الخلق المباشر لا تتنافى مع الحكم بالوجوب العادي .

وأحب أن ينتبه معي القارئ الكريم إلى أنّ المذاهب الثلاثة التي ذكرناها -المعتزلة والماتريدية والأشعرية- تتفق في الحكم بوجوب حصول العلم عن النّظر عادةً ، ويختلفون في منشأ الوجوب ، ففي حين تعزوه المعتزلة إلى التولّد ،

والماتريدية إلى خلق الله بسبب النّظر ، يرى الأشاعرة أنّه بتأثير مباشر من الله تعالى من غير مدخليّة للنّظر في ذلك .

وهذا الاتفاق الحاصل بينهم هو ما يهمّنا هنا ؛ لأنّ نظرنا في المسألة من جهة المعرفة وكيفية حصولها ، وهو ما يتعلق بالباب الذي نحن فيه ، أعني باب «نظرية المعرفة» ، فالمعرفة عندهم لازمة الحصول عند النّظر الصحيح خلافًا للسوفسطائية ومنكري النّظر ، وأما خلافهم في منشأ حصول العلم وقضية السببية بين الممكنات فمرجعه إلى باب «نظرية الوجود» ، في مسائل الأفعال الإلهية من كتب الكلام .

ونتطرّق أخيرًا إلى رأي الفلاسفة الذين بنوا رؤيتهم على وفق نظام العلة والمعلول الذي يشمل كلّ الموجودات عندهم ، وحاصل نظريتهم أنّ وقوع التأثير بين الممكنات راجع إلى نظام حتمي لا يقبل الانخراق ، يرتبط فيه العقل الفعّال بالممكنات ، فيؤثّر فيها بشكل ضروري ، ولأجل ذلك صار لزوم العلم عن النّظر الصحيح عندهم واجبًا عقلًا ؛ لامتناع تخلّفه .

وبناء على ذلك ، يتفق الفلاسفة مع الفرق الكلامية الثلاثة في وجوب حصول العلم عن النّظر ، ويختلفون في نوع الوجوب ، حيث يرون أنّه وجوب عقليّ يمتنع تخلفه عند حصول شروطه ، وبعبارة أخرى : يتفق الفلاسفة مع المتكلمين في الجانب المعرفي من المسألة ، ويخالفونهم في الجانب الوجودي منها .

وبهذا يتبيّن أنّ الخلاف بين جميع الفرق حول «كيفية لزوم النتيجة عن النّظر» راجع إلى خلافهم في نظرية السببية مطلقًا .

والرأي المنصور في نظر السنوسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ هذا العلم بخلق الله سبحانه وتعالى مباشرةً ولا أثر للناظر فيه ، وإنما قال هذا ، كما أشرنا ، للقاعدة المقرّرة عند الأشعري في باب الأفعال ، من أنّه لا مؤثر إلا الله سبحانه وتعالى ، وسنتطرق إليها لاحقًا إن شاء الله تعالى .

ولنقرأ الآن عبارة الإمام في بيان هذا المطلب :

ثم يجب عليه إذا حصلت له تلك المعرفة بواسطة البرهان بأنّ يقطع أنّ تلك المعرفة إنّما حصلت بمحض خلق الله ؛ فضلًا منه سبحانه ، ولا أثر للبرهان ولا لفكرة المكلَّف وبحثه في حصولها ؛ لا بطريق التعليل كما تقول الفلاسفة ، ولا بطريق التولّد كما تقول المعتزلة ، وإنما المولى الكريم -تبارك وتعالى- هو الذي مَنَّ بفضله بخلقِ فهمِ الدليلِ ، وخلقِ فهمِ المدلولِ عليه إِثْرَه ، ولا شريك له في ذلك ألبتة .

* *

آراء الأئمّة في لزوم النتيجة عن مقدّماتها

لقد عرفنا أنّ الله سبحانه وتعالى هو الخالق لمقدمات الدليل ونتيجته بالخلق المباشر ، من غير أن تتوسّط المقدمات بالتأثير في حصول النتيجة ، وعرفنا أنّ كلمة الأشاعرة متفقة في هذا المطلب ؛ لِما بيّنّاه من رجوع قولهم فيه إلى نظرية «السببيّة العادية»[1] عندهم ، والتي هي محلّ اتفاق القوم . وقد بقي علينا ههنا بحث :

وهو أنّ النتيجة وإن كانت بخلق الله تعالى ، فهل هي شيءٌ ذو حقيقةٍ مغايرةٍ للمقدمتين السابقتين عليها في القياس ؟ أم أنّ النتيجة موجودة في ضمن المقدمتين وليس لها هوية مغايرة لهما ؟ فعلى الأوّل تكون النتيجة غير المقدمتين ؛ فيُتصوّر عقلًا الانفكاك بينهما تارة واللزوم أخرى ؛ على ما تقرّر من معنى السببيّة في الممكنات ، وعلى الثاني تكون النتيجة عين المقدمتين وضمنهما ؛ فلا يُتصوّر الانفكاك بينهما أبدًا بل هما متلازمان عقلًا ملازمةَ الجزء للكل ، فلا يبقى مجال لنظرية السببية بين الممكنات .

---

(١) ينبغي الالتفات دائمًا إلى أنّ قِوام نظرية «السببية العادية» على أنّ الحقائق المتغايرة من جهة هوياتها لا يجب أن تحصل معًا أو على التعاقب بالضرورة ، بل كما أنّها يمكن أن توجد معًا فكذلك يمكن انفكاك بعضها عن بعض ، وذلك بانتفاء إحداهما وحصول الأخرى ، أو بحصول كلّ واحدة منهما غيرَ مرتبطةٍ بالأخرى ولا متعلّقةٍ به ، وإنما جاز ذلك لأنّ تغاير الماهيّتين يسمح بانفكاكهما من غير لزوم أي تناقض أو خدشٍ في مبدأ الهوية ، ولذلك فليس ثمة ما يربط بين هويتين على وجه الضرورة والحتمية ما دام أنّ لهما ماهيتين مختلفتين ، ولا مجال لثبوت السببية بين هذه الأشياء بحسب النظرية الأشعرية ، وإنّما يرجع الأمر لله تعالى بأن يخلق ما يشاء كيفما يشاء .

وفي مقابل هذا لا يجوز الانفكاك بين أمرين تربطهما علاقة عقلية ضرورية ، مثل الزوجية والاثنينية ، فإنّهما ليسا بأمرين مختلفين من حيث الماهية ، وعليه فلا يمكن تخلّف أحدهما عن الآخر ، وكذلك لا يمكن انفكاك الجوهر عن العرض في الواقع الخارجي لنفس السبب ، حيث لا يتصور وجود الجوهر دون العرض .

وعلى ضوء ذلك يجب أن نفهم صورة الخلاف في محلّ حديثنا .

في الحقيقة ، لقد حصل الخلاف بين الأشاعرة أنفسهم في أنّ حصول النتيجة باللزوم الحتمي الضروري أو باللزوم الاقتراني العادي ؛ لأجل الخلاف في تحديد هويةِ النتيجةِ وحقيقتِها على النّحو الذي ذكرناه :

فالإمام الأشعري لاعتباره أنّ النتيجة لها حقيقة مغايرة للمقدمتين ، ذهب إلى أنها تنفك عنهما ، وأنّها إنّما تحصل بتأثيرٍ إلهيٍّ مستأنفٍ خاصٍّ بها ، غير التأثير المتعلق بالمقدمتين السابقتين عليها ، وبالتالي يكون حصول النتيجة باللزوم العادي الذي لا يمنع تخلفها عن المقدمتين .

أما الإمام الجويني فلاعتباره أنّ النتيجة في ضمن المقدمتين وفي بطنهما ، وأنّها ليست شيئًا آخر غيرهما ، ذهب إلى أنّها متحدة الهوية معهما ، وأنّها لا يمكن أن تنفك عنهما ، ولا تحصل بتأثير مستقلٍّ خاصٍّ بها ، بل إنّ التأثير في المقدمتين كافٍ في حصول النتيجة ، إذ هي في ضمنهما ، وبالتالي يكون حصول النتيجة باللزوم العقلي من باب مبدأ الهوية ، الذي يمنع تخلّفها عن المقدمتين ، كما يمتنع تخلّف الشيء عن نفسه .

والتلازم العقلي الذي نتحدث عنه ههنا يشبه أن يكون من باب التلازم الحاصل بين تمام الحقيقة وجزئها ، فإنّ كلّ واحد منهما ممكن في نفسه ، لكن لا يتصوّر تحقق الحقيقة كاملة دون جزئها ، وهو -من جهة اللزوم العقلي أيضًا- قريب من ارتباط وجود الجوهر بوجود العرض ، فإنّ وجود العرض منصهر في وجود الجوهر ، ووجود الجوهر لا يتحقق إلا بالعرض ؛ لامتناع خلوّ الجوهر عن الحركة والسّكون والمقدار المخصوص ، فبينهما تلازم عقلي ، والله تعالى يخلق كلًّا منهما باختياره .

وببيان آخر للمسألة -هو أقرب لكلام الإمام السنوسي- : هل يعتبر خلقُ الله تعالى للنتيجة بعد المقدمات واجبًا عقلًا ، بأن يمتنع انفكاك النتيجة عن المقدّمتين بعد تمامهما ، كما يمتنع انفكاك العرض والجوهر مثلًا[1] ؟ حيث إنّ كلّ واحد منهما لا

(١) حيث لا يتصور وجود الجوهر دون العرض ، ولا وجود العرض دون الجوهر ، فنلاحظ هنا أنّ =

يمكن وجوده من دون الآخر ، أم أنّ خلق النتيجة واجبٌ عادة ، بمعنى أنه لا توجد حتمية تستلزم تفرّع النتيجة عن مقدمات الدليل ، فيجوز انفكاكها عن مقدماتها ، ويكون ذلك من قبيل الجسم والسواد ؟[1] حيث إنّ كل واحد منهما يمكن وجوده من دون الآخر .

اختلف أئمتنا على رأيين :

رأي الإمام الأشعري :

أنّ العلاقة بين المقدمات والنتيجة عادية ، ولا وجود للزومٍ حتميٍّ بينهما ، مما يعني جواز خلق المقدمتين دون النتيجة .

وإنّما ذهب إلى ذلك ؛ لأنّ وجود النتيجة عنده مغاير لوجود المقدمتين ، وكلّ متغايرين ليس بينهما علاقة ضرورية فإنّه يجوز حصولهما معًا وانفكاكهما بحسب إرادة الله تعالى ، فهو يجعل العلاقة بينهما من قبيل العلاقة بين جسم الغراب وسواده .

رأي الإمام الجويني :

أنّ العلاقة واجبة عقلًا ، ولا يمكن انفكاك النتيجة عن المقدّمتين بعد النّظر الصّحيح ، فإذا حضرت المقدمات على النحو الصحيح المنتِج للعلم ، حصلت النتيجة قطعًا وامتنع تخلّفها .

وإنّما ذهب إلى ذلك ؛ لأنّ وجود النتيجة عنده متحقق في وجود المقدمتين وضمنهما ، وليس ثمّة مغايرة بين المقدّمتين ونتيجتهما ، من قبيل العلاقة بين الماهية وجزئها أو بين الجوهر والعرض .

= كلّ واحد منهما وإن كان ممكنًا في نفسه ، إلا أنّ وجود أحدهما يستلزم وجود الآخر بالضرورة ، وهذا هو المقصود من اللزوم العقلي .

خذ مثالًا على ذلك أنّ الجسم ممكن الوجود والعدم ، والحركة والسكون كلٌّ منهما ممكن الوجود والعدم أيضًا ، ولكن في حال وجود الجسم فإنّه لا يمكن إلا بثبوت عرض الحركة أو السكون ، وهذا ما نعنيه بالتلازم الضروري بين الجسم والعرض ؛ إذ يستحيل انفكاك الجسم عن عرض الحركة أو السكون ، وكذلك يمكن أن يقال : إنه في حال وجود جسم الإنسان يجب وجود عرض الطول ، وهذه ملازمة ضرورية بينهما .

(١) من الواضح أنّه يمكننا تصوّر الجسم من غير تصوّر السواد ، ويمكن وجود أحدهما دون الآخر ، فإذن كلاهما ممكنان ، ولا يوجد لزوم لوجود أحدهما في حال وجود الآخر ، وحتى لو تصوّرنا جسمًا دائم السواد كالغراب ، فإن اللزوم الحاصل بين جسمه ولونه لزوم عادي ، وانفكاكهما متصوّر عقلًا ، بخلاف ما قلناه في العرض والجوهر .

وبالتأمّل فيما سبق ، يظهر أن لا مدخلية لنظرية الوجوب على الله تعالى -والتي تعني أنّه يجب على الله تعالى أن يخلق شيئًا ولا يمكنه مخالفة ذلك- فيما ينسب لإمام الحرمين ، وكذلك لا علاقة لنظريّته بما ذهب إليه الفلاسفة من اللزوم العلّي العقلي الذي شرحناه سابقًا .

وقد رجح الإمام السنوسي قول الإمام الأشعري ، وهاك كلامه :

واختلف أئمتنا : هل خَلْقُ الله تعالى معرفةَ المدلول عقب خلقه معرفة الدليل من غير عروض آفة خاصّة ولا عامة[1] لازمٌ عادة ؛ كالشبع مع الأكل ، أو لازمٌ عقلًا ؛ كالعرض مع الجوهر مثلًا ؟

فقال الشيخ الأشعري رضي الله تعالى عنه : هو لازم عادة ، فيصحّ التخلّف .

وقال إمام الحرمين : هو لازم عقلًا ، فلا يصحّ التخلّف .

والأظهر ما قاله الأشعري ، والله تعالى أعلم .

* *

(١) آفات النّظر هي ما يسمّى بأضداده العامّة والخاصّة ، والأضداد العامّة هي الأمور التي تنافي وجود النّظر وغيره كالعلم والظنّ والشكّ من قبيل النّوم والإغماء ، فإنّ النّوم والإغماء من الموانع العامّة التي تمنع النّظر والعلم وما أشبههما ، والأضداد الخاصّة هي الأمور التي تنافي حصول النّظر فقط ، من قبيل العلم بالشيء أو جهله جهلًا مركّبًا ، فإنّ العالِم بالشيء لا يطلب العلم به ، والجاهل به جهلًا مركّبًا يظنّ نفسه عالمًا به فيمتنع عن طلبه .

١٤٠ ـــــــ

ولم يختلفا إلا في تعيين ما يقع عليه اسم الإيمان ؛ فعند الأشعري يقع اسم الإيمان على المعرفة الجازمة المذعَن لها ، وأما عند القاضي فيقع على حديث النّفس التابع للمعرفة الجازمة المذعَن لها .

ولقائل أن يقول : أليس هذا الحديث النّفساني هو المراد بالإذعان ، فإنّنا إذا فتشنا عن معنى الإذعان في النّفس لم نجد شيئًا وراء رضاها به ، وتحدّثها بالقبول ، والشعور بالتسليم لمعارفها اليقينية ، وإذا كان كذلك فلا فرق بين القولين ، وإنّما هو خلاف في الاصطلاح ، وتنويع في العبارة ، ولو حُقِّقت الآراء لرجع كلام المتأخّر منهما إلى كلام المتقدّم من غير فرق .

وبعد ذكر الإمام السنوسي لهذين الرأيين ، عقّب عليهما تعقيبًا لطيفًا من غير أن يصرّح برأيه ، فقال : إنّ بعض الأئمة صححوا ما ذهب إليه القاضي الباقلاني ؛ لأنه أنسب لمعنى الإيمان ، وفي هذا الكلام إيماء للرأي الذي يميل إليه[1] .

ثم إنّ المعرفة بهذه الثلاثة في حق الله تعالى وفي حق رسله عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ هل هي نفس الإيمان الذي كُلِّفنا به ؟ وهو مذهب الأشعري ، أو ملزومة للإيمان[2] فيكون الإيمان هو حديث النفس التابع

(١) وسيجري السنوسي رَحِمَهُ اللَّهُ على مذهب القاضي الباقلاني في تعريف جزأي الإيمان -أعني الإيمان بالله والإيمان برسله- في أوّل الكلام على النبوّات ، ص (٤٧٦) .

(٢) بناء على الظاهر من رأي الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ تكون المعرفة الجازمة بقيد الإذعان هي نفس الإيمان ، ولا تغاير بينهما ، وعلى ظاهر رأي القاضي الباقلاني رَحِمَهُ اللَّهُ تكون العلاقة بين المعرفة والإيمان علاقة متلازمَين ، فالمعرفة ملزومة والإيمان لازم لها ، والذي يظهر أنّ اللزوم المشار إليه ليس لزومًا حتميًّا ، بل حديث النّفس أمر اختياري يحصل بإرادة النّفس بعد حصول المعرفة الجازمة ، فيمكن أن ينفكا رغم توقف حديث النّفس على وجود المعرفة جازمة ، فيجوز حصول المعرفة دون الاعتراف بالقول النّفساني ، كما هو الحال فيمن عرف الحق ولكنه رفض الاعتراف به والخضوع له . على أنّ توقّف حديث النّفس على الاختيار بعد الإذعان لا يخلو من نظر ، لِمَا أشرنا إليه من رجوع حقيقة =

للمعرفة ؟ وهو مذهب القاضي ، وصحّحه بعض الأئمة ؛ لأنه أنسب لمعنى الإيمان لغةً ، وبالله تعالى التوفيق .

❊ ❊ ❊

= الإذعان إلى الحديث النفساني ، والله أعلم .

الدرس الثالث

معنى الحكم ومصادره وأقسامه

يعدّ البحث عن الحكم وأقسامه ومصادره من أهم الأبحاث الممهّدة لدراسة العقائد والكلام وسائر العلوم العقلية والشرعية ، وعلى الرّغم من أهمية المقدمات التي تذكر عادة بين يدي البحث العقدي والكلامي إلا أنّ هذه المقدمة -التي تدور حول الحكم ومفهومه- هي الأعظم أهمية وخطرًا من بينها ؛ وذلك لأهميتها في الوقوف على الأسس المعرفيّة والمصادر العلمية المعتبرة التي نقف من خلالها على جملة المعارف والمعلومات التي تشكّل رؤيتنا حول الحقائق العقائدية والشرعية ، كما سيتضح ذلك أكثر فيما يلي .

لقد سبق كلام الإمام في المتن عن وجوب المعرفة على كلّ مكلّف بما يجب وما يجوز وما يستحيل في حق الله تعالى وحق رسله[1]، وقد بيّنّا ما يتعلق بالمعرفة من أبحاث ومسائل ، وبقي أن نفهم المقصود بقوله : «ما يجب وما يجوز وما يستحيل» .

وفائدة معرفة هذه المفاهيم أنّنا نستعمل هذه الأحكام في كثير من الأبحاث العقدية ، وذلك كما في بحث الصّفات الإلهية وأحكامها ، ومسائل الأفعال ، وأحكام النبوات ، فلا تكاد تخلو مسألة أصليّة عنها .

وانظر إلى تعبيرهم في القول الجامع لكلّ العقائد : «يجب له تعالى كلّ كمال ، ويستحيل عليه كلّ نقص ، ويجوز له كلّ فعل» ، ألا ترى أنّه يتوقف على فهمها وتقرّر معانيها ؟

---

(١) انظر كلامه في المتن ص (١٠٦) .

ولمّا كان إدراك كثير من المسائل العقدية التي ستمرّ بنا متوقفًا على إدراك هذه الاصطلاحات واستحضار معانيها، جرت عادة كثير من المصنّفين في علم العقائد على البدء ببيان هذه الأحكام في مقدمة مصنفاتهم، وكذلك صنع الإمام السنوسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه هذا وغيره من كتبه.

وقد تضمّن كلام الإمام السنوسي الآتي أربعة أمور: معنى الحكم، ومصادره، وأقسامه، وكيفية تحصيله، ولهذا ناسب أن نتحدث عن هذه المطالب الأربعة؛ تمهيدًا وتقريبًا لما سيمرّ معنا في الشرح.

المطلب الأول: «معنى الحكم»

الحكم: إثبات أمرٍ لأمرٍ، أو نفيُ أمرٍ عن أمرٍ، فالإثبات كما في قولك: «زيد متعلم»، «العالَم حادث»، والنّفي كما في قولك: «خالد ليس بتاجر»، «العالَم ليس بقديم».

وكما ترى في الأمثلة، كل حكم هو عبارة عن نسبة تحتاج لأمرين: منسوب إليه ومنسوب، وإن شئت قل: المثبَت له والمثبَت، في حالة الإثبات، والمنفي عنه والمنفي وأداة نفي، في حالة السّلب والانتفاء.

ونسمّي ذينك الأمرين في «علم النّحو»: مبتدأ وخبرًا، والخبر هو ما تخبر به عن المبتدأ، وفي «البلاغة»: المسند والمسند إليه، والمسنَد هو ما يُسند إلى المسنَد إليه، وفي «المنطق»: الموضوع والمحمول، والموضوع هو ما يوضع ليُحمل عليه المحمول.

وكلها عبارات مختلفة تشير إلى معنى واحد، وهو أنك تذكر العلاقة بين أمرين متغايرين من حيث المفهوم، فإما أن تحكي عن الاتصال والارتباط بينهما بنسبة أحدهما إلى الآخر كما في «زيد متعلم»، «العالَم حادث»، وإما أن تسلب أحدهما عن الآخر وتحكي الانفكاك بينهما، كما في «خالد ليس بتاجر»، «العالَم ليس بقديم».

وجميع هذه النِّسَب تسمى أحكامًا ، أو أوصافًا ، باعتبار أنّك تحكم بشيء على شيء أو تصف شيئًا بإثبات أمرٍ له ، أو تصفه بنفي أمر عنه .

المطلب الثاني : «مصادر الحكم»[١]

الأحكام عبارة عن قضايا ذهنية ونِسَب كلامية خبريّة ، فيها خاصية الحكاية والإخبار عن الواقع ونفس الأمر ، ومتى ما كانت مطابقة للواقع في حكايتها سُمّيت قضايا وأحكامًا صادقة ، ومتى ما كانت غير مطابقة للواقع فهي قضايا كاذبة ، ومن هنا نعرف معنى الصدق والكذب[٢].

وإذا عرفت هذا فنقول : للوصول إلى الأحكام الصادقة المطابقة للواقع نحتاج إلى معرفة المنابع والمصادر التي نستقي منها هذه الأحكام ، فإذا أردت أن تنسب وتثبت أمرًا لأمرٍ أو تنفي أمرًا عن أمرٍ ، فلا بد أن تعتمد على مصدرٍ يثبت لك النسبة بينهما أو ينفيها ، ويفيدك فيما إذا كان الحكم ثابتًا لا يقبل التغيّر والزوال ، أو غير ثابت فيقبل التغيّر والزوال ، ولمعرفة ذلك لا بد من معرفة المصدر الذي استقينا منه الحكم .

ومن هنا ينشأ السؤال : ما هي مصادر الحكم ؟

حصر العلماء مصادر الأحكام في ثلاثة مصادر فقط :

المصدر الأول «العادة» : وهو أن تنظر للواقعِ وما يتكرّر حصوله فيه ، ومن ثَمّ تحكم بحسب التكرار والتجربة بأنّ العادة جارية فيه بكذا وكذا ، فإذا لاحظت تكرار طلوع الشمس مثلًا تحكم بأنّ الشمس تطلع كل يوم من جهة المشرق وأنّ ذلك مجرى العادة فيها ، وقد تنظر في الواقع المعتاد فتجد المنافاة بين السّمك وحياة البر ، فتحكم : أنّ السمك لا يعيش في البر ، وهكذا .

---

(١) راجع التشجير رقم (٣) في ملحق التشجيرات .

(٢) لتذكر معنى الصّدق والكذب ، واستحضار مفهوم المطابقة ، راجع ص (١٠٩) .

والحكم الذي يثبت لديك بمجرد التّكرار يسمى بـ«حكم العادة» ؛ لعوده مرّةً بعد مرّة على نهجٍ واحد ، والعادة هنا كونية ، بمعنى أنّها إحدى الظواهر المطردة في الكون .

المصدر الثاني «الوضع» : ومعنى «الوضع» إنشاء الحكم وجعله وتشريعه ، وقد يكون التشريع من واحدٍ أو من كثيرين ، وضابطه أن يُجعل أمر معيّنٌ منسوبًا إلى أمر آخر ومتعلّقًا به بإرادةٍ ومشيئةٍ ، وبعبارة أخرى أن يُثبت المشرِّع أو الحاكم أمرًا لأمرٍ آخر ، كإثبات الشارع الوجوب للصلاة ، أو إثبات المنع للتدخين في الأماكن العامة من قِبل الدولة ، وكأن يحكم الأب بوجوب حفظ سورة «مريم» على أبنائه ، فهذا حكم وضعي ، وضعه الأب وجعله حكمًا نافذًا في بيته مقابل نَيل رضاه وتجنّب سخطه مثلًا ، وكأن يتواضع الناس على أنّ اللون الأخضر -في إشارة المرور- يدلّ على السّماح بمرور المركبات ، والأحمر على المنع من ذلك ، فهذا حكم وضعي حصل باتفاق جماعة من العقلاء عليه ووضعهم له .

هذا .. والأحكام الشرعية كلّها أحكام وضعية جعلية ؛ لأنّها بجعل جاعل وتشريع مشرّع ، هو الله سبحانه وتعالى ، الذي شرّع الأحكام باختياره وإرادته وحكمته .

فلو تناولنا الصلاة والوجوب مثلًا ، وبحثنا عن العلاقة بين الأمرين ، وكيف صارت الصلاة واجبة ؟ لرأينا أنّ هذا الحكم من الله تعالى ، بمعنى أنه هو الذي أثبت الوجوب للصلاة ، فجعلَها لازمةَ الإقامة ، ولا علاقة بين مفهوم الصلاة ومفهوم الوجوب لولا التشريع الإلهي ، فهذا معنى كون الأحكام الشرعية من باب الأحكام الوضعية .

فظهر أنّ الأحكام الوضعية تنقسم إلى شرعية وضعها الله تعالى ؛ وهي التي ندرسها في علم الفقه ، وغير شرعية وضعها الإنسان ؛ مثل الأحكام الدولية والحكومية والمؤسساتية.. ، فالحكم الشرعي أخصّ مطلقًا من الحكم الوضعي[1] .

---

(١) وقد يختار بعض العلماء التعبير عن الحكم الوضعي بالحكم الشرعي دون الوضعي ، وسبب ذلك أنه يريد التنبيه على أهم أنواع الحكم الوضعي ، وهو ما يتعلق بالشريعة ووضعها ، خصوصًا أنّ العلوم الإسلامية تدور في فلك هذا الموضوع .

المصدر الثالث «العقل» : وهو الحكم الذي لا ينكشف بالعادة والتجربة ، ولا ينشأ بالوضع والجعل ، وإنما يكشف العقل عنه بحسب القواعد والأدلّة العقلية فقط ، بمعنى أنك لو خُلّيت وعقلك فإنه سيوصلك إلى ذلك الحكم ، وهذا إنّما كان لِما أُعطيه العقلُ بالوهب الإلهي من علومٍ ضروريّةٍ وأحكامٍ قطعيّةٍ يقينيّةٍ ، من قبيل أنّ كلّ حادث له محدث ، وأنّ الجزء يجب أن يكون أصغر من الكلّ ، وأنّ اجتماع النقيضَين ممتنع ، وأنّ سكون الجسم ممكن ، وأنّ الإنسان هو الإنسان ولا يمكن أن يكون الحجر ، وهكذا .

وأحكام العقل القطعيّة تقوم على أحد أمرين : إمّا على أنّها ضروريّة حاصلة في العقل ابتداء ، فهي قضايا أصيلة من صميم العقل الصّحيح ، وإمّا على أنّها نظريّة كسبية استندت إلى القضايا الضّرورية .

إشارة إلى أساسيات البناء المعرفي عند المتكلمين

في نظر المتكلّمين أنّ الباحثَ عن الحق إذا أراد أن يشيد بنائه المعرفي على أساس مكين فينبغي أن ينطلق من الضروريات التي تعتبر مجموعة معرفية غنيّةً عن الاستدلال ، وهي على أنواع مختلفة ؛ فمنها الأوّليات ، والمحسوسات ، والوجدانيات ، والمتواترات ، والتجريبيات ، وغيرها .

والأوّليات هي القضايا الجليّة الثابتة في العقل من غير وسط أو دليل ، ولا يحتاج العقل إلى أكثر من تصوّر طرفيها ليحكم عليها . ويمكن التعبير عنها بعبارة أخرى بأن يقال : الأوليات هي المبادئ العقلية البديهية بذاتها والتي لا تحتاج إلى برهان ليثبت صحّتها ، وأوّل الأوليات وأبده البدائه عند العقل «مبدأ الهوية» و«مبدأ امتناع اجتماع النقيضين» ، حتى إنّ سائر المبادئ العقلية ترتكز على هذين المبدأين الأساسيين ، وجميع الأحكام العقلية تقوم على هذه البديهيات[1] .

---

(١) سيأتي الكلام على هذين المبدأين وكيفية استناد الأحكام العقليّة عليهما .

وقد اشتهرت تسمية هذا النّوع من الضروريات باسم «الأوّليات» أو «البديهيات» ، وأحيانًا يتسامح بعض العلماء ويطلقون عليه عنوان «الضروريات» من باب إطلاق الاسم العام على أخصّ أنواعه ؛ لكونه أجلى الضروريات وأوثقها .

أما المحسوسات فهي الأحكام المستفادة عن طريق النوافذ الحسية الخمسة ، السمع والبصر واللمس والشم والذوق ، مثال ذلك معرفتي أنّ الشاي ساخن بوضع يدي عليه ، وأنّ الكتاب أمامي برؤيتي له ، وهكذا ، فهذه قضايا ضرورية لا تحتاج إلى كسب واستدلال ، سوى استعمال الحاسّة المناسبة لإدراكها فقط .

والوجدانيات هي الأحكام المستفادة ممّا يشعر به الإنسان بالحواسّ الباطنة ، وهي نظير ما يشعر به الإنسان بحواسّه الخمس الظاهرة ، غير أنّها مدركات خاصّة تختصّ بصاحبها مثل وجدان الفرح والحزن والحب والجوع وما إلى ذلك ، ومن ثمّ يحصل للإنسان خبرة باطنية بهذه الأمور وصفاتها وكيفية تدبيرها ، ويمتاز بعض الموهوبين على غيرهم بملكات باطنية عالية ، ولا ريب أنّ للأنبياء الكرام النصيب الأعلى من ذلك .

وقد يسمى كلّ من النوعين السابقين ، الحسيات والوجدانيات ، بـ«المشاهدات» أيضًا ، ولا يخفى علينا أنّ هذه الحواس -الظاهرة والباطنة- رغم إفادتها للعلم الضروري إلا أنّها محدودة جدًا ، فلا تدرك إلا ما يقع تحت مجالها ، ولذلك تعدّ منافذ قصيرة المدى ومحدودة .

والمتواترات هي الأحكام المستفادة عن طريق الخبر المتواتر ؛ الذي ينقله جمعٌ عن جمعٍ بحيث لا يجوز عليهم الكذب ؛ كعلمنا بوجود رجلٍ ادّعى النبوّة وأظهر المعجزة في مكة المكرمة ، واسمه الكريم محمد بن عبد الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، وكعلمنا بفتح بيت المقدس على يد صلاح الدين الأيوبي رَحِمَهُ اللَّهُ ، فهذه الأخبار متيقّنة الصّدق ، لوصولها لنا عبر طريقٍ لا يحتمل الكذب ، وهو نقل جماعة كبيرة من النّاس شهدت هذه الأحداث ونقلتها جيلًا عن جيل ، ممّا لا يدع مجالًا للشكّ فيما شهدوه ونقلوه .

والتجريبيات هي الأحكام المستفادة عن طريق التجربة وتكرّر المشاهدة ، وهو ما تحدثنا عنه في الحكم العادي .

فهذه هي الضروريات أو العلوم اليقينية التي يعتمد عليها المتكلم في بنائه المعرفي ، وقد ذكرنا منها خمسة أنواع ، والمشهور أنّها سبعة ، لكننا قصدنا إجمال القول في بيان أهمّها ، وعلى كلّ حال فالمتكلم يعي جيدًا أنّ عملية البحث عن المعرفة اليقينية وعن التصوّر الصحيح في المسائل الأصليّة عملية تنطلق من الأوّليات العقلية الفطرية ، وتتعاون فيها وسائل الحسّ الظاهرة والباطنة ، وتذعن النّفس فيها للأخبار اليقينية والأحكام العادية بالقبول ، ليتفاعل كلّ ذلك في حركة فكريّة استدلالية صحيحة تقوم على أسس الاستدلال السليم ، ويضاف إلى ذلك ما يوحي الله به لأنبيائه ورسله من معارف وحقائق ، لتصبح التصوّرات الاعتقادية بذلك تصورات صحيحة وسليمة من النّقصان والتشوّه الذي يصيب من يخطئ طرق المعرفة الصحيحة .

تنبيه : المُدرك الحقيقي هو النّفس ، والعقل آلتها

وبعد أن عرفنا مصادر الحكم الثلاثة ومفهوم كلّ واحدٍ منها ، ينبغي أن نتنبّه إلى أنّ المدرِك الحقيقي هو النّفس الإنسانية ، والعقل آلتها وواسطتها في إدراكاتها ، ولذلك فهو -أي العقل- حاضر في الأحكام المستفادة من المصادر الثلاثة ، بمعنى أنّ للعقل مدخليةً في جميع الأحكام ؛ ما من حكمٍ إلا ويدركه الإنسان بواسطته ، غير أنّ منها ما يكون بمحض العقل ، ومنها ما يكون به مع سبب آخر ؛ فما أدركته النّفس بواسطة العقل بسبب مجرى العادة سمّي **حكمًا عاديًا** ، وما أدركته النّفس بواسطة العقل بسبب الوضع سمّي **حكمًا وضعيًّا** ، وما أدركته النّفس بالعقل من غير انضمام ملاحظةِ عادةٍ أو وضعٍ إليه فهو المسمّى **بالحكم العقلي** ؛ لحصول الحكم من جهة العقل فقط من غير أن يستند إلى أمرٍ آخر .

وقد يتساهل العلماء بنسبة الإدراك إلى العقل أو إلى الحس من باب المجاز العقلي ؛ من نسبة الشيء لآلته .

فظهر من هذا أنّ الحكم العادي ما يلاحِظُ فيه العقلُ العادةَ وما يجري فيها ، وكذلك في الجعلي ، يلاحظُ العقلُ الجعلَ والوضعَ ، أمّا في العقلي فإنّ العقل وحده ، وبقطع النّظر عن المشاهدات المتكرّرة ، والمحسوسات المجرّبة ، والوضع الذي يقرن شيئًا بشيء .. يمكنه أن يفيد -باعتبار طبيعته وفطرته- أحكامًا ضروريةً وكسبيّةً تذعن لها النّفس وتحكم بها .

المطلب الثالث : «أقسام الحكم»

بعد أن عرفنا مفهوم الحكم ومصادره ، لا بد أن ندرس ما ينقسم إليه كلّ حكم من الأحكام إلى أقسامه الخاصّة .

اعلم أنّ الأحكام المستمدة من إحدى هذه المصادر لا تكون على درجة واحدة من جهة ثبوت العلاقة بين الموضوع والمحمول ، بمعنى أنّه لا يجب أن تكون العلاقة بينهما هي اللزوم الضروري ، بل تارة تكون النسبة المستفادة من مصدر الحكم بين الطرفين ضروريةَ الثبوت ، وتارة ضروريةَ الانتفاء ، وأخرى ليس فيها ضرورة ثبوت ولا ضرورة انتفاء . وبلحاظ هذه الاحتمالات الثلاثة انقسم الحكم إلى ثلاثة أقسام ، الواجب والممتنع والممكن .

وبعبارة أخرى : إنّ النِّسَب -أي الأحكام- التي نستقيها من مصادرها ، قد تكون ضرورية كما قد تكون غير ضرورية ، فكما يُتصوّر أن تكون النسبة بين الطرفين حتمية بمعنى أن يكون لها حال واحد فقط ، وهو إما الثبوت وإما الانتفاء ، بحسب مصدر الحكم ، فكذلك يُتصوّر أن تكون النّسبة بينهما جائزة تقبل الثبوت والانتفاء .

وعلى سبيل المثال فإنّ نسبةَ «الوجود» لـ«صانع العالم» نسبةٌ ضروريةٌ ثبوتيةٌ ، وهو ما نسمّيه **بالحكم الواجب** الذي يمتنع خلافه ، ونسبة «الوجود» لـ«شريك الباري» نسبةٌ ضروريةٌ سلبيةٌ ، وهو ما نسمّيه **بالحكم المستحيل** الذي يمتنع ثبوته ، وأمّا نسبة

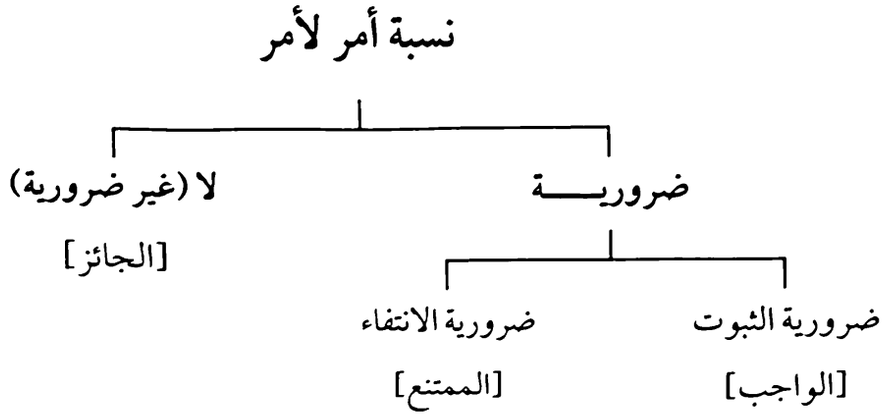
«الوجود» لـ«زيد» فهي نسبة غير ضرورية، لا ضرورة فيها للوجود ولا للعدم، فيجوز أن يكون موجودًا كما يجوز أن يكون معدومًا، وهو ما نسمّيه **بالحكم الممكن أو الحكم الجائز**.

وفي ضوء ما سبق يتضح لنا أنّ الحكم إما أن يكون ضروريًّا أو لا، فإن كان ضروريًّا فإمّا أن يكون ضروريّ الثبوت وهو الواجب، أو ضروريّ الانتفاء وهو المستحيل، وإن لم يكن ضروريًّا فهو الجائز، وبناء عليه يظهر جليًّا أنّ الوجوب والامتناع يشتركان في اشتمالهما على «ضرورة ما»، أمّا الجائز فلا ضرورة فيه ألبتة.

وباختصار: أيًّا كان مصدر الحكم، العقل أو العادة أو الوضع، فإنّ نسبة أمرٍ إلى أمرٍ إمّا أن تكون ضرورية حتمية أو لا: والثاني هو المسمى بـ«الجواز».

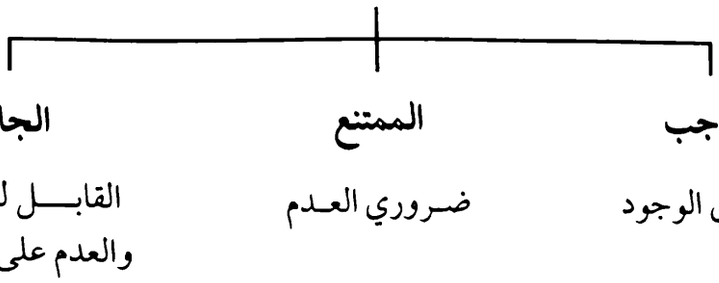
والنّسبة الضرورية إمّا متصفة بضرورة الثبوت، وإمّا متصفة بضرورة السّلب، فالنّسبة التي فيها ضرورة الثبوت «واجبة»، والتي فيها ضرورة السّلب «ممتنعة».

فصارت أقسام الحكم ثلاثة: الواجب، والممتنع، وفيهما ضرورة الثبوت أو السلب، والجائز الممكن، وليس فيه ضرورةٌ أصلًا. وبيان القسمة بالرّسم هكذا:



ويتخلّص لنا منها أنّ الأحكام ثلاثةٌ على هذا النّحو :

أقسام الأحكام



وأخيرًا ، يحسن التنبيه إلى أنّنا تارة نلاحظ اتصاف النّسبة الحاصلة بين طرفي القضية بتلك المفاهيم السابقة ، فيقال : النسبة جائزة ، واجبة ، ممتنعة ، وتارةً نلاحظ إدراكنا لتلك النِّسب المتصفة بما مرّ ، فيقال حينئذ : حكم جائز ، واجب ، ممتنع .

* *

فائدة مهمّة في الأحكام

ذكرنا في بيان مصادر الحكم أنها ثلاثة : العادة ، والوضع ، والعقل ، وذكرنا في أقسام الحكم أنّها ثلاثة أيضًا : الواجب ، والممكن ، والممتنع .

فمجموع الأحكام تسعة ، وهو حاصل ضرب مصادر الحكم في أقسامه ؛ لتصبح الأحكام على النحو الآتي :

الحكم العادي الواجب ، الحكم العادي الممتنع ، الحكم العادي الجائز .

أو نقول : الحكم الواجب عادةً ، الممتنع عادةً ، الجائـز عادةً .

وهكذا في الحكم العقلي والوضعي .

وبيان هذه المفاهيم بالأمثلة أنّك تارةً تنسب المحمول للموضوع بناءً على أنّ العادة مصدر حكمك ، وأنّها قضت بالملازمة بين أمرين ، وذلك هو الوجوب العادي ، ويكون معنى ذلك أنّ نسبة المحمول للموضوع -أو نسبة الصّفة للموصوف- بحسب مجرى العادة ثابتة دائمًا لا تختلف ولا تتخلّف ، وذلك من قبيل : «طلوع الشمس من المشرق» ، فهذا حكم عادي واجب ، أي أنه مستقىً من واقع العادة ، ولم يتخلف أبدًا .

وتأخذ من العادة أيضًا أنّ نسبة عيش السمك في البر منتفية دائمًا ، فتقول : «عيش السمك في البرّ ممتنع» .

وتدرس أيضًا -من خلال النّظر في مجرى العادة- العلاقة الثبوتية بين الليمون واللون الأصفر ، فتجد أنه أمر غير مطرد دائمًا بحيث لا يتخلف ، وليس منتفيًا دائمًا بحيث لا يثبت ، بل تارةً يكون أصفر وأخرى أخضر ، فنقول : «الليمون أصفر بالإمكان» ، وذلك لجواز أن يكون أصفر وأن لا يكون ، ولا ضرورة في أحدهما ، فهذه أقسام الحكم العادي .

وتارةً تنسب المحمول للموضوع بناء على أنّ الوضع مصدرك وأنّه قضى بضرورة تحصيل النّسبة المستفادة من الحكم ؛ وهو الوجوب ، أو بضرورة تركها ؛ وهو المنع ، أو لا هذا ولا ذاك ؛ وهو الجواز ، ومن أمثلة ذلك : «الصلاة عبادة واجبة» ، و«شرب الخمر ممتنع» ، و«شرب عصير التفاح جائز» ، فالحكم الأول واجب شرعي ، والثاني محرَّم شرعي ، والثالث جائز شرعي ، فهذه أقسام الحكم الشرعي .

وأما إذا جئنا إلى المصدر العقلي ، فقد علمنا فيما سبق أنّ الحكم العقلي يُبْنى على مبادئ أساسية ضرورية تشكل في حقيقتها صميم البنيان المعرفي للإنسان ، وأهم المبادئ مبدأ «امتناع اجتماع النقيضين» .

وهذا المبدأ هو الذي نرجع إليه في تقسيم الأحكام العقلية إلى واجبة وجائزة وممتنعة ، وذلك بأن نعرض أيَّ حكم على هذا المبدأ ، فإن كان ثبوت الحكم وعدم ثبوته مما لا يستلزم اجتماع النقيضين ، فهو جائز ، وذلك من قبيل قولنا : «الجسم كبير» ، فسواء ثبت الكبر للجسم أو لا فإنّه لا يستلزم اجتماع النقيضين ، والعقل حينها يقول : هذا حكم ممكن عقلًا ، يقوله بغضّ النّظر عمّا هو الحاصل في الخارج أكان كبيرًا بالفعل أم لا .

وإن كان ثبوت الحكم يستلزم الوقوع في اجتماع النقيضين ، فالحكم ممتنع عقلي ، ومثاله قضية : «الإله جسم» -سبحانه- ، فهذه قضية ممتنعة عقلًا ، لأنّها لو كانت صادقة للزم اجتماع النقيضين ؛ إذ إنّ الإله لا أوّل لوجوده ، والجسم حادث ، والحادث هو ما له أوّل ، فيلزم أن يكون الإله -لكونه إلها- لا أوّل له ، وهو نفسه -لكونه جسمًا- له أوّل ، وهذا اجتماع للنقيضين ، لازم من نسبة الجسمية للإله ، فإذن هذه النسبة ممتنعة .

وإن كان عدم ثبوت الحكم يستلزم اجتماع النقيضين ، فالحكم واجب عقلي ، ومثاله قضية : «الإنسان ناطق»[١] ، فإنّ حمل «النّاطق» على «الإنسان» ضروري ، وسلبه غير معقول ؛ للزوم التناقض حينئذ في حقيقة الإنسان بأن يكون ناطقًا وغير ناطق . وهذا الحكم واضح الوجوب ، يظهر بأدنى تأمل .

* *

(١) عرفوا الإنسان بأنه : حيوان ناطق ، والمثال بناء على هذا التعريف .

تنبيه :

وأخيرًا يجدر التنبيه إلى نكتة مهمة ، وهي أنّه يجوز أن يكون للنّسبة الواحدة حكمان باعتبار مصدرين مختلفين من مصادر الحكم . فقد يكون الحكم واجبًا في العادة ، مع كونه ممكنًا في العقل ، وذلك من قبيل سقوط الأجسام إلى الأرض إن لم تُمسَك ، فإنّ سقوط الأجسام واجب في العادة ، مع أنّ العقل بحسب قانون مبدأ الهوية لا يرى مشكلةً في بقاء الجسم معلّقًا في الهواء من غير سقوط إلى الأرض ، وهذا حاصل فعلًا عند انعدام الجاذبية كما هو معلوم .

وقد يكون الحكم واجبًا في العقل والعادة معًا ، من قبيل أنّ كلَّ حركةٍ فلها سببٌ محرِّك ، أو أنّ كلّ أثرٍ فله مؤثِّر ، فهذا حكم توجبه العادة كما يوجبه العقل .

وقد يكون ممكنًا في العقل ممتنعًا في العادة ، من قبيل طلوع الشمس من الجنوب أو الشمال ، ففي حين أنّ العقل يجوّز ذلك لكنه لم يحصل في العادة أبدًا ، فهو ممكن عقلًا ممتنع عادةً ، فلا يعارض الإمكان العقلي الوجوب العادي ولا الامتناع العادي.

وهذه الفروق الحاصلة بين الأحكام من جهة العقل والأحكام من جهة العادة ممّا ينبغي أن لا يُغفل عنه ، فرُبّ حكم واجب أو ممتنع عادةً يُظنّ أنه كذلك واجب أو ممتنع في العقل والحال ليس كذلك ، ولعلّ الغلط في الأحكام ووقوع الاشتباه بينها ، بظنّ الحكم العاديّ عقليًّا والعقليّ عاديًّا ، من أشد الأغلاط خطورة ، حيث تؤدي إلى فساد كبير في بناء المعارف والأنظار ، ومن ذلك مثلًا أنّ بعض الملاحدة المعاصرين اعترض على عقيدة المؤمنين في خلق الله تعالى للعالم ، وزعم أنّ خلقَ شيءٍ من العدم أمرٌ محال عقلًا ، وأيّد ما ذهب إليه بأنّنا لم نشهد ذلك في الواقع برغم كثرة تفحّصنا وتجاربنا ، والحق أنّ هذه زلّة لا تغتفر منه ؛ ذلك أنّ الحكم الذي استقيناه من العادة لا يمكن بحالٍ من الأحوال أن يكون حاكمًا على ما يصحّ وجوده وما لا يصحّ ، غاية الأمر أنّ الحكم العادي يعطيك ما شهده الحس واستمرّت به العادة ، لا أقلّ ولا أكثر .

أمّا الحكم العقلي فيدرس العلاقة بين الأشياء بإرجاعها إلى مبدأ الهوية وامتناع التناقض ، فله أن يحكم بصحّة وجود شيء أو عدمه ، ومن ذلك مثلًا أنّ العقل إذا نظر في خلق الحوادث بعد عدمها لم يجد فيه ما يناقض مبدأ الهوية أو يؤدي إلى حصول التناقض ، فيحكم بجواز حدوث الشيء وتحققه بعد عدمه ، وبهذا يتضح أن الغلط في الأحكام والخلط بين الأحكام العادية والعقلية قد يصيب صاحبه في مقتل من حيث لا يدري !

وعلى كلّ حال ، فقد أردت أن أنبّه على أهمية فهم ماهية الأحكام واعتبار مصادرها ؛ لتجنّب الإلباس والخلط ، وساقنا الكلام إلى هذا المثال ، فلنعد إلى ما كنّا فيه .

أخيرًا.. يجتمع الممكن العقلي مع الواجب والممتنع الشرعي كما في وجوب صيام شهر رمضان المبارك ، وحرمة شرب الخمر ، ولا يصعب على المجِدّ والمجتهد أن يعرف ما يجوز اجتماعه من الأحكام وما لا يجوز .

[العلاقة بين الواجب العقلي والعادي]

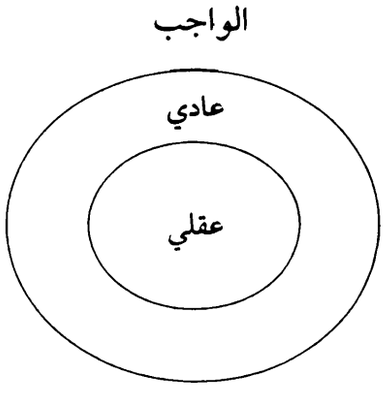
وقد بيّن العلماء العلاقة بين الأحكام العقلية والعادية ، فقالوا :

إنّ الواجب العقلي هو ما ثبت دائمًا بمقتضى الضرورة الذاتية ، في حين أنّ الواجب عادةً هو ما ثبت دائمًا ، بقطع النّظر عن الضرورة الذاتية ، ومن هنا يظهر أنّ الواجب العقلي أخصّ من الواجب العادي ؛ لأنّ الثاني يصدق على كلّ ما ثبت دائمًا ، أما الأوّل فيصدق على ما ثبت دائمًا بمقتضى الضرورة الذاتية فقط ، وظاهرٌ من هذا البيان أنّ الواجب العادي أعمّ من الواجب العقلي ، فكلّ ما صدق عليه أنّه واجب عقلي هو واجب عادي ، وليس كل ما صدق عليه أنّه واجب عادي فهو واجب عقلي ؛ لأنّ ما وجب عادةً قد يكون واجبًا أو ممكنًا عقلًا .

وبعبارة أخرى : كلّ ما هو ضروريّ الوقوع فهو واقع فعلًا ، وليس كلّ ما هو واقع فعلًا فهو ضروريّ الوقوع . ويتضح هذا بالتأمّل في الأمثلة التالية :

- الكلّ أكبر من الجزء ، واجب عقلي وعادي .
- ٢+٢ = ٤ ، واجب عقلي وعادي .
- عيش الأسماك في المحيطات ، واجب عادي فقط ، وهو جائز عقلًا .
- توقف حياة الإنسان على الماء ، واجب عادي فقط ، وهو جائز عقلًا .

نلاحظ أنّ كل ما وجب عقلًا فقد وجب عادةً ، لأنّ ضرورة الثبوت تقتضي التحقق في الواقع ، أمّا الواجب العادي فقد يكون ضروريّ الثبوت وقد لا يكون ، وبناء عليه فهو أعمّ مطلقًا ، فكلّ ما صدق عليه أنّه واجب عقلي فهو واجب عادي ، وليس كلّ ما صدق عليه أنّه واجب عادي يصدق عليه أنّه واجب عقلي . وهذا هو ضابط العموم والخصوص المطلق ، وصورته هكذا :



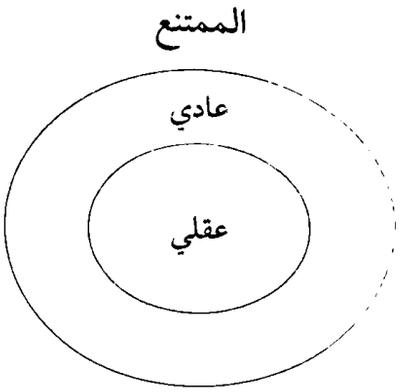
[العلاقة بين الممتنع العقلي والعادي]

إنّ الممتنع العقلي أخصّ من الممتنع العادي ، لعين ما ذكرناه في الواجب العقلي والعادي ، فإنّ الممتنع العقلي ما لا يمكن وجوده ، فهو ما لم يوجد في الواقع لضرورة العدم فيه ، أمّا الممتنع العادي فهو ما لم يوجد فقط ، ومن البيّن أنّ مفهوم الامتناع العادي أعمّ من مفهوم الامتناع العقلي ، لأنّ قيوده أقل ، فهو (عدم الوجود فقط) ، أما الامتناع العقلي فهو (عدم الوجود لضرورة العدم في ذاته) ، وسيزداد هذا الأمر وضوحًا

بالنّظر في الأمثلة التالية :

- اجتماع النّور والظلمة ، ممتنع عقلي وعادي .
- ٣+٣ = ٢ ، ممتنع عقلي وعادي .
- شروق الشمس من المغرب ، ممتنع عادي وجائز عقلي .
- إحياء الموتى ، ممتنع عادي وجائز عقلي .

يتضح من الأمثلة السابقة ، أنّه كلّما كان الامتناع عقليًّا ثبت الامتناع العادي ، والعكس غير صحيح ، وذلك يعني أنّ الامتناع العقلي أخص مطلقًا من العادي . وصورة العلاقة بينهما هكذا :



[العلاقة بين الممكن العقلي والعادي]

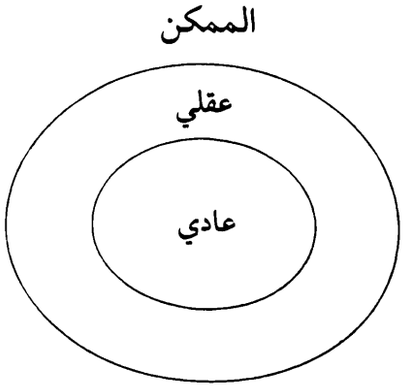
سننطلق في بيان العلاقة بين الجائز العقلي والجائز العادي من التذكير بتعريفِ كلّ واحد منهما ، حيث سيفيدنا ذلك بالوقوف على العلاقة بينهما قبل استنباط ذلك من الأمثلة ، إنّ الممكن العقلي هو (ما يقبل الوجود والعدم لذاته) ، وأمّا الممكن العادي فهو (ما يقبل الوجود والعدم بحسب العادة) .

فالممكن العقلي مرجعه إلى (جواز وجود الممكن وعدمه من ذاته فقط) ، وأمّا الممكن العادي فمرجعه إلى (جواز وجود الممكن وعدمه من ذاته وفي العادة) ، وغنيٌّ عن القول أنّ مفهوم الإمكان العقلي أعمّ من مفهوم الإمكان العادي ، ففي حين أنّ الإمكان العقلي يتوقف على الذات فقط ، فإنّ الإمكان العادي يتوقف على الذات

والعادة معًا ، ومن هنا يظهر أنّ الإمكان العادي أخصّ من الإمكان العقلي . وسيزداد هذا الأمر وضوحًا بالنّظر في الأمثلة التالية :

- لون الليمون أخضر : ممكن عقلًا وعادةً .
- نزول الثلج في شبه الجزيرة العربية : ممكن عقلًا وعادةً .
- طلوع الشمس من المشرق : ممكن عقلًا فقط . (واجب عادة)
- انقلاب العصا أفعى : ممكن عقلًا فقط . (ممتنع عادةً)

بالتأمّل في الأمثلة السابقة ، نلاحظ أنّ كلّ ممكن عادي هو ممكن عقلي ، ولكن ليس كلّ ممكن عقلي فهو ممكن عادي ، ممّا يعني أنّ الممكن العقلي أعمّ من الممكن العادي ، وهذا بخلاف ما وجدناه في علاقة الواجب العقلي والعادي ، أو الممتنع العقلي والعادي ، حيث كان الواجب والممتنع العادي أعم من الواجب والممتنع العقلي . وصورة العلاقة بينهما هكذا :



المطلب الرابع : «في طرق الوصول إلى المعرفة وصور إدراكها»

بعد معرفة الأحكام ومصادرها قد تتساءل عن الوسيلة التي نصل من خلالها إلى الأحكام والمعارف ، وهذا بحث في طريق المعرفة وكيفية الكشف عنها[١] ، ولنا فيه طريقان : طريق الضرورة ، وطريق الكسب والنظر ، وكنّا قد تعرّضنا لهما في مواضع سابقة بما فيه غنيةٌ عن الزيادة هنا[٢] ، غير أنّنا نذكر فائدة في أمّهات الضروريات وأهمّيتها وعلاقتها بنظام التعقّل والمعرفة .

لعلّك تتذكر ما قلناه في بيان معنى الحكم العقلي : من أنّه ما لا يُعرف بلحاظ التكرار ولا الجعل والوضع ، **بل يكفي في معرفته محض العقل** ، وهو التّعريف الذي اعتمده الإمام في شرحه . فالآن نقف مع قولهم : إنّ الحكم العقلي ما يُبنى على القوانين العقلية الضرورية .

وتوضيحه : أنّ أساسَ نظامِ التفكيرِ في العقل الإنساني قائمٌ على مجموعة من القوانين الضرورية البديهية :

الأول منها : قانون الهُوية ، ويعني أنّ الشيء هو هو ، ولا يمكن أن يكون الشيء غيره ، فالإنسان مثلًا هو الإنسان ولا يمكن أن يكون الحجر ، والأسد هو الأسد ولا يمكن أن يكون القلم ، والكتاب ليس الشاي ، بل الكتاب هو الكتاب ، والشاي هو الشاي ، هذا هو المقصود من قانون الهوية ببساطة ، أنّ الشيء هو نفسه ولا يمكن أن يكون غيره .

وبناءً عليه يأتي القانون الثاني : وهو قانون امتناع التناقض ، ومعناه أنّنا بعد أن نسبنا الهوية إلى نفسها ونفينا عنها غيرها نكون قد حصّلنا قانون الهوية ، فيمتنع بعد ذلك

---

(١) المراد من ذلك وصف النّشاط الذهني الذي يقع للإنسان عند تحصيل المعرفة ، وبهذا الاعتبار سمّيته «كيفية الوصول إلى المعرفة أو كيفية الإدراك» ، وقد لا يخلو التعبير من تسامح ، غير أنّ المعنى واضح إن شاء الله .

(٢) انظر ص : (١١١) ، وانظر أيضًا : ص (١٤٧) .

سلب الهوية عن نفسها ، أو الزعم بأنّها وما يغايرها شيءٌ واحدٌ ، فمن الخطأ أن يُطابق بين أمرين مختلفين ويُدّعى أنّهما نفس الشيء ؛ لأنك حين تقول : هذا « أ » وغيره هو « ب »، هل يمكنك بعد ذلك أن تقول : « أ » هو « ب » ؟ بالطبع لا يمكن ؛ لئلا تهدم قانون الهوية الأوّليّ ، ويصير مآل قولك : « أ » هو « ب » أنّ « أ » هو « لا أ » ، وهو ظاهر البطلان .

ثم إنّ الحكم على قضية -أيّة قضية- تارة يكون راجعًا إلى القوانين الأولية مباشرةً ، وتارة يكون معتمدًا على مقدمات ترجع إلى قانوني الهوية وعدم التناقض ، لكونهما محورين أساسيين في التفكير والنظام العقلي الذي سيحدد جميع البراهين وجميع القضايا العقلية لاحقًا ، فكل قضية عقلية تنافي هذين القانونين باطلة ، والعكس صحيح .

ولك الآن أن تسأل : وكيف نعرف أصلًا إن كانت المقدمات راجعة إلى هذه القوانين أو معتمدة عليها ؟

فنقول : هذا إنما يحصل عن طريق تحليل القضايا التي تتكوّن منها الأدلّة ، بأن تحلّل الأدلة النظريّة شيئًا فشيئًا إلى أن تعود إلى القضايا الضرورية الأولية -قانوني الهوية ومنع التناقض- ، وسنقوم بهذا الأمر في تقريرنا لبراهين العقيدة في أثناء شرح الكتاب إن شاء الله[1] .

---

(١) **سؤال** : فهمنا بما قرّرتموه حجيّةَ الأحكام العقلية ووجه الاعتماد عليها في الكشف عن الحقيقة ، وفهمنا المقصود من الحكم العادي ، ولكن ما وجه حجّيّته ، وما وجه اعتباره طريقًا موثوقًا في كشف الحقيقة مثل المصدر العقلي ، وهلّا قيل : إنّ مصدر العادة غير معتبر في المعرفة ؟

الجواب : إنّ طريق العادة هو في الحقيقة عبارة عن كشفٍ للواقع وتفسيرٍ له بما نمتلكه من شواهد حسيّة ووجدانية وملكة عقلية ، فمثلًا إذا ما كانت العادة جاريةً في غليان الماء عند درجة الحرارة ١٠٠°، وتمكّنت حواسنا من ملاحظة هذا الأمر دائمًا بحيث لا يتخلّف ألبتة ، فإنّك تصف هذه العملية بقضية حُكمية ، فتنسب الغليان للماء عند درجة الحرارة المذكورة ، وكذلك مثلًا إذا ما =

فهذا ما نقدّمه بين يدي مبحث الأحكام، وهو من أهمّ المطالب التي ينبغي أن يعتني بها الطالب، لا سيما في هذه المرحلة من دراسة علم الكلام، ولنقف الآن على ما أفاده الإمام في شرحه:

لما قدَّم الحكمَ بوجوب معرفة المكلَّف شرعًا لِمَا يجب عقلًا وما يستحيل عقلًا وما يجوز عقلًا في حق الله تعالى، وفي حق رسله عَلَيْهِمُ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، وكان الحكم على شيءٍ أو بشيءٍ موقوفًا على تصوّر معناهما[1]؛ تعيّن على كلِّ مكلَّفٍ أن يعرف معنى الحكم العقلي وأقسامه ومعانيها؛ ليعرف بذلك معنى وجوب ما يجب من الكمالات لمولانا تبارك وتعالى، ومعنى استحالة ما يُنَزَّه عنه تعالى، ومعنى جواز ما يجوز

= غادرت مكتبتي فإنني سأرجع إليها وما زالت الكتب كتبًا كما هي، لم تنقلب إلى علماء وفضلاء، وهذا الأمر ملحوظ بحسب التجربة والعادة.

وكما نرى فهذه الأحكام -وغيرها كثير- مأخوذة من كشفِ الحسّ عن الواقع، والحسّ بدوره ليس له إلا الكشف، والعقل هو الحاكم بصدق هذا الكشف العادي المتكرّر.

ومن هنا يظهر أنّ الاستناد إلى معطيات العادة والاعتماد عليها ليس من الطرق المبتدعة أو المخترعة، بل هو أمر أساسي كاشف عن الواقع بالضرورة، وقد اتفق عليه العقلاء ولم يختلفوا فيه. ولذلك تجد أنّ القضايا المستفادة من ضرورة العادة لا تكون محلّ خلاف بين أهل الفكر والمعرفة.

وينبغي ألا ينصرف الذهن عند حديثنا عن الحكم العادي المفيد للعلم إلى الأمور الحسية المشاهدة فقط، فإنّ طريق العادة أعمُّ من القواعد الفيزيائة والطبيعية الواقعة تحت الحسّ بشكل مباشر. فمثلًا حصول العلم بعد توفّر شروط التواتر واجب عادةً، وهكذا.

(١) تقول القاعدة المشهورة: «الحكم على الشيء فرع عن تصوّره»، وبناء عليها لا بد من تصوّر الأشياء قبل الحكم عليها والحديث عنها، وههنا يريد أن يبيّن لنا الكلام على الحكم العقلي؛ بعد أن سبق منه إيجاب العلم بما يجب وما يجوز وما يمتنع في حق الله تعالى ورسله، ولا يمكن العلم بالأحكام الواجبة قبل العلم بمعنى الحكم ومعنى الوجوب والامتناع والجواز.

ومرجع ضمير التثنية في قوله: «معناهما» راجعٌ إلى الحكم على شيء والحكم بشيء، أو على المحكوم عليه والمحكوم به، وكأنّ العلم بمعنييهما هو الموصل إلى العلم بمفهوم الحكم الجامع بينهما.

في حقه تعالى ، ويعرف بذلك ما تتعلق به الصّفات من أقسام الحكم العقلي وما لا تتعلّق به منها[١] ، وبفهم ذلك يتأتّى له فهم البراهين وفهم لزوم المعارف لها ، وردّ الشُّبه والجهالات التي صاحَبَتْها ، وبذلك يعرف أيضًا ما يجب في حق الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وما يستحيل وما يجوز .

أمّا معنى الحكم العقلي فهو : إثبات أمرٍ أو نفيه[٢] من غير توقف على تكرّرٍ ولا وضعِ واضع .

فقولنا : (من غير توقف على تكرر) احتراز من الحكم العادي ، أي الذي عُرف من العادة ، فإنّ الإثبات فيه والنفي إنما عُرفا وحُكم بهما[٣] بواسطة التكرّر والتجربة ، كقولنا : أكل هذا الطعام يسخّن البدن[٤] ، وأكل هذا لا يُسخّنه[٥] .

وقولنا : (ولا وضع واضع) احتراز من الحكم الشرعي ؛ أي : الذي عُرف من الشرع ، فإنّ الإثبات فيه أيضًا والنفي إنّما عُرفا وحُكم بهما

---

(١) سيأتي هذا في مبحث «الصّفات الإلهية وأحكامها» ، حيث سندرس أنّ ثبوت العلم والقدرة -مثلًا- لله تعالى واجب عقلًا ، وأنّ صفة العلم كاشفة ، وأنّ القدرة مؤثرة بالاختيار ، فلا بد إذن من منكشف بالعلم ومقدور للقدرة ، أي ما يحيط به العلم ويقع بتأثير القدرة ، وذلك هو بحث التعلق وهو ما يسمّيه العلماء بـ«تعلّقات الصّفات» أو «متعلّقاتها» ، ولكلّ صفة -سوى الحياة لما ستعرف- بحسب مفهومها تعلقٌ خاصٌّ ومتعلَّقات مخصوصة ، وسنقرّر هناك أنّ صفة العلم تكشف عن كلّ المعلومات الواجبات والممكنات والممتنعات ، وصفة القدرة تؤثر في كلّ الممكنات .
ومن الواضح أنّنا لا نستطيع أن نفهم هذا الكلام دون أن نعرف معنى الممكن والواجب والممتنع كما قال الإمام !

(٢) يريد : إثبات أمرٍ لأمر ، ونفي أمرٍ عن أمرٍ آخر .

(٣) الإثبات والنّفي .

(٤) مثل حساء العدس والمكسرات والشاي الأخضر .

(٥) وذلك مثل النّعناع والبطيخ والخيار .

بواسطة وضع الشرع لهما ، كقولنا : البُرُّ بالتمر يجوز فيه التفاضل ، والبُرّ بالبُرّ لا يجوز فيه التفاضل[١][٢] .

ومثال الإثبات في الحكم العقلي قولنا مثلًا : «كلّ موجود فهو إمّا قديم وإمّا حادث»[٣] ؛ فالحكم بإثبات أحد الأمرين لكلّ موجود يعرفه العقل بلا واسطة تكرّر وتجربة ، ولا واسطة تعليم شرع ووضعه ، وإنّما حصل بمحض خلق الله تعالى له في القلب عاريًا عن القيدين[٤] .

ومثال النفي قولنا مثلًا : «كلّ موجود لا يخلو عن القدم والحدوث معًا»[٥] .

---

(١) هذا مما لا يمكننا أن نصل إليه إلا بوضع الشارع سبحانه وتعالى ، فهو متوقف عليه .

(٢) لاحظ أن الإمام وإن كان قصده المباشر تعريف الحكم العقلي ، ولكنه عرّف الأحكام الثلاثة ، فسلب عن الحكم العقلي ما يدخل في طبيعة الحكمين العادي والوضعي ، ليتبيّن المقصود من الحكم العقلي حينئذ . وبهذه الطريقة عرّف العلامة ابن عاشر رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى الحكم العقلي في منظومته اللطيفة ، المسمّاة بـ«المرشد المعين على الضروري من علوم الدّين» ، قال :

«وحكمنا العقلي قضية بلا وقف على عادة أو وضع جلا»

(٣) يوضِّح الإمامُ الحكمَ العقليّ بالمثال بعد أن عرّفه بالرّسم ، وقد ذكر مثالين ؛ أوّلهما حكم موجب ، والآخر حكم منفي ، أمّا الأول فأثبت فيه انحصار الموجود بين القديم والحادث بمحض العقل ؛ وذلك أنّ القديم هو الذي لا أوّل له ، والحادثَ هو الذي له أوّل ، ولا يمكن في حكم العقل أن تنتفي الأوّليّة عن موجودٍ وتثبت له في نفس الوقت ، وإلا اجتمع النقيضان ، وهو من أبطل الباطل للزوم السفسطة وارتفاع العقل !

وبهذا يظهر لك مرّة أخرى عود الأحكام العقلية واستنادها لمبدأ «منع التناقض» ، فهذه القضية -«كل موجود إمّا قديم وإما حادث»- واجبة عقلًا ، وخلافها يستلزم الوقوع في التناقض .

(٤) يعني أنّ الله تعالى أجرى عادته بخلق الحكم الوضعيّ في قلبك عند ملاحظتك للوضع ، وأجرى عادته بخلق الحكم العاديّ في قلبك عند ملاحظتك للتكرار ، أما العقلي فخلقه في قلبك من غير ملاحظة قيدي التكرار والوضع ، ومراده من القلب : النّفس ؛ لأنّها هي المُدركة للأحكام .

(٥) هذا هو المثال الثاني من مثالَي الحكم العقلي ، وهو حكم سلبي ، مفاده سلب ارتفاع القدم والحدوث عن الموجود ، ومعناه أنّ القدم والحدوث لكونهما نقيضين لم يجز ارتفاعهما عن =

ثم هذا الحكم العقلي ، وإن عري عن القيدين ؛ فقد أجرى الله تبارك وتعالى العادة بأن يخلق بعض أنواعه في القلب ضروريًا بلا تأمّل ، ويخلق بعض أنواعه عند النّظر والتأمّل[١] .

والعلوم الحادثة كلّها وإن كانت حاصلة بمحض خلق الله تعالى فيصحّ أن يخلقها في القلوب ابتداءً بلا واسطة تجربة ولا بعث رسول ولا نظر ولا فكر ، وقد أجرى سبحانه بمحض اختياره العادة في خلقها على هذا التقسيم .

وأما أقسام الحكم العقلي فهي ثلاثة[٢] : .....

= الشيء ، فإنّ النقيضين كما لا يجتمعان معًا على موردٍ واحد ، فإنّهما لا يرتفعان معًا عن موردٍ واحدٍ أيضًا ، وهذا ما يقال : «إنّ ارتفاع النّقيضين عن الشيء الواحد محال» .

وإنما كان رفع النقيضين محالًا ؛ لأنّ رفعهما يستلزم ثبوتهما ، ألا ترى أنّ ارتفاع أحد النّقيضين يكون بوقوع الطرف المقابل له ، فلو فرضنا ارتفاع أحد النقيضين ، كالوجود مثلًا ، للزم تحقق الطرف الآخر الذي يقابله ، وهو العدم ، ولو فرضنا ارتفاع العدم لثبت الوجود ، ممّا يعني أنّ ارتفاع كلا الطرفين النقيضين معًا معناه ثبوتهما في نفس الوقت ، وثبوتهما معًا محال ، فكذلك ما أدى إليه من ارتفاعهما معًا يكون محالًا .

فالحدوث والقدم -مثلًا- نقيضان ، ولا يجوز ارتفاعهما معًا عن الموجود ؛ لأنّ ارتفاع الحدوث لا يحصل إلا بثبوت القدم ، وارتفاع القدم لا يحصل إلا بثبوت الحدوث ، فلو فرضنا ارتفاعهما معًا ، للزم من ذلك حصولهما معًا ؛ لأنّ ارتفاع أحدهما موقوف على حصول مقابله ، ولذلك قيل : «ارتفاع النقيضين مستلزمٌ لاجتماعهما» ، ولّما كان الثاني باطلًا كان الأوّل باطلًا مثله .

(١) إشارة للمطلب الرابع : في طرق الوصول إلى المعرفة وكيفية إدراكها .

وقد عرفنا فيما سبق كيف أنّ المعرفة تحصل بأحد الطريقين : الضّرورة ، أو النّظر ، وبتطبيق ذلك على الحكم العقلي الذي توصلنا إلى انقسامه بحسب الاحتمالات العقلية إلى وجوب وامتناع وإمكان ، ينتج أنّ للحكم العقلي ستة أقسام :

١ . الواجب الضروري . ٣ . الممتنع الضروري . ٥ . الممكن الضروري .

٢ . الواجب النّظري . ٤ . الممتنع النّظري . ٦ . الممكن النّظري .

(٢) شروعٌ في المطلب الثالث : في أقسام الحكم العقلي ؛ تعريفها وأمثلتها وغير ذلك .

الوجوب[١] والاستحالة[٢] والجواز[٣] ، ووجه الحصر فيها أنّ كلّ ما يحكم به العقل إن كان يقبل الثبوت والانتفاء معا فهو الجواز ، وإن كان لا يقبل الأمرين معًا ؛ فإن كان يقبل الثبوت فقط دون الانتفاء فهو الوجوب ، وإن كان يقبل الانتفاء فقط دون الثبوت فهو الاستحالة .

ولما كان الحكم العقلي ينقسم إلى قسمين : ضروري : وهو ما يدرك بلا تأمل ، ونظري : وهو ما لا يدرك إلا بعد التأمل ، لزم أنّ كلّ واحد من أقسامه ينقسم كذلك إلى ضروريّ ونظريّ .

* * *

(١) الوجوب : مصدر من وجبَ يجبُ ، ومعناه لغةً اللزوم والثبوت ، فهناك مناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي الذي يتضمّن عدم الانتفاء ، وذلك لزوم وثبوت متأكّد ، فالواجب هو اللازم الثابت .

(٢) الاستحالة : مصدر من حالَ يحولُ حولًا ، بمعنى حجز ومنع وفصل ، ومنه قيل : الحوْل المنع والحجز بين الشيئين ، والحائل المانع بينهما ، والحيلولة كالحول مصدر بمعنى الحجز والمنع كذلك ، ويستعمل حال بهذا المعنى مع ظرفٍ ، نحو : حال بين كذا وكذا ، حال دون كذا ، وهكذا ، واستحال على وزن استفعل مصدرها الاستحالة بمعنى الصيرورة أي صار ذا حول ، أي منع ، ومنه أطلقت الاستحالة بمعنى الامتناع اصطلاحًا ، ويقال : أحال بمعنى منعَ أو حكم بالمنع .

(٣) الجواز : مصدر من جاز يجوز ، واسم الفاعل منه جائز ، ومعناه : المرور عن الشيء وتعديه وتخطيه ، ومن هنا أطلق على معنى الإمكان ، حيث إنّ الممكن هو الذي يقبل الأحوال المختلفة ويتعدّى ويتجاوز من حال إلى حال .

الدرس الرابع

تعريفات الأحكام العقليـة الثلاثة (١)

نكتة تعريف الأحكام المشتقة دون مصادرها

لمّا عرّف الإمام الأحكام الثلاثة في المتن عرّفها بصيغة المشتق ولم يعرّفها بصيغة المصدر ، فقال : يجب معرفة الواجب والممتنع والممكن ، ولم يقل : الوجوب والامتناع والإمكان ، فرجَّح تعريف المشتقات على المصادر ، فما الحكمة من ذلك ؟

اعلم أنّ **المصادر** عبارة عن أسماءٍ دالّةٍ على معنى الحدث فقط ، مثل : نَصْر ، عَطَاء ، فتح ، وهكذا ، في حين أنّ **المشتقات** عبارة عن أسماءٍ دالّةٍ على معنى الحدث بالإضافة إلى نسبة معيّنة تختلف باختلاف خصوص الصيغة ووزن الكلمة ؛ كاسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصّفة المشبهة ، وغيرها ، وكلّ واحد من هذه المشتقات يدلّ على الحدث وعلى أمر زائد ، فاسم الفاعل يدلّ على معنى الحدث والفاعل له ، واسم المفعول على معنى الحدث ومن وقع عليه ، والصّفة المشبّهة على معنى الحدث ومن اتّصف به على وجه الثّبوت ، وهكذا .

وبناء عليه فالمشتقات دائمًا ما تكون أخصّ من المصادر ؛ لأنّ المشتق هو المصدر مع خصوصية النسبة المدلول عليها بالوزن الصّرفي ، فكلمة : «نَصْر» ، تدلّ على المصدر أو المفهوم المصدري فقط ، أما كلمة : «ناصر» فتدلّ على المفهوم المصدري منسوبًا إلى ما أفاده وزن اسم الفاعل ، وهكذا باقي الأوزان الاشتقاقية ، فالمشتق أخصّ ؛ لدلالته على المصدر وزيادة .

وبلحاظ ما قرّرناه، يتضح أنّ الإمام حين يشرح المشتق يكون قد شرح المصدر في نفس الوقت؛ إذ المصدر في ضمنه، فشرْحُ «الواجب» يُغني عن شرح «الوجوب»؛ لأنه اسم مشتق على وزن اسم الفاعل[1] فيتضمّن معنى الوجوب، والعكس غير صحيح.

وهناك وجهٌ آخر يدعو إلى تعريف المشتقات دون المصادر، ذكره الإمام في شرحه، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

> وإنما تعرّضنا في أصل العقيدة لشرح الواجب والمستحيل والجائز دون الوجوب والاستحالة والجواز؛ لاستلزام تصوّرها تصوّر مصادرها؛ لأنّ المشتق أخصّ من مصدره الذي اشتق منه، ومعرفة الأخصّ تستلزم معرفة الأعم بخلاف العكس[2].
>
> وأيضًا لمّا ذكرنا أنه يجب على كلّ مكلَّف أن يعرف الواجب في حقه تعالى والمستحيل والجائز، وكذا في حق رسله عَلَيْهِمُ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، ولم نقل: يجب عليه أن يعرف في حق الله تعالى وفي حق رسله الوجوب والاستحالة

(١) هذا على قول الإمام، فيكون «الواجب»: اسم فاعل من وجب يجب وجوبًا وجِبةً. و«المستحيل»: اسم فاعل من استحال يستحيل استحالةً. و«الجائز»: اسم فاعل من جاز يجوز جوازًا. ولعلّ الأشبه بالصّواب أن تكون صفات مشبّهة؛ إذ هو الأليق بالمعنى الاصطلاحي لها، فليتأمّل.

(٢) اعلم أنّ المفهوم العام مفهوم بسيط وجليّ بطبيعته؛ لأنّه لا يتركّب من مفاهيم مختلفة، فيُتصوّر من غير حاجةٍ إلى تصوّر غيره، مثل «الوجود»؛ فإنّه مفهوم عام جدًا، إذا تصوّرته لا تتصوّر إلا حقيقةً بسيطة فقط، ولا يلزمك أن تتصوّر معها شيئًا آخر، وفي حال قمت بتقييد المفهوم العام وزيادة صفةٍ له سيصبح مفهومًا خاصًّا؛ مثل «الحادث» المركب من مفهومٍ عامّ وزيادة، فالحادث هو الموجود الممكن الذي سبقه عدمه، أي أنّه -بخلاف العام- مركب من مجموعة مفاهيم، ومن الواضح أنّ تصوّر الخاص يقتضي تصوّر كلّ ما تركّب منه، أمّا العام فيمكن أن يتصوّر من غير حاجة إلى غيره. وقد عبّر علماء المعقول عن هذا المعنى بقولهم: «كلّما كان المفهوم أعم كان أجلى، وكلّما كان أخصّ كان أخفى».

والجواز.. كان[1] الأنسب في مطابقة ما سبق أن نتعرّض لشرح المشتقات ، وهي أسماء الفاعلين ، لا المشتق منها ؛ وهي المصادر .

* * *

(١) جواب : لمّا ذكرنا .

نكتة تقديم الكلام على الواجب دون المستحيل والجائز

قدّمَ الإمام ذكر الوجوب على الاستحالة والجواز عند بيانه للأحكام، وقد كان من الممكن أن يبدأ بالامتناع أو الإمكان، فهل لهذا التقديم من وجه ؟

هناك وجهان يمكن أن يذكرا في بيان ذلك :

الأول : أنّ الواجب أشرف من الممكن والممتنع ؛ لأن أوصاف الله تعالى الكمالية واجبة له سبحانه، في حين أنّ الممتنع هو ما تنزّه عنه سبحانه، وأما الممكن فليس لله تعالى صفة ممكنة، إذ كل صفاته واجبة سبحانه، فناسب البدء بالمفهوم المتعلّق بكماله تعالى، وهو الوجوب، وتقديمه على المفهوم المرتبط بما يتنزّه تعالى عنه، وهو الامتناع، واستُحسن تأخير الكلام على الإمكان إذ ليس له سبيل إلى صفات الله تعالى[1] .

والثاني : أنّ مفهوم الواجب كالأصل بالنسبة لمفهومي الممتنع والممكن ؛ لأنّك إذا فهمت معنى الواجب سهُل عليك فهم معنى الممكن ومعنى الممتنع ؛ ألا ترى أنّ فهم «الوجوب» يتضمّن فهم معنى نسبة الوجود لشيءٍ ما، ومعنى ضرورة هذه النسبة، مِمَّا يستلزم فهم معنى الوجود والعدم، ومعنى الضرورة وعدم الضرورة .

أمّا تقديم المستحيل على الجائز فلأنّه مقابلٌ للواجب، والمتقابلات يُفهم بعضها ببعض، والضّدُّ بالضّدِّ يُفهم، فلذلك استحسن ذكره بعد الواجب مباشرةً .

---

(١) قد يقال : إنّ صفات الأفعال ممكنة، فكيف تقولون بأنّ جميع صفاته تعالى واجبة ولا يوجد لله تعالى صفة ممكنة ؟

والجواب أنّ الصّفات تختلف في الحقيقة عن الأفعال، وتسميتهم الأفعال بـ«صفات الأفعال» لا يخلو من تسامح بنظر الإمام السنوسي وجمهور المتكلمين، فلذلك لا تندرج أحكامها في أحكام الصّفات الحقيقية، وسندرس ذلك إن شاء الله تعالى .

١٧٢ ـــــــ

والثاني : أنه إذا عُرف عُرف منه المستحيل والجائز في حقه تعالى .

وقدمنا المستحيل على الجائز ؛ لأنه أقرب إلى الواجب ؛ إذ هو مقابله ، وأيضًا فالجائز شبه مركّب مِمّا ثبت للواجب من الثبوت ، ومِمّا ثبت للمستحيل من النفي ، والواجب والمستحيل شبه بسيطين ؛ إذ لم يثبت لكلّ واحد منهما إلا أحد أمرين ، ولا شك أنّ رتبة البسيط أحق أن تكون قبل المركب .

* * *

تعريفات الأحكام الثلاثة وبيانها

بعد أن أتمّ الإمام الكلام عن هذه المقدمات التي تدور حول معنى الحكم العقلي ووجه تعريفه للمشتقات دون المصادر ، وأبان عن نكتة تقديم الواجب على المستحيل والجائز ؛ شرع في بيان معنى الواجب والممكن والممتنع ، كلّ واحد على حدة ، فقال في المتن :

وحقيقة الواجب : ما لا يتصوّر في العقل عدمه ، إمّا بلا تأمّل ، ويسمى : الضروري ، ككون الواحد نصف الاثنين مثلًا ، وإما بعد التأمّل ، ويسمى : النّظري ، ككون الواحد نصف سدس الاثني عشر مثلًا .

معنى ذلك أنّ «الواجب العقلي» هو ضروري الثبوت الذي لا يمكن تصوّر انتفائه ؛ للزوم التناقض أو انقلاب الحقائق من تصوّر انتفائه ، فالواجب ما لا يمكنك إلا أن تتصوّره موجودًا ، ويقابله الشيء الذي لا يمكنك أن تتصوّره إلا معدومًا ، وهو الممتنع .

وأما الشيء الذي يُتصوّر في العقل وجوده مرة ، ويُتصوّر عدمه مرة أخرى ، فهو الجائز أو الممكن ؛ لخلوّ ذاته عن ضرورة الوجود وضرورة العدم ، فتارة يكون الوجود من نصيبه فيقال عليه موجود ، وتارة يكون العدم من نصيبه فيقال عليه معدوم .

وبمناسبة تعريف الإمام للواجب ههنا أود أن نلقي نظرةً على جميع تعريفاته للأحكام العقلية في كتابه هذا «صغرى الصغرى» لنلفت الأنظار إلى بعض الأمور ، ومن ثم سنقف على شرحه نفسه لهذه التعريفات إن شاء الله .

يقول الإمام في تعريف الأحكام العقلية :

الواجب : ما لا يُتصوّر في العقل عدمه .

الممتنع : ما لا يُتصوّر في العقل وجوده .

الممكن : ما يُتصوّر في العقل وجوده وعدمه .

أود أن نقف على أمرين بخصوص هذه التعريفات :

أولًا : حول تعبير الإمام بقوله : «ما لا يُتصوّر في العقل أو ما يُتصوّر في العقل» :

قد يُشكل علينا أحدهم فيقول : عبّر الإمام عن الواجب بأنه ما لا يُتصوّر في العقل عدمه ، ونحن نجد في مقدور العاقل أن يتصوّر أنّ صانعَ العالَم -واجب الوجود- غير موجود !

وعبّر عن الامتناع بأنه ما لا يُتصوّر في العقل وجوده ، ونحن نعلم أنّ شريك الباري ممتنع ، ومع ذلك فهناك من يتصوّر وجوده ويشرك به تعالى .

وما من شك في جواز تصوّر أيّ شيءٍ بهذه الطريقة ، فالقاعدة تقول : «لا حَجْر على العقل في التصوّر أبدًا» ، فيمكن للذهن أن يفرض أيَّ شيء ، حتى إنّه ليفرض أنّه لا يفرض !

ونحن إنّما نستخدم عبارة «افرض جدلًا» أو «افرض من باب المحال» ، لجواز تصوّر الأذهان لجميع الأشياء على خلاف الواقع ، بل وحتى على خلاف الواجب ، فالله سبحانه وتعالى واجب الوجود ، ومع ذلك يتصوّر الملحد عدم وجوده ، بل نحن نتصوّر عدم وجوده في مرحلة ما ثم نبرهن على وجوده .

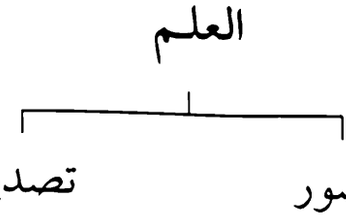
إذن وبهذا اللحاظ لا بد أن نعترف بجواز تصوّر ثبوت المستحيل ، واستحالة الواجب ، وانقلاب المحال ممكنًا أو واجبًا من جهة التصوّر المجرد ، وهذا مما يتعارض مع استعمال الإمام عبارة «التصوّر» في تعريف الواجب والممتنع والممكن .

والجواب على هذا الإشكال بما يأتي :

ينقسم «العلم» إلى قسمين : تصوّر ، وتصديق ، والتصوّر حصولُ صورة في العقل من غير إذعانٍ ولا حكمٍ ولا تصديقٍ لها ، فهو عبارة عن حضور الصورة في

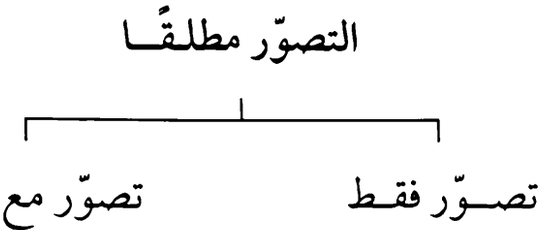
الذهن فقط ، كتصوّر زيد بحصول صورته في الذهن فقط ، وتصوّر الكتاب بحضور صورته في الذهن فقط . أما التصديق فهو تصورٌ فيه إذعان وحكم ، أي أنك تتصوّر نسبة القيام لزيد مثلًا ثم تذعن بأنه قائم «تصديق إيجابي» ، أو تذعن بأنه غير قائم «تصديق سلبي» .

وبناء على ما سبق ، تكون قسمة العلم على النحو التالي :



وللعلماء بيان آخر في بيان أنواع العلم وأقسامه ، حيث يقولون : إنّ التصوّر -أي حصول صورة في الذهن مطلقًا- قد يكون على نحوين ، الأول : تصوّر لا حكم معه ، ويعبرون عنه بالتصوّر فقط ، والثاني : تصوّر معه حكم .

وبناء عليها تكون قسمة العلم على هذا النّحو :



وهذه القسمة هي نفس القسمة التي سبقتها ، وإنما عُبّر عن «العلم» بـ«التصوّر مطلقًا» ، وعن كلّ واحدٍ من قسمَيه بالتصوّر مع قيد خاصّ ، لأنّ القاعدة في القسمة هي أنّ جعلَ المقسم أقسامًا يكون بواسطة إضافة قيود متباينة إلى المقسم ، لتتحصّل أقسامٌ بعدد تلك القيود ، فالحيوان -مثلًا- إذا أردنا أن نقسّمه فإنّنا نضيف إليه قيودًا متغايرة لتتحصّل الأقسام وتتكثر ، فبإضافة قيد الناطقية يكون قسم الإنسان ، وبإضافة

قيد الصاهلية يكون قسم الفرس ، وبقيد الافتراس يكون الأسد ، فالتقسيم كما ترى هو أخذ نفس المقسم مع زيادة قيد مخصوص .

وهكذا الأمر في التصوّر ، الذي هو : مطلق حصول الصورة ، ثم نقيده بقيدين مختلفين حتى نحصل على قسمين :

الأول : تصوّر مقيّد بأنّه لا حكم معه (وهذا ما نعبر عنه في المنطق بـ«التصوّر») .

الثاني : تصوّر مقيّد بأنّ معه حكمًا (وهذا ما نعبر عنه في المنطق بـ«التصديق») ، وهو مقصود الإمام في هذا المقام .

ثم إنّنا نطلق على المقسم الذي هو العلم لقبَ «التصوّر المطلق» ، ونطلق على أحد قسميه الذي هو تصوّرٌ ليس معه حكم لقبَ «التصوّر فقط» ، والآخر تصوّر معه حكم وإذعان ويطلق عليه اسم «التصديق» ، وهو المقصود في تعريفاتنا للواجب والممتنع والممكن .

العلم = التصور بالمعنى الأعم = التصور المطلق

التصور = التصور المقيّد بلا حكم = التصـــور بالمعنى الأخـــص	تصور مع حكم = التصديق **(مقصود الإمام)**

ثم إنّ التصوّر المقيّد بالحكم والإذعان -الذي هو التصديق- قد يسمى بـ«التصوّر التصديقي» ، لِما أنّه في حقيقة الأمر عبارة عن تصوّر منطوٍ على إذعان ، وقد علمت فيما سبق أنّ التصديق قد يكون مطابقًا للواقع ، وهو العلم الصادق ، وقد يكون غير مطابق للواقع ، وهو الجهل المركب ، ومراد الإمام من «التصوّر» المذكور في تعريفات الأحكام هو التصوّر التصديقي المطابق ، والذي يتوصّل إليه بالضرورة أو بالنّظر .

وحاصل الكلام، أنّ «التصوّر» المذكور في التعريفات بحسب اصطلاح الإمام هو **العلم المطابق للواقع عن دليل عقلي**، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بـ«التصوّر التصديقي المطابق».

فالواجب إذن: ما لا يُتصوّر في العقل عدمه تصوّرًا إذعانيًّا مطابقًا، أي لا يصدّق العقل بعدمه، وكذا في تعريف الممتنع والممكن لا بد من قيد الإذعان المطابقي، وحينئذ لا يرد عليه الإشكال المذكور؛ لأن الواجب ما لا يتصوّر عدمه بحسب الإذعان المطابق، وتصوّر الملحد أو السفسطائي لما يخالف الواجب تصوّرٌ ساذجٌ فلا ينقض تعريفات الإمام، وقس على ذلك باقي الاعتراضات الواردة في الإشكال المذكور.

ثانيًا: لهذه الأحكام تعريفات أخرى كما ورد في «الخريدة البهيّة» للإمام أحمد الدردير رَحِمَهُ ٱللَّهُ، **حيث يقول:**

فالواجب العقليّ ما لم يقبلِ ... الانتفا في ذاته فابتَهلِ

والمستحيل كلّ ما لم يقبلِ ... في ذاته الثبوتَ ضدَّ الأوّل

وكلّ أمرٍ قابلٍ للانتفا ... وللثبوت جائزٌ بلا خفا

فـ«الواجب» هو الذي له في ذاته ضرورة الوجود والثبوت، وإذا كان الأمر كذلك، فيجب ثبوته ولا يتصوّر في العقل عدمه -تصورًا إذعانيًا-، أمّا «الممتنع» فهو الذي في ذاته لا يقبل الثبوت، وإذا كان في ذاته كذلك فلا يتصوّر في العقل عدمه، فإنّ التصور الإذعاني التصديقي يجب أن يكون مطابقًا لذاته بحسب ما يقتضي البرهان.

والفرق بين تعريفات «صغرى الصّغرى» و«الخريدة البهيّة» أنّ تعريف الخريدة يلاحظ ذات الشيء من حيث هي قابلة للوجود والثبوت فقط، أو قابلة للعدم والانتفاء فقط، أو قابلة لكلّ من الثبوت والانتفاء، وهذا بخلاف تعريف الإمام السنوسي الذي يلاحظ تصوّرنا نحن للشيء باعتبار كونه قابلًا لذلك أو لا.

ومعلومٌ أنّ تصوّرنا الصحيح تابع لحقيقة الشيء وذاته ، وبناء التعريف على المتبوع الملزوم ، أولى من بنائه على التابع اللازم ، ولذلك فتعريف الخريدة أولى وأدق ، حتى إنّ الإمام الدردير يقول في شرحه على «خريدته» ما معناه : أنّ تعريفه أولى بسبب نظره إلى حقيقة الشيء .

فتعريف الشيء بذاته أولى من تعريفه بحكمه ورسمه ، كما أنّ تعريف الإمام السنوسي لا يخلو من إبهامٍ نشأ من استعمال لفظٍ موهم عند المبتدئين ، ولذا كان لا بد من حلِّه بتحرير المراد منه ، وبيان أنّ المقصود هو التصوّر المحمول على التصديق بقرينة أو التصوّر الأعم ليشمل الإذعاني التصديقي ؛ فينحلّ الأمر .

وعلى كلّ حال ، فإنّ استعمال «يتصوّر في العقل» عُرفًا يدلّ على التصديق ، كعبارة «لا أتصوّر كذا» تدلّ على عدم التصديق ، كما أنّ عبارة «من المتصوّر أن يحصل كذا» تدلّ على التجويز والحكم بإمكان حصول الشيء[١] .

هذا ما أردنا بيانه ، وقبل الدخول في شرح الإمام فليعلم أنّه شرع في شرح تعريف الواجب العقلي على وفق ما ذكره في المتن ، ولمّا أخذ في قسمة الواجب إلى ضروري ونظري أدرج بحثًا في جواز أن تكون جميع العلوم نظرية ولا يُعرف شيءٌ منها بالضرورة ، ثم عاد إلى توضيح ما مثّل به للواجب النّظري .

ونحن ننظر في الشطر الأول من كلامه المتعلّق بشرحه للتعريف نفسه ، ونرجئ الكلام على بقيته إلى الدرس التالي إن شاء الله تعالى .

قوله : (ما لا يُتصوّر في العقل[٢] عدمه) يعني : لا يدرك في العقل نفيه[٣]

---

(١) فتحصّل لدينا أن التصوّر يستعمل في العرف بعدة معاني ، منها : التصديق والتجويز والفَرَض المحض .

(٢) قال : «العقل» لإخراج ما يمكن أن يُتصوّر في الوهم والخيال .

(٣) قول الإمام : «لا يدرك في العقل نفيه» ، هو ما عُبِّر عنه في بياننا بالتّصوّر الإذعاني أو التصديق .

سواء كانت حقيقة ذلك الواجب وجودية ، كذات مولانا تبارك وتعالى ، أو سلبية ، كقِدَمِه جلّ وعلا[١] .

* * *

(١) يفهم من هذا أنّ حكم «الوجوب» أو «ما يجب» يصدق تارة على نسبة ثبوتية ، ومثاله : الله تعالى قادر ، بمعنى أنّه يجب ثبوت هذه النسبة ، وتارة يصدق على نسبة سلبية ، ومثاله : الله تعالى ليس بجسم ، بمعنى أنه يجب انتفاء هذه النسبة وسلبها .

الدرس الخامس

تعريفات الأحكام العقلية (٢)

في جواز أن تكون جميع العلوم نظرية فقط ، وتقسيم الأحكام العقلية إلى ضروريةٍ ونظرية

بعد أن بيّنَ الإمام الأحكام العقلية ومصادرها وسبل إدراكها وشرع في تعريفها ، توقف في تعريف الواجب العقلي عند انقسامه إلى ضروريّ ونظريّ وتعرّضَ فيه لذكر بحث آخر يتعلق بالكشف عن مفهوم العقل البشري وفي مدى إمكان أن يكون كلّ ما لدينا من المعلومات والمعارف نظريًا كسبيًّا ، أو أن يكون كلّ ذلك ضروريًّا .

فقد طرح الإمام بحثنا : هل يمكن أن تكون جميع علوم الإنسان العاقل حاضرةً عنده حضورًا اضطراريًا فلا يملك لنفسه طلب تحصيلها أو دفعها عنه ، وحينئذ لا يبقى مكانٌ للعلم الكسبي ، أم لا ؟ وهل يجوز عكس ذلك بأن تكون العلومُ كلُّها كسبيّةً تتحصّل بالفكر والنظر من غير علومٍ ضروريةٍ تستند إليها أم لا ؟

اعلم أنّ القول بكون جميع العلوم ضروريةً يعني أن تكون جميع العلوم حاصلةً للإنسان دفعة واحدةً وبداهةً من غير كسب وتأمّل واجتهاد ، وهذا أمر ممكن ، ولا يلزم عليه أيّ محال أو محذور عقلي ، وتقريب ذلك أنه كما يجوز أن يجعل الله سبحانه وتعالى كلَّ حركاتنا اضطراريةً لا جهد لنا فيها ، فكذلك يمكنه سبحانه أن يجعل كلَّ علومنا اضطراريّةً لا كسب لنا فيها ، بحيث لا يمكن للإنسان أن ينفك عن شيء من هذه العلوم .

١٨٢ ـــــــ

الأحكام الممتنعة . ولذلك اعتبر بعضهم أنّ معرفة أصول الواجبات والممكنات والممتنعات تجعل صاحبها موصوفًا بالعقل ، أي عاقلًا ، وذهب إلى ذلك الإمام الجويني وتبعه الكثير من الأئمة ، وكذلك قال كثير من المعتزلة بهذا القول .

ولهذا عرّف بعضُ علماء المعتزلة «العقلَ» بأنّه : «مجموعة من العلوم الضرورية متى وجدت في المكلف صحّ منه النّظر والاستدلال» ، وظاهرٌ من هذا التعريف أنّهم يذهبون إلى أنّ حقيقةَ العقل مجموعة من العلوم الضرورية لا أكثر ، وبناء على هذا الرأي هل يمكن أن يقال بجواز أن تكون كلّ العلوم نظرية ؟

بالطبع لا ؛ لأنّ القول بذلك يؤدي إلى خلع العقل عن حقيقته ؛ ألا ترى أن لا حقيقة للعقل عندهم وراء العلوم الضرورية أو ما يستلزمها استلزامًا حتميًّا ، فإذا فرضت أنّ جميع العلوم كسبية ولا يوجد علم ضروري بينها أبدًا ، فقد نفيت وجود العقل أصلًا ، وهذا خلاف شرطنا الذي اشترطناه من ضرورة حفظ ماهية العقل مهما كانت النتيجة .

وصفوة القول : أنّه لا يصحّ لدى من فسّر العقل بأنّه العلوم الضرورية أن يقصر المعرفةَ على الكسبي ، ولو قصر المعرفة عليها لكان قد نفى معرفة العلوم الضرورية ، ونفيها رفعٌ للعقل عنده .

وأما الفريق الثاني فيرى أنّ العقل عبارة عن صفة في النّفس من شأنها الإدراك والتفكير ، ويعبّر عنها بالَملَكَة التي تصحّح إدراك العلوم بالطرق المعتبرة ، وبهذه الخاصيّة تتحقق قابلية المعرفة وشأنية التعقّل ، من استحضار المقدمات وتحليلها وترتيبها وما إلى ذلك .

وبناء على ذلك يمكن ثبوت هذا المعنى للعقل -وهو الملكة- من غير ثبوت أي معلوم أصلًا ، لكن إذا دخلت عليها المعلومات تشرع في التحليل والتفكير ، ومَن حصلت له هذه الآلة فهو عاقل ، سواء حصل له شيء من العلوم الضرورية والنظرية أو لا .

وعلى هذا القول من تعريف العقل ، يجوز انفكاك العقل عن العلوم الضرورية والنّظرية مع بقاء العاقل عاقلًا ؛ للمفارقة بين حقيقته وبين العلوم الضرورية . وهذا الرأي للإمام المحاسبي الذي يرى أن العقل غريزة يمكن لها أن تفكر ، وهو أيضًا رأي بعض المعتزلة وبعض قدماء أهل السنة ، وهو رأي الإمام السنوسي في هذا الكتاب . وإلى هنا يتضح أنّ العقل عند هؤلاء الكرام شيء مغاير للعلوم ، فالمفارقة مسلَّمةٌ لهم ، ومن ثم يصحّ على مبناهم أن يطرح البحث الذي طرحه الإمام من أنّه هل يجوز أن تكون جميع العلوم كسبيّةً من غير استنادٍ إلى الضروريات أو لا[1] .

حجج المصنّف على جواز أن تكون جميع العلوم نظريّة

استدلّ الإمام على ما ذهب إليه بدليلين اثنين :

الدليل الأول : أنّ حقيقة العقل هي قابلية العلم وملكةُ تحصيله ، ومن ثم يُتصوّر ثبوت العقل دون وجود أيّ علمٍ ضروري ، بل يُتصوّر العقل قابلًا لتصورات وهمية كاذبة ، ولا يلزم من ذلك فساد ماهية العقل لأنّه ليس عبارة عن تلك العلوم ، وحينئذ فلا محذور في انفكاكها عنه ، وبعبارة أخرى : إنّ حقيقة العقل أنه شيء -وإن شئت قلت : صفة- له صلاحية الإدراك والعلم ، فالعلم عارض له ، وليس من صميم حقيقته وذاتياته .

تعقيب على الدليل الأول :

إنّ الاعتراف بأنّ العقل مجرد ملكة وغريزة من شأنها تحصيل العلوم يستلزم إمكان خلوّ العقل عن العلوم الضرورية والنظرية فعلًا ولو لآنٍ واحد ، وإذا فُهمت المسألة هكذا فإن كلام الإمام تامّ صحيح .

---

(١) لا يغيب عن ذكر القارئ الكريم أنّ البحث عن إمكان كون جميع العلوم نظرية ، أما الحال في الواقع فهو شيء آخر .

غير أنّ هذا الأمر لا يصحّح القول بإمكان وجود العلوم النظرية دون الاستناد إلى الضروريات أبدًا كما هو الظاهر من كلام الإمام السنوسي[١] ؛ فإنّ جواز خلوّ العقل عن جميع العلوم مسألة ، وجواز اكتساب النّظريات لا عن الضروريات مسألة أخرى ، فلو فرضنا خلوّ العقل عن جميع العلوم ، فماذا كان ؟ أيعني هذا جواز حصول العلوم النّظرية طفرة دون الاستناد إلى الضروريات !

بتعبير آخر : إنّ جواز خلوّ العقل عن جميع العلوم لا يستلزم جواز أن تتحقّقَ العلوم النظرية من غير استناد إلى الضروريات ؛ للفرق الدقيق بين «خلوّ العقل عن جميع العلوم الضرورية» وبين «جواز أن تكون جميع العلوم نظريةً من غير استناد إلى البدهيات الضرورية» ، ولأجل ذلك يصحّ الاعتراض على الدليل الأول بالقول : نعم ، قد يخلو العقل -الذي هو ملكةٌ وقابليةٌ- عن الضّروريات ، ومع ذلك لا يمكن حصول النّظريات إلا بعد وهبه بعضَ العلوم الضرورية ؛ وإلا لزم الدّور والتسلسل .

الدليل الثاني : أنه قد ثبت وجود فِرَقٍ من السوفسطائية في الماضي والحاضر ، وثبت اتصاف أفرادها بالعقل والقدرة على التفكّر والتعقّل ، وكانوا -وما زالوا- من أهل الحِجاج والمخاطبة ، حتى دُوّنت الكتب في الردّ عليهم ومحاججتهم ، ونُقلت

---

(١) لاحظ قوله الآتي في الشرح : «وإنما وقع الخلاف في العلوم في عكس ما سبق ؛ وهو هل يصح أن تكون العلوم كلُّها نظريةً للعقل ولا يعرف منها شيءٌ بالضرورة أو لا يصح ذلك» ، والظاهر من هذا الكلام ادّعاء جواز أن تكون العلوم كلها بالنّظر والاكتساب -وهو معنى قوله : نظرية- من غير سبقٍ للعلوم الضرورية أو استناد إليها .

نعم ، يمكن أن يقال : إنّ الإمام يناقش جواز أن تكون جميع العلوم نظريةً من جهة قبول ماهية العقل لذلك أو عدم قبولها فقط ، أما قضية حصول النظريات دون الاستناد إلى الضروريات فأمرٌ آخر أوهمته العبارة ولم يقصده ، ولذلك علّل ما ذهب إليه بقوله : (أو لا يصحّ ذلك لمنافاته وجود العقل بناء على أنّه نفس العلوم الضرورية أو ملزوم لها) ، مما يعني أنّه لاحظ جواز نفي الضروريات بالنّظر إلى طبيعة العقل وحقيقته ، أما بالنّظر إلى أن العلم الكسبي متوقف على ثبوت الضروريات فممّا لا خلاف فيه ألبتة ، فحاصل الأمر أنّ الإمام قائلٌ بضرورة وجود العلوم الضرورية لتصحّ عملية النّظر والاكتساب ، ولكن هذه العلوم ليست هي حقيقة العقل ولا لازمة له لزومًا ضروريًا .

إلينا الأخبار الكثيرة التي تحكي عن مناظرتهم من قِبل علمائنا ، ومن الواضح أنّ من كان هذا حاله في المناظرة لا يمكن بحال من الأحوال أن يُدّعى أنّهم ليسوا من أصحاب العقول ، بل على خلاف ذلك تمامًا ، إنّ ذلك يؤكد أنّهم من العقلاء الذين اعترف الناس لهم بذلك .

وإذا ما نظرنا في مقولات هؤلاء الطوائف نجد أنّهم ينكرون العلوم الضرورية الأوّلية من أوّلها إلى آخرها ، فضلًا عن سائر المعارف الأخرى ، وهذا يدلّ على أنّ ههنا عقلاء ينفون العلوم الضرورية ، مما يسوقنا إلى الاعتراف بجواز حصول العقل دون العلوم الضرورية كما هو الحاصل في حق هؤلاء .

تعقيب على الدليل الثاني :

يمكن الاعتراض على الدليل الثاني من جهة أنّ السوفسطائية ومن على شاكلتهم وإن ادّعوا إنكار العلوم الضرورية ، لكنّ ذلك من مكابرتهم لا أكثر ، حيث إنّهم يُنكرون ما يجدونه في أنفسهم حقيقةً ، ولا أدلّ على ذلك من أنهم يتصدّون للدفاع عن مبادئهم ويحاولون التشكيك في مبادئ خصومهم ، وهذا فرعُ تسليمِ وجودِ أنفسِهم ووجودِ الخصومِ ووجودِ هذه المطالبِ الفكريّةِ ، وما إلى ذلك . وعلى هذا المبدأ يجادلهم العلماء ويناقشونهم ، وإلا لو لم يكن لديهم أيّ علم ضروري مطلقًا لكانوا مجانين أو حيوانات غير ناطقة !

إذا تبيّن هذا ، فلنقرأ كلام الإمام ونرى بيانه لهذه المسألة :

وقوله[1] : (إما بلا تأمل . .) إلى آخره .

يعني : أنّ الواجب ينقسم إلى ضروري ونظري بحسب مجرى عادة الله تعالى ، وإلا فيجوز بإجماعٍ أن يصيّر سبحانه جميعَ العلوم ضروريةً ؛ يلجأ

(١) في تعريف الواجب العقلي وبيان أقسامه من المتن ، انظر ص (١٧٤) .

العقلُ إلى تيقنها ، وتُخلق فيه بلا تأمّل أصلًا[١] ، كما يصحّ في العقل أن يجعل سبحانه جميع حركاتنا اضطراريةً لا نجد عادةً تيسُّرَ تَرْكِها .

وإنما وقع الخلاف في العلوم في عكس ما سبق ؛ وهو هل يصحّ أن تكون العلوم كلّها نظرية للعقل ولا يُعرف منها شيءٌ بالضرورة ، أو لا يصحّ ذلك لمنافاته وجود العقل بناءً على أنه نفس العلوم الضرورية ، أو ملزوم لها[٢] ؟ فالجمع بين وجود العقل وبين نفي كل علم ضروري جمع بين متنافيين .

والظاهر : القول الأول ؛ بناءً على أنّ العقل قبول القلب عادةً للعلم وأضداده الخاصّة[٣] ، كالظّنّ والشّك والوهم والجهل المركب ، وليس

---

(١) أي : لا يوجد خلاف بين الأعلام في أن تكون جميع العلوم ضروريةً ؛ لأنّ الإنسان لا ينفك بذلك عن ناطقيته ، وإنما الخلاف في أن تكون كلّ العلوم نظرية .

(٢) سواء كان العقلُ نفسَ العلوم الضرورية أو ملزومها ، فإنّ العلوم لا يمكن أن تنفك عنه حينئذ ؛ لأن علاقة اللزوم بينهما ضرورية أيضًا لا تحتمل حصول الانفكاك بينهما .

فسواء قيل : العلوم الضرورية هي العقل أو لازم العقل فقد لزم الاعتراف بامتناع انقلاب العلوم كلها إلى نظرية .

وهذا مثال يسهّل بيان المراد : نحن نعلم أنّ الاثنينية ليست هي الزوجية ، فالاثنين هو «العدد المكوّن من واحد وواحد» ، والزوجية هي «قابلية القسمة على اثنين بالتساوي» ، والفرق بينهما بيّن ، لكن الاثنينية ملزومٌ ، وله لازمٌ هو الزوجية ، ولا يمكن للزوجيّة أن تنفك عن الاثنينيّة ، ولو قدّرنا رفع الزوجيّة وانتفاءها لارتفعت الاثنينيّة وانتفت بالضّرورة ، وكذلك العلاقة بين العقل والعلوم الضرورية فيما يفرضه الإمام ، العقل ملزوم والعلوم الضرورية لازمة له كالاثنينية والزوجية ، وإذا ما قدّرنا رفع المعلومات الضرورية فقد لزم ارتفاع العقل ضرورة . وبناء على ذلك فمن قال : إن العقل هو مجموعة العلوم الضرورية أو هو ملزوم للعلوم الضرورية لا يمكنه القول بجواز انفكاك الضروريات عن العقل وانقلاب جميع العلوم نظرية .

(٣) أضداد العلم الخاصّة ، هي التي يمكن أن تقوم مقامه وتمنعه من الحصول ، مثل الظّنّ والوهم والجهل المركب ، أما الأضداد العامة فهي العوارض والآفات التي تعرض للذهن فتمنعه من =

نفس العلم ولا ملزومًا له[١] .

ويدلّ على ذلك وجود السُّمَنِيَّة[٢] المنكرين لِما عدا المحسوسات من العلوم ضروريةً كانت أو نظرية ، ووجود السّفسطائية المنكرين لجميع العلوم ؛ ضروريّها ونظريّها ، محسوسها وغير محسوسها ، وهم من العقلاء بدليل تعرّض الأئمة لبدعتهم والتحيّل[٣] في مناظرتهم لدفعها .

* * *

= الإدراك بكلّ أنواعه ، سواء كان علمًا أو ظنًا أو غيره ، وذلك من قبيل الموت والإغماء والنّوم .

(١) حاصل الوجه الأول : أنّ العقل هو القابلية للعلم لا نفس العلم . وقد بيّنّا أنّ مخالفة القائلين بأنّ العقل هو العلوم الضرورية لا تستلزم تجويز أن تكون جميع العلوم كسبيّةً ، فتدبّره .

(٢) فرقة من فرق التنسّك الروحاني والتصوّف الهندي ، كانت تزعم أنّ النّظر العقليّ لا يفيد في الوصول إلى المعارف اليقينيّة ، ويزعمون أن لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس ، فينكرون جميع المعارف العقلية، وهذه نزعة سوفسطائية واضحة ، فإن السفسطة هي إنكار الحقائق الواقعية وإنكار إمكانية الوصول إلى إدراكها ، وهؤلاء قد قالوا بالقسم الثاني فيما يبدو ، أعني أنّهم أنكروا إمكانية الوصول إلى إدراك المعارف ، وقيل في بعض الكتب : إنّهم كانوا ينكرون وجود الحقائق والأشياء كلها أصلًا بالإضافة إلى إنكار الاستدلال والنظر العقلي ، فعلى هذا يكونون سوفسطائية بكل ما تحمله الكلمة من معنى ، وما زالت هذه المذاهب منتشرة في كثير من النّظريات والرؤى في الشرق والغرب ، حتى إنّ كثيرًا من المؤسسات الأكاديمية ، وحتى الدينية الروحانية التي تتلامس مع الأفكار الفلسفية وتروّج للحداثة ، تتبنّى هذه الأفكار السوفسطائية وتروّج لها في أدبياتها وكتبها ووسائل الإعلام الخاصة بها .

(٣) استعمال الحيلة وسلوك سبيل الحذق في تصريف الأمور .

قسمة الأحكام العقلية إلى ضرورية ونظرية والتمثيل لها

يعود الإمام السنوسي إلى التفريق بين الواجب النّظري والضروري عن طريق الأمثلة ، فيذكر حكمًا نظريًّا ويبيّن كيف يستند في صحّته إلى الضروريات ، والحكم هو أنّ الواحد نصف سدس الاثني عشر ، والوصول إليه عن طريق مقدمتين :

المقدمة الأولى (الصغرى) : **الواحد نصف الاثنين .** (ضرورية)

المقدمة الثانية (الكبرى) : **نصف الاثنين هو نصف سدس الاثني عشر .** (نظرية مبنية على مقدمات ضرورية)

النتيجة : **الواحد هو نصف سدس الاثني عشر .**

|| } هذان اثنان ونصفهما الواحد (ضرورية ابتداءً)

|| || || || || || ||

هذان اثنان وهما سدس الاثني عشر ، ونصفه -أي نصف سدس الاثني عشر- يساوي واحدًا (ضرورية انتهاءً) ؛ لأنها قامت على مقدمة ضرورية هي أنّ الواحد نصف الاثنين .

وتمثيلنا للواجب النّظري بكون الواحد نصف سدس الاثني عشر جليّ ؛ فإن هذا الحكم إنما يحصل للعقل بعد استحضار مقدمتين إحداهما -وهي الصّغرى- ضرورية ، وهي قولنا : «الواحد نصف الاثنين» ؛ والأخرى نظرية ، وهي قولنا : و«نصف الاثنين نصف سُدس الاثني عشر» ؛ لأنّها موقوفة على معرفة كون الاثنين سدس الاثني عشر بقسمتها إلى ستة أقسام متساوية ، وأنّ الاثنين أحد أقسامها الستة المتساوية .

فإذا استحضر العقل بالفكرة[١] الدليلَ المركب من هاتين المقدمتين ، وهو أنّ الواحد نصف الاثنين ، ونصف الاثنين نصف سدس الاثني عشر ؛ لأنّ الاثنين سدس أقسامها الستة المتساوية ؛ عَلِمَ حينئذ نتيجة هذا الدليل ، وهي أنّ الواحد نصف سدس الاثني عشر ، وقس على هذا ، وبالله تعالى التوفيق .

* * *

(١) أي : بالنّظر والتأمّل .

والمستحيل[١] : ما لا يُتصور في العقل ثبوته ، إمّا بلا تأمّل أيضًا ، ككون الواحد نصف الأربعة ، وإمّا بعد التأمّل ، ككون الواحد سدس الاثني عشر .

ذكر الإمام هنا تعريف المستحيل وانقسامه إلى ضروري ونظري ، والكلام فيه كالكلام فيما سبق ، ولذلك استغنى عن شرح تعريفه بما مرّ ، وشرع في التمثيل له ، فقال :

أمّا تمثيلنا للمستحيل الضروري بكون الواحد نصف الأربعة فظاهر للعامّ والخاص ؛ لأنّه لمّا عُرف بالضرورة للجميع أنّ نصفها اثنان ، لزم أن يُعرف بالضرورة انتفاء النّصفية عن كلّ ما سواهما ؛ من واحدٍ أو غيره .

وأما تمثيلنا للمستحيل النّظري بكون الواحد سدس الاثني عشر ، فهو باعتبار العوامّ ؛ لأنهم قد يجهلون قبل التأمل أنّ سدسها اثنان أو غيرهما ، فلا يعرفون ابتداءً استحالة كون الواحد سدسًا منها ، حتى يعرفوا أنّ سُدُس الاثني عشر هو القسم الواحد من أقسامها الستة المتساوية ، والواحد ليس كذلك ، وإنما هو قسم من أقسامها الاثني عشر المتساوية .

وأمّا بالنسبة إلى أهل الحساب فمعرفة استحالة كون الواحد سدس الاثني عشر ضرورية[٢] ، والخطب في ذلك سهل ، ومقصودنا التقريب

---

(١) يرد على هذا التعريف ما يرد على تعريف الواجب ، وما أجيب به عن الإيراد هناك هو الجواب هنا .

(٢) تفريق الشيخ بين العوام وأهل الحساب بناء على أن القضية الواحدة قد تكون ضرورية بالنسبة لقوم ونظرية بالنسبة لآخرين ، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك .

بالمَثَل، والاعتراض على المُثُل ليس من دأب المحققين، وبالله تعالى التوفيق.

* * *

والجائز : ما يصحّ في العقل ثبوته ونفيه ، إمّا بلا تأمّل ، ككون الجسم أبيض مثلًا ، وإمّا بعد التأمّل ، كتمنّي الإنسان الموت مثلًا .

لقد اتضح لنا معنى الجائز العقلي فيما سبق ، وقد شرح الإمام معناه هنا على نمط ما فعل في الحكمين السابقين ، فقال : «ما يصحّ في العقل ثبوته ونفيه» والمقصود -كما علمت- أنّ الجائز هو ما لا يستلزم ثبوته أو انتفاؤه مناقضةً للتصوّر الضروري والبرهاني الصحيح ، وقد يعبّر عنه بأحسن من هذا ، بأن يقال : الجائز هو ما يقبل الثبوت والانتفاء في ذاته ؛ إشارةً إلى رجوع الجواز العقلي إلى حقيقة الذات وقبولها الوجود والعدم ، أو يقال : الجائز العقلي ما يقبل من حيث هو هو الوجود والعدم . ومآل هذه التعريفات في المعنى واحد ، ولا مشاحة في اختلاف العبارات إذا صحّت المعاني .

وعلى أيّ حال ، فقد ختم الإمام بحث الأحكام بعرض مثالٍ للضّروري والنظري من الجائزات ، كما فعل في الواجبات والممتنعات .

ولا يخفى أنّ بعض الجائزات متفق على ضرورة جوازها ، مثل إمكان حركة القلم أو سكونه مثلًا .

وبعض الجائزات قد تكون ضروريّة بالنسبة إلى بعض النّاس وغير ضروريّة بالنسبة إلى غيرهم ، فمثلًا : هل يمكن أن يتمنّى الإنسان الموت ؟

إنّ جواز تمني الموت بالنسبة لمن يعيش في ظلّ الحروب المرعبة المنهِكة ، أو تحت قهر الفقر المدقع والمجتمع الفاسد ، أو لمن يعاني من أمراض نفسية وجسدية مؤلمة جدًا متصوّر تمامًا بل ويكاد يكون عنده ضروريًا .

أمّا من يرى الحياة جميلةً في كلّ شيءٍ لتوفّر أسباب الرّاحة والرفاهية له ، ولم يعِش مثل هذه الويلات ، ولم يطّلع على أحوال غيره ولا شَعَر بها ، فقد يحتاج إلى تأمّل وتفكير ليجوّز تمنيَ العاقل للموت .

قال الشارح رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

لا شك أنّ وجودَ البياض وعدمَه للأجسام قد عرفه العقلُ ضرورةً بالمشاهدة[١] ، وصحة وجود الشيء وعدمه أعمّ من وجوده وعدمه ، فإذا كان الأخص ضروريًا للعقل ، فأحرى أن يكون الأعم ضروريًا[٢] .

وأمّا الحكم على تمنّي الموت بالجواز النّظري فظاهر ، لكن في حق أهل العافية الذين لم يذوقوا المصائب التي هي أشد من الموت ، ويُستسهل الموت ويُتمنَّى عندها ، ولا خالطوا من وقع في ذلك ، ولا عرفوا المحن بالفكرة والتوهم ، فهؤلاء يتوهمون ابتداءً أنه محال أن يتمنى العاقل الموت لنفسه ، فإذا فكروا في المِحَن ؛ عرفوا أنّ هناك ما هو أشدّ من الموت ، فحينئذ يحكمون بأنّ تمنّيَ العاقلِ الموتَ لنفسه ليس بواجب ولا مستحيل ، بل يصحّ وجوده إن خاف من المصائب ما هو أشدّ منه ، أو اشتاق[٣] ، أو رجا شيئًا عظيمًا لا يحصل له إلا به[٤] .

---

(١) ضروري لأنه أدرك بالحس والمشاهدة .

(٢) إنّ الإمكان لا يستلزم الوقوع ، فقد يكون الشيء ممكنًا ولا يحدث ، لكنّ الوقوع والحدوث يستلزمان الإمكان ، فالشيء الذي يحدث وينعدم لا بد أن يكون ممكنًا ، وبهذا الاعتبار قيل : الإمكان أعمّ من الوقوع ؛ لأنّ الإمكان يثبت به وبدونه ، والوقوع -الحدوث- أخص لأنّه كلّما ثبت فقد ثبت الإمكان .

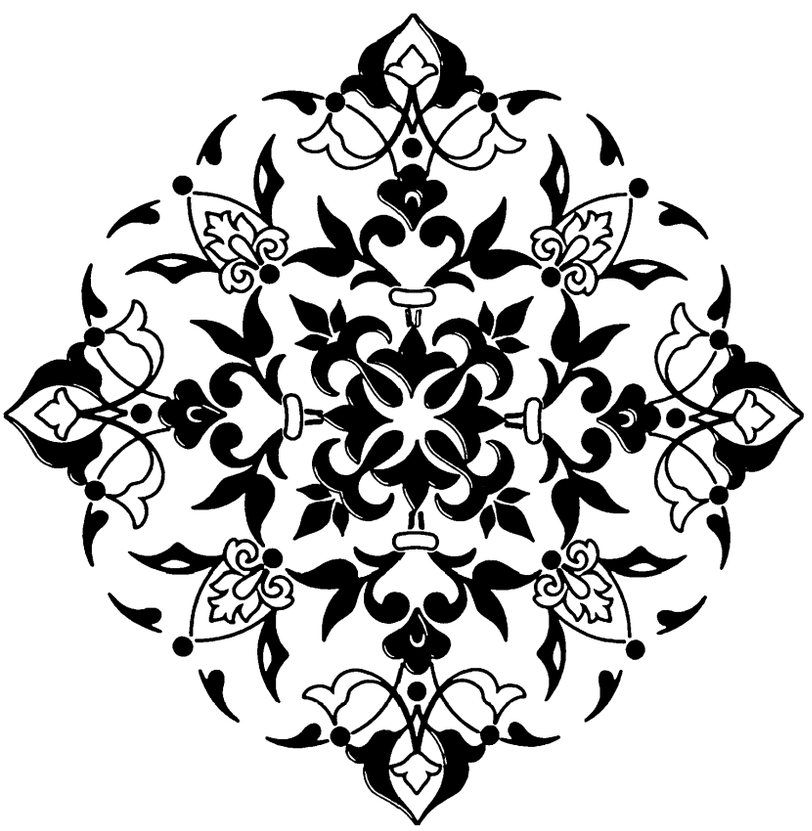
(٣) قد يكون الشوق موجبًا لتمنّي الموت : كالشّوق لرؤية الحبيب المصطفى صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، والجلوس بين يديه ، أو الاشتياق لرؤية ساداتنا من الآل والصّحب ، والعلماء والأولياء ، والقادة والمجاهدين ، والأحباب الذين سبقونا إلى الرفيق الأعلى .

(٤) كرجاء الثواب من الله تعالى بالجهاد والاستشهاد مثلًا ، أو رجاء لقاء الله سبحانه وتعالى بعدما علم أنّ ذلك مرتبط بيوم القيامة بعد الانفكاك عن البدن الدنيوي ، فيكون الانفكاك عنه متمنًّى ، والانفكاك عنه لا يكون إلا بالموت .

وأما معرفة جواز تمنّيه في حق من اتصف بأسباب ذلك خوفًا أو رجاءً أو اشتياقًا، فهي ضروريّة لا تحتاج إلى تأمّل، لكن المثال المقصود منه التقريب، فيصحّ التمثيل بما وجد على الجملة أو قُدّر وجوده. وبالله تعالى التوفيق[1].

* * *

(١) راجع التشجير رقم (٤) في تعريف الأحكام العقلية الثلاثة.



البَابُ الثَّانِي

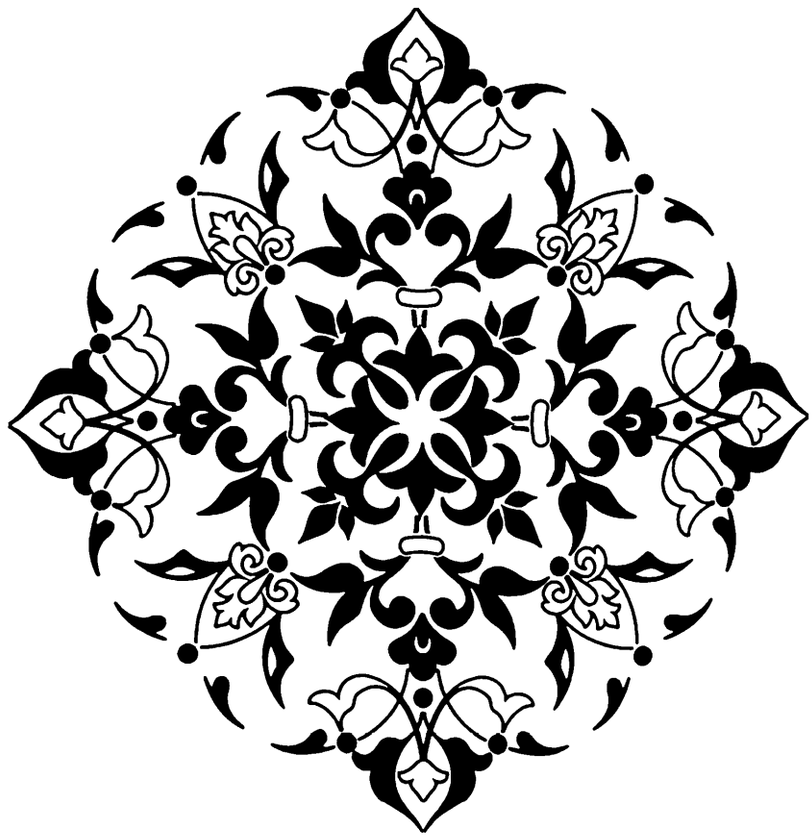
فِي الصِّفَاتِ الإِلَهِيَّةِ

وينقسم إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : في إثبات حدوث العالَم ووجود محدِثه وصانعه سبحانه وتعالى .

الفصل الثاني : الصفات السلبية .

الفصل الثالث : صفات المعاني .



الفصل الأول

في إثبات حدوث العالم ووجود محدثه وصانعه سبحانه وتعالى

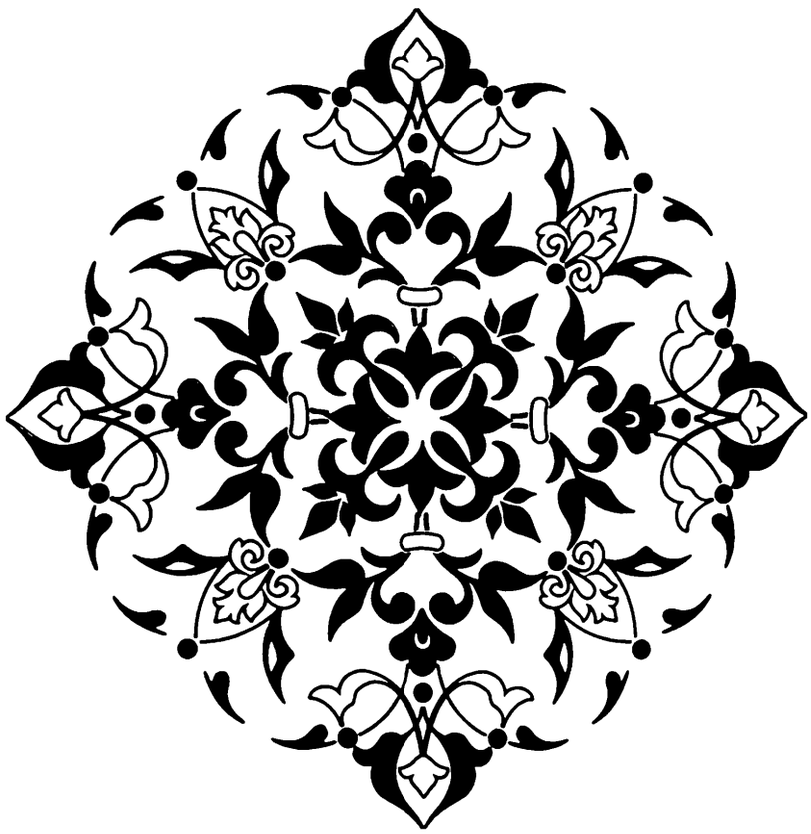
وفيه أربعة دروس :

الدرس الأول : مدخل لأبحاث الصفات .

الدرس الثاني : الصفة النفسية «الوجود» (١) .

الدرس الثالث : الصفة النفسية «الوجود» (٢) .

الدرس الرابع : في بيان أنواع التأثير، وأنّه تعالى أوجد العالم باختياره وإرادته .



الدرس الأول

مدخل لأبحاث الصّفات

غُرّة البحث

يعدّ البحث في صفات الله تعالى أوّل الأبحاث الأساسية في العقائد، وثاني الأبحاث المكوِّنة للبناء الكلامي بعد أبحاث نظرية المعرفة، إلى جانب أنّه يعتبر من الأبحاث العليا في علم الكلام

وقد اختار بعض العلماء تقديم البحث عن مسألة وجود الله تعالى وإفرادها عن سائر مسائل الصّفات؛ باعتبار أنّ الاعتقاد بوجود الموصوف يجب أن يكون متقدّمًا على الكلام في صفاته وأحكامه، واختار بعض العلماء إدراج مسألة الوجود الإلهي ضمن باب الصّفات الإلهية، معتبرين أنّ «الوجود» صفة من صفات الذات الإلهية، ولعلّ هؤلاء العلماء قد لاحظوا أنّ الكلام في وجود الإله لا يخرج عن كونه بحثًا في وصف من الأوصاف الإلهية، ولذلك لم يفرّقوا بين صفة الوجود وسائر الصّفات الأخرى، والإمام السنوسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ واحد من هؤلاء العلماء الذين يدرجون البحث في وجود الصانع ضمن باب الصّفات الإلهية، كما سنرى عن قريب إن شاء الله.

وأيًّا ما يكن، فإنّ مسألة الوجود الإلهي هي أعظم مسائل العقيدة والكلام على الإطلاق، لأنّها الركيزة الأساسية التي يقوم عليها اعتقاد المسلم وكلام المتكلم، فعلى فرض عدم ثبوت خالق العالم - حاشا - تنتفي العقيدة من أصلها وترتفع شرعية الكلام عن صفاته تعالى وأفعاله وسائر ما يخصّه من الأحكام، ومن ثم تنتفي الحاجة إلى علم الكلام ومسائله.

وممّا ينبغي أن يُعلم أنّ البحث عن الصّفات -أعني الصّفات الإلهية التي نتكلم عليها بعد إثبات وجود الباري تعالى- لا يقلّ في أهميّته عن البحث في أصل وجود الله تعالى ؛ وذلك لأنّ كثيرًا من الملحدين والزنادقة ينطلقون في تشكيكهم بوجود الله تعالى من الصّفات نفسها ؛ وذلك بادّعاء أنّ الصّفات الإلهية التي يؤمن بها المسلمون تؤدي إلى تناقض داخليٍّ ، مما يؤدي إلى انعدام الثقة بالإيمان بوجود الله تعالى نفسه ، وسيمرّ معنا في الدروس أمثلة على ذلك ، وسنتعرّض للإجابة عنه في موضعه إن شاء الله .

وممّا يدلّ أيضًا على أنّ البحث في صفات الله تعالى من أعظم الأبحاث الدينية أنّ قضية وجود الله تعالى -بحسب بعض الأنظار- تعدّ قضية ضرورية لا تحتاج إلى كثير من النقاش أو الأخذ والردّ ، كما أشارت إليه الآية الكريمة : ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم : ١٠] ، ولذلك فإنّ مسألة إثبات وجود الإله مسألة محسومة عند العقل السليم ، ولا تقبل المعارضة ، ويكفيها شيء من التأمّل الصادق لا أكثر ، في حين أنّ أكثر الإشكالات والتشكيكات الواردة على قضية الإيمان بالله تنبع من النّظر في الصّفات الإلهية وأحكامها وعددها وما إلى ذلك ، فينبغي أن ينصبّ النّظر على هاته المسائل .

حسنًا ، ما هو المقصود من الصّفات الإلهية؟

الصّفات : جمع «صفة» ، وهي مصدر من «وَصَف» ، ومعناها اللغوي : الحالة التي يكون عليها الشيء ، فالصّفة تدلّ على معنىً أو حالةٍ ثابتة للذات ، ويفرّق بينها وبين الاسم بأنّ الاسم ما يدلّ على الذات نفسها من غير إشارةٍ إلى نعتٍ زائد كـ«زيد» ، وأما الصّفة فما يدلّ على معنى زائد على الذات مثل «شجاع» .

وانطلاقًا من المعنى اللغوي يمكننا أن نعتبر كلّ ما يدلّ على نعتٍ زائد على الذات صفةً له ، سواء كان هذا النّعت أمرًا وجوديًا مثل البياض ، في قولنا : ثلج أبيض ، أو نعتًا سلبيًّا مثل الجهل البسيط ، في قولنا : زيد جاهل ؛ أي ليس عنده علم ، وقد يكون

إضافيًّا مثل الأبوّة ، في قولنا : زيد أبٌ لعمرو ، وهكذا .. فالمعنى اللغوي لكلمة «صفة» يتّسع لجميع هذه المعاني لكونها دالّةً على معنى ووصفٍ زائد على الذات .

وأما بالنسبة للمعنى الاصطلاحي الذي اصطلح عليه المتكلّمون في العقائد ؛ فنجد أنّهم يخصّون إطلاق «الصّفة» على المعنى **الوجودي** الثابت للذات ، فيعتبرون الصّفة **أمرًا وجوديًا ثابتًا للذات** ، وفي حال لم يكن وجوديًّا لا يُعتبر صفةً حقيقيّة ، ومن هنا استعملوا كلمات أخرى للتعبير عن الصّفات غير الوجودية فقالوا : هي أوصاف أو أحكام ، وإذا أطلقوا على الأمر غير الوجودي كلمة «صفة» فإنّهم حينئذ يأخذون بالاستعمال اللغوي وليس الاصطلاحي .

وقد بيّنَ العلماء للصّفاتِ أنواعًا أربعة ، نذكرها على الترتيب المعتاد عندهم :

الصّفة النفسيّة : هي التي تدلّ على ثبوت نفس الذات من غير دلالة على معنى آخر ، ولا مصداق لها إلا صفة «الوجود» .

وإنّما سميت صفة الوجود بالصّفة النّفسية لأنّ الوجود إذا ثبت لشيء فإنّما يدلّ على ثبوت ذاته ونفس حقيقته فقط .

الصّفة السلبية : هي الصّفة التي تدلّ على نفي أمرٍ لا يليق به تعالى ، فتفيد تنزيهه تعالى عن النّقص والافتقار .

وسبب تسمية هذا النوع من الصّفات بالسلبية ؛ أنّها تدلّ على سلب النّقص ونفي الافتقار عنه تعالى ، وقد تسمّى بصفات الجلال أو صفات التقديس .

صفة المعنى : هي الصّفة الوجوديّة الزائدة على الذات القائمة بها التي توجب لها حكمًا .

وإنّما سمّيت بصفات المعاني لأنّ المعنى عندهم يطلق على ما يقابل الذات ، فكلّ موجود لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره يقال عليه : «معنى» ، فمن هنا أطلقوا على الصّفة

القائمة بذات الله تعالى هذا اللقب . وجمهور الماتريدية ومتقدمو الأشعرية يسمّونها بصفات الذات الثبوتية .

الصّفة المعنويّة : هي حكمٌ لازمٌ عن قيام صفة المعنى بالذات ، وبتعبير آخر : الصّفة المعنوية هي الوصف الذي يثبت للذّات لقيام صفة المعنى فيها ، فإذا ثبتت القدرة ثبت وصف القادرية للذات ، وإذا ثبت العلم ثبت وصف العالِميّة ، وهكذا[1] .

وقد قيل : إنّها إنّما سمّيت بالمعنوية نسبةً للسبع المعاني التي هي فرعٌ منها .

وقد عَلِمتَ أنّ «الصّفة» في الاصطلاح الكلاميّ إنما تطلق حقيقةً على «صفة المعنى» ، أما الباقية فتسمى صفةً من جهة التسامح في العبارة .

فالصّفة بالمعنى الأخصّ هي صفة المعنى فقط ، وأمّا إطلاق الصّفة بالمعنى الأعم فيشمل النفسيّة والسلبيّة والمعنى والمعنويّة ، ويساويها في الإطلاق حينئذ كلٌّ من «الوصف» و«الحكم» .

وأحب أن أنبّه القارئ الكريم إلى أنّ ما يجري في كتب أهل السنّة وعلى ألسنة أهل العلم من أنّ فرقةً من الفرق الكلامية تنكر الصّفات الإلهية فإنّما يُقصد بذلك إنكارهم الصّفات بالمعنى الأخص ، أعني الصّفات الوجودية المسمّاة بصفات المعاني ، أمّا صفة الوجود والصفات السلبية والمعنوية فلا ينكرها أحدٌ من المسلمين ، بل الجميع يقرّون بها ، غاية الأمر وقوع الخلاف بينهم في جملةٍ من تفاصيلها وبعض أحكامها .

* * *

(١) هذا بالنسبة لمذهب أهل السنّة في الصّفات المعنوية حيث يعتقدون بوجود لزومٍ بين هذين النوعين من الصّفات ، وأنّ المعنى يستلزم المعنوية ، وأمّا المعتزلة ومن وافقهم فإنّهم يعتقدون بثبوت الصّفات المعنوية ، ولكن لا يعتبرونها متفرّعةً عن ثبوت صفات المعاني ؛ لإنكارهم لها ولزيادة وجودها على وجود الذات ، وإنما يثبتون الصّفات المعنوية ويقولون : هي ثابتة للذات استحقاقًا لها من غير حاجةٍ إلى صفات أخرى تستلزمها . وسيأتي الكلام في الصّفات المعنوية في آخر الفصل الثالث من الباب الثاني إن شاء الله .

الدرس الثاني

الصّفة النّفسية «الوجود»(١)

اعلم أنّ الإيمان بالله تعالى هو الركن الأول من أركان الإيمان ، كما ورد في حديث سيدنا جبريل عليه السّلام : «قال : أخبرني عن الإيمان ، قال : أن تؤمن بالله...» ، فالإيمان بالله تعالى هو الأصل الأول الذي تبنى عليه جميع مسائل الدين والعقيدة ، وهو أوّل ما ينبغي على المكلّف معرفته والإذعان به ؛ لِمَا أنّ الاعتقاد بوجود الخالق سبحانه مقدّمة أساسيّة للتعرّف على صفاته وأفعاله ومعرفة رسله والإيمان بهم وبشرائعهم ، فظهر بهذا أنّ العلم بوجود الله تعالى أهمّ المهمّات وأولى المطالب التي ينبغي أن يعتني بها طالب العلم والباحث عن الحقيقة ، ولذلك تعدّدت طرق الاستدلال على وجود الله وتنوّعت تنوّعًا كبيرًا ، فاستدلّ العلماء على ذلك بالأدلة العقليّة البرهانية ، والأدلّة العلمية ، والأدلّة الوجدانية ، وغير ذلك من الاستدلالات التي أشير إليها في الكتاب الحكيم وفَشَت في كتب أهل العلم .

وتبعًا لمنهج كتابنا «صغرى الصغرى» ؛ فإنّنا سنورد الدليل القطعيّ الدالّ على وجود الله تعالى بطريقة عقلية برهانية لننعم برَوح اليقين وندفع عن أنفسنا رزء التقليد إن شاء الله .

وقبل الدّخول في برهان العلم بوجود الله عزّ وجلّ لا بدّ من التأسيس لمجموعة من المبادئ التي يتوقف البرهان على إيضاحها وبيانها ، فنقرّرها أولًا ثم ننطلق منها إلى البرهنة على وجود الله تعالى ، **وهي ثلاثة مبادئ : الأول** : كلّ أثر لا بدّ له من مؤثّر ، **الثاني** : امتناع التسلسل ، **الثالث** : امتناع الدّور .

والمبادئ الثّلاثة مبادئ عقليّة ، أي أنّ ضرورة افتقار الأثر للمؤثّر ضرورة عقليّة ، وامتناع التسلسل والدّور امتناع عقليّ ، حيث يرجع جميعها لمبدأ امتناع التناقض .

ولنشرع في شرح كلّ واحد من هذه المبادئ على حِدَة :

المبدأ الأول : «كلّ أثرٍ لا بد له من مؤثِّر»

اعلم أنّ هذا المبدأ من أهمّ المبادئ العقلية وأجلاها في العقل وأوضحها ، وهو المسمّى بـ«مبدأ السببية» أو «قانون العليّة» ، وقد يعبّر عنه بقولنا : «كلّ حادث لا بد له من محدث» ، أو بقولنا : «كلّ معلول لا بدّ له من علّة» ، أو بقولنا : «كلّ مرجَّحٍ لا بدّ له من مرجِّح» ، أو بقولنا : «كلّ أثر لا بدّ له من مؤثّر» ، أو بقولنا : «كلّ مخَصَّص لا بدّ له من مخصِّص» ، وهي عبارات متعددة لها مآل واحد في المعنى .

ويعدّ مبدأ السببيّة من الأحكام العقلية البديهية ، حيث يحكم العقل بصحّته وضرورته من غير أن يطلب برهانه أو يبحث عن دليله ، ومن الواضح أنّ جميع العقلاء يعلمون أنّه لا بد لتحويل شيءٍ من حالةٍ إلى حالةٍ أخرى من فاعلٍ يعطيه الحالة الجديدة ويبطل الحالة القديمة وينسخها ، فمن المتفق عليه أنّ كفّتي الميزان -مثلًا- تبقيان على التساوي ما لم يوجد مرجّح لأحد الكفتين على الأخرى ، ولا يمكن للعقلاء أن يصدّقوا أن إحدى الكفّتين ثقلت وترجحت من دون أيّ سبب من الأسباب الخارجية ، بل لا بد أن يفرضوا سببًا لذلك كأن يكون إنسانًا أو هواءً أو أيَّ شيءٍ آخر . وهكذا الممكن لا يمكن أن ينتقل من حالة العدم إلى حالة الوجود من غير أن نفرض سببًا مؤثِّرًا فيه ، وهذا من الأحكام المسلّمة عند العقلاء .

وقد بلغ من وضوح هذا المبدأ وضرورته أن قال بعض العلماء : إنّ مبدأ السببية لدرجة وضوحه نرى آثار الاعتقاد به عند الأطفال ، بل حتى الحيوانات ، وضربوا لذلك مثالًا أنّك إن لطمت وجه الطفل ثم زعمت أنّها لطمة من غير لاطم فإنّه لا يصدّقك ألبتة ، وكذلك إن ضربت الخيل مثلًا فإنّه يبحث عن الضارب ، أو يحاول

إبعاده عنه برفسه بشكل تلقائي يدلّ على أنّه مفطور على معرفة أنّ الضرب لا يقع من غير ضارب .

وبالرغم من اتفاق الجميع على ضرورة مبدأ السببية واستغنائه عن إقامة الحجة في تقريره ، فقد أبان لنا بعض الأعلام عن كيفية رجوعه إلى مبدأ الهوية وامتناع التناقض ، كأنّهم يقصدون بذلك أن ينبّهوا على وجه بداهته وكيفية انسجامه مع المبادئ العقلية الضرورية ، ولم يقصدوا الاستدلال عليه ، ذلك أنّ الاستدلال لا يجري إلا في الكسبيات ، أما البديهيات فيُكتفى بالتنبيه عليها .

وتتّضح ضرورة مبدأ السببية وامتناع تخلّفه ببيان أنّ فرض ارتفاعه يستلزم وقوع التناقض المحال ، ونحن نبيّن ذلك :

إنّ «الأثر» : هو الشيء الذي وُجِد بعد عدمه ، أي : كان معدومًا ثم صار موجودًا ، وبما أنّه كان معدومًا فهو قابل للعدم ، وبما أنّه صار موجودًا فهو قابل للوجود ، فيكون قابلًا لكليهما ، وكلّ قابلٍ لهما فهو ممكن ؛ لأنّا لا نعني بالممكن إلا ما يجوز عليه الوجود والعدم[١] .

فهو إذن ليس بواجب الوجود[٢] ؛ ألا ترى أنّ الواجب لا يزول عنه الوجود ألبتة ، وقد كان هذا الأثرُ معدومًا قبل وجوده ، فلا يكون واجبًا .

ولا هو مستحيل الوجود[٣] ؛ ألا ترى أيضًا أنّ الممتنع لا يقبل الوجود ألبتة ، وقد قَبِلَ هذا الأثرُ الوجودَ وصار موجودًا بعد أن كان معدومًا .

---

(١) فالممكن هو الموضوع الذي ينسب له الوجود الخارجي بنحو الجواز العقلي ، بمعنى أنّ نسبة الوجود والعدم له لا يلزم منها أيّ محال ، ويسمّى الجائز ؛ لجواز الوجود والعدم عليه .

(٢) والواجب هو الموضوع الذي ينسب له الوجود الخارجي بنحو الضرورة العقلية ، يعني أنه لا يقبل إلا الوجود فقط ، ولو فرضناه معدومًا للزم المحال .

(٣) والممتنع أو المستحيل هو الموضوع الذي ينسب له العدم في الخارج ، وبعبارة أصح : هو ما لا يجوز نسبة الوجود إليه بحال ، يعني أنه لا يقبل إلا العدم ، ولو فرضناه موجودًا للزم المحال .

وما لا يكون واجب الوجود ولا مستحيل الوجود فهو ممكن الوجود ، فيصحّ لنا أن نقرّر قضيّة كليةً تنصّ على أنّ «كلّ أثر حادث فهو ممكن الوجود قطعًا» .

ولك أن تختصر ما سبق فتقول : الواجب لا يقبل إلا حالة واحدة هي الوجود ، والمستحيل لا يقبل إلا حالة واحدة هي العدم ، والأثر -باعتبار أنّه كان معدومًا فوجد- يقبل الحالين ، فهو جائز ممكن ، يتساوى فيه طرفا الوجود والعدم .

وإذا درسنا سبب الوجود للممكن ، فلا يخلو أن يكون المرجّح لوجود الممكن إما نفسه وإما غيره .

بالنّظر إلى الاحتمال الأول - وهو أن يكون المرجح والمؤثر في الوجود نفس الممكن - نرى تنافيًا واضحًا بين ماهية الممكن التي تقتضي (المساواة) بين الوجود والعدم ، وبين هذا الفرض الذي يقتضي (الرجحان) للوجود في ماهية الممكن ، ومن البيّن أنّ المساواة الذاتية تناقض الرجحان الذاتي ، فكيف يمكن أن تكون الحقيقة الواحدة منطويةً على التساوي الذاتي والرجحان الذاتي في نفس الوقت ! فهذا الاحتمال باطل ؛ لأنّ فرض وجود الممكن بذاته يستلزم التناقض مع ماهيته .

أمّا الاحتمال الثاني - وهو أن يكون المرجِّح والمؤثر في الوجود خارجًا عن ذات الممكن - فهو احتمال معقول لا يستلزم التناقض ؛ لأنّ الممكن في ذاته قابلٌ للوجود والعدم ، فينبغي أن يكون المؤثِّر من خارج ذاته ، وحينئذ تكون (المساواة) من ذات الممكن ، أما (الرجحان) فقد استفاده من الخارج ، فلا يجتمع التساوي والرجحان من جهة واحدة ، فلا وقوع في التناقض المحال .

فمهما استحقّ الممكن الوجودَ دون العدم أو العدمَ دون الوجود فلا يكون استحقاقه إلا من خارجه ، وهذا هو مبدأ السببية .

وتلخيص الكلام في بيان ضرورة مبدأ السببية : أنّ حقيقة الممكن ما تساوى في قبول الوجود والعدم تساويًا يرجع إلى ذاته ، فلو فرضنا ترجّح الوجود له من ذاته

-أيضًا !- لصارت حقيقته الرّجحان من ذاته ، فصار ما حقيقته التساوي حقيقته الترّجّح ، وهما -أعني التساوي والترجّح- نقيضان ، والنقيضان لا يجتمعان في بداهة العقل .

وإذا تقرّر لنا أنّ ترجّح وجود الممكن على عدمه لا يكون من نفس الماهية للزوم التناقض ، لزم أن يكون المرجِّح من خارج الماهية ، ونسمّي هذا المرجح الخارجيّ بـ(**المؤثّر**) أو (**السّبب**) .

ولننتقل للبحث في (**المؤثّر**) : وهو الشيء الخارج عن حقيقة الأثر والموجِد له .

هل يمكن أن يكون المؤثّر في الممكن هو في نفس الوقت أثرًا لمؤثّر آخر ؟

لدراسة هذا الأمر سنفرض أنّ (أ) أثرٌ ممكن محتاج إلى مؤثِّر ، وأنّ المؤثِّر فيه هو (ب) ، **فلا يخلو (ب) من أن يكون ممكنًا أو واجبًا :**

إن كان ممكنًا : فلا بدّ له من مؤثّر آخر ، فليكن (ج) ، وهو إن كان ممكنًا فلا بد له من مؤثر آخر ، فإن امتدت سلسلة الترتّب هذه (أ على ب ، ب على ج ، ج على د ، وهكذا..) حتى أنه لا يوجد سببٌ أوّلٌ يكون رأسًا لهذه السلسلة من الأسباب سمّي بـ«**التّسلسل**» ، وهو «ترتب سلسلة الأسباب والعلل لا إلى نهاية» .

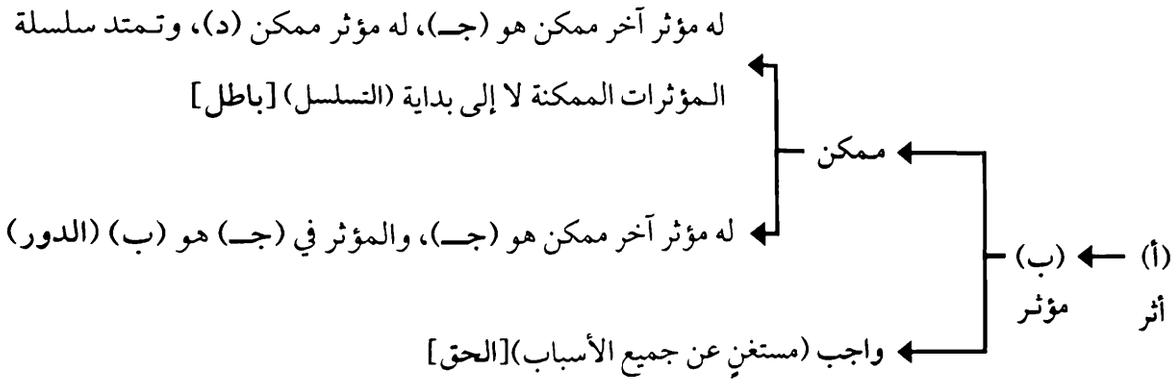
وأمّا إن كان (أ) محتاجًا إلى (ب) ، و(ب) محتاجًا إلى (أ) نفسِه ، فيسمّى بـ«**الدّور**» ، وهو «ترتب سلسلة الأسباب والعلل على بعضها» ، بأن يكون المتقدم علّةً للمتأخر ، والمتأخر علّةً للمتقدم ، سواء كان بينهما واسطة أو لا .

فقد آل الأمر -كما ترى- إلى لزوم الدّور أو التسلسل بعد أن فرضنا المؤثِّر ممكنًا وأنّ سلسلة المؤثِّرين خاليةً عن مؤثِّر واجب ، فانتبه إلى هذا ولا تغفل عنه .

أمّا إن كان (ب) واجبًا : فسوف تنقطع سلسلة الأسباب بموجودٍ أوّلٍ مستغن عن الأسباب ؛ لأنّ الوجود ضروريّ له ليس متوقفًا على غيره ، فهو غير خاضع لقانون

الحاجة والافتقار في الممكنات ، وهو ما يسمّى بـ«واجب الوجود» .

و بيان هذا بالرّسم ما يلي :



ممّا سبق يتبيّن لنا أنّ البحث في المؤثِّر يسوقنا إلى احتمالات ثلاثة : إما التسلسل أو الدّور ؛ إن فُرض المؤثِّر ممكنًا دائمًا ، أو الانتهاء إلى أوّلٍ واجبٍ يكون سببًا لجميع الممكنات .

وهذا يدخلنا في المبدأ الثاني ، وهو : «امتناع التسلسل»

المبدأ الثاني : «امتناع التسلسل»

التسلسل : هو ترتّب أمور غير متناهية على بعضها ، وقيل : هو ترتب سلسة العلل والمعلولات لا إلى أوّل . وهو ممتنع لا يمكن وقوعه في الوجود ، ويكفي أن يتأمّل فيه العاقل ليحكم بامتناع وقوعه ، فإنّنا لو نظرنا للمعلول (أ) في المثال السابق فإنه وفق فكرة التسلسل مسبوق بعلّة مفتقرة ، هي الأخرى مسبوقة بعلّة مفتقرة ، وهكذا إلى غير بداية ، وحصول المعلول الأخير الذي هو (أ) متوقف على حصول كلّ العلل المفتقرة السابقة عليه ، ومن البيّن أنّ مجموعة من المفتقرات لا يمكن أن تكون موجودة إلا بالاستناد في نهاية الأمر إلى موجودٍ غنيٍّ في وجوده غير مفتقرٍ إلى غيره ، كما أنّ استناد الجدار المائل على الجدار المائل لا إلى أول مستحيل ، ولا بد في نهاية الأمر أن يكون هناك جدار قائم بذاته ثابت في مكانه يمكن أن يسند جميع الجدر المائلة الأخرى .

وقد ضربوا لذلك مثالًا : وهو أنّ الجندي الذي لا يُسمح له بإطلاق النّار إلا بإذنٍ من قائده الأعلى يمكنه أن يطلق النار بمجرد أن يأخذ الإذن منه ، لكن لو فرضنا أنّه لن يطلق النار حتى يأخذ الإذن من القائد (أ) ، وهذا القائد لا يمكن أن يعطي الإذن إلا بعد أخذه من القائد (ب) ، وهذا بدوره أيضًا يشترط تحصيل الإذن من (ج) ، وهكذا يتوالى الأمر ، كلٌّ يشترط أن يأخذ موافقة قائدٍ آخر ، بحيث لا ينتهي إلى قائدٍ أعلى يعطي الأمر بإطلاق النّار ، فمن الظاهر أنّ الجندي لن يطلق النّار على العدوّ أبدًا ! ممّا يعني أنّ فرضَ السلسلة غير المتناهية يؤدّي إلى عدم وقوع إطلاق النّار .

ولتوضيح الفكرة ببيان آخر فلنستبدل المعلول الأخير باليوم الذي نحن فيه ، وفق فرضية التسلسل فإنّ هذا اليوم الذي نحن فيه مسبوقٌ بيومٍ قبله ، وهو مسبوق بيوم قبله أيضًا وهكذا ، وكلما رجعنا في الأيام وجدنا أنها مسبوقة بأيام أخرى ، فهي سلسلة لا تنتهي من الأيام .

ومن المعلوم أنّ وجود يومنا هذا وشروق شمسه لا يمكن أن يوجد إلا بعد أن تبدأ وتنتهي كلّ الأيام السابقة له ؛ فإنّ كلّ يوم مشروط بانتهاء الأيام التي قبله ، فشروق شمس يومنا هذا مشروطٌ بانقضاء كلّ الأيام السابقة التي تعدّ شروطًا غير متناهية له .

وبلحاظ أنّ المشروط لا يتحقق إلا بعد الانتهاء من جميع شروطه[1] ؛ فإنّ تحقّق يومنا الذي نحن فيه متوقف على انتهاء ما لا ينتهي من الأيام السّابقة عليه ! مِمّا يعني أنّ الأيام التي لا تنتهي قد انتهت ، وهذا في غاية التناقض .

---

(١) كما أنّ الصلاة لا تجزئ إلا بعد الفراغ من تحصيل كلّ شروطها ، ومتى ما أجزأت علمنا أنّ شروطها قد تمّت وانتهت ، وبما أنّ شروط الصلاة محدودة متناهية ، فلا محذور في القول : انتهت شروط الصلاة المتناهية .

وكذلك : إن من شروط الحصول على الشهادة الجامعية حضور دروس الجامعة وتقديم المتطلبات الجامعية في ظرف أربع سنوات مثلًا ، فالحصول على الشهادة مشروط بكلّ الشروط السابقة ، وعندما نقول : إن زيدًا نال الشهادة ، فإنّ معنى هذا أنّه قد فرغ من كلّ شروطها السابقة ، وبما أن شروطها متناهية محدودة ، فلا مانع من أن يكون المتناهي قد انتهى.

لا ريب أنك لاحظت التناقض الذي سيلزم هنا في مثال الأيام إن قيل بأنها لا نهاية لها ، وهو ما يلزم أيضًا على القول بأنّ المعلول متوقف على علل لا أوّل لها بحيث يؤثّر كلّ واحد منها في ما بعده[1] .

وبالجملة فقد قيل : «ما يتسلسل لا يتحصّل» ، أي أنّ ما يتوقف على سلسلة لا تنتهي فلا يمكن أن يتحقق أبدًا ، لأنّ تحققه مرتبط بانتهاء العلل والشروط التي لا تنتهي ، ووقوع هذا الأمر محال ، وما يتوقف على المحال فهو محال مثله .

المبدأ الثالث : «امتناع الدّور»

الدّور : عبارة عن توقف أحد الشيئين على الآخر ، بمعنى أن يكون الشيء موجدًا لشيءٍ ثان ، وفي نفس الوقت يكون الثاني موجدًا للأوّل ، **وله صورتان** :

---

(١) تبيّن من كلامنا السابق أنّ التسلسل يقع على صورتين ، تسلسل في العلل والمعلولات ، وتسلسل في الشرائط ، أما الأول منهما فحصوله يكون بين أمور تتوقف على بعضها ، وكلّ واحد منها علةٌ موجِدةٌ لما بعدها ، وهذا هو الذي أشرنا إليه في مثال المعلول (أ) في أول المسألة . أما الثاني منهما فحصوله يكون بين أمور تتوقف على بعضها ، ولكن ليس بينها علاقة سببية أو عليّة ، وإنما يكون كلّ واحد منها شرطًا في وجود ما بعده ، وهذا هو الذي أشرنا إليه في مثال (اليوم المسبوق بما قبله) ، ولربما تداخلت الأمثلة في البيان أعلاه ، فما ذكرناه الآن يزيح عنك ما قد تستشكله من ذلك .

ثم إنّك ستعلم لاحقًا أنّ المتكلمين يُحيلون وقوع التسلسل بكافة صورة ، وأما الفلاسفة فيحيلونه في العلل والمعلولات فقط ، ويجيزونه في الشروط والمعدّات -كما يسمّونها- ، ومن الوجوه الجامعة للمتكلمين في إبطال ما ذهب إليه الفلاسفة من تجويز التسلسل في بعض صوره ؛ هو أنّ التسلسل مطلقًا -بصورتيه المذكورتين- يستلزم «انقضاء ما لا ينقضي ، أو انتهاء ما لا ينتهي» ، وهو من صور اجتماع النقيضين التي اتفق الفريقان على إبطالها . وقد أشرت إلى هذا النّوع من الدلالة من خلال الأمثلة المذكورة - «مثال اليوم المسبوق بأيام غير متناهية ، ومثالي إجزاء الصلاة ونيل الشهادة الجامعية» - وبان لنا أنّ توقف الشيء على أمور غير متناهية باطل قطعًا ، بقطع النّظر عن طبيعة العلاقة الحاصلة بين الأمور المتسلسلة أو غير المتناهية عمومًا .

وثمّة أدلة وبراهين أخرى قرّرها المتكلمون في إبطال التسلسل ، منها برهان التطبيق ، وبرهان الإضافة وغيرها ، وهي مشروحة في الكتب ، ولا سيما المطولات منها .

الصورة الأولى : أن يكون حاصلاً بين أمرين بشكل مباشر ، كما إذا كان (أ) علةَ (ب) ، و(ب) علةَ (أ) . ويسمّى هذا النّوع بـ«الدّور المصرّح» ؛ لتوقف الشيء على ما توقف عليه بمرتبة واحدة .

الصورة الثانية : أن يكون حاصلاً بين أمرين بشكلٍ غير مباشر ، كما إذا كان (أ) علةَ (ب) ، و(ب) علةَ (ج) ، و(ج) علةَ (أ) . ويسمّى هذا النّوع بـ«الدّور المضمر» ؛ لتوقف الشيء على ما توقف عليه بمراتب .

ويختلف الدّور عن التسلسل أنّه عبارة عن مجموعة من العلل المتناهيّة التي يتوقف بعضها على بعض بشكل دوري ، بخلاف التسلسل الذي هو عبارة عن مجموعة غير متناهية من العلل التي تتوقف على بعضها .

وبالتأمّل في الدّور يظهر أنّ حصوله أمر مستحيل أيضًا ، ويكفينا النّظر في بعض أمثلته التقريبية للحكم بذلك : تخيّل أن يجتمع شخصان ويتعاهدا على إخراج نِصاب الزّكاة ، ثم يقول أحدهما للآخر : لا أخرجها حتى تفعل أنت أوّلًا ، ويقول الآخر : وأنا لا أفعلها حتى تكون أنت البادئ بذلك ، فقد توقّف إعطاء زكاة كلّ واحدٍ منهما على الآخر ، وهو صورةٌ من صور الدّور ، ممّا يعني أنّ كلا الشخصين لن يخرجا المقدار المطلوب منهما !

وأيضًا أن يكون زيدٌ أبًا لعمرو ، وفي الوقت نفسه يكون عمرو أبًا لزيد .

ويشبه الدّور أن يكون مثل وضع كرسي فوق الطاولة ، ووضع نفس الطاولة فوق الكرسي ؛ بحيث يتوقف كلّ واحدٍ منهما على الآخر ، ومن الواضح أنّ كل هذه الأمور مستحيلة .

وإذا أردنا بيان بطلان الدّور بالتحليل الكلامي فلا بد من مقدّمة أساسية مبيَّنَةٍ في أحكام العلة والمعلول : وهي أنه لا بدّ من تقدّم العلّة «السبب» على المعلول «المسبَّب» ؛ وذاك لأنّ العلّة هي التي تعطي الوجود للمعلول ، والمعطي للوجود يكون

سابقًا على المعطَى له بالضرورة ، ولا يجب أن يكون هذا تقدمًا زمانيًا مُدركًا بالحس ، بل قد يكون عقليًا ؛ أي أنك في عقلك تجزم أنّ السبب لا بدّ أن يكون سابقًا على أثره ، وتحكم أنّ السبب متقدم في الوجود على المسبَّب ، وإن لم تر بعينك هذا التقدّم[١] .

وبتطبيق هذه القاعدة في الدّور يتضح بطلانه ؛ لأنّ مقتضى كون (أ) علّةً لـ(ب) تقدُّمه عليها وتأخرها عنه ، ومقتضى كون (ب) علةً لـ(أ) تقدّمها عليه وتأخره عنها ، فيكون الشيء الواحد في زمن واحد ، وبالنّسبة إلى شيءٍ واحد ؛ متقدِّمًا عليه وغير متقدّم ، متأخّرًا عنه وغير متأخّر ، وهذا هو التناقض المحال . وإنما لزم هذا التناقض بفرضنا للدّور ، فالدّور إذن محال باطل[٢].

والحاصل : أنّ البحث عن المؤثِّر في وجود الممكنات سيفضي بنا إلى ما ذكرناه من الاحتمالات الثلاثة ؛ وهي التسلسل أو الدّور أو الانتهاء إلى أوّل ، وقد بان امتناع التسلسل والدّور فبطل احتمالهما ، ولم يبقَ إلا أنّ سلسلة الأسباب الممكنة لا بدّ من انتهائها إلى سببٍ أوّلٍ تنقطع عنده السلسلة ، وهو غنيّ في نفسه عن التأثّر ، ووجودُه من ذاته لا يفتقر فيه لمرجّح فلا يلزم دور ولا تسلسل ، وهذا المؤثر هو الموصوف بـ**(واجب الوجود)** .

وبعد بيان هذه القضايا الثلاث ، وتمهيد أركان البرهان الدالّ على ثبوت الصّانع ، فلنقرأ المتن ، ونتبعه بملاحظة مهمّة قبل الدخول في تقرير برهان صفة الوجود لله تعالى :

---

(١) ومثاله التقريبي : جزمنا بأن قرص الشمس متقدم على أشعتها ، مع أنّ هذا التقدم غير ملحوظ في الخارج ، وكذلك نجزم أنّ حركة اليد سابقة على حركة الساعة لكونها سببًا لها ، وإن لم يكن هناك تقدّم خارجي زماني ، وفي هذا الموضع زيادة تفصيل تراها في دروس الاقتصاد إن شاء الله تعالى .

(٢) وعلى ضوء ما سبق أيضًا يتبيّن لنا امتناع أن يكون الشيء موجِدًا لنفسه ، لرجوع هذه الحالة إلى الدّور ؛ لأنّ فرض الشيء موجِدًا لنفسه يستلزم أن يكون متقدِّمًا في الوجود من حيث هو علةٌ مؤثِّرة ، وفي ذات الوقت يكون متأخِّرًا في الوجود من حيث هو أثر معلول ، فيلزم أن يكون الشيء الواحد موجودًا ومعدومًا ، متقدِّمًا ومتأخّرًا ، وقد علمت استحالته .

فإذا عرفت هذا[١] فاعلم أنه يجب لمولانا جلّ وعزّ : الوجود ؛ لتوقف وجود الحوادث على وجوده تعالى[٢] ، ودليل حدوثها لزومها لما يفتقر إلى المخصِّص[٣][٤].

قاعدة تمهيدية عامة قبل الشروع في الاستدلالات

من شأن الباحث عن الحقائق أن يسعى إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه ، فينطلق في بحثه عبر آلات الإدراك والمعرفة ليقف على الحقائق التي يمكن له أن يدركها ، وطالما أنّه في طريق النّظر والمعرفة فإنه يجد نفسه بين مرتبتين متقابلتين ، مرتبة الواقع الذي يسعى إلى معرفته والكشف عنه ، ومرتبة النّفس المدركة التي يحاول أن يبني معارفها ويصحّح إدراكاتها .

وفي الحقيقة إنّ هذه الثنائية هي التي تشكّل التحدي أمام الباحث ، فإنّ المرتبة الأولى - مرتبة الواقع كما هو - خارجة عن قدرته ، ولا يمكن له إلا أن يعتبرها ميدانًا للكشف والمعرفة ، في حين أنّ المرتبة الثانية - مرتبة الإدراك النّفسي - هي الميدان الذي يمكن له أن يتحرّك فيه كما يشاء ، وهو الذي يسعى إلى بنائه بناءً علميًّا مطابقًا لمرتبة الواقع .

ومن هنا ، يلاحظ الباحث أنّ ههنا مقامين :

مقام الثبوت : وهو مقام الواقع ونفس الأمر ، وحال الشيء كما هو في الحقيقة .

ومقام الإثبات : وهو مقام الاستدلال والتصوّر الذهني والعقلي .

---

(١) أي المعرفة بما سبق من بيان معنى الواجب والمستحيل والممكن .

(٢) هذا برهان صفة الوجود الإلهي ، أي إن وجود الحوادث (= العالَم) دليل على وجوده تعالى .

(٣) وهذا دليل حدوث الحوادث (= حدوث العالم) .

(٤) راجع التشجير رقم (٥) في ملحق التشجيرات .

فوجود الله سبحانه وتعالى متحقّق في مقام الثبوت والواقع ، وهو غنيّ في وجوده فلا يتوقف على شيء ، أمّا في مقام الإثبات فإنّ نسبة الوجود إليه تعالى تحتاج إلى دليلٍ وتتوقف على برهانٍ صحيحٍ ليحصل لنا العلم بها .

واعلم أنّ ثبوت الحكم في ذهنك أمر ، وثبوته في الحقيقة والواقع أمر آخر ، فإذا طابقت النّسبُ الذهنيّةُ النسبَ الواقعيّة-أي كان مقام الإثبات موافقًا لمقام الثبوت- كان هذا صدقًا ومطابقة ، وأمّا إذا كان مقام الإثبات مخالفًا لمقام الثبوت كان ذلك كذبًا وجهلًا . ولا يخفى عليك أنّنا نبحث في علم الكلام ونشتغل بالمعقولات والتصديقات ؛ أي في مقام الإثبات ، إذ غايتنا هي أن تتمّ المطابقة بين النّسب الذهنيّة في عقولنا وبين النّسب المتحققة في الواقع ونفس الأمر بحيث يكون جزمنا مطابقًا للواقع عن برهان .

فلاحَ لك أنّ مقام الثبوت لا يحتاج إلى دليل ؛ لاستغناء الواقع في نفسه عن ذلك ، في حين أنّ مقام الإثبات هو المحتاج للاستدلال والمتوقف على الدليل ؛ إذ هو عملية الإدراك والعلم والمعرفة المختصّة بالإنسان .

وبناء على ما سبق.. نخلص إلى أنّ وجود الله تعالى في مقام الثبوت لا يحتاج إلى الحوادث ، بل هو تعالى موجود سواء أُوجِدَت الحوادث أم لم توجد ، وهو تعالى غنيّ لا يحتاج إلى شيء ، غير أنّا في مقام الإثبات نحتاج إلى الحوادث لنتوصّل بها إلى تحصيل العلم بوجوده تعالى ، فوجود الحوادث ليس سببًا لوجوده تعالى ، بل سببٌ لعلمنا وإدراكنا لوجوده تعالى .

وفي قول الإمام : (اعلم أنّه يجب لمولانا جلّ وعزّ الوجود ؛ لتوقّف وجود الحوادث على وجوده تعالى) إشارةٌ إلى أنّ وجود الحوادث متوقف على وجود الله تعالى وتأثيره في مقام الثبوت ، والعلم بذلك هو الوسيلة للعلم بوجوب الوجود لله تعالى ، بمعنى أنّ العلم بوجوب الوجود يتوقف على العلم بحدوث الحوادث ، ولا يتوقّف وجوب وجوده على وجود الحوادث ، فانتبه .

وإنّما فصّلنا في بيان هذه الفائدة كي لا يتوهّم أنّ استعمال المصنّف للام التعليل في قوله (لتوقّف ..) لتعليل وجوب وجود الله تعالى المذكور في أوّل العبارة، أعني قوله : (يجب لمولانا جلّ وعزّ الوجود لتوقف ..)، فهذا توهّم باطل، بل هو تعليلٌ لإدراكنا نحن لزومَ العلم بوجوده تعالى لأجل ما علمناه من صنع الحوادث المحتاجةِ إلى صانعها، وهذا هو مراد الإمام؛ حيث يعلّل ما أمر به من العلم بقول (اعلم أنّه... لتوقف)، يعني اعلم ذلك لأجل أنّ الحوادث تدلّ عليه.

وسيتعرّض الإمام في ختام شرحه لصفة الوجود إلى رفع هذا الوهم الذي قد يقع فيه البعض، وقد كشفنا لك عن أصل قاعدته.

أخيرًا، قال الإمام ممهّدًا للشروع في برهان صفة الوجود، ومعقّبًا على عبارة المتن التي ذكرناها وأشرنا إلى ما فيها من نكتة لطيفة :

يعني : أنك إذا تصوّرت معنى الواجب والمستحيل والجائز سهل عليك حينئذ معرفة ما يجب لمولانا تبارك وتعالى من الكمالات؛ إذ الحكم بوجوبها لمولانا جل وعلا فرع تصور معنى الواجب، وقد عرفته مما سبق.

فمِمّا[1] يجب عقلًا لمولانا جلّ وعزّ الوجود، وهذا الواجب من القسم الثاني من قسمي الواجب العقلي،.....

(١) يشير الإمام بقوله (مِمّا) الدالّ على التبعيض إلى أنّنا لا نتكلم عن كلّ ما يجب لله تعالى، وأنّى يكون لنا ذلك، وكيف نستقصي كمالاته ونحن الفقراء وهو أغنى الأغنياء، ونحن الحوادث وهو الربّ العظيم ذو السلطان القديم! وإنّما نتعرّف بعض ما يجب له سبحانه، ممّا أكرمنا بمعرفته واستطعنا إدراكه من كمالاته العليا وأوصافه الجمالية والكمالية التي لا تعد ولا تحصى، وليس لنا الوقوف عليها كلها ولا على حقائقها، ولكنّنا نتكلم في ما استطعنا معرفته منها بدليل العقل أو بواسطة الرّسل الكرام.

وهو الواجب النظري[١]، فتتوقف معرفته بحسب ما أجرى الله تعالى به العادة على النّظر العقلي[٢].

❊ ❊ ❊

(١) أي إنّ العلم بوجود الله علم نظريّ؛ وإلا لحصل الاتفاق فيه بين جميع العقلاء؛ إذ علامة كونه ضروريًا اتفاق العقلاء عليه، وحيث إنّ العلم بوجود الله تعالى مختلف فيه عند بعض النّاس فهو من الواجب النّظري لا الضروري.

(٢) بما أنّ العلم بوجوده تعالى علم نظريّ فإنّه يتوقف على النّظر العقلي، لكن هل كون المعرفة بوجود الله معرفةً نظريةً أمرٌ حتمي لا يمكن أن يتغيّر؟ كلام الإمام صريح في نفي ذلك، بل يذهب إلى أنّ معرفة الله لا يجب عقلًا أن تكون نظريّةً دائمًا، ومرجع ذلك إلى سنّته تعالى في خلقه، فلو أراد تعالى أن يكون العلم بوجوده ضروريًا لفعل، ولكنه اختار أن يكون هذا العلم نظريًّا. هذا، وسنشرع في برهان صفة الوجود في الدرس الثالث على بركة الله تعالى.

الدرس الثالث

الصّفة النّفسية «الوجود» (٢)

برهانُ وجوده جلّ وعزّ

يعتقد المؤمنون بوجود الخالق سبحانه أنّه لا يُدرَك بالحواسّ البشرية ، ولا تجري عليه قوانين المادّة بحيث يمكن أن يرتبط به الإنسان عن طريق إحدى سبل التواصل المادية ، وهذا معنى أنّه تعالى غيبٌ ، وأنّه غائب عن حواسّنا ومشاهدتنا .

وحيث إننا في هذا المقام نريد الوصول إلى العلم بوجوده -تعالى- وإثبات ذلك ، فلا بدّ أن نوسِّط ما نشاهده من هذا العالَم ليكون دليلًا لنا على إثبات ما لا نشاهده ، على معنى أنّنا ننظر بالعقل في الشاهد -الذي هو هذا العالم المُدرَك بالحسّ- حتى نستدلّ به على الغائب الذي هو جناب الحقّ تعالى وتقدّس .

ونظرُنا في العالم -الذي هو كلّ ما سوى الله من أجسام وأعراض- ليس نظرًا مطلقًا عشوائيًّا بل هو نظر خاصّ مغيًّا بغاية محدّدة ، وهي العلم بموجِدِه وخالقه ، فلذلك ننظر للعالم من جهة افتقاره إلى صانعٍ صنعه وخالقٍ خلقه وأوجده ، وقد تعدّدت جهات افتقار العالم واحتياجه إلى صانع ، فمنها جهة كونه حادثًا ، ومنها جهة كونه ممكنًا ، ومنها جهة كونه منظَّمًا ، وغير ذلك .

وقد اعتمد متقدّمو المتكلمين على جهة «الحدوث» باعتبارها واحدةً من أوضح الجهات وأقواها في الدلالة على وجود محدِثِ العالم وصانعه ، فنظروا في العالم من حيث هو موجود مسبوق بعدم نفسه ؛ وقدّموا هذه الدلالة على غيرها ، وبرغم غلبة

دلالة الحدوث على أبحاث متأخري المتكلمين أيضًا ، إلا أنّهم كانوا يعمدون إلى غيرها ويقرّرونه مع الحدوث .

وعلى أيّ حالٍ فقد اشتهر في علم الكلام إثبات العلم بوجود الله تعالى عن طريق حدوث العالم ، فقرّروا «برهان صفة الوجود» على هذا النّحو :

- العالم حادث .
- كلّ حادث لا بد له من محدِث .
- إذن : العالم له محدِث .

ثم تشعّبت مسالك المتكلّمين في الكشف عن حدوث العالم ، أي أنّ طرقهم تنوّعت في بيان المقدمة الأولى (= المسمّاة بالصّغرى) ، ولهم في ذلك مسلكان مشهوران : أحدهما سلكه الإمام الدّردير في «الخريدة البهيّة» ، والآخر سلكه إمامنا السنوسيّ في هذا الكتاب ، فلْنُشِر إلى كلا المسلكين :

١. مسلك إثبات حدوث العالم في «الخريدة» :

قال الشيخ الدّردير رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

ثـــمّ اعلمـــن بأنّ هـذا العالـَـما ... أي مـا ســوى الله العليّ العالِـما
مِن غير شـــكٍّ حـادثٌ مفتقـر ... لأنّـه قـام بـــه التـــغيّـــر

وفق ما أفادته هذه الأبيات الشهيرة فإنّ العالَم حادثٌ مفتقرٌ لمحدِثٍ يوجده ، والذي يدلّ على حدوثه هو «**تغيّره**» .

٢. مسلك إثبات حدوث العالم في «صغرى الصّغرى» :

قرّر الإمام السنوسي ضرورة وجود الصّانع باعتبار حدوث العالم أيضًا ، غير أنّه انطلق في إثبات ذلك من «**الإمكان**» الثابِت للعالم ، وهو ما أشير إليه في قوله : ودليل حدوث الحوادث لزومها لما **يفتقر إلى المخصِّص** .

لقد كان مقصود الإمامين إثباتَ حدوث العالم للانطلاق منه إلى إثبات العلم بصانعه ، ولكن -كما نرى- استدلّ أحدهما على حدوثه بـ«التغيّر» واستدلّ الآخر بـ«الإمكان» ، وسنقوم بتقرير الدّلالتين[1] ؛ ليتبيّن الفرق بينهما تمامًا وتظهر ميّزة كلّ واحد منهما .

برهان العلم بوجود الصّانع وكيفية حصول الإنتاج :

أمّا صورة البرهان فعلى ما تراه :

المقدمة الأولى : **العالم حادث** [ونسميها المقدمة الصغرى]

المقدمة الثانية : **كلّ حادثٍ له مُحدِث** [ونسميها المقدمة الكبرى]

النتيجة : **العالم له مُحدث**

وأمّا كيفية حصول الإنتاج من القياس وبيان ما يحصل في عمليّة الاستدلال عمومًا ، فهو أمر لا بد من وقفة معه قبل تقرير دليل كلٍّ مقدمة من مقدمات هذا البرهان ، لما في ذلك من فائدة تعمّ جميع الأبحاث الكلامية .

من المعلوم أنّنا نريد من القياس الوصولَ إلى نتيجة خبرية ، أو مطلوب خبري ، وهو عبارة عن موضوع ومحمول ، أو مبتدأ وخبر ، والجهة المجهولة فيه هو تصحيح نسبة المحمول للموضوع ، أو نسبة الخبر للمبتدأ ، فمثلًا قضية : «العالم حادث» قضية خبرية حملية ، فيها حكم بالحدوث على العالم ، ولمعرفة صحّتها والتأكّد من صدقها لا بد من دراستها..

فلننظر في مفهوم «العالَم» ومفهوم «الحدوث» ، هل يتضمّن مفهومُ «العالم» مفهومَ «الحدوث» ؟ يعني أننا إذا تصوّرنا «العالم» هل نتصوّر «الحدوثَ» معه أو لا ؟ إن كنا نتصوّر «الحدوث» بمجرد تصوّر «العالم» ، فالنسبة ضرورية ولا تحتاج إلى

(١) وذلك عند الكلام على المقدمة الصّغرى - وهي : العالم حادث - من برهان إثبات العلم بالصانع الآتي ذكره .

قياس[١] ، وإن كنّا لا نتصوّر «الحدوث» في ضمن تصورنا لـ«العالم» ، فالقضية كسبية تحتاج إلى تأمّل .

إنّ قضية «العالم حادث» من النوع الثاني الكسبي ؛ لأنّ كل واحد من الطرفين لا يستبطنُ مفهومَ الآخر ، فلا علاقة بينهما من حيث المفهوم ، وأمارة ذلك أنّ استحضار مفهوميهما أو ذكرهما معًا في سياق واحد لا يعطينا معنى مفيدًا ، بل تكون مجرد ألفاظ ومعانٍ منفكة عن بعضها ، ولك أن تتأمّل ذلك باستحضار صورة الحدوث وصورة العالَم في ذهنك ، من البيّن أنّك لن تجد رابطًا حقيقيًّا بين المفهومين .

والذي يجب أن نفعله الآن هو البحث عن وسيط يربط بينهما ؛ يكون حلقة وَصْلٍ بين الموضوع والمحمول ، بحيث يكون هذا الوسط مرتبطًا بالموضوع -وهو العالم- من جهة ، ومرتبطًا بالمحمول -وهو الحدوث- من جهة أخرى ، ومتى ما أثبتنا هذا الوسط وتأكّدنا من ارتباطه بهما ، ثبتت عندنا علاقة حقيقية بين هذين الطرفين ، وصحّت النسبة بينهما .

والوسط أو حلقة الوصل ههنا هي «**التغيّر**» ، فإنّ التأمّل الصّادق يهدينا إلى أن هناك علاقة وثيقة بين العالم والتغيّر من جهة ، وبين الحدوث والتغيّر من جهة أخرى :

أما العلاقة الأولى ؛ فأنت ترى أنّ «العالم» لا ينفك عن «التغيّر» ، وهو دائمًا ما يتقلّب من حال إلى حال ! وهذا مشاهد في غاية الوضوح ، وبالتالي فلنا أن نقول : «**العالم متغيّر**» .

أمّا العلاقة الثانية ؛ فيدلّ عليها أنّ «التغيّر» أحد أهم الأمارات على «الحدوث» ؛ إذ هو -أي التغيّر- خروج من عدم إلى وجود ، وما يكون متغيّرًا فهو حادث بالضرورة ،

---

(١) مثال ذلك : قضية «الكتاب كتاب» ؛ لأنّ مفهوم الموضوع هو نفسه مفهوم المحمول ، فالقضية ضرورية ، وكذلك قضية : «الإنسان ناطق» ، فإنّ مفهوم «الناطق» موجود ضمن مفهوم «الإنسان» ، فالقضية ضرورية .

وإذا فرض أحدهم أنّ التغيّرات مستمرّة منذ الأزل لا إلى بداية.. نقول: هذا فرض باطل، ولا بد أن يكون لها أوّل كما علمت في بيان امتناع التسلسل، ولذلك فإنّ «التغيّر» محكوم عليه بـ«الحدوث» ومن ثمّ لنا أن نقول: «**المتغيّر حادث**».

وهكذا أصبح «التغيّر» واسطة جامعةً بين «العالم» و«الحدوث»؛ وذلك بثبوته للعالم وثبوت الحدوث له، فيكون العالَم حادثًا بواسطة كونه متغيّرًا[1].

وبإفادة أخرى: إنّ طبيعة «العالم» داخلة تحت ظاهرة «التغيّر»[2]، و«التغيّر» نازلٌ تحت حكم «الحدوث»، فيكون العالم حادثًا، وإن شئت فقل: الحدوث شامل للمتغيّرات التي من ضمنها هذا العالم، فالعالم حادث[3].

---

(١) من المناسب أن نقول هنا: إنّ اختيار «التغيّر» حدًّا أوسط في الدّلالة على الحدوث مما قد لمحه المتكلمون واستفادوه من محاججة سيدنا إبراهيم -عليه صلاة الله وسلامه- مع قومه، ألا ترى أنّ جميع الآيات الواردة في إبطال ربوبية معبوداتهم من الكوكب والقمر والشمس تشير إلى أنّ «الأفول» هو الوصف الذي يبطل نسبة الألوهية والربوبية إليها، انظر إلى هذا في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٦٧]، ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الأنعام: ٧٧]، وقوله تعالى عن الشمس: ﴿فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٨٧]، فقد اعتُبر الأفول من الأمارات الظاهرة الموجبة للتبرّي من عبادة هذه الأمور، وكلما ظهرت في أحد معبوداتهم تأكّدَ عدم استحقاقها الألوهية، وقد صرّح سيدنا إبراهيم بوجه سقوطها عن مرتبة الألوهية بقوله أوّلَ الأمر: ﴿قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٦٧]. والأفول هو الغياب والذهاب، وحقيقته التغيّر والتقلّب من حالٍ إلى حال، وذلك مما يوجب الاحتياج إلى مخصِّصٍ ومرجِّحٍ.

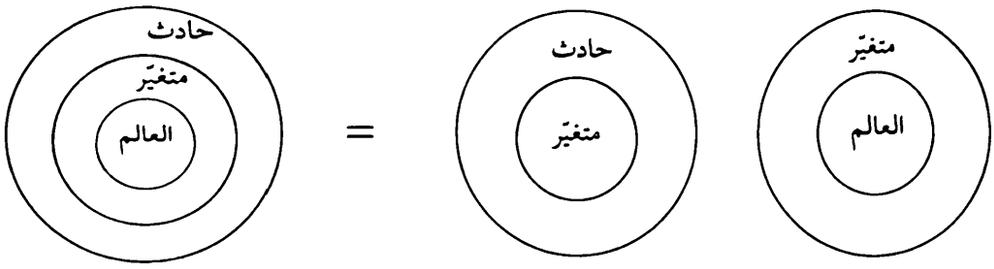
فإذن.. الأفول والتغير من أهم علامات الحدوث، وقد تلقّى المتكلمون هذه المعرفة الشريفة من سيدنا إبراهيم -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ- وبرهنوا عليها بالطرق العقلية التي ندرسها.

(٢) إذ التغيّر شأن من شؤون العالم التي لا تنفك عنه، ومن ثم يمكن القول: إنّ التغير مهيمنٌ على هذا العالم.

(٣) فالعالم متغيّر على الدّوام، لطروء حركات متتالية عليه على نحو الاستمرار بحيث يتقلّب من حال إلى حال دائمًا، ومن المعلوم أنّ هذه التغيرات والأحوال يجب أن يكون لها أول؛ وإلا فكيف =

وهكذا ثبت عندنا أن العالم حادث، وصحّت نسبة الحدوث للعالم بواسطة التغيّر.

وتقريب الأمر بهذا الشكل[١]:



١ العالم متغيّر

٢ المتغيّر حادث

٣ العالم حادث

وهذا الذي ذكرنا تحليله في بيان ما يحصل في القياس، هو الذي نختصره بالقول:

القياس مكوَّنٌ من مقدمتين: صغرى، وكبرى، وكل واحدة منهما مشتملة على حدّ يشتركان فيه، يسمى بالحدّ الأوسط، ولا بد من ترتيبهما على الوجه الصحيح، وملاحظة اندراج الحد الأوسط بينهما؛ ليوصلنا إلى النتيجة بعد إسقاطه منها، لتصفو لنا النتيجة الصحيحة بعد ذلك[٢].

= وصلنا إلى هذا الحال المشاهد؟ - وتذكّر ما شُرح لك في قاعدة إبطال التسلسل -، فإذن العالم له أوّل، وهو مقصودنا من الحدوث.

(١) تستعمل هذه الأشكال -المسمّاة بأشكال فن- عادةً في بيان نسبة العموم والخصوص المطلق بين أفراد المفاهيم ومصاديقها، وهو ما لم نقصده من الرسم الموضح أعلاه، وإنّما نستعمله هنا من جهة أخرى، حيث نريد أنّ العالَم مرتبط بالتغيّر ومترسّخ فيه؛ بمقتضى المقدمة الأولى، والتغيّر نازل تحت حكم الحدوث ومستلزم للبداية؛ بمقتضى المقدّمة الثانية، فاندراج الأصغر في الأوسط المندرج في الأكبر يؤدي إلى النتيجة الظاهرة أمامنا.

(٢) يحسن التذكير بأنّنا لم نكن بصدد إثبات حدوث العالم من البيان السابق، وإنّما كنّا بصدد بيان كيفية حصول القياس وإنتاجه للنتيجة، وقد ذكرنا قضية حدوث العالم بواسطة التغيّر مثالًا على ذلك فقط، وإلا فإنّ أصل كلامنا في إثبات العلم بوجود الله تعالى بدليل: أنّ العالم حادث، وكلّ حادث له =

وإذا أخذنا بعين الاعتبار القياس الذي نحن فيه ؛ فههنا مقدمة صغرى هي : «العالم حادث» ، وكبرى هي : «كل حادث له مُحدِث» ، وبينهما حد أوسط قد اشتركا فيه ، وهو : «حادث» ، ووظيفته أن يربط لنا بين الحدّ الأصغر «العالم» ، والحد الأكبر «له مُحدِث» ، وبعد أن يربط بينهما وتنتهي وظيفته يسقط ذكره من النتيجة لتصبح بهذا الشكل : «**العالم له محدِث**» .

وإذا تبيّنت لنا صورة القياس ، وكيفية اندراج المقدمتين وحصول النتيجة ، فلنشرع في تقرير برهان كلّ مقدّمة على حدة :

برهان المقدمة الكبرى : (كلّ حادث له محدث)

برهانها هو مبدأ السببية العقليّ الذي بيّناه فيما سبق ، من أنّه لا بدّ لكلّ أثرٍ من مؤثّر ، وأنّ الرجحان بلا مرجح ممتنع عقلًا ، وبما أنّ مبدأ السببية ضروري بديهي فالمقدمة الكبرى كذلك .

برهان المقدمة الصّغرى : (العالم حادث)

وفيه مسلكان :

المسلك الأول : الاستدلال بالتغيّر ، وهو مسلك «الخريدة البهية» :

العالم متغـــــيّر (الصغرى)

وكلّ متغيّر حادث (الكبـرى)

إذن العالم حـادث (النتيجـة)

فالتغيّر الثابت للعالَم يستلزم الحدوث ، وبهذا صحّ لنا حمل الحدوث على العالم بجامعِ الوسط الذي هو «التغيّر» ، وقد سبق أن بيّنّا كيفية نظم الدليل ، فلا داعي للإعادة .

= محدث ، وسنأتي على إثبات هاتين المقدّمتين لتصحيح البرهان كاملًا .

المسلك الثّاني : هو الاستدلال بالإمكان ، وهو مسلك «صغرى الصّغرى» :

العالم ممكن موجود (الصغرى)

وكلّ ممكن موجودٍ حادث (الكبرى)

إذن العالم حادث (النتيجة)

ولم يسبق منّا توضيح هذا المسلك إلا بقدر ما أشار إليه المصنّف في مقدمات الكتاب[1] ، ويلزمنا تحرير الكلام فيه ههنا .

دليل الصّغرى : (العالم ممكن موجود)

العالم -كما عرفت سابقًا- هو كلّ ما سوى الله تعالى من أجسام وأعراض :

- **أمّا الأجسام** فيُتصوّر وجودها ويُتصوّر عدمها ؛ لأنّها قابلةٌ للوجود والعدم في ذاتها ، وهي لا تنفك عن الحجم والمقدار ، والطول والعرض ، والكثافة والرّقّة ، والألوان والأكوان ، وغير ذلك من الأعراض ، وكلّها جائزة وقابلة للتغيّر والتبدّل ، فكما يصحّ أن يكون الجسم أبيض -مثلًا- يصحّ أن يكون أسود أو أخضر ، وكما يصحّ طوله يصح قصره ، وهكذا .

- **وأمّا الأعراض** فهي عبارة عن صفات قائمة في الأجسام وموجودة فيها ؛ بمعنى أنّ وجودها مترسّخ في الجسم وليس منفصلًا عنه ، ومن طبيعة الأعراض أن لا دوام لها ولا بقاء .

ونظرًا إلى طبيعة الأجسام والأعراض : فإنّ العالَم محفوفٌ بالجواز والإمكان ، سواء من حيث وجوده وعدمه ، أو من حيث اختصاصه بصفاتٍ دون صفاتٍ وأحوالٍ دون أحوالٍ ، وهذا ما يقرّر عندنا أنّ «**العالم ممكن**» .

---

(١) انظر ص : (٦٤) .

دليل الكبرى : (كلّ ممكن موجود فهو حادث)[1]

إذا دقّقنا النّظر في معنى «الممكن» و«الحادث» سهُل علينا إدراك صحّة هذه المقدمة إن شاء الله :

«**الممكن**» : ما يقبل الوجود والعدم في ذاته على التساوي .

و«**الحادث**» : الموجود الذي سبقه عدم نفسه ، ونقيضه «**القديم**» : وهو الموجود الذي لم يسبقه العدم ، ولا يخفى عليك أنّ القديم بهذا المعنى لا يكون إلا واجبًا دائمَ الوجود من ذاته .

فلاحِظ أنّ حقيقة «الممكن» تتضمّن التساوي دائمًا ، وحقيقة «القديم» تتضمّن الرجحان دائمًا ، فقول القائل : «الممكن قديم» ، في معنى قوله : «الذي حاله التساوي دائمًا حاله الرجحان دائمًا ، والذي ليس له من ذاته الوجود له من ذاته الوجود» ! ولا شك بغلط هذا الكلام وفساد معناه .

ولتجنّب الوقوع في هذا التناقض ينبغي الاعتراف بأنّ الممكن ليس بقديم ، وإذا لم يكن قديمًا فهو حادث .

---

(١) قد يقع التعبير عن هذه المقدمة بإسقاط لفظة (موجود) وتقدير معناها ، بحيث تصبح هكذا : «كل ممكن حادث» ، وقد يُصرَّح بها كما فعلنا هنا ، وكلا الأمرين صحيحان ، والمراد منهما واحد ، والسبب في ذلك أنّ الحادث هو الموجود الذي سبقه عدمه ، فحين نقول : (كل ممكن حادث) ينبغي أن يفهم أنّ الموجود من الممكنات حادث ، وإلا فإنّ المعدوم لا يقال عليه حادث .
وبعبارة أخرى : إنّ المحمول في قضيتنا -«الممكن حادث»- هو الموجود الذي سبقه عدمُ نفسِه ، وبما أنّ مفهوم «الحادث» يتضمّن «الموجود» فلا يمكن أن يكون الموضوع عدمًا ، بل وجودًا ، كي يصحّ حمل المحمول عليه ، وبما أنّ «الممكن» يصدق على الأمرين ، حيث ينقسم إلى الموجود والمعدوم ، فلا بد من تقدير قيد «الموجود» أو إظهاره في العبارة ، وقد أظهرناه -كما ترى- بقولنا : «كلّ ممكن موجود فهو حادث» .

فتحصّل لدينا الآتي :

«العالم ممكن موجود» ، و«كل ممكن موجود فهو حادث» ، إذن «العالم حادث» .

وبهذا يتمّ الكلام على المقدمة الكبرى من مسلك «صغرى الصّغرى» في إثبات حدوث العالم (وهي : كل ممكن موجود فهو حادث) ، وبتمام الكلام عليها نكون قد أثبتنا المقدمة الصّغرى من برهان صفة الوجود (وهي : العالم حادث) ، وقد كانت المقدّمة الكبرى ضرورية (وهي : كل حادث له محدِث) ، فلا جرم يكون برهان إثبات العلم بالصّانع برهانًا قاطعًا ، مستندًا إلى الضروريات والنّظريّات المبرهنة ، والله تعالى هو الموفق لكلّ خير .

ولندخل في الشّرح على بركة الله تعالى ؛ لنستظهر ما فهمناه من المعاني من كلمات الإمام :

فمِمّا يجب عقلًا لمولانا جلّ وعزّ الوجود ، وهذا الواجب من القسم الثاني من قسمي الواجب العقلي ، وهو الواجب النظري ، فتتوقف معرفته بحسب ما أجرى الله تعالى به العادة على النّظر العقلي[١] .

وذلك أن تنظر في كلّ ما سواه تبارك وتعالى فتجده أجرامًا[٢] ؛ أي : مقادير تشغل فراغًا ؛ يأخذ من الفراغ كلُّ واحدٍ منها قدرَ ذاتِه طولًا

---

(١) كنّا قد تكلّمنا على هذه الفقرة في نهاية الدّرس السابق ، وأعدنا ذِكرها هنا ليتّصل الكلام ببعضه فقط .

(٢) الأجرام هي الذوات الماديّة التي تحلّ فيها الأعراض وتشغل قدرًا من الفراغ ، فيصدق الجِرم على الجسم والجوهر الفرد ؛ لأنّ ذات كلّ واحد منهما تشغل قدرًا من الفراغ وتحلّ الأعراض فيها ، وقد يقال : الجِرم هو المتحيّز ، والحيّز هو الفراغ الموهوم الذي نتوهّم حلولَ الجرم فيه وحركتَه فيه ، ولا يخلو الحيّز من أن يكون الجرم متحرّكًا فيه أو ساكنًا .

وليس يغيب عنك أنّ مسلك الإمام في إثبات حدوث العالم هو «إمكان الأجسام وجواز الأعراض عليها» ، وهو بصدد تقرير ذلك ، وفي بياننا السابق ما فيه كفاية إن شاء الله .

وعرضًا، وصفاتٍ تقوم بها؛ من ألوان وأكوان[1] وغيرهما، وما من لون أو كون أو غيرهما إلا وهو جائز يصحّ وجوده وعدمه؛ بدليل مشاهدة الأمرين فيه في كثير من الأجرام، وما لم نشاهده فحكمه حكم ما شاهدناه لاستواء الجميع في حقيقة الجِرْمية[2].

---

(١) الأكوان أربعة: هي الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، فـ«الكون»: هو حالة الجِرم بالنسبة للحركة والسكون أو قربه وبعده من جِرمٍ آخر، فإن كان منتقلًا من حيّزه فهو «الحركة»، وإن كان ثابتًا في حيّزه فهو «السكون»، وإن كان متّصلًا بجِرمٍ آخر فهو «الاجتماع»، وإن كان بينه وبين جرم آخر فراغ فهو «الافتراق»، والجسم -بل الجوهر وهو الجزء الأصغر الذي تتكوّن الأجسام منه- لا يخلو أبدًا عن هذه الأكوان، فهو دائمًا إما متحرّك أو ساكن، وإما ملاصق لغيره أو مفارق له، اللهم إلا أن يُتصوّر جوهر واحد في العالم لا مثيل له، فحينئذ لا يبقى احتمال الاجتماع أو الافتراق، بل يبقى الكلام في أنّه إما متحرّك أو ساكن فقط. ومنه يظهر أنّ توهّم خلوّ الجوهر عن العرض أمرٌ متعذّر، وهذا كلام مهم فتفهّمه واحفظه.

(٢) قوله (وما لم نشاهده فحكمه إلخ): هذا جوابٌ عن سؤال مقدّر، تقديره أنّا نسلّم أنّ هذه الأجسام المشاهدة باعتبار ألوانها وأكوانها وصفاتها ومقاديرها ممكنةٌ جائزة، لكن ماذا عمّا لم نشاهده منها، ألا يجوز أن تكون قديمة؟

وجوابه أنّ ما لم نشاهده من الأجسام فحكمه حكم ما شاهدناه منها؛ بناءً على أنّ الحقائق المتماثلة لها نفس الأحكام.. سواء شاهدناها أو لا، فإنّه لا تردّد في أنّ جميع المتماثلات في حقيقة الجرميّة لها نفس حكم الإمكان، ومبنى ذلك على أنّ طرد الأحكام باعتبار الاشتراك في الحقائق، لا على الرؤية والمشاهدة.

هذا، وينبغي أن نتنبّه إلى جواب إشكالية تثار حول هذا المعنى من خلال الاستناد إلى الاستقراء الناقص، حيث نسمع بعض الناس يقولون: إنّ إثبات حدوث العالم بطريق التغير والإمكان محصور فيما رأيناه فقط من الأجسام والأعراض، وهو نزر يسير مما على وجه الأرض أو في مجرّتنا الكونيّة فضلًا عن غيرها، وهذا يطعن في عموم الدلالة على حدوث جميع الأجسام والأعراض كما يزعم المتكلمون، **وهذه الشبهة داحضة عندنا**، إذ تبيّن لنا في بناء برهان الحدوث أنّه لا يقوم على تتبّع الجزئيات المشاهدة في الأجسام والأعراض، ولا يتكفّل بالبحث عن جميعها لينظر في حدوثها! بل هو قائم على الانتقال من حقيقة الجسم والعرض بما فيه من تحيّزٍ، وما يلزمه من ضرورةِ عروض الأكوان، مما يقتضي التغيّر الذي لا بد له من أوّل لامتناع التسلسل. =

وكذلك ما من مقدارٍ مخصوصٍ للجِرْم في الطّول أو العرض إلا وهو جائز يقبل الوجود والعدم ؛ بأن يوجد ما هو أكبر منه أو أصغر ، إلا أن يكون تناهى في الصّغر إلى مقدار الجوهر الفرد[١] ، وهو المقدار الذي لا يقبل التجزئة لا حسًا ولا عقلًا[٢] ، فيقبل حينئذ مقدارُه العدمَ بأن يوجد ما هو أكبر منه ، لا بأن يوجد ما هو أصغر منه ؛ إذ لا أصغر منه .

= وهذه الأمور عبارة عن قواعد مقرّرة عقلًا انطلاقًا من المبادئ العقلية الأوليّة ونظرًا لحقيقة الجسم والعرض في نفس الأمر ، ومهما كثرت جزئيات هذا العالم وأينما كانت فإنّها خاضعة لقوانين مبدأ الهوية ، والسببيّة ، وامتناع التناقض ، وتماثل الأحكام لتماثل الذوات ، وغير ذلك ، ومن ثمّ فلا مطعن في البرهان من جهة نقص الاستقراء !

(١) كلّ جرمٍ فهو قابل لأن يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه ، باستثناء الجوهر الفرد ، الذي هو أصغر ما يُتصوّر من الأجرام ، فلا يقبل إلا الكبر ، وهو لأجل هذه القابلية يبقى ممكنًا من جهة أنّه جرم ، تلحقه الأعراض المختلفة .

(٢) ولا وهمًا أيضًا ، ولبيان الفرق بين الانقسام الحسّي والوهمي والعقلي نقول :

إذا ما أراد الإنسان تقسيم متحيّزٍ مادّي وتجزئتَه فإنّه يستعمل أوّلًا الآلةَ الحسيّة التي من شأنها أن تساعد في ذلك ، كاليد أو المِقَصّ أو غير ذلك من الآلات التقنيّة المتطوّرة المستعملة في هذا الأمر ، حتى يصل المتحيّز إلى حدٍّ من الصِّغر والدقة بحيث لا يمكن للآلة الحسيّة أن تزيد في تصغيره وتجزيئه أكثر من ذلك ، وحينئذ يمكن بمعاونة القوة الوهمية القيام بتقسيمه ذهنيًّا ، لا سيما وأنّ القوّة الوهمية أقدر على ذلك من خلال تخيّل صورته وتقسيمها ، بمعنى أنّ الذهن البشري يمكنه تخيّل صورة المتحيّز وتوهّم انقسامه إلى أجزاء أدق وأدق حتى يصل إلى حدٍّ من الصغر بحيث لا تستطيع القوّة الوهمية بنفسها أن تتصوّر انقسامه بعد ذلك ، وإذا حصل ذلك بالفعل يكون كلٌّ من الحسّ والوهم قد وصل إلى الحد الأقصى الذي تسمح به طاقتهما ، ووراء ذلك يعجزان تمامًا عن تقسيم هذا المتحيّز المتناهي في الصِّغر ، وساعتئذ يأتي دور القوة العقلية ، التي لا تلتفت إلى صورة هذا المتحيّز الذي لا ينقسم حسًّا ووهمًا ، وإنّما تتناوله بالحكم الكلّي : بأنّ هذا المتحيز إما أن يكون فيه بُعدٌ أو لا ، فإن لم يكن فهو الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزّأ ، وإن كان له بُعدٌ فليس هو الجوهر الفرد بل يمكن انقسامه إلى جزء أصغر ، حتى يحكم العقل آخرًا أنّه لا يمكن استمرار الانقسام إلى ما لا نهاية ، بل لا بد من الوصول إلى جزء لا يتجزّأ ، وهو الجوهر الفرد .

[وليس يخفى عليك بعد هذا أنّ الجوهر الفرد ممّا يثبت بالدليل العقلي وإن لم يكن مرئيًّا لنا] . =

وقبول كلّ مقدار مخصوص وكلّ صفة من صفاته للوجود والعدم هو لازم ذاتي لا يمكن انفكاكه عنه ضرورة[١] .

وهذان الأمران المقبولان ، وهما الوجود والعدم[٢] ، متساويان في القبول والجواز ، لا ترجيح لأحدهما على الآخر من حيث ذاته ، فإذن يستحيل عقلًا أن يكون جرمٌ من الأجرام أو صفةٌ من صفاته قديمًا لم يَسبِق وجودَه عدمٌ ؛ لِما يلزم عليه من ترجيح وجود المقدار المخصوص الجائز على عدمه المساوي له في القبول والجواز ، وترجيح وجود صفته المخصوصة الجائزة على مقابلها بلا مرجّح ، وذلك جمع بين متنافيين ،

= وبهذا البيان تتضح الأنواع الثلاثة من القسمة : الحسيّة والوهمية والعقلية ، ويمكن إرجاع النّوعين الأخيرين إلى نوع واحد وهو القسمة الذهنية ، باعتبار أنّ القوتين الوهمية والعقلية قوتان ذهنيّتان بخلاف الحس .

وعبارة الإمام مشيرة إلى الانقسام الحسي والعقلي ، وكأنّه أضرب عن ذكر الانقسام الوهمي ، إلا أن يقال : إنّه عبّر عن الانقسام العقلي وأراد الذهني مطلقًا ، وقد يقع مثل هذا في عبارات العلماء تسمُّحًا في العبارة .

(١) قابلية الجِرم للأبعاد المختلفة والصّفات المتنوّعة أمر راجع لذاته ، فلا ينفك عن هذه القابلية ألبتة ، فالجسم من حيث هو جسم يقبل كلّ المقادير ولا يختصّ بواحدٍ منها بنفسه ، والجسم من حيث هو جسم يقبل مختلف الصّفات ولا يختصّ بواحدةٍ منها بنفسه ، وإذا كان كذلك فوجوده على مقدارٍ دون آخر مع القبول الذاتي لكليهما تخصيصٌ لا بدّ له من مخصِّصٍ خارجٍ عن ذاته ، ولحوق صفة به دون أخرى مع قابليّته لكليهما ترجيحٌ لا بدّ له من مرجِّحٍ خارجٍ عن ذاته . هذا ما يريده الإمام وسنزيده إيضاحًا في دروس الصّفات السلبيّة إن شاء الله .

(٢) يبدو أن تخصيص البحث في الوجود والعدم دون سائر الممكنات المتقابلات لكونهما الأقرب في الإيصال إلى المطلوب ، وقد يكون الداعي لذلك إرجاع الإمام جميع المتقابلات إلى الوجود والعدم ؛ لأنّ حاصل الكلام في جميع الصّفات الجائزة أنّها إمّا موجودة أو معدومة ، وحاصل الكلام في جميع المقادير المحتملة أنّها إما موجودة أو معدومة ، فأدار الكلام على الوجود والعدم ليشمل كافة الاحتمالات المندرجة تحته ، وهذا الوجه أرجح .

وهما الاستواء والرجحان ، وذلك لا يعقل[١] .

فإذن[٢] ؛ قد دلّ كلّ ما سوى مولانا تبارك وتعالى من جهة مقداره المخصوص وصفته المخصوصة[٣] **على أمرين**[٤] :

أحدهما : وجوب وجود المولى تبارك وتعالى ؛ ليرجِّح بإرادته مقدارَ كلِّ جِرمٍ وصفته المخصوصَينِ به على مقابليهما ، ويُوجِد ما شاء من ذلك على وفق إرادته[٥] .

---

(١) يقرّر الإمام وجوب وجود صانعٍ مختارٍ للعالَم ؛ بناءً على أنّه متكوّن من أجرامٍ محدَّدةٍ بمقادير معيّنة ، وبصفات متنوّعة ، وجميع هذه المقادير والصّفات جائزة الثبوت والانتفاء في نفسها ، وما من شأنه أن يثبت وينتفي لا يكون قديمًا مستغنيًا عن غيره في الوجود ، فعُلم أنّ المقادير والصّفات الممكنة حادثة مخصَّصة ، أحدثها موجود قديم . وبعبارة أخرى : لو كانت المقادير والصّفات الجائزة قديمةً للزم لكونها جائزة افتقارها إلى المحدِث ، ولكونها قديمةً استغناؤها عنه ، فتكون محتاجةً وغير محتاجة ، ومتساوية وراجحة في نفس الوقت ، وما هذا إلا اجتماع للنقيضين ، وهو محال بالضرورة .

(٢) ظهر مِمّا قرّره الإمام أنّ «العالم» بوصفه ممكنًا قابلًا لمختلف الصّفات والأحكام لا يستغني في وجوده عن المؤثِّر كالقديم الأزلي ، بل هو متغيّر ومفتقر في وجوده إلى غيره ، وبالاستناد إلى ما قررناه من مبدأ السببيّة يتحصّل لدينا أنَّ العالم له محدِث ، وهذا المحدث الذي أحدث العالم لا بدّ ألا يكون حادثًا ؛ لأنّه لو كان حادثًا لافتقر إلى محدثٍ آخر ؛ فيلزم الدّور أو التسلسل ، وكلاهما باطلان ، فلا بدّ أن يكون محدثُ العالم قديمًا واجبَ الوجود مستغنيًا عن المؤثِّر والمحدِث .

(٣) يريد أن يلخّص ما استفيد من جواز العالم وإمكان مكوّناته **بأنّ جوازه دالٌّ على حدوثه ، وحدوثه دالٌّ على ضرورة وجود محدِثه وصانعه** .

(٤) لعلّ الأحسن أن يُخالَف الترتيب في قراءة هذين الأمرين ، فيجعل الأوّل ثانيًا والثاني أوّلًا ؛ فإنّ الأمر الثاني الذي هو «حدوث الأجرام وصفاتها» سابق في العلم على ثبوت «وجوب الوجود لصانعها وموجِدِها» ، ألا ترى أنّ المقدار المخصوص والصفة المعيّنة يدلّان على حدوث الممكنات وافتقارها إلى صانع ، والنّظر في ذلك يؤدي إلى إثبات العلم بواجب الوجود ، فهذا الترتيب أحسن من جهة مقام العلم والإثبات ، وهو ما نخوض فيه .

(٥) يريد أنّ المقدار المخصوص والصفة المعيّنة أمر لا بد منه للأجسام ، وضرورة وجودهما تؤدي =

الثاني: الحدوث لكلِّ جرم وصفاته؛ لِما ثبت من طريق الجواز وجوبُ[1] افتقارِها للفاعل؛ لأنّ القديم لا يكون إلا واجبًا غنيًّا عن الفاعل.

* * *

= إلى ضرورة وجود إرادة مخصِّصة وقدرة فاعلة تخصّص المقادير وتوجد الصّفات وتحدد الزمان والمكان وغير ذلك، وبالجملة ثبوت الحاجة والافتقار في العالم إلى محدِثٍ وموجِدٍ تضطرنا إلى الإذعان بوجوب وجود محدثه وصانعه.

(١) يريد أنّ الذي ثبت عندنا ليس حدوثَ العالم فقط، بل وجوب حدوث العالم، وإنّما ثبت ذلك من جهة إمكانه وإمكان صفاته، فإنّ الإمكان لا يجتمع مع القِدم، والممكن الموجود يستحيل قدمُه، فوجب كونه حادثًا.

الدرس الرّابع

في بيان أنواع التأثيـر
وأنّه تعالى أوجد العالم باختياره وإرادته

بعد ما أثبتنا أنّ العالم حادث مفتقر لمحدِث ، وأنّه أثرٌ دالّ على وجود المؤثِّر ؛ نريد الآن معرفة نوع التأثير الذي حصل لهذا العالم ، ذلك أنّ التأثير يقع على أنحاء مختلفة كما ستعرف ، وبما أنّنا قد عرفنا تأثّر هذا العالَمِ ووقوعَه تحت سلطان موجِدِه فمن المهم أن نعرف نوع العلاقة بين صانع العالم وصنعه ؟ وما لم نتبيّن هذا الأمر ونوضّحه فسيبقى باب الإشكال علينا مفتوحًا كما سترى في خاتمة هذا الفصل .

اعلم أنّ وقوع التأثير يتصوّر على ثلاثة وجوه :

الأوّل : أن يتوقف وجود الأثر على وجود المؤثِّر فقط ، فمهما كان المؤثِّر موجودًا كان الأثر فائضًا عنه وصادرًا منه بلا تخلّفٍ ولا تراخٍ ، ولا يتوقف هذا الأثر على صفة من صفات المؤثِّر ، **بل على نفس وجود ذاته** ، وعليه : **يلزم** الاقتران الدائم بين وجود المؤثِّر ووجود الأثر ، فإن كان المؤثِّر قديمًا فالأثر قديم ، وإن كان المؤثِّر حادثًا فالأثر حادث ، **ويلزم أيضًا** كون الآثار على نحوٍ واحد لا تنوّع فيها ؛ لأنّ ذات المؤثِّر واحدةُ الحقيقة ، فما صدر عنها من الآثار فائضًا عن ذاتها يكون كذلك ، ويسمّى هذا النّحو من التأثير بـ«التأثير العلّي» **(العلة والمعلول)** .

وقد قرّبوا لنا هذا النّوع من التأثير بمثال الشمس وأشعتها ، فإنّ ذات الشمس علّة للأشعة الصادرة عنها ، حيث إنّ الشعاع لا يتوقف إلا على مجرّد ذات الشمس ، ولذلك لا تتأخر الأشعة عن جوهر الشمس ، بل تقارنها ، ولو عُدمت الشمس لعُدم

الشعاع معها ولم يتأخر عنها، ولذلك أيضًا كان الصادر عن ذات الشّمس نوعًا واحدًا من الآثار على وفق طبيعتها، وهو الشعاع الشمسي، وهذا مثال تقريبي لا أكثر.

ويمكن أن نتعارف على ضابط «التأثير العلّي» هكذا: «وجود المؤثر = وجود الأثر»، أو بعبارة: «وُجد وُجد، عُدم عُدم» دلالةً على ما بيناه من توقف وجود المعلول على وجود العلّة فقط، فإذا وجدت العلة وجد المعلول مباشرة وإذا عدمت عدم[1].

الثاني: أن تكون نفس الذات هي المؤثرة، لكنها لا تكفي تمامًا لحصول الأثر كما في العلّة، بل تُعتبر الذات مقتضيةً للتأثير، غير أنّه لا بدّ لها من تحقّقِ شرطِ التأثيرِ وانتفاءِ ما يمانعه حتى يتمّ تأثيرها.

ففي هذا النّوع من التأثير يوجد ثلاثة أمور يتوقف عليها حصول التأثير، (١) ذاتٌ مقتضيةٌ للتأثير، (٢) وشرطٌ لازمٌ لوقوع التأثير، (٣) وانتفاء ما يمنع من ذلك، ومتى ما تحقّقت هذه الثلاثة وقع تأثير الذات على حسب ما تقتضيه طبيعتها ويناسب حقيقتها، وهذا النّحو من التأثير يسمّى بـ«التأثير الطبعي» (**تأثير الطبع**).

ومثال ذلك تأثير النّار: فإنّ حصول الإحراق بها يتوقف على وجودِ ذات المؤثِّر الذي هو طبيعة النار، وتحقّقِ الشّرط الذي هو مماسّة النّار للورقة مثلًا، وأخيرًا انتفاءِ المانع كوجود مادّة تمنع من الاحتراق، فإذا وجدت النّار، وتحقّق شرط المماسّة، وانتفى المانع من الاحتراق؛ حصل التأثير الذي هو الإحراق دون اختيارٍ من النّار.

الثالث: التأثير بالإرادة والقدرة: وهو أن يتوقف وجود الأثر على تعلّق صفةٍ من صفات الذات المؤثِّرة، وهذا بخلاف التأثير العلّي والطبعي، حيث إنهما

---

(١) نريد من إشارة المساواة في الضابطة التي ذكرناها (وجود المؤثر = وجود الأثر)، الإشارة إلى المقارنة في الوجود والمعيّة فقط.

يؤثران بمحض الذات كما قلنا ، في حين أنّ التأثير الاختياري يكون لصفتي الإرادة والقدرة الثابتتين في الذات ، ويسمّى هذا النحو من التأثير بـ«التأثير الإرادي» **(التأثير بالاختيار)** .

وإذا رجع التأثير لصفة الإرادة ، فمن المتصوّر للذات أن تختار التأثير أو تدَعه ، فتؤثِّر ولا تؤثِّر بحسب مشيئتها ، وهذه الخاصية المهمّة مفقودة في النّوعين السابقين ، ولأجل ذلك فإنه -وبخلاف التأثير العلّي- لا تساوقَ أبدًا بين الأثر والمؤثِّر ههنا ، بل يجب تأخر وجود الأثر عن وجود المؤثِّر في البدء ؛ حيث إنّ الأثر -في الاختياري- لا بد وأن يكون حادثًا مسبوقًا بعدمه ، ولا بد أن يكون متأخرًا عن الذات المؤثرة ، سواء كانت الذات المؤثرة أزلية أو حادثة ، ألا ترى أنّ الأثر وُجد بإرادة المؤثِّر وقصده ، فلو كان الأثر أزليًا فكيف يَختار المؤثِّر إيجاده ويقصد ذلك ؟ !

ويمكن أن نتعارف على ضابطه هكذا : «اختيارٌ فإيجادٌ فوجود» وهي عبارة موجزة عن قولنا : «اختار المؤثِّر الإيجادَ فأوجدَ فوُجِدَ الأثر» ، فوجود الأثر (ب) لا يتوقّف على وجود المؤثِّر فقط كما هو الحال في التأثير العلّي ، بل على اختيار المؤثِّر وقدرته ، وكما قلنا : قد يكون المؤثر المختار قديمًا أو حادثًا ، ولا يمكن أن يكون الأثر إلا حادثًا ؛ لأنّ الأثر واقعٌ باختيار المؤثِّر .

الفرق بين التأثير الأول والثاني والثالث في علاقة الأثر بالمؤثر :

في التأثير العلّي : وجود المؤثر ⟸ وجود الأثر (لا يتوقف وجود الأثر إلا على وجود المؤثر) .

في التأثير بالطبع : وجود ذات المؤثر + تحقّق الشرط + انتفاء المانع ← وُجد الأثر .

في التأثير بالاختيار : وجود ذات المؤثر + أراد واختار + خلق وأوجد ← وُجد الأثر (فهناك وسط بين وجود المؤثِّر ووجود الأثر وهو الاختيار) .

بالتأمّل فيما سبق تتبيّن لنا عدة أحكام :

- ما وُجد بالاختيار لا يكون إلا حادثًا .
- ما وجد بالعلّة فحكمه حكم علّته حدوثًا وقدمًا .
- أثر العلة والطبيعة نابع من نفس الذات ، ولذلك يكون على نحوٍ واحد لا تنوّع فيه ولا اختلاف ، بخلاف أثر المختار فإنّه تابع لتخصيص إرادته .
- ما وجد بالعلّة أو الطبيعة لا بد أن يكون بينه وبين موجِده مناسبة ومشابهة في بعض الأحكام الوجودية .
- في الإيجاد العلّي يلزم التساوق الوجوديّ[1] بين العلة والمعلول ، وأن تكون آثار العلّة على صورةٍ واحدة ، فلا يختلف شيء من المعلولات عن غيره ؛ وذلك لأنّ صدور المعلول عن العلّة أمرٌ اضطراريٌّ حتميٌّ لا اختيار فيه ولا إرادة ، فالعلّة تفيض المعلول من غير تنسيق وترتيب مسبق ، مما يعني أنّ خصائص المعلول مستمدّةٌ من وجود العلّة نفسها ، فتكون خصائصه من خصائص العلة في كلّ شيء سوى حكم العلية والمعلولية ومقتضياتهما ، ومن هنا ذهب أصحاب هذا الرأي إلى أنّه لا يصدر عن العلة الواحدة إلا معلول واحد يدوم بدوامها ، لِما بين العلّة والمعلول من تجانس[2] .

---

(١) والمقصود بالتساوق الوجودي هو المقارنة الدائمة في الوجود بين العلة والمعلول وحصول نوعٍ من الشبه بين الأمرين المتقارِنَين ولو من بعض الحيثيات .

(٢) وهذا مذهب الفلاسفة في واجب الوجود سبحانه وتعالى ، حيث يقولون : إنّ العلة الأولى -يقصدون الله سبحانه وتعالى- لها تأثير في شيء واحد هو ما يسمّونه بالمعلول الأوّل ، وعن المعلول الأول تصدر معلولات أخرى ، وعنها معلولات أخرى وهكذا ، هذا مذهبهم ، وإن حاول كثير من المتأخرين أن يجلببوه بلباس آخر ويُضفوا عليه من زينة المذاهب الأخرى ما يستر به عورة مخالفة النّصوص الدينية .

والحقيقة أنّ الأمر محسوم على قواعد الفلسفة ؛ فإنّ الأثر في العلّة إنما هو نتاج الذات فقط ، =

وإذا سألنا أنفسنا بعد ملاحظة الأحكام السابقة : هل يمكن أن يكون العالَم قد وُجد بالعلّة أو الطبيعة ؟

فالجواب : أنّه لا يمكن ذلك ؛ لوجهين اثنين :

الوجه الأوّل : أنّ «العالم حادث» ؛ كما سبق أن أثبتنا ذلك بالبرهان[١] ، و«صانع العالم قديم» كما سبق أن أثبتنا ذلك بالبرهان أيضًا[٢] ، فعلى هذا ينبغي أن تكون العلاقة التأثيرية بين العالم وصانعه علاقةً تسمح بالانفكاك بينهما من جهة القِدم والحدوث .

وبما أنّ حكم العلّة نفس حكم معلولها قدمًا وحدوثًا ، فيلزم أن يكون المحُدِث للعالَم حادثًا مثله ، وهو باطل ، فالفرض -وهو أنّ العالم أثر العلّة- باطل[٣] .

الثاني : لأنّ العالَم متنوّع ومختلف في موجوداته ، ولو كان تأثيره بالعلّة أو الطبيعة لما كان هذا التنوّع والاختلاف حاصلًا ؛ لِما حرّرناه سابقًا من أنّ ذات العلّة والطبيعة تقتضي أثرًا مشابهًا لها ؛ لأنّها لا تستند في التأثير إلا على ذاتها فقط ، ولا يمكن أن تختلف آثار الذات من غير إرادة واختيار . ولنا في «ذات النّار» مثالٌ على ذلك ؛ فحيث إنّ صدور الإحراق تابعٌ لذاتها النّاريّة وليس لإرادةٍ أو اختيارٍ فيها ، فإنّ أثرها لا يمكن

= وذات واجب الوجود -وهي علّة عندهم- بما أنّ لها حقيقةً واحدةً لا بد أن يكون معلولها ذا حقيقة واحدة فقط ، وهو شبيه جدًا بحقيقة علّتِه ! وهذا مهم ، فافهمه واحفظه .

(١) انظر : ص (٢٢٥) .

(٢) انظر : ص (٢٥٦) .

(٣) يرد ههنا اعتراض حاصله تسليم توجّه هذا الدليل على نظرية التأثير العلّي ، أمّا نظرية التأثير الطبيعي فلا يلزمها ذلك ؛ لأنّ تأثير الطبيعة متوقف على توفّر شرطه ، وقد يكون الشرط حادثًا ، فيكون التأثير الطبعي حادثًا ، وبذلك يعترفون أنّ العالم حادث والمؤثر حادث ، ويتفصّون عن الإلزام بذلك .

وسيتعرّض الإمام لهذا الإيراد قريبًا ويقرّر الجواب عنه ، لذلك سنتجاوزه الآن ونستوفي بيانه هناك إن شاء الله .

أن يتغيّر وينقلب إلى إرواء العَطِش أو إشباع الجائع أو تبريد الساخن ! وستبقى مصدرًا للإحراق والحرارة بحسب العادة الطبيعية .

فإذن ؛ حدوث العالم مع قدم محدِثه ، دالّ على التراخي وانتفاء الاقتران والمعيّة بين الأثر والمؤثِّر[1] ، وتنوّع العالم واختلافه دالّ على أنّ المؤثِّر لا يوجِد بالحتم والإيجاب والاقتضاء الذي لا يكون إلا على صورة واحدة .

وهذان الأمران كافيان في الدّلالة على أنّ صانع العالَم لم يؤثِّر بمحض الذات فقط ، بل بصفة اختيار وإرادة ، فصانع العالم وخالقه مختارٌ مريدٌ ، ليس بعلّة ولا بطبيعة .

هذا تقرير الكلام في اختيار صانع العالم وإبطال القول بمذهب العلّة والطبيعة ، وقد أجرى الإمام تقريره على طريق السؤال والجواب ، كما ترى ، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

فإن قلت : ما المانع من أن يكون ما سوى الله تعالى قديمًا ، ويكون الترجيح لوجود مقاديره وصفاته بطريق التعليل أو الطبع لا بطريق الاختيار ؟

فالجواب : أنه لو كان كذلك لما اختلفت مقاديره وصفاته ، ولما تأخّر منها شيء عن الأزل[2] ؛ لأنّ العلة الواحدة والطبيعة الواحدة يستحيل اختلاف آثارهما أو تأخّر شيء منها عن وجودهما في الأزل ، والمشاهدة الضرورية تقضي بخلاف ذلك ؛ لأنّ اختلافها في مقاديرها وصفاتها كثير لا حصر له ، وتأخّر جميعها عن الأزل معلوم على القطع[3] ؛ لمشاهدة التأخُّر

---

(١) أي انتفاء ما عبّرنا عنه بالتساوق الوجودي أيضًا .

(٢) يعني لو أنّ العالم وجد بالعلة لكان قديمًا والتالي باطل فالمقدّم مثله .

(٣) هذه العبارة في مقام قولنا : «العالم حادث» ؛ فإنّ تأخّر الممكن عن الأزل هو حدوثه .

في كثير من الأجرام وصفاتها اللازمة لها ، فوجب أن يكون جميعها كذلك ؛ لوجوب استوائها في صفة الافتقار إلى الفاعل .

* *

تأكيد المطلب وإزالة إشكالٍ للطبائعيين عنه

تبيّن لنا فيما سبق حدوث العالم واختيار الصّانع ، وكذا بطلان ما ذهب إليه الفلاسفة والطبائعيون من أنّ تأثير واجب الوجود في العالم كان تأثيرًا بالعلّة أو الطبع ؛ وقد قرّرنا ذلك بوجهين اثنين :

أمّا أحدهما ؛ فحاصله الاعتبار بالتنوّع والاختلاف الحاصل بين الآثار الممكنة ؛ ممّا يدلّ على أنّ مبدع العالَم ليس بعلّة أو طبيعة ، وإنّما هو فاعل مختار ، يخلق ما يشاء ويختار .

وأمّا الآخر ؛ فحاصله أنّ ثبوت كلٍّ من حدوث العالم بالبرهان ، وثبوت قدم الصّانع بالبرهان ، يوجب علينا الاعتراف بأنّ صانعه القديم لم يؤثّر فيه بالعلّة أو الطبيعة ؛ لضرورة المقارنة الوجودية الدائمة بين المؤثر بالعلة أو المؤثر بالطبيعة مع أثرهما ، فلو كان التأثير حاصلًا بأحدهما للزم حدوث المؤثّر فلا يكون واجب الوجود[1] ! بخلاف ما إذا كان صانع العالَم مؤثّرًا بالاختيار ؛ فإنّه حينئذ يصح كونه قديمًا مع كون أثره حادثًا ، من غير أن يرد أيّ إشكال .

وقد اعترض ههنا القائلون بالطبيعة ، فقالوا : ما أبطلتم به قول أصحاب العلّة لا يُبطل مقالتنا ولا يدفع مذهبنا ؛ فإنّ القول بحدوث العالم وقدم الصّانع كما لا يناقض القول بالاختيار فإنّه لا يناقض القول بتأثير الطبيعة ، فلِمَ فرضتم أنّ المحافظة على قدم المؤثر مع حدوث العالم لا يحصل إلا بأن يكون التأثير بالاختيار ؟ فليكن المؤثِّر قديمًا ، غير أنّه لم يؤثر في الأزل لعدم تحقّق الشرط فيه ، وإنّما حصل التأثير فيما لا

---

(١) نظرًا إلى ما عرفناه في أحكام العلة والمعلول من وجوب المعية والمقارنة بينهما ، فإن كان أحدهما -العلة أو المعلول- قديمًا فالآخر كذلك ، وإن كان أحدهما حادثًا فالآخر حادث أيضًا ، حيث يثبت حكم أحدهما للآخر .

يزال عند حدوثِ الشرط وحصولِه فيما لا يزال ، وبهذا يصحّ الجمع بين أزلية المؤثر الطبعي وحدوث تأثيره لحدوث شرطه .

والجواب هنا أن نقول : ما دمت قد سلّمت قِدم المؤثِّر الطبيعي ، فلماذا لم يحصل التأثير أزلًا ؟ وما الذي حال بين الأثر والمؤثِّر ؟

إما أن تقول : كان هناك مانعٌ منعَ من التأثير منذ الأزل ، فلمّا انتفى المانع حصل التأثير ، أو تقول : كان هناك شرط مفقود في الأزل ثم تحقّق لاحقًا فحصل التأثير ، وليس هناك احتمال ثالث ، فلننظر في هذين الاحتمالين :

أما الأوّل ، وهو قولك : «كان هناك مانع منذ الأزل» ، فنقول فيه :

بحسب قولك ؛ فإنّ هذا المانعَ موجودٌ من الأزل ، فهو أزليّ قديم ، والقاعدة تقول : «كلّ ما ثبت قدمه استحال عدمه» ؛ لأنّ ما ثبت قدمه فهو غنيٌّ عن المؤثِّر ، والغنيّ عن المؤثِّر واجب يمتنع عدمه ، فلو كان المانع قديمًا لامتنع زواله ، فبطل قولك بوجود مانع أزليّ حصل التأثير عند زواله ، إذ الأزليّ لا يزول .

وأما الثاني ، وهو قولك : «كان هناك شرط مفقود في الأزل ثم تحقّق» ، فنقول فيه :

بما أنّ هذا الشرط كان مفقودًا ثمّ وُجِد فلا ريب أنّه حادث ، وكلّ حادث له محدِث بحسب قانون السببية العقليّ ، فنسأل : كيف حدث هذا الشرط ؟ -والحدوث يكون عن إحداث ، والإحداث تأثير ، والتأثير عندكم متوقّف على حدوث شرط !- ستقول : هناك شرط ثان توقف عليه الشرط الأول فوجِد ، فنسأل عن الشرط السابق كيف وجد ؟ فإما أن تقول : بتحقق الشرط الأول : فيلزم الدّور ، أو بتحقق شرط سابقٍ عليه أيضًا ، وهلم جرّا ، فيلزم التسلسل ، وكلا اللازمين باطلان كما تقدم ، فقولك باطل .

هذا تقرير جواب الإمام في الكتاب ، ويمكن إجمال الكلام في تصحيح كون الفاعل مختارًا وإبطال القول بالعلّة والطبيعة بأن يقال :

لو كان المؤثر علةً قديمةً للزم قدم العالم ، ولو كان طبيعةً قديمةً للزم التسلسل ، وكلاهما محالان ، الأوّل ببرهان الحدوث ، والثاني بامتناع التسلسل ، فثبت أنّ صانع العالم مؤثر بالإرادة والاختيار .

على أنه لا يخفى أنّ ما اعترض به المخالف من تجويز كون المؤثِّر مؤثِّرًا بالطبع وإن تُصُوِّر باعتبار تراخي الأثر عن المؤثِّر لمكان الشّرط المتأخِّر ، لكنه لا يُتصوّر باعتبار تنوّع الآثار واختلافها ، ووقوعها على ألوان متعددة ، وأنظمة دقيقة متقنة ؛ فإنّ الأثر الذي يكون على هذا الحال لا يمكن صدوره عن طبيعة صمّاء لا تقتضي إلا أمرًا واحدًا مسانخًا لذاتها مشابهًا لها دائمًا !

وعلى ضوء ما سبق ، فإنّ الوجه الثاني[1] الذي أبطل به الإمام احتمال أن يكون المؤثر مؤثِّرًا بالعلة أو الطبيعة يبقى سالِمًا عن النّقض والشبهة ، فلا تنسَ هذا ، والله الموفق .

وهذه عبارة الإمام في تقرير إشكال الطبائعيين وجوابه :

فإن قلت : لا شك أنّ تأخير الأجرام وصفاتها عن الأزل يدلّ قطعًا على أنّ إيجادها ليس على طريق التعليل ؛ إذ العلة العقليّة[2] يستحيل مفارقتها لمعلولها[3] .

وأما دلالة التأخير على أنّ الإيجاد ليس بطريق الطبع فقد لا يسلّم ؛ لِما تقرّر أنّ تأثير الطبيعة عند من يقول بها من المبتدعة ليس على طريق

---

(١) المذكور ص (٢٣٨) .

(٢) إنّما قيّد العلّة بـ«العقلية» ؛ للإشارة إلى اللزوم الذاتي بين العلّة والمعلول ، والمقارنة الضرورية الدائمة النّافية للتراخي بينهما ؛ فهو وصف كاشف ، وقد يُذكر أحيانًا بقصد الاحتراز عن العلل الشّرعية أو الجعليّة ، التي لا يكون اللزوم فيها ذاتيًّا .

(٣) اعتراف من الخصم بأنّ التأثير في العالم لا يمكن أن يكون علّيًّا .

اللزوم بكلّ حال[١] ، بل إنّما يلازمها مطبوعها إذا توفرت الشرائط وانتفت الموانع ، فعلى هذا.. تأخير العوالم عن الأزل لوجود مانع منع منها في الأزل[٢] وانتفاء شرط هناك .

فالجواب : أنه لو وجد مانع يمنع من وجود العوالم في الأزل لما انتفى أبدًا ؛ لأنّ ما ثبت قدمه استحال عدمه[٣] ، فيلزم أن لا يوجد شيء من العوالم أبدًا ، ولو انتفى شرط وجود العوالم في الأزل لما وُجِد ذلك الشرط أبدًا ، فلا يوجد أيضًا شيء من العوالم أبدًا ؛ لأنّ وجود ذلك الشرط فيما لا يزال[٤] متوقفٌ على انتفاءِ مانعٍ أزليٍّ أو تسلسلِ شرائطَ إلى غير أوّل[٥] ، وكلاهما محال[٦] .

---

(١) يقصد هنا اللزوم الذاتي الذي لا يتوقف على غير الذات ، أي أنّ اللزوم في التأثير الطبعي ليس لزومًا وجوديًا حتميًا يقارن الذات على كلّ حال كما في التأثير العلّي ، بل هو لزوم متوقف على الشرط والمانع .

(٢) «الأزل» هو ما لا بداية له في أوّله ، أي : هو نفي البداية ، فما يوهمه تعبير «في الأزل» من كون الأزل ظرفًا تقع فيه الأشياء لا يخلو من مسامحةٍ في العبارة ، وإلا فليس الأزل وعاء أو ظرفًا تدخل الأشياء فيه.

(٣) قوله : ما ثبت قدمه = غني عن المؤثر .

قوله : استحال عدمه = واجب .

وصياغة المطلب على وفق قياسٍ من الشّكل الأول أن يقال :

ما ثبت قدمه غنيّ عن المؤثر ، والغنيّ عن المؤثر واجبٌ يستحيل عدمه .

(٤) عبارة : «وجود ذلك الشرط فيما لا يزال» في معنى قولك : «حدوث الشرط» .

وعبارة : «فيما لا يزال» دارجة في الكتب العقدية والكلامية ، يراد بها -غالبًا- ما يقع في مقابل الأزل مما له بداية ويكون حادثًا مستأنفًا ، سواء كان مما حدث في الماضي أو مما سيحدث بعدُ .

(٥) يعني : أنّ حدوث الشرط بعد أن كان منتفيًا في الأزل متوقّف على أمرين : انعدام مانعه الأزلي أو حدوث شرط حدوثه ، والأول باطل ؛ لأنّ ما ثبت قدمه استحال عدمه ، والثاني باطل ؛ لاستلزامه التسلسل ، فبطل القول بحدوث شرط التأثير لمؤثّر طبعيّ أزليّ .

(٦) إلى هنا ينتهي الإمام المصنّف من تقرير دلالة حدوث العالم على وجود محدِثِه وأنّه مؤثّر فيه بالاختيار ، وسيلقي الضوء بعد ذلك على عبارة المتن ؛ لتوضيح بعض التراكيب والألفاظ الواردة =

فقولنا في أصل العقيدة : (لتوقّف وجود الحوادث على وجوده تعالى) يتعلّق المجرور باللام ؛ وهو (توقّفِ) ، بـ(اعلم) ، لا بقولنا : (يجب لمولانا جلّ وعزّ الوجود) لِما يلزم عليه أن يكون وجوب الوجود له تبارك وتعالى إنما ثبت له بعد وجود الحوادث وتوقُّفِ وجودِها على وجوده جلّ وعلا ، أو يكونَ وجوب الوجود له تعالى معلولًا لوجود الحوادث ، كيف ووجوب الوجود لمولانا تبارك وتعالى قديم قبل وجود الحوادث غير معلَّلٍ بوجودها .

نعم وجود الحوادث سببٌ عادةً في علمنا بوجوب وجوده تعالى[1] ، فلذلك وجب تعليق هذا المجرور باللام بقولنا : (اعلم) ، لا بالمضارع في قولنا : (يجب) .

= فيها والإشارة إلى بعض نكاتها ، وسيستحضر من خلال ذلك كافة ما سبق وروده في الشرح بنحو الإجمال .

(١) ينبغي الوقوف مع هذه العبارة قليلًا ، لتسليط الضوء على مسألة مهمّة نستشفّ رأي الإمام فيها من هنا ، برغم أنّها بعيدة عن المطلب الذي يخوض فيه :

يجري بين علماء المعقول بحث مهم بعنوان (علة الاحتياج إلى المؤثر) ، فهم بعد أن سلّموا أنّ الأثر يحتاج إلى مؤثر ، بحثوا في سبب هذه الحاجة ، بُغيةَ معرفة الأمر الذي يكون سببًا في احتياج الأثر إلى المؤثر ، وبعبارة أخرى : لقد اتفقوا على أنّ الأثر يحتاج إلى المؤثر ، لكن اختلفوا في منشأ هذه الحاجة وسببها ، فهل الاحتياج متولّد من كون الأثر ممكنًا ، فيكون «الإمكان» علةَ الاحتياج إلى المؤثر ، أو متولّد من كون الأثر حادثًا ، فيكون «الحدوث» علةَ الاحتياج إلى المؤثر ، أو أنّ هناك أمرًا آخر هو علة الحاجة إلى المؤثّر ؟ استقرّ الجمهور على أنّ حاجة الأثر إلى المؤثّر منوطة بأحد الأمرين المذكورين ، الإمكان والحدوث ، وخاضوا في أعماق المسألة وأبانوا عن أبعادها وآثارها في كثير من الأبحاث الفلسفية والكلامية .

ونود أن نتلمّس الرأي الصحيح في نظر الإمام السنوسي انطلاقًا من عباراته في هذه المواضع ؟

لبيان ما نستظهره من رأي الإمام في هذه القضيّة نذكّر بقضية الفرق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات ، أي مقام الواقع ونفس الأمر ، ومقام الإدراك والمعرفة الذهنية ، حيث إنّ لهذه المسألة بُعدين اثنين على حسب المقامين المذكورين : =

أي : اعلم وجوب الوجود لمولانا تبارك تعالى من أجلِ معرفتك

= - لأننا قد نعبّر بـ(علة الحاجة إلى المؤثر) ، ونريد علّة الحاجة إلى المؤثر في علمنا وإدراكنا ، ويكون المقصود حينئذ بيان الشيء الذي يكون سببًا في معرفتنا بالحاجة إلى المؤثر ، أو علة العلم بحاجة الأثر إلى مؤثر ، والجواب الصريح الذي يعطينا إياه الإمام هنا : أنّه الحدوث ، بمعنى أنّ حصول الحدوث وتحققه يُعلِمُنا بالحاجة إلى المحدِث المؤثر ، فإنّ الحدوث بما يتضمّنه من خروج شيء من العدم إلى الوجود سبب للعلم بالحاجة إلى المحدِث ، وهذا ما يفيده قوله : «وجود الحوادث سببٌ عادةً في علمنا بوجوب وجوده تعالى» .

- وقد نعبّر بـ (علة الحاجة إلى المؤثر) ، ونريد علّة حاجة الشيء إلى المؤثر في الواقع ونفس الأمر ، ومثاله : أنّ (القلم) محتاج إلى المؤثر ، لكن ما هو الشيء المتحقق في القلم الذي كان منشأً لهذه الحاجة التي تستدعي المؤثر وتتطلّب تأثير الفاعل بقطع النّظر عن علومنا ومعارفنا أصلًا .

والجواب الظاهر من الإمام يأتي بعد ذلك في قوله : «وأما الأجرام فملازمة للصّفات المتغيّرة المفتقرة إلى الفاعل ، وملازمة للمقادير والأمكنة المخصوصة المفتقرة إلى المخصِّص ، فإذن جميع العوالم لا تنفك عمّا يحوجها إلى الفاعل» ، في هذه العبارة ينصّ الإمام على (المحوِج إلى الفاعل) ، وهي عبارة أخرى عمّا اشتهر بـ(علة الاحتياج إلى العلة) ، والظاهر أنّ علّة الحاجة عنده في أمرين اثنين : التغيّر ، وهو إشارة إلى «الحدوث» . والافتقار إلى مخصِّص ، وهو إشارة إلى «الإمكان» ، بمعنى أنّ الماهية إذا كانت في نفسها ممكنة أو كانت في نفسها حادثة - ومن المعلوم أنّ الحدوث يتضمّن الإمكان وأنّ الحادث ممكن قطعًا- فإنّ مناط الحاجة متحقق فيها ، ويبدو أنّ الإمام أميل في نهاية الأمر إلى أنّ الإمكان هو العلّة المحوجة إلى الفاعل على كلّ حال ، لأنّ الحدوث منطوٍ على الإمكان ، فسواء كان الإمكان فقط أو الحدوث ، أو الإمكان والحدوث معًا ، فالماهية الممكنة محتاجة في نفسها لغيرها عند الإمام .

أمّا في مقام الإثبات ، وما هو سبب علمنا -في العادة- بالحاجة إلى المؤثر فهو خصوص الحدوث ، إذ هو الأظهر في إبراز الحاجة إلى مؤثر عند العقل الإنساني .

فهذا ما أستظهره من مجموع كلامه ، وبهذا التحليل للمسألة - بالتفريق بين مقامي الثبوت والإثبات - قد ينحلّ كثير مما يرد على ظاهر مذاهب متقدمي المتكلمين من أنّهم لا يعتبرون الإمكان مناطًا للحاجة في هذه المسألة ، ويمكن حمله على أوجه أخرى أكثر دقة ذكرها علماؤنا ، لكن هذا المقدار يكفي هنا ، ويأتي التوسّع فيها في مواضع هي أملك بها بإذن الله تعالى .

وهذه الوقفة على طولها ودقتها ليست مما يتوقف عليه فهم مطلب الكتاب ، فخذ منها ودع ، إلى حين آخر إن شاء الله .

بتوقف وجود الحوادث على وجوده تعالى[١] ؛ لاستحالة ترجيح وجودها الجائز على عدمها المساوي له في القبول والجواز بلا مرجِّح ، وكذلك يستحيل ترجيح وجود زمانها المخصوص ومكانها المخصوص وجهتها المخصوصة على ما يقابلها بلا مرجِّح ، وكذلك يستحيل ترجيح مقاديرها المخصوصة وصفاتها المخصوصة إن كانت أجرامًا على ما يقابلها من غير مرجِّحٍ موجودٍ .

وإنما توقف وجود الحوادث على كون وجود فاعلها واجبًا لا على مطلق وجوده وإن كان جائزًا[٢] ؛ لأنّ تقدير جواز الوجود له يستلزم استحالة الوجود له[٣] ، على ما يأتي في برهان «القِدم» ؛ فتعيّن أن يكون وجودها موقوفًا على كون وجود فاعلها واجبًا لا جائزًا .

قوله : (ودليل حدوثها لزومها لما يفتقر إلى المخصِّص)[٤] .

---

(١) تذكّر أنّ هناك فرقًا بين مقام الثبوت ومقام الإثبات ، فإنّك تحتاج في مقام الإثبات ما لا تحتاجه في مقام الثبوت ، فوجود الله تعالى في مقام الثبوت لا سبب له أصلًا ، وأمّا العلم بوجوده تعالى في مقام الإثبات فمتوقِّف على نظرك فيحدوث العالم عادةً .

(٢) هل يتوقف وجود العالم الحادث على وجود المحدِث سواء أكان جائزًا أو واجبًا ؟ الجواب : لا ، بل لا بد أن يكون محدِثُ العالمِ واجبَ الوجود ؛ وذلك كيلا يلزم الدّور أو التسلسل المستحيلان من فرضه جائزًا كما سيشير الإمام .

(٣) هذه إشارة مهمة ، وحاصلها أنّا لو فرضنا المؤثِّرَ جائزًا لكان من ضمن العالم ، ولكان حادثًا مثله ، وحينئذٍ لا يكون هناك صانعٌ مستقل للعالم ، وإذا لم يكن هناك صانع فليس هناك مصنوع ، فلا صانع إذ ذاك ولا مصنوع! وهو خلاف الوجدان والمشاهدة ! فالحق الذي لا مناص منه الاعتراف بأنّ جملة الحوادث يستحيل أن توجد إلا بإيجاد موجِدٍ خارجٍ عن جملة الممكنات ، غنيّ بذاته عن تأثير المؤثرات .

وصفوة القول أنّه لو فُرض الفاعل ممكنًا دائمًا لاستلزم ذلك الدّور والتسلسل ، وذلك يستلزم عدم وجود العالم - لأنّ ما يتسلسل لا يتحصّل وما يدور يبور - وما يستلزم الباطل باطل .

(٤) هذه عبارة شريفة ، تستحق أن تُحفظ ، فإنّها من جوامع العبارات الكلامية .

يعني : أنّ الحوادث تنقسم إلى أجرام وأعراض ، وهي الصّفات التي تتصف بها الأجرام ، ولا شك أنّ الأعراض لا يفارقها التغيّر حصولًا أو قبولًا إن قدّرنا بقاءها[١] ، والتغيّر يستلزم الحدوث والافتقار إلى الفاعل[٢] ، وينافي القِدم ؛ إذ القديم لا يكون إلّا واجبًا فلا يقبل التغّير .

---

(١) قوله : «ولا شك أنّ الأعراض لا يفارقها التغيّر..» ، لمّا كان قوام البرهان على لزوم التغيّر للأعراض ، ينبّه الإمام على ملازمته لها ، ومعنى التغيّر هو التبدّل والتقلّب والتجدد ، وهذا الأمر ظاهر فعلًا في كثير من الأعراض ، كالحركة والصوت وغيرها ، ولكنه غير ظاهر في أعراض أخرى كاللون والسكون مثلًا ، فكيف السبيل إلى القول بلزوم التغيّر لها ؟

ههنا يوجد رأيان : الأول : أنّ الأعراض -مهما كان نوعها- فإنّها من حيث حقيقتها لا يمكن لها البقاء أكثر من آن واحد ، سواء كان صوتًا أو لونًا أو حركةً أو سكونًا أو غير ذلك ، وبالتالي أطلقوا قاعدة كلية تشمل كلّ الأعراض ، وهي : «أنّ الأعراض لا تبقى زمانين» ، وأرجعوا ذلك إلى أنّ طبيعة العرض لا تقبل قيام عرضٍ آخر بها ، وليس من شأنها أن تكون محلًّا لغيرها ، ولو قيل ببقاء العرض للزم قيام عرض «البقاء» بالعرض ، ولكن قيام العرض بالعرض محال يتنافى مع طبيعة العرض وحقيقته ، فإذن العرض لا يبقى ألبتة أكثر من آن واحد ، وهو على التجدّد والتبدّل الفعليّ دائمًا وفي كلّ لحظة . وبناء على هذا الرأي فإنّ التغيّر الآنيّ ثابتٌ لجميع الأعراض ، ومن ثم لجميع الجواهر ، سواء كان ظاهرًا لنا كحركة أمواج البحر مثلًا أو غير ظاهر لنا كحركة الجبال الرّاسيات ، وقد أشار الإمام إلى هذه الطريقة بقوله : «حصولًا» ، أي إنّ التغير حاصل بالفعل للأعراض في كلّ آن .

الرأي الثاني : أنّ الأعراض يمكن لها البقاء آنين فأكثر [يستثنى من هذا بعض الأعراض المتفق على امتناع بقاءها مثل الحركة البسيطة والآن] ، وخالف أصحابُ هذا الرأي أصحابَ الرأي الأول بما هو مذكور في موضعه من كتب الكلام ، ولكنهم رغم ذلك ذهبوا إلى أنّ جميع الأعراض قابلة للتغير ، وقبولها للتغيّر يصحّح شمول حكم التغيّر لجميع الأعراض ، فتكون الأعراض الباقية في حكم المتجددة من حيث إنّها تقبل التغيّر والتجدد ، الذي هو من أهم أمارات الحدوث ، وقد أشار الإمام إلى هذه الطريقة بقوله : «أو قبولًا إن قدّرنا بقاءها» . ولا يخفى على النّاظر أنّ الأجسام والجواهر القابلة للتغيّر في حكم المتغيّر فعلًا ؛ لاشتراكهما في الحاجة والافتقار الذاتي إلى الأعراض التي من شأنها الانعدام والزوال ، وما احتاج إلى عرضٍ قابلٍ للزّوال والانعدام كان في حكم الزّائل المعدوم أيضًا .

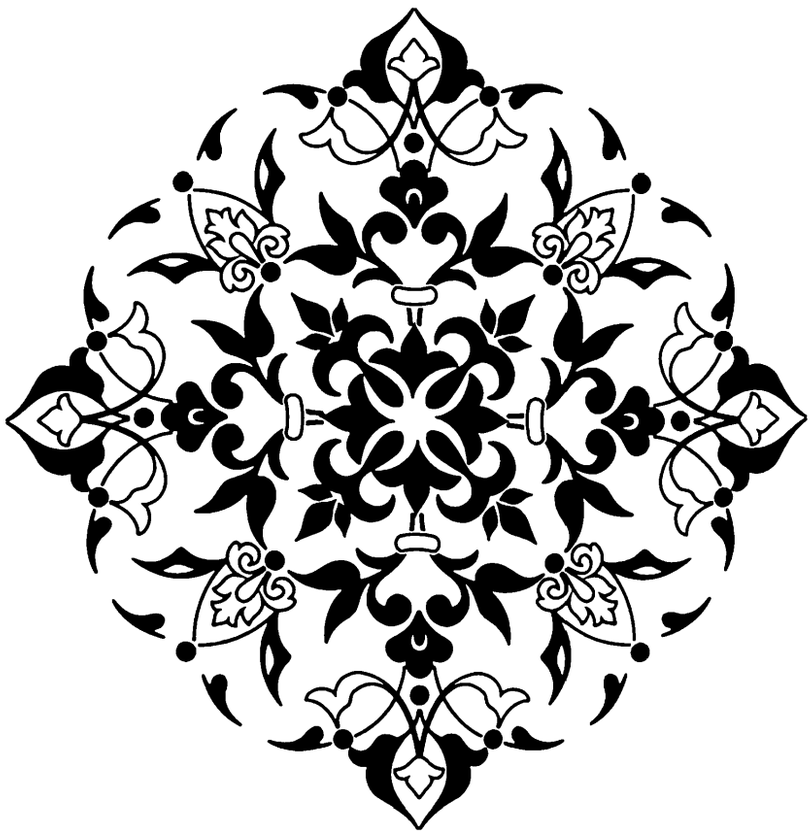
(٢) وذاك لأن التغيّر قرين الإمكان ، فالتغيّر في الأعراض هو دليل إمكانها وحدوثها وافتقارها للمحدث .

وأمّا الأجرام فملازمة للصّفات المتغيّرة المفتقرة إلى الفاعل[1]، وملازمة للمقادير والأمكنة المخصوصة المفتقرة إلى المخصّص، فإذن جميع العوالم لا تنفكّ عمّا يحوجها إلى الفاعل، فتكون كلّها حادثة.

* * *

(١) بعد إثبات حدوث الأعراض يلزم التسليم بحدوث الأجرام، للملازمة الضرورية بينهما، وقد عُبّر عن هذه القاعدة بمقولة: «ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث»، وهذا الأمر جليّ؛ تقريبه أن يقال: كل قرينين ثبت عدم افتراقهما عن بعضهما ألبتة، ثم عُرف عن أحدهما أنه وصل إلى مكة في زمن معيّن فإنّنا نعلم مباشرة أنّ الثاني قد وصل إليها في نفس الوقت، ومن هذا القبيل أنّا إذا عرفنا عن توأمين ولدا معًا في نفس الساعة، ثم عرفنا أنّ أحدهما ولد سنة (٢٠٠٠) ميلادية، فإنّنا نقطع بولادة الآخر في نفس السنة بل في نفس الساعة، وكذلك إذا عرفنا أنّ الأجرام والأعراض مقترنان لا ينفك أحدهما عن الآخر أبدًا، ثم حكمنا على الأعراض بالحدوث والبداية فإنّ قرينها لا بد أن يكون حادثًا ذا بداية مثلها، فالأجرام حادثة قطعًا.

وعمدة الإمام في هذا الموضع على أنّ كلَّ أمرين وجوديّين تلازما وجوديًّا ثم جُزم باحتياج أحدهما إلى الفاعل لإحداثه فلا بد من أن يُجزم باحتياج الآخر إليه أيضًا فيكون حادثًا مثله.



الفصل الثاني

الصفات السلبية

وفيه سبعة دروس:

الدرس الأول : صفتا القدم والبقاء .

الدرس الثاني : المخالفة للحوادث .

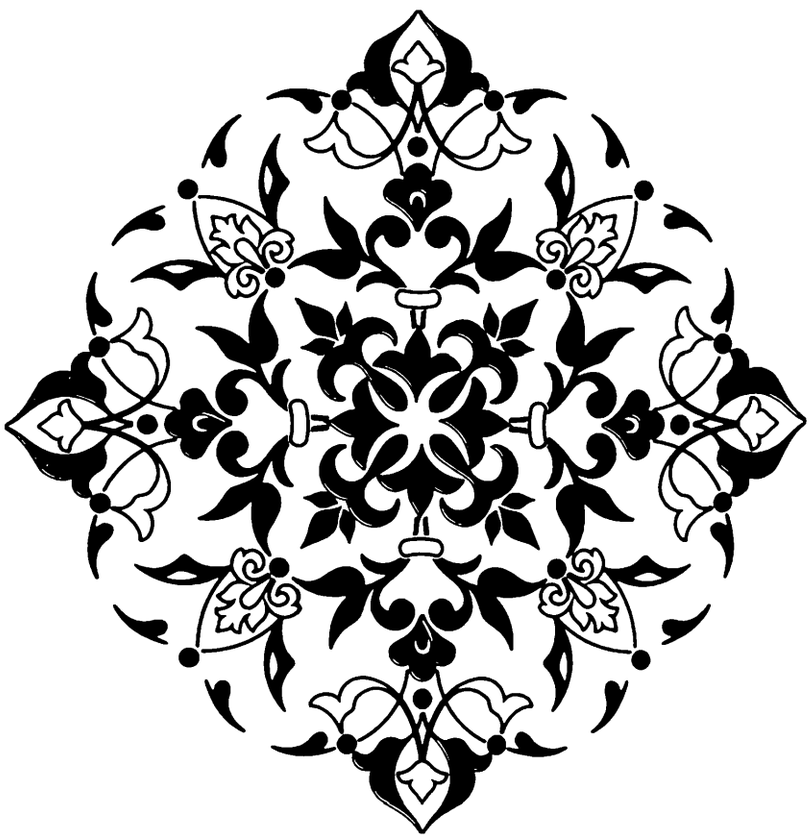
الدرس الثالث : القيام بالنفس .

الدرس الرابع : الوحدانية . . معناها ومفادها .

الدرس الخامس : الوحدانية في الذات .

الدرس السادس : الوحدانية في الصّفات والأفعال .

الدرس السابع : في تقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية ، وتوحيد الألوهية ، وتوحيد الأسماء والصّفات .



الدرس الأول

صفتا القِدم والبقاء

غرّة البحث

لمّا فرغ الإمام الشّارح من الكلام على صفة الوجود النّفسيّة وأثبت وجوب وجوده تعالى ؛ شرع في الكلام على «**الصّفات السلبية**» ، وهي الأحكام التي نثبتها للذات الإلهية باعتبار سلب نقصٍ عنها ، أي أنّ كلّ صفة من الصّفات السّلبيّة تنفي أمرًا لا يليق بالله عزّ وجل .

فنقول : «الله تعالى قديم» ، ونعني بـ«القِدَم» سلب البداية وسلب الحدوث وسلب الأوليّة ، ونقول : «الله تعالى باقٍ» ، ونعني بـ«البقاء» سلب النهاية وسلب الفناء وسلب الآخرية ، وهكذا .

وإلى جانب لقب «**الصّفات السلبية**» فقد لُقِّبت هذه الصّفات أيضًا بـ«**صفات التنزيه والتقديس**» أو «**صفات الجلال**» ، أي الصّفات التي تدلّ على ما يتنزّه الله عنه ، ويترفّع عنه من سمات الإمكان والنّقص والافتقار -جلّ في عُلاه- .

وأنت إذا تأمّلت حق التأمّل علمت أنّ الصّفات السلبية لا تنحصر في عدد مخصوص ؛ لأنّ الأمور التي ينبغي سلبها ونفيها عن ذاته وصفاته جلّ جلاله كثيرة ، فكلّ ما يوجب النّقص والحدوث والافتقار فهو منفيٌّ عنه تعالى ؛ من ذلك أنّه -سبحانه وتعالى- لا ولد له ، ولا زوجة ، ولا يلحقه نومٌ ولا يعرض له نسيان ، ولا يتغيّر ولا يمرض.. إلخ ، وهذه الأمور وغيرها لا تليق به تعالى ولا يصحّ أن تنسب إليه بحالٍ من الأحوال ، ولكن لتعذّر إحصاء ما يتنزّه عنه تعالى على نحو التفصيل اقتصر

العلماء على ذكر خمس صفات سلبية جامعةٍ دالّةٍ على نفي كلّ ما لا يليق به تعالى ، فكلّ ما ينبغي نفيه ولا يليق به تعالى يندرج في هذه الخمسة [١] ، وهي :

١. القِدم ٢. والبقاء ٣. والمخالفة للحوادث

٤. والقيام بالنفس ٥. والوحدانيّة .

وسترى بعد تحرير الكلام في هذه الصّفات والفراغ من بيان تقدّس الذات عن أيّ شائبة نقصٍ أو افتقارٍ لا يليق بوجوب الألوهية ، أنّنا نعطف الكلام على إثبات «صفات المعاني» أو «صفات الجمال والكمال» .

وقد جرت عادة العلماء على البدء بـ«الصّفات السلبية» ثم إتباعها بـ«صفات المعاني» ، قصدًا إلى نفي النقائص أوّلاً ثم إثبات الكمالات ، أي نتصوّر أولاً ذاتًا منزّهة عن النقائص ، ثم ذاتًا متصفة بالكمالات ، فنصل إلى أنّ الذات الإلهية ذات مقدسة مسلوبٌ عنها كلُّ نقص ، منسوبٌ إليها كلّ كمال مطلق ، وهذا -كما يقول بعض العلماء- من باب «التخلية قبل التحلية» ، أي إثبات التخلية من كلّ النّقائص الموهومة ، ثم إثبات التحلّي بالكمالات الحقيقية المطلقة .

ولهذا الوجه نقول عند ذكر لفظ الجلالة : «الله جلّ وعزّ» ؛ إيماءًا لهذا المعنى ؛ يقول الإمام السنوسي في بعض كتبه : «ومعنى جلّ : تنزّه عن كلّ نقص ، ومعنى عزّ : انفرد بكلّ كمال» .

وهذا الترتيب الحاصل بسلب النّقص ثم إثبات الكمال ؛ إنما هو في تعقّلنا نحن وإدراك أذهاننا فقط ، وذلك بحسب ما يناسبها من التدرّج في تعقّل الأمور وتصوّرها في مقام الإثبات ، أمّا صفات الحقّ تبارك وتعالى في مقام الثبوت فإنها أزليّة كلّها ، لا تدرّج ولا توقّف ولا ترتّب فيها ، فالله تعالى أزليّ ، وصفاته أزليّة ، وأحكام صفاته أحكام أزليّة .

---

(١) راجع التشجير رقم (٦) في ملحق التشجيرات .

القِــدم والبقــاء

ويجب له تعالى القِدم والبقاء ، وإلا لكان محتاجًا إلى الفاعل فيكون حادثًا ؛ فيجب له من العجز ما وجب لسائر الحوادث ، بل يكون حينئذ وجوده مستحيلًا ؛ لما يلزم على تقدير حدوثه من الدّور أو التسلسل المستحيلين .

اعلم أنّه إذا ثبت «وجوب الوجود» له تعالى فقد ثبت له «القِدم» و«البقاء» ؛ وذلك لأنّ «الوجوب» ضرورةُ ثبوت الوجود للذات ، فالواجب ضروريّ الوجود لا يلحقه العدم ألبتة ، وما كان كذلك فهو دائم الوجود أزلًا وأبدًا .

وإذا تقرّر أنّ «الوجوب» سلب العدم عن الذات مطلقًا ، وعلمنا أنّ سلب العدم في الأزل هو «القدم» ، وسلب العدم في الأبد هو «البقاء» ، علمنا أنّ الكلام في القِدم والبقاء بعد الوجوب من باب التنصيص على هذين المفهومين والتصريح بلوازم وجوب الوجود ، لا أنّنا نثبت أمرًا جديدًا ، غير أنّ العلماء يصرّحون بلوازم وجوب الوجود التي هي القِدم والبقاء تنبيهًا وتثبيتًا للمطلب في أذهان الطلاب ، وتصريحًا بما وردت الإشارة إليه في نصوص الكتاب والسنّة .

وقد ورد التصريح بصفة القِدم في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم» ، فنسب القِدم لسلطان الله تعالى ، وسلطانه هو قدرته وقهره وهي صفة ذاته تعالى .

وكذلك في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «اللهمّ أنت الأوّل فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، اقضِ عنّا الدّين ، وأغننا من الفقر» ، فالأوّل الذي لم يُسبق بعدمٍ أو بغيره هو القديم ، والآخِر الذي لم يلحقه عدمٌ ولا غيره هو الباقي . ويكاد يكون هذا الحديث الشريف تفسيرًا للمعنى الذي صرّحت به الآية الكريمة : ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد : ٣] .

الاستدلال على ثبوت هاتين الصفتين :

هناك عدة أوجه استدلالية يمكن أن نقرّرها في إثبات صفتي القِدم والبقاء ، وسنبيّن ثلاثة وجوه منها :

الوجه الأول: أنّ ما لحقه الحدوث أو الفناء لا يكون إلا ممكنًا ؛ لقابليّته لهما ، وقد علمنا فيما سبق أنّ الإمكان نقيض الوجوب ، وأنّ الممكن يمتنع أن يكون واجبًا .

وإذ قد ثبت أنّه تعالى واجب الوجود فيمتنع أن يكون ممكنًا قابلًا للعدم ، فلا يكون حادثًا ذا بداية ، ولا يكون منتفيًا ذا نهاية .

ومبنى هذا الوجه على المنافاة والمقابلة الحاصلة بين الواجب والممكن ؛ إذ الممكن هو ما فيه قابلية الوجود والعدم ، والواجب ما لا يقبل إلا الوجود ، وقد علمنا أنّ صانع العالم واجب الوجود ؛ فيلزم استحالة قابليّته للعدم السابق واللاحق ، وإذا انتفت قابليته لهما ، استحال حصولهما بالفعل ، وذلك عين اتصافه جلّ وعزّ بالقدم والبقاء .

الوجه الثاني : إنّ خالق العالم لا يخلو : إما أن يكون حادثًا (له بداية) ، أو قديمًا (لا بداية له) ، وهذه قسمة عقلية تدور على النفي و الإثبات فلا ثالث لهما[1] ، وإذا بطل أحد القسمين تعيّنت صحّة الآخر بالضرورة :

---

(١) القسمة العقلية أو الحصر العقلي هو الحصر القائم على ذكر الأقسام أو الاحتمالات بلحاظ النفي والإثبات فقط ؛ ومن البيّن أن لا واسطة بين النّفي والإثبات ؛ ولأجل ذلك تكون القسمة الواحدة مكوّنةً من شِقَّينِ فقط ، هما نقيضان ؛ لا يثبتان معًا ولا يرتفعان معًا ، مثال ذلك : صانع العالم إما قديم أو لا ، الكتاب إما موجود أو لا ، زيد إما في المدرسة أو لا ، وهكذا ، وإذا رأينا قسمة عقلية ومع ذلك فيها ثلاثة احتمالات ؛ مثل : الشيء إما أن يكون واجبًا أو ممكنًا أو ممتنعًا ، جزمنا بأنّها عبارة عن قسمتين عقليتين اثنتين غير أنّ إحدى القسمتين غير مصرّح بها ، ولكنها تبين عند التفصيل . [مثاله ما ذكرناه في بحث الأحكام العقلية ص : (١٥١) ، فارجع إليه إن أردت] .
والحصر العقلي أو القسمة العقلية من أحسن المقدمات المستعملة في البرهان ؛ لأنّ حصر =

فلو كان له بداية لكان حادثًا ، وكلّ حادث له محدث ، فلا بدّ أن يكون للمحدِث الحادثِ محدثٌ آخر ، فيلزم التسلسل أو الدّور ، وهذا باطل ، فالفَرَض باطل ، فيبقى الاحتمال الثاني في حيّز الحق ، وهو أنّ الإله -تعالى- قديم .

الوجه الثالث : لو كان صانع العالم حادثًا ، مسبوقًا بعدم نفسه ، لصحّ عليه ما يصحّ على سائر الحوادث ؛ للقاعدة المقرَّرة من أنّ (المتماثلات لها نفس الأحكام) .

ولو كان صانع العالم فانيًا ، يضمحلّ وجوده ويلحقه العدم ، لصحّ عليه ما يصحّ على سائر الممكنات التي يلحقها العدم أيضًا ؛ للقاعدة المذكورةِ أيضًا : أنّ (المتماثلات لها نفس الأحكام) .

ويمكن أن نجمع بين الأمرين بالقول :

لو كان صانعُ العالم حادثًا أو فانيًا بالفعل ، أو فيه مجرّد القابلية لذلك ؛ للزم كونه ممكنًا حادثًا[1] ، ولو كان كذلك لكان مماثلًا لجميع الممكنات والحادثات ؛ لقاعدة (المتماثلات في الأحكام سواء) ؛ ولو كان مماثلًا لها لكان فقيرًا محتاجًا إلى مؤثِّرٍ يوجده ، فيكون موجِدُه هو الواجبَ ؛ أو تذهب سلسلة المؤثِّرين إلى الوقوع في الدّور أو التسلسل ، وقد علمت استحالتهما .

ولا لبس في وضوح الدليل ، غير أنّه يتوقف على تصحيح القاعدة المذكورة فيه وبيانها ، أعني قاعدة : «المتماثلات لها نفس الأحكام» .

= الشيء الواحد بين حكمين متقابلين تقابلَ النقيض ، يستلزم ثبوت أحدهما عند انتفاء الآخر قطعًا ، ومن هنا كان السّعي في بيان إبطال أحد الحكمين من خلال إبطال لوازمه كافيًا في إثبات صحّة الحكم المقابل له . ومثاله ما نحن فيه من برهان إثبات القِدم لله تعالى حيث قلنا : «صانع العالم إما قديم وإما حادث» ، لكنه يمتنع أن يكون حادثًا للزوم الدّور والتسلسل المحالَين ، فلا جرم كان صانع العالم قديمًا بالضرورة . وهذا البرهان هو المسمّى بـ«برهان الخلف» .

(١) سبق أن وضحنا ماهية العلاقة بين الإمكان والحدوث ، وذكرنا أنّ كل ممكن موجود لا بد أن يكون حادثًا ، انظر ص (٢٠٦) .

فاعلم أنّ مرادهم بـ«المتماثلات» : الأمور المشترِكة في حقيقة واحدة ، كاشتراك جميع النّاس في الإنسانية ، وجميع الأجسام في الجسمانية ، وجميع الممكنات في الإمكان ، وهكذا .

ومرادهم بـ«الأحكام» : اللوازم والأحكام الثابتة للحقيقة ، كلزوم قابلية الكتابة لحقيقة الإنسان ، ولزوم التحيّز للجواهر والأجسام ، ولزوم الحاجة إلى الفاعل في الممكنات .

ومعنى القاعدة : أنّه يجوز على كلّ فردٍ من أفراد الحقائق المتماثلة ما جاز على الآخر ؛ وذلك لأنها تملك حقيقةً مشتركةً شاملةً لجميعِ ما تحتها ، فتكون لوازم هذه الحقيقة مشتركةً بين جميع الأفراد أيضًا .

وصفوة القاعدة أنّ كلّ أمرين اشتركا في حقيقة واحدة فإنّهما -ولا بدّ- مشتركان في لوازمها .

وعلى سبيل المثال ؛ إنّ جميع الأجسام لتماثلها في حقيقة الجسميّة يجب أن تشترك في كلّ ما تقتضيه الجسميّة من لوازم وأحكام ، من قبيل التحيّز ، وجواز الحركة والسكون ، والافتقار لمخصِّص وغير ذلك . وكذلك يلزم من اشتراك أفراد الإنسان في حقيقة الحيوانية والنّاطقية أن يكون لهم نفس الأحكام من جهتيهما ، ويلزم من اشتراك أفراد الإنسان مع سائر أنواع الحيوانات في الحيوانية أن يثبت لهم نفس الأحكام من جهة الحيوانية .

ومن دراسة ما سبق يتّضح : أنّ كلّ الأحكام الثابتة للممكنات من جهة إمكانها ، والأحكام الثابتة للحوادث من جهة حدوثها ؛ ينبغي أن تثبت في حق صانع العالم لو كان ممكنًا حادثًا مثلها ، وهذا الأمر في غاية الخطورة ، وهو ما أوجب علينا إثبات القِدم والبقاء له تعالى وتقدّس ؛ احترازًا عن وصفه بما فيه شائبة الإمكان والحدوث المستلزمَين للفقر والاحتياج إلى محدِث .

ألا ترى أنّ الممكن عاجز عن إيجاد العالم، فلو كان الإله ممكنًا لكان عاجزًا عن إيجاد العالم أيضًا!

ودونك ما أورده الإمام في شرحه حول هاتين الصّفتين:

يعني: أنه يجب له تبارك وتعالى أن يكون غيرَ قابلٍ للعدم في الأزل؛ وهو معنى «القِدم»، ولا فيما لا يزال؛ وهو معنى «البقاء»؛ إذ لو كان قابلًا للعدم لَمَا كان واجبَ الوجود، بل يكون جائزَ الوجود، وكلّ جائز فهو مفتقر إلى الفاعل[1]، كسائر الجائزات[2]، فيكون حادثًا مثلها، وذلك مستحيل لوجهين:

أحدهما: أنه يلزم أن يكون عاجزًا، كسائر الحوادث، لمساواته لها في الحدوث والجواز، فلا يصحّ إسناد شيء من الحوادث إليه؛ لعموم العجز عن الإيجاد لكلّ حادث، وإنما يلزم عجزه عن الإيجاد من أجل التمانع بينه وبين موجده الذي افتقر إليه[3]، وأيضًا إسناد الممكنات إليه

---

(١) يشير ههنا إلى ما سبق أن قرّره في مواضع سابقة، وأشرنا له أثناء البيان السابق من أنّ علة الحاجة إلى المؤثر هي الجواز، أي الإمكان، ومن هذه الجهة ينطلق في بيان امتناع نفي القِدم والبقاء عن الله تعالى؛ لأنّ ارتفاع هاتين الصفتين يستلزم «قابلية العدم»، وبعبارة أخرى: يستلزم «الإمكان» وهما علة الحاجة إلى المؤثِّر ومصحِّحا التعلّق بالفاعل، مِمَّا يعني أنّه لو كان جائزًا لكان محتاجًا إلى مؤثِّر، والتأثير فيه يكون بالإحداث -لأنّ الفاعل مختار مؤثِّر بالإرادة والاختيار- فيكون حادثًا، وهو محال.

(٢) لأنّ المتماثلات لها نفس الأحكام، فالتماثل في الجواز يلزم منه التساوي في الافتقار للفاعل.

(٣) إذا فرضنا الإله حادثًا يلزم استحالة أن يؤثِّر في العالم؛ لأنّ قدرته لن تؤثِّر مع وجود قدرة محدِثِهِ، فتتمانع قدرة الإله المفروض حادثًا وقدرة محدِثِه، وتمانع القدرتين في محلّ واحد يلزم منه ألّا تنفذ أي قدرة من القدرتين.

وبعبارة أخرى: لو فرضت الإله حادثًا لكان له محدِث، وهل يُتصوّر أن تؤثِّر إرادة الحادث وقدرته حال وجود محدِثه؟ لا؛ لأنّ قدرة محدِثِه أعظم وستكون هي المؤثرة، ولا أقلّ من أن يتنازعا في الإيجاد فيكون عاجزًا.

بالخصوص دون موجِدِه تخصيصٌ بلا مخصِّص[١] ، **وأيضًا** فليس استناد سائر الممكنات إليه بالخصوص بأولى من العكس[٢] .

الثاني : أنه يلزم أن يكون وجوده حينئذ مستحيلًا لا يُتصوّر في العقل ثبوته[٣] ؛ لأنّه إن قُدّر قَبولُ ذاته للعدم صار جائزًا مفتقرًا إلى الفاعل ، ويلزم أن يكون فاعله جائزًا مفتقرًا إلى الفاعل ؛ لأنه مثله في الألوهية ، ثم ننقل الكلام إلى فاعل الفاعل ثم كذلك أبدًا :

فإن انتهى العدد وانحصر لزم الدّور[٤] ، فيلزم أن يكون الأوّل الذي انتهى إليه العدد إنما أوجده بعض من بعده ممن تأخّر وجوده عنه فيكون سابقًا عليه في الوجود متأخرًا عنه[٥] ، وذلك لا يعقل .

وإن لم ينته العدد بل تسلسل إلى غير أوّل : لزم وجود ما لا نهاية له

---

(١) هذا وجه آخر في بيان امتناع أن يكون الإله حادثًا ، وتوجيهه أنّه لو كان حادثا لكان له محدِث ، مِمّا يعني وجود قدرتين في البَين ، وكلتا القدرتين من شأنهما التأثير وخلق العالم ، فنسبة الخلق إلى القدرتين على التساوي ، ووقوع ذلك من إحدى القدرتين دون الأخرى رجحان بلا مرجِّح ، وهو باطل لمناقضته قانون السببية والتخصيص .

(٢) هذا وجه ثالث في بيان امتناع أن يكون الإله حادثًا ، وهو تشكيك في استناد الممكنات إلى هذا الممكن الحادث ، وتجويزٌ لأن يكون هو المستند إليها لا العكس ، لكون الإمكان مشتركًا بينه وبينها ، فلا وجه لإسناد الممكنات إليه دون إسناده هو إلى الممكنات ! والله أعلم .

(٣) أي إنّ فرضَ حدوثِ الإلهِ أمرٌ ممتنع ؛ لأنه يستلزم الدّور أو التسلسل الممتنعين ، فيكون تصور ما استلزمهما ممتنعًا ، وقد جرى الإمام في قوله : (لا يتصوّر في العقل) على ما بيّناه في تعريف الأحكام العقلية ، من أنّ التصوّر المعنيّ هو التصوّر التصديقي الذي يستند إلى البرهان الحقيقي ، وإلا فلا حجر على العقل في التصوّرات الساذجة كما علمت .

(٤) والدور مجموعة من العلل المحصورة المحدودة الدائرة حول نفسها ، وهو محال .

(٥) ومثال ذلك قولك : « (أ) أوجد (ب) » فيكون (أ) هو المتقدِّم ، و(ب) هو المتأخر ، ثم تقول : « (ب) هو من أوجد (أ) » فينعكس الأمر ، ويكون (أ) مسبَّبًا متأخِّرًا عمّا هو متأخِّر عنه وهو (ب) ، وقد سبق توضيح ذلك ص : (٢١٣) .

عددًا ، والفراغ من ذلك فيما مضى ، وذلك لا يعقل[١] ؛ إذ ما لا نهاية له من الأعداد ، كأنفاس أهل الجنة وأزمنتهم ونعيمهم مثلًا ، لا يسعه إلّا المستقبل بأن يوجد فيه شيئًا بعد شيءٍ أبد الآباد ، وأما أن يوجد كلّه في الحال والماضي ، فلا يعقل[٢] .

فقولنا : (بل يكون وجوده حينئذ مستحيلًا) إضراب انتقال من لازم محال إلى لازم أشدّ منه في الاستحالة ، لا إضراب إبطال[٣] ، وبالله تعالى التوفيق .

---

(١) وقد بيّنا ذلك في بياننا أنّ انقضاء ما لا ينقضي محال ، وهو لازم من التسلسل الباطل ، انظر : ص (١١٢) .

(٢) يشير الإمام إلى الفرق بين تسلسل العلل والشروط من جهة الأزل والماضي ، وتسلسل الحوادث ودوامها من جهة ما لا يزال في الاستقبال ، وأنّ الأوّل محال والثاني جائز ، وسنعرض لبيان ذلك في فصلٍ قريب يتلو هذه الفقرة من شرح الإمام .

(٣) (بل) حرف إضراب يدخل على الجُمل فيفيد معنى الإبطال أو الانتقال :

والإضراب الإبطالي هو أن تأتي بجملةٍ تبطل معنى الجملة السابقة ، وذلك نحو قوله تعالى : ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة : ٦٤] ، فقوله تعالى : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ إبطال لكلامهم وردّ عليه ، ونحو قوله تعالى : ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِۦ جِنَّةٌ ۚ بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ [المؤمنون : ٧٠].

وأما الإضراب الانتقالي فهو أن تنتقل من غرض إلى غرضٍ آخر ، مع عدم إرادة إبطال الكلام الأول ، وذلك نحو قوله تعالى : ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ﴿١٥﴾ بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿١٦﴾ وَٱلْـَٔاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾ [الأعلى : ١٤-١٧] ، فجملة ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا﴾ ليست إبطالًا للجملة الأولى ، بل هي انتقال من غرضٍ إلى غرضٍ آخر ، ومثله قوله تعالى : ﴿أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة : ١٠٠] ، وقوله : ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف : ٥٧] . راجع : كتاب «معاني النحو» .

إذا عرفت هذا ، فمقصود الإمام أنّ الدليل المستند إلى امتناع التسلسل أشد وأقوى من الدليل الأول لا أنّه أضرب عن الأول تضعيفًا له وإبطالًا لينتقل إلى غيره ، ونحن إذا تأمّلنا الاستدلالَين وجدنا الأمر على ما قاله الإمام ؛ لأنّ لِحاظ امتناع حدوثه للزوم التسلسل أقوى في بيان بطلان نسبة الحدوث إليه تعالى من لِحاظ لزوم العجز له كسائر الحوادث .

الفرق بين التسلسل في الماضي والتسلسل في المستقبل

يقول قائل : إنكم تنفون التسلسل وتقولون بامتناعه عقلًا ، فما بالكم تؤمنون أنّ نعيم أهل الجنة لا ينتهي ، وأنّ المؤمن يتنعّم في الجنّة إلى ما لا نهاية له من النعيم ؟ أليس هذا تسلسلًا وهو ممتنع على قاعدتكم ؟ لا بد أن تلتزموا أحد الأمرين المحذورين : إما أن تحافظوا على قاعدة امتناع التسلسل وتصرِّحوا بانتهاء نعيم أهل الجنة ، أو تحافظوا على عقيدة خلود النّعيم وأبديّته ، وتعترفوا بجواز التسلسل واضطراب كلامكم فيه .

والجواب : أنّك أيها السائل لم تلاحظ الفرق الدقيق بين الحالتين ، فإننا حين نقول بامتناع التسلسل إنّما نعني تسلسل الأسباب والحوادث المستندة إلى بعضها من جهة **الماضي** لا إلى أوّلٍ تبدأ من عنده ، وهذه الصورة هي التي تستلزم التناقض ؛ وذلك لأنّ ما لا نهاية له قد دخل في الوجود فعلًا ، وذلك يعني أنّه قد انقضى ما لا ينقضي ، وانتهى ما لا ينتهي ، وهذا محال .

وحين نقول بجواز التسلسل في نعيم أهل الجنّة وعدم انتهائه ، فإنّنا نقصد بذلك : أنّ كلّ نعيمٍ وقع وانتهى سيقع بعده نعيم جديد في المستقبل ، وهذا النّعيم بمحض خلق الله تعالى لم يستند بعضه على بعض . وإذا تأمّلت قولنا علمت أنّنا لا نقول بوجود أشياء غير متناهية تحققت ودخلت في الوجود بالفعل ، بل نقول : بعد كلّ شيء وقع وانتهى فهناك ما سيقع بعده ، وكلّها أمور مستندة إلى خلق الله تعالى مباشرة ، ولا يتوقف بعضها على بعض .

فالذي يحصل في المستقبل ليس تسلسلًا بمعنى دخول ما لا نهاية له في الوجود على وجه التحقّق ، بل على وجه التقدير ، ودخول ما لا نهاية له في الوجود بالفعل في ظرف الماضي هو الممتنع ، فبان لك بهذا الفرق بين الصورتين .

وإن شئت قلت : إنّ التسلسل يطلق على أمرين ، على ما ترتبت فيه أمور متحققة بالفعل في ظرف الماضي ، وعلى ما تتجدد فيه الأمور تقديرًا في ظرف المستقبل ، والأول هو التسلسل الحقيقي ، وهو ما يُعرَّف بـ«ترتب أمور غير متناهية بعضها على بعض لا إلى أوّل» ، ونحن ادّعينا بطلانه ، والثاني هو التسلسل المجازي ؛ لأنّنا لا ندّعى فيه وقوع أمور لا متناهية ، وإنما نقدّر أنّ الله تعالى كما خلق الآن ، فله أن يخلق بعد ذلك آناتٍ بلا نهاية ، وأنّه تعالى يخلق نعيمًا لا ينفد لأهل الجنة بنحو التدرّج ، لا أنه أوجد ما لا نهاية له وانتهى منه .

ولا يخفى عليك أنّ هذه الأمور المستقبلية كنعيم أهل الجنّة غير مترتبة بعضها على بعض -عللًا أو شروطًا- ، وفوق ذلك فإنّ النّعيم متناهٍ في نفسه وإنّما يتجدّد باستمرار ، فله نقطة بداية وله نقطة نهاية[1] ، فلا يعني ذلك وقوع غير المتناهي في الوجود بالفعل ، والذي جرى على لسان المتكلمين بطلانه وامتناعه هو المعنى الأول لا الثاني الذي أسميناه تسلسلًا بالتسامح ، وما هو إلا تسلسل بـ«القوة» بحسب اصطلاحهم ، ألا ترى أننا نتوهّم كون المستقبل ظرفًا لنعيم لا ينفد ، وليس هناك مستقبل تحققت أجزاؤه وانتهت بالفعل !

هذا.. وأهل الجنّة كلّما تنعموا بشيء وانقضى تنعّمهم فيه تبعه نعيم آخر ثمّ نعيم آخر ، فلا يصلون لآنٍ لا نعيم فيه ، بل كلّ نعمة هم فيها فهي مسبوقة وملحوقة بنعمة ! نسأل الله جلّ وعلا أن يجعلنا من أهل الجنّة ، وأن نكون ممّن يُنادَون : «يا أهل الجنّة خلود بلا موت» .

---

(١) المقصود من نقطة البداية هي النّعيم الأول الذي يناله المؤمن في الجنة ، ولنقل من باب التقريب : إن نقطة البداية هي فتح باب الجنة لسيدنا رسول الله ﷺ وأما نقطة النهاية : فهي النقطة الحاضرة التي نتخيّلها ، التي يتمتّع المؤمن بنعيمها ولذائذها ، وينتظر مزيدًا بعدها ، وعلى ذلك فليس هناك مجالٌ للقول : تحققت المالانهاية . جعلنا الله وإياكم من أهل الجنة ، وقرّبنا إليه وإليها بالتقوى والعمل الصالح ، اللهم آمين .

«نسألك يا الله ، يا من إليه يلجأُ كلّ مكروب ، وعلى سعة رحمته يعوَّل في نَيْل كلّ مطلوب ، عاملنا يا مولانا دنيا وأخرى بمحض فضلك ، واكفنا يا أرحم الراحمين هَمّ الدنيا وعذاب الآخرة في عافية بلا محنة بجميل مَنِّك وعظيم طَولك ، واسمح يا ذا الجلال والإكرام بلا مؤاخذة لأبوينا وآبائهما وأمهاتهما ، ولإخواننا ولمن نحبّه ويحبّنا لوجهك الكريم ، واجمع شمل جميعنا يا مولانا في الفردوس الأعلى مع خاصّة أوليائك وأهل معرفتك بمحض كرمك وجُودك ، يا عليُّ يا عظيم يا حليم يا عليم ، نتوسّل إليك في نيل هذا المطلب الأسنى بمن مننت علينا بالإيمان به ، أفضل خلقك ، الشفيع المشفع عندك ، سيدنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما نيل بالتوسل به إلى مولانا جل وعلا كلّ خير عميم ، اللهمَّ آمين»[1] .

* * *

(١) من دعاء الإمام السنوسي رَحِمَهُ اللَّهُ في «شرح العقيدة الوسطى» .

الدرس الثاني

المخالفـــة للحـــوادث

ويجب له تعالى أن يكون مخالفًا في ذاته وصفاته لكلّ ما سواه من الحوادث ، وإلّا كان حادثًا مثلها .

اعلم أنّه تعالى وتقدّس لوجوب وجوده وتوحّد ذاته وتقدّس صفاته لا يمكن أن يكون مماثلًا لذوات المخلوقات وحقائقهم ، بل هو تعالى مخالفٌ في الحقيقة للحوادث ومفارقٌ لها .

وهذا البحث من أهم مباحث التنزيه ، لكثرة ما قد يشتبه على عموم النّاس ، خصوصًا -وكما نعلم جميعًا-أنّ بعض المذاهب التشبيهية التي تميل إلى التجسيم وتُصوّر الذات الإلهية العليّة وصفاتها المقدّسة بصورة حسيّة قد تمكّنت من نشر فكرها بين المسلمين ، وتلقين النّاس بعض التصوّرات التي ما زالت الأمة ترفضها باستمرارٍ وتنزّه الجناب الإلهيّ عنها .

وقبل الشروع في بيان كلام الإمام لا بد من التذكير ببعض القواعد العقلية النافعة التي تتعلّق بهذا المقام ، وهي ثلاثة :

الأولى : أنّ الشيء لا يخلو عن النقيضين .

الثانية : أنّ المتماثلات لها نفس الأحكام .

الثالثة : القضية الصادقة لا يلزم عنها الكذب ، وبعبارة أخرى : الحق لا يلزم عنه إلا الحق .

وعلى ضوء ذلك نقول : ذات الله جلّ وعزّ لا يخلو إما أن تكون مماثلة للحوادث ، أو لا (=مخالفة للحوادث) ، وهذه قسمة عقلية حاصرة مبناها على النفي والإثبات ، فالمماثلة والمخالفة نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فنكتفي بإبطال أحد القسمين لإثبات الآخر ، ولإثبات صحّة مطلوبنا في هذا المقام -وهو مخالفته تعالى للحوادث- ينبغي أن نرفع احتمالية المماثلة[١] .

ولنختبر نسبة مماثلة الحوادث للذات الإلهية عن طريق النّظر في لوازم ذلك ؛ هل يلزم منه محذور عقلي أم لا ؟ إن لزم ذلك **فإنّ اللازم الباطل متفرّع عن ملزوم باطل** ، فيكون فرض التماثل باطلًا ، وإن لم يلزم منه محذورٌ بل كان لازمه حقّا **فإنّ اللازم الحق متفرّع عن الملزوم الحق** ، فيكون فرض التماثل حقًا .

وبناء على ذلك نقول : لو كانت الذات الإلهية مماثلة للحوادث لكانت حادثة مثلها ؛ **لأنّ المتماثلات لها نفس الأحكام** ، وحدوث الإله محال كما تقرّر .

وهذا الباطل -وهو حدوث الذات- إنما لزم من فرض المماثلة ، فالمماثلة باطلة ، وإذا بطلت المماثلة ثبت نقيضها ، وهو المخالفة للحوادث ؛ **لأنّ الشيء لا يخلو عن النقيضين** .

وهذا الذي قررناه في الذات يجري كذلك في صفات الإله جلّ وعزّ ، فنقول :

صفات الإله إما مماثلة لصفات الحوادث أو لا ؛

إن كانت مماثلة لصفات الحوادث فهي حادثة مثلها ، والذات لا تخلو عن الصّفات ، فإذن الذات لا تخلو عن الحوادث ، **وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث**[٢] ، فيلزم أنّ الذات حادثة ، وهو باطل .

---

(١) راجع ما سبق تحريره في معنى الحصر العقلي وبرهان الخلف ص : (٢٥٦) .

(٢) سبق أن تكلمنا عن هذه القاعدة ص : (٢٤٩) .

وكلّ ما سبق من نتائج ولوازم باطلة إنما نتج ولزم من فرض المماثلة في الصّفات ، فالفرض باطل ، فعدم المماثلة هو الحقّ .

وبهذا الطريق يمكنك أن تنفي عن ذات جناب الحق تعالى كلَّ صفة ثبتت للحوادث أو استلزمت الحدوث ، كالحركة والسكون ، والمقدار والحد ، والتركّب والتحيّز الجهوي -بأن يكون في جهة- ، وما إلى ذلك .

وممّا يناسب أن نخصّه بالذّكر هنا استحالة الجسمية والتركّب عليه تعالى ؛ فإنّ تنزّهه تعالى عن ذلك ممّا يندرج في صفة مخالفة الحوادث .

يجب أن تعلم أنّ المركَّب محتاجٌ في ذاته إلى عدّة أمور :

١ . يفتقر المركَّبُ إلى فاعلٍ مركِّبٍ يُحدِثُ أجزاءَه ويجمع بينها .

٢ . يفتقر المجموعُ المركَّبُ إلى أجزائِه التي تركّب منها ؛ ضرورةَ أنّ وجود الكلّ يحتاج إلى وجود أجزائه ويتوقّف عليها .

٣. يحتاج كلُّ جزءٍ من المركَّب إلى الجزء الآخر ، حتى ينتج من العلاقة التي بينهما كلٌّ واحدٌ[1] !

ومن هنا تعرف استحالة نسبة الجسمية إلى الله سبحانه وتعالى ؛ لأنّ الجسم ما تركّب من أجزاء مادية ، والتركيب حليف الإمكان -إن جاز التعبير- للِجهات الاحتياجية والافتقارية التي ذكرناها ، فهو مستحيل على الله سبحانه وتعالى لما بيّناه .

---

(١) ومثاله : أنّ الماء مركَّبٌ من عنصرين ، الهيدروجين والأوكسجين ، فيحتاج أوّلًا إلى المركِّب والمخصِّص له وهو الفاعل المختار ، ويحتاج الماء أيضًا إلى كلّ واحد من العنصرين اللذين تركّب منهما ، حيث لا يتقوّم الماء دونهما ، وإضافة إلى ذلك يحتاج كلّ واحد من الأوكسجين والهيدروجين إلى بعضهما البعض ؛ كي يحصل من علاقة الاندماج بينهما طبيعة جديدة مركبة منهما هي الماء .

وبالالتفات إلى هذه المسألة من جهة أخرى، نرى أنّ الجسمية تستلزم الإمكان والحدوث بملاحظة أمر آخر غير «التركيب»، ألا وهو «قابلية الأبعاد»، فالجسم هو القابل للأبعاد، فمن الجائز تقدير ثبوت الجسم على وفق مقادير كثيرة؛ إذ جميع الأحجام المتفاوتة مهما كبرت أو صغرت ممكنة له، وبما أنّ الجسم المتحقق متعيّنٌ بمقدار مخصوص دون غيره من المقادير المحتملة فلا بد من سبب مرجِّح لذلك، وبفضل هذا السبب خُصِّص الجسم بواحد من المقادير الكثيرة الجائزة عليه، وبما أنّ السّبب قد أثّر في الجسم، فالجسم ممكن حادث قطعًا.

فعندما يذهب أحد إلى نسبة التركب والجسمية إلى الإله سبحانه وتعالى، ويدّعي أنّ الله تعالى جسم أو مثل الجسم، أو مركب، أو له أعيان وأجزاء، أو ينسب له تعالى أيّ معنى قريب من هذا، ومع ذلك يدّعي أزليّة الإله وقدمه، فإنّ لنا أن نعترض حينئذ بلزوم اجتماع المتنافيين ومخالفة جميع القوانين العقلية القطعية، ومن الواضح حينئذ أنّ هذا القائل لم ينتبه إلى ما في دعواه من التناقض!

فبالاستناد إلى القواعد البديهيّة القاطعة التي نهتدي بها في استدلالاتنا نعلم أنّ القِدم والأزليّة يستلزمان الوجوب وعدم الحاجة إلى مؤثِّر ومخصِّص ومرجِّح، في حين أنّ الجسميّة إذا ثبتت لموجودٍ فإنّها تستلزم الحاجة إلى مؤثِّرٍ يرجِّحُ ويخصِّصُ مقدارًا على مقدار، وأجزاء على أجزاء، وصفات على صفات، وهكذا.. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يجتمع كون الشيء أزليًا غنيًّا وكونه جسمًا مفتقرًا في نفس الوقت، ألا ترى أنّه يلزم من ذلك الاستغناء عن المحدِث المؤثِّر، والاحتياج إليه في نفس الوقت[1]!

---

(١) **سؤال**: كيف نردّ على المجسّمة الذين يقولون: إنّنا لا نسلّم بأنّ وجود الجسم على وفق مقدارٍ معيّنٍ يستلزم تخصيصه، فما المانع أن يكون على هذه الهيئة وعلى هذا المقدار منذ القِدم من غير حاجةٍ إلى مخصِّص أصلًا؟

الجواب عليهم: هو أنّ من حقيقة «الجسم» كونه «القابل للأبعاد الآخذ قدرًا من الفراغ»، =

وفي القرآن الكريم إشارة إلى هذا المعنى من نفي التركيب في الذات المقدّسة بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١-٢]، وهذا ما يعبر عنه بعضهم بـ«الأحدية»[1]. وأمّا «الواحديّة» فسيأتي الكلام عليها في صفة الوحدانية إن شاء الله تعالى.

فتحصّل: أنّ ذات الله وصفاته مخالفةٌ للحوادث وصفاتها، أي أنّه تعالى منزّهٌ عن حدوث ذاته وعن مماثلة ذاته للحوادث، ومنزّه عن حدوث صفاته وعن مماثلة صفاته لصفات الحوادث، فهو القديم وكلّ ما اتصف به قديم، وهو المخالف للحوادث وكلّ

= فحقيقة الجسم لا يدخلها (تعيين ما)، ولم يؤخذ في حقيقة الجسم هيئة مخصوصة ولا قدر مخصوص، ومن ثم فحيثما فرضنا قدرًا مخصوصًا فإننا نكون قد خرجنا من ساحة (الجسم المطلق) ودخلنا في ساحة (الجسم المخصوص المقيّد).

وبما أنّ حقيقة الجسم لم تتضمّن هذا التعيين المخصوص فلا بد من البحث عن أمر خارج عن نفس الجسم اقتضى هذه الخصوصية أو هذا القدر المعيّن والشّكل المحدّد. وحينئذ يبحث العقل عن سبب هذا التقييد والتحديد المخصوص، وهو -بلا شك- مرجِّحٌ أو مخصِّصٌ من خارجِ حقيقة الجسميّة، ومن ثمّ يبطل قول القائل: «هناك جسم متحقق في الواقع ولا مخصِّص له، وهو مع ذلك ذو هيئة معيّنة مخصوصة».

وبالجملة: الجسم قابل باعتبار ذاته لمقدار ما، فلا يمكن خلوّه عنه، فـ(قابليته لمقدار مخصوص [= لمقدار مّا]) أمر ضروريّ لذاته لا يحتاج إلى سبب زائد، في حين أنّ (تحقق المقدار المخصوص نفسه) ليس ضروريًّا لذات الجسم؛ فيحتاج إلى مخصِّصٍ ومرجِّح بالضرورة.

(١) ذكر الإمام الرازي في بيان معنى «الأحد» وجهين، ثانيهما: (أنّ الواحد والأحد ليسا اسمين مترادفين، قال الأزهري: لا يوصف شيء بالأحدية غير الله تعالى) [التفسير الكبير]، وفي عبارات العلماء -كالعلامة الصابوني في الكفاية- ما يعطي أنّ كلمة الأحد دالّة على التفرّد بذاته تعالى بحيث لا يقبل الانقسام والتعدد والتركب وتوابعهما، وهذا ما يصرّح به العلامة البيضاوي في تفسيره إذ يقول: (و«أحد» ... يدلّ على مجامع صفات الجلال، كما دلّ «الله» على جميع صفات الكمال، إذ الواحد الحقيقي ما يكون منزّه الذات عن أنحاء التركيب والتعدد، وما يستلزم أحدهما كالجسمية والتحيز والمشاركة في الحقيقة وخواصها؛ كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة المقتضية للألوهية).

صفاته مخالفة في حقيقتها لصفات الحوادث ، جلّ وتقدّس وتنزّه عن كلّ سِمَةٍ وصِفَةٍ من صفات الحوادث المفتقرة ، جلّ جلاله ، وتباركت أسماؤه وصفاته .

هذا ، وإذا قرع سمعك ما تثيره المجسّمة من المعاني التي يتوهّمونها من ظواهر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي يزعمون أنّها من باب المماثلة أو المشابهة بين ذات الله تعالى وذوات الحادثات ؛ فاعلم أنّ ذلك زيغٌ قد دخل عليهم لاتّباعهم المتشابه من الآيات على حساب المحكم منها ، وهو ما حذّرَنا منه المولى سبحانه في سورة آل عمران ، بقوله : ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آية : ٧] ، فَمَن لم يتمسّك بقواعد الكلام العربي ، وأركان العقيدة المبثوثة في محكم الآيات القرآنية ؛ لا يجوز له أن يتبع فهمه السقيم وأن يحمل النّاس على ذلك .

وتكشف الآية الكريمة بوضوحٍ عن انحراف المتَّبِعِين للمتشابه وزيغ قلوبهم ، وتبيّن لنا دواعيهم لفعل ذلك ؛ إنّهم يسعون للفتنة بين النّاس ويقصدون إلى تفسيره بما يتشهّون من غير ضابطٍ علمي ولا حكمٍ برهاني ، ألا ترى أنّ اتّباع المتشابه لا يتطلّب علمًا وجهدًا ، فيفسّرون ما تشابه من كلام الله بأوّل ما يخطر في أوهامهم من الصور الجسمية والخيالات الحسيّة !

هذا برغم أنّه تعالى أشار إلى الطريق الصحيح في فهم الآيات المتشابهة في نفس الآية الكريمة ، وذلك بقوله تعالى في رأسها : ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران : ٧] ، فجعل الكتاب قائمًا على الآيات المحكمات الموصوفات بأنهنّ أمّ الكتاب[١] .

---

(١) ومعنى «المُحكَم» : واضح الدلالة الذي يمنع من تطرق الاحتمال إليه ، ومعنى «أمّ الكتاب» : أنهنّ أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين ، وإنما سماهنّ أمّ الكتاب ؛ لأنهنّ معظم الكتاب وأصله ، وموضع مفزع أهله عند الحاجة إليه ، كما قاله أئمة التفسير .

وشرح الآية كما يقول العلماء: إنّ الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السّماء، هو الذي أنزل عليك يا محمد القرآن، منه آيات محكمات بالبيان، هنّ أصل الكتاب الذي عليه عمادك وعماد أمتك في الدين، وإليه مفزعك ومفزعهم فيما افترضت عليك وعليهم من شرائع الإسلام، وآيات أخر هنّ متشابهات في التلاوة، مختلفات في المعاني[1].

ويتضح بالنّظر الصحيح في هذه الآية الكريمة أنّه تعالى يرشدنا إلى سلوك الطريق القويم في فهم الآيات المتشابهات، التي يخفى معانيها على غير الراسخين في العلم؛ بأن نحمل المتشابهات على المحكمات ونرجعها إليها؛ حيث إنّها أمّ الكتاب وأصله.

وقد عَمَدَ أهل السنة والمتكلمون إلى الآيات المحكمات من قبيل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١٣]، وقوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، وإلى غيرها من الآيات المحكمة التي لا تقبل الاحتمال والخلاف في معناها، والتي دلّت دلالة واضحة وقاطعة على نفي أيّ علاقة شبهٍ ومماثلةٍ بين الخالق والمخلوق، وعلى أنّ الإله الواحد الأحد متفرّد بذاته وصفاته ولا شريك له في ذلك، ونَفَت أن يكون له مثيل أو مكافئ أو مشابه، فردّوا المتشابهات إليها؛ فظفروا بعقيدة التنزيه المحكمة القرآنية، ورفضوا أوهام التجسيم المتشابهة.

وللتنبيه على عمق دلالة هذه الآيات المحكمات، سنشير إلى شيءٍ من المعاني الدقيقة التي حملها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾:

تشتمل الآية الكريمة على أداة النفي (ليس)، وحرف التشبيه (ك)، واسم التشبيه الدال على أيّ مشابهةٍ بين أمرين (مِثل)، وضمير الغائب (الهاء) الذي يشير إلى تعظيم الغائب، والاسم المنكّر (شيء) الذي يعم جميع الأشياء الموجودة.

---

(١) انظر موضع الآية الكريمة من تفسير الإمام الطبري المسمّى بـ«جامع البيان عن تفسير آي القرآن».

ونلاحظ وجود كلمتين دالتين على المشابهة ، حرف التشبيه (الكاف) ، ولفظة (مِثل) ، وقد كان يصحّ في غير القرآن الكريم أن يقال : (ليس كالله شيء) ، أو (ليس مثله شيء) بذكر إحدى اللفظتين والاستغناء عن الأخرى ، ويكون المعنى حينئذٍ دالًّا على نفي المشابهة له في جميع الأشياء الموجودة ، أي هو موجود منفرد في ذاته وصفاته ولا مثيل لحقيقته في شيء من الأشياء .

لكن القرآن الكريم وزيادةً في البيان ومبالغةً في التنزيه جرى على عادة العرب إذا قصدت المبالغة في نفي شيء عن شيء فإنّها تنفيه عمّن يشابهه ويسدّ مسدّه أو تنفيه عن شيء تفرض أنّه مثله أو يشابهه ، ومن ذلك قولهم : (مِثلُ زيدٍ لا يبخل) ، فينفون البخل عن مِثلِ زيد ، ويريدون في الحقيقة نفيه عن زيدٍ نفسه ، ونظيره قول النّاقِدِ إذا سمع شعرًا هزيلًا منسوبًا إلى أبي الطيب المتنبي : (مِثلُ أبي الطيب لا يقول هذا) ، يريد تنزيهَ أبي الطيب عنه ، ولكنه لا ينفيه عنه مباشرةً ، بل ينزّه مثيله عنه ، ليتنزَّهَ عنه أبو الطيب بالأولى .

وهذا النّوع من التنزيه -أعني نفي المشابهة عن المِثل قصدًا للمبالغة في نفيه عن الشيء- لا يقتضي وجود المِثل أصلًا ؛ وذلك لأنّه يقع من باب الكنايات ، حيث يُعَبَّرُ عن المعنى ويكنّى عنه بذكر شيء لا يُقصد ، وقد لا يُتصوّر على الحقيقة أصلًا ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة : ٦٤] ، كنايةً عن الكرم والجود ، رغم انتفاء اليدين المبسوطتين عنه تعالى وتقدّس ، ونظيره قولك : (البلاغة في قلم محمد) تريد وصفه بالبلاغة الفائقة مع أنّه لا يستعمل القلم في كتابته بل الحاسوب ! فهذه كنايات تستعمل فيها اللفظة والعبارة لتفيد معنى مجازيًّا فقط ، من غير لزوم ثبوت معناها الحقيقي ولا ضرورة تصوّره وإخطاره بالبال .

ومذهب كثير من العلماء أنّ طريق المبالغة في نفي المِثل عنه تعالى في الآية جارٍ على هذا المنوال ، بذكر المِثل ونفي مشابهة الخلق معه ، مع أنّه لا وجود له ، كنايةً عن قطع المماثلة والمشابهة عن ذاته بأي وجهٍ من الوجوه ، وهذا النّوع من المبالغة

مستعمل في قول القائل : (هذا فعلٌ لا يصدر عن مِثل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ، يريد تنزيه سيدنا النبيّ عن فعلٍ نُسب إليه ، مع أنّه لا مثيل ولا شبيه للنبي في الواقع ، وإنّما جرى في كلامه على مقتضى عادة العرب في قصد المبالغة في التنزيه .

وهكذا وقع الأمر في هذه الآية الحكيمة ، حيث نفت وجود شبهٍ بين الإله العظيم وأيّ شيء من الأشياء التي خلقها ، وذلك عن طريق نفي المشابهة مع شبيه ما يفرضه الوهم من مِثلٍ له تعالى وتقدّس ، والحق أنّه لا مِثل ولا شبيه له في شيء من الأشياء .

وبعد أن قرّرت الآيةُ قاعدةَ التنزيه وأبانت عن قانون التقديس ، أتبعته بإثبات بعض الأوصاف العليّة له تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى : ١١] ؛ إشارةً إلى أنّ جلال المولى وتقدّسه لا يمنع من ثبوت صفات الكمال له ، بل في الاقتران الحاصل في الآية بين قاعدة التنزيه وما يتلوها من إثبات الصّفات إنارةٌ للمسلم في ما ينبغي عليه من الجمع بين اعتقاد التنزيه واعتقاد ثبوت الأوصاف الكريمة للمولى سبحانه .

ومن أخذ بقاعدة التنزيه الإلهية في هذا الموضع ثم التفتَ إلى لزوم اعتقاد هذين الوصفين له تعالى علمَ أنّ كلمتي (السميع والبصير) تشيران إلى معنى بعيد ينسجم مع التنزيه المطلق ، لا تناله العقول إلا من جهة لوازمه فقط ، فيقع الإذعان بإحاطة العلم الإلهي وإدراكه لكلّ ما يُسمع ويُرى مع العجز عن معرفة ماهية السّمع والبصر وكيفية الإدراك والإحاطة بالمسموعات والمرئيات وما إلى ذلك من الأحكام في حقه تعالى .

والجمع بين مفاد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ومفاد ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ ؛ يسوقنا إلى الاعتراف بأنّ وصفه تعالى بالسّميع البصير ووصف الواحد منّا بالسميع البصير اشتراك محدودٌ بحدود اللفظ وشيءٍ بسيطٍ من **لوازم المعنى دون حقيقته** ؛ لأنّ استعمال اللفظة لإفادة المعنى الذي يفهمه المخاطَب حاصلٌ قطعًا في الكتاب الحكيم ، لكن لمّا كانت لغتنا البشرية لا تكفي للدلالة على كمال الله المطلق فقد

كفانا أن يعبّر القرآن عن ذلك بما يمكن أن نفهمه للإشارة إلى ما نعجز عن إدراكه مع التسليم بتنزّهه عن كلّ نقصٍ بمقتضى قاعدة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥].

وخلاصة الكلام أنّ الآية من أحكم المحكمات في الدلالة على تنزيه الله تعالى والمبالغة في نفي أي شبهٍ أو مماثلة مع الموجودات الأخرى، وللعلماء في أمثال هذه الآيات نكات شريفة حصّلوها بالاستمداد من عوالي النّصوص، والفهم الصحيح، والذوق اللطيف، والنّظر الدقيق.

هذا.. وسيأتي الكلام مرةً أخرى على مقالة المجسّمة في صفة الوحدانية لمناسبةٍ هناك إن شاء الله. فلنشرع في قراءة تقرير الإمام وشرحه لبرهان مخالفته تعالى للحوادث:

يعني: أنّه لمّا تقرّر بالبرهان القطعي فيما سبق وجوب القِدم والبقاء له تعالى؛ لزم أن تكون ذاته العليّة وصفاته المرتفعة ليستا من جنس الحوادث؛ فيستحيل على ذاته وصفاته الجِرميَّةُ والعرضيّةُ وكلُّ لازمٍ من لوازمهما المقتضية للحدوث؛ كالمقادير والجهات والأزمنة والأمكنة والقرب والبعد بالمسافة والصّغر والكبر والمماسة والحركة والسكون؛ إذ لو اتصفت ذاته العليّة أو صفاته المرتفعة بمماثلة الحوادث لزم أن يكون حادثًا.

أمّا لزوم حدوثه في مماثلة ذاته للحوادث فظاهر، وأما لزوم حدوثه في مماثلة صفاته للحوادث؛ فإنّه لمّا لزم حينئذ أن تكون صفاته حادثة، والذات يستحيل عروّها عن الصّفات، لزم أن تكون الذات حادثةً مثل صفاتها؛ لأنّ ملازم الحادث حادث بالضّرورة.

وهذا معنى قولنا : (وإلا كان حادثًا مثلها) ؛ أي : وإن لم يكن مخالفًا في ذاته وفي صفاته للحوادث بل كان مماثلًا للحوادث فيهما أو في أحدهما ؛ لزم حدوث ذاته على كلّ تقدير من ذلك ، وبالله تعالى التوفيق .

* * *

الدرس الثالث

القيـــام بالنـــفس

ويجب له تعالى أن يكون قائمًا بنفسه ، أي ذاتًا موصوفًا بالصّفات غنيًّا عن المحلّ والفاعل ؛ إذ لو كان في محلٍّ لكان صفة ، فيلزم أن لا يتصف بالصّفات الوجودية ولا لوازمها ؛ إذ لو قبلت الصّفة صفةً وجوديةً لزم أن لا تعرى عنها صفةٌ كالذات ، وذلك يستلزم التسلسل ودخول ما لا نهاية له في الوجود ، ولو كان محتاجًا إلى الفاعل لكان حادثًا ، وهو محال .

تعني صفة «القيام بالنّفس» الغنى المطلق لله تعالى ، وهي تعالج شبهتين :

الأولى : شبهة «كون الإله صفةً» ، والثانية : شبهة «كون الإله جسمًا» ، تعالى الله عن ذا وذاك .

وقبل معالجة الشّبهة نبيّن منشأها الذي أوقع أصحابها في هذه الغلطات :

الشبهة الأولى : «الإله صفة»

منشأ هذه الشبهة قصور الذهن ووقوعه في الوهم[1] ، حيث إنّ صاحب الشبهة قد سبق إلى وهمه أنّ «كلّ موجود فهو إما صفة وإما جِرم» ؛ وذلك لأنّه نظر في الشاهد

---

(١) اعلم أنّ للذهن قوّةً عقليّة وقوّةً وهمية ، من شأن الأولى أن تدرك المعاني المعقولة وتستنبط البراهين الحقيقية فقط ، ومن شأن الثانية أن تدرك المعاني المحسوسة وتتخيّلها ، والأصل أن تنفرد كلّ قوّة بما لها ، وبدخول إحدى القوتين إلى ميدان الأخرى يحصل الغلط والخطأ ، وإنّما قيل على الغلط الواقع في الأحكام العقلية أنّه وهم لأنّه يقع غالبًا من تضارب استعمال القوى ودخول حكم الحس في حكم العقل ، وسنزيد هذا إيضاحًا عند كلام المصنّف إن شاء الله .

حوله فوجده عبارةً عن أجرامٍ وصفاتٍ تحلّ في هذه الأجرام، وظنّ أنّ ما تناوله حسّه من المشاهدات والمحسوسات شاملٌ لكلّ ما هو موجود في الشّاهد والغائب، فتسرّع وأطلق حكمًا شاملًا لكلّ موجودٍ؛ فقال: «كلّ موجود إمّا جِرم وإمّا صفة»، على نحو الموجبة الكليّة.

وهذا -كما ترى- من خطأ الوهم لا من صحيح العقل؛ فما صنعه هذا القائل هو أنّه أخذ حكم الحسّ المحصور بما شاهده من الأجرام والصّفات؛ ليجعله -أي حكم الحس- حكمًا عقليًّا شاملًا لكلّ موجود مطلقًا، من غير أن يفرّق بين الموجود المادّي المشاهد والموجود غير الماديّ الغائب، الموجودِ الحادث والموجود القديم، الموجود الممكن والموجود الواجب، بل عمّم حكمه على كلّ موجود بناء على حكمٍ لاحظ ثبوته في المحسوسات التي تناولها حِسُّه[1].

من هنا وصل المتوهم لقضيّته القائلة: «كلّ موجود إما صفة وإما جرم»، ثم قال: «الإله موجود، وليس بجِرم؛ لأنّ كلّ جِرم فهو مركّب حادث، فإذن هو صفة».

ونحن نبطل شبهته ونبيّن مَكْمَنَ الخطأ فيها بخطوتين:

الخطوة الأولى: بيان أنّ ما بنى عليه قضيته وَهْمٌ فاسد:

اعلم أنّ السبب في ارتكاب هذا الغلط هو تلقّي حكمِ العقلِ من الحسِّ، وطرد القاعدة من غير اشتراك في الحقيقة، ألا ترى أنّه طرد أحكام عالَم الحسّ والمشاهدة إلى عالَم الوجود مطلقًا بغير جامع بينهما، والانتقال بين الشاهد والغائب -من غير جامع صحيح منضبط- انتقال خاطئ.

والحقّ أنّ كلّ موجودٍ حادثٍ ماديٍّ محسوسٍ هو إمّا جِرم أو صفة، لا كلّ موجودٍ سواء أكان حادثًا أو قديمًا كما توهّم، والواقع تحت حكم الحسّ هو الأول دون

---

(١) ولا يخفى عليكم أنّها نظرة قاصرة، لا تليق بالعاقل الذي يريد الوصول إلى معرفة صفات الواجب الوجود الذي خلق المحسوسات وجعلها محكومةً بأحكام خاصّة تخصّها.

الثاني ، فهب أنَّ كلّ موجود شاهدته كان جِرمًا أو صفة ، فمن أين لك أنّ كلّ موجود مطلقًا لا يكون إلا جرمًا أو صفةً كذلك ؟

إنما يكون لك أن تطرد الأحكام بقولك : «ما لم أشاهده فحكمه حكم ما شاهدته» عند اتحاد الحقائق وتماثلها ، ليكون طرد الحكم صحيحًا باعتبار اتحاد الحقيقة المستلزمة لهذا الحكم ، فإنّ الحقيقة واحدة ؛ شوهدت أو غابت عنّا[١] ، أمّا هنا فحقيقة الموجود الواجب القديم مخالفةٌ لحقيقة الموجود الممكن الحادث ، فبطلت القضيّة الوهمية المذكورة .

والخطوة الثانية : بيان امتناع أن يكون الله تعالى صفةً أو جرمًا في نفس الأمر ، بقطع النّظر عن منشأ توهمه .

وبيان امتناع كونه صفة أن نقول :

الإله يتصف بالصّفات الوجودية

الصّفة لا تتصف بالصّفات الوجودية

إذن -وبحسب الشكل الثاني من أشكال القياس- الإله ليس بصفة[٢].

ولإثبات هذا الدليل يقع على عاتقنا أمران :

الأول : بيان أنه تعالى متصف بالصّفات الوجودية .

الثاني : بيان أنّ الصّفة لا تتّصف بالصّفات الوجودية[٣].

---

(١) وهذا بمقتضى قاعدة : «المتماثلات لها نفس الأحكام» ، وقد سبق بيانها ص (٢٥٧) .

(٢) وجه إنتاج هذا الشكل أن تختلف مقدمتاه بالإيجاب والسّلب ، ومن ثمّ تحكم بصفة على شيء وتنفيها عن شيء آخر ، ممّا يوجب أن يكون بين الشيئين تباينًا ، وهكذا ترى أنّنا ههنا أثبتنا (الاتصاف بالصفات الوجودية) لحقيقة الإله ، ثم نفيناه عن حقيقة الصّفة ، فتأدّى ذلك إلى المباينة بين حقيقة الإله وحقيقة الصّفة ؛ لاختلاف أحكامهما .

(٣) المراد من الصّفات الوجودية صفات المعاني ، لأنّها هي الصّفات التي لها تحقّق ووجود زائد =

أمّا أنه تعالى متصف بالصّفات الوجودية، فخذه الآن مسلَّمًا لتتميم البرهان، وسنقرّره لاحقًا مع دليله إن شاء الله تعالى.

وأمّا امتناع اتّصاف الصّفة بالصّفات الوجوديّة مثلها، فسببه لزوم أمرين باطلين، هما:

١. **انقلاب الحقائق**: فلو فرضنا قيام السّواد بالبياض مثلًا للزم أن يكون «البياض أسود»، وهذا قلبٌ لحقيقة البياض، ولو جوّزنا قيام القدرة بالعلم مثلًا للزم أن يقال: «العلم قادر»، وهذا قلب لحقيقة العلم الذي من شأنه الكشف والإحاطة لا التأثير؛ فلا يكون العلم بهذا علمًا.

٢. **التسلسل**: لو اتّصفت الصّفة الوجودية بصفة وجودية أخرى؛ لصحّ أن تتّصف الصّفة الثانية بثالثة، والثالثة برابعة، هكذا إلى غير نهاية؛ وذاك لأنّ «القبول نفسيّ لا يتخلّف»[1]، فيلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود، وهو محال.

= على الذات، وهي الصّفات التي لو قبلت قيام صفة أخرى بها لقامت صفة حقيقية بصفة حقيقيّة أخرى، وبعبارة أخرى: لقام وجودٌ في وجودٍ لا إلى نهاية، أما صفات السلب وصفة النّفس «الوجود» فإنها صفات اعتبارية، لا يستلزم ثبوتها للذات أو للصّفة أن يتحقق لهما شيء موجود زائد عليهما، وقد حرّرنا معنى كون صفة المعنى صفة حقيقية دون سائر الصّفات في أول هذا الباب، فليراجع.

(١) أي إنّ قبول الصّفة للاتصاف بصفةٍ أخرى أمر لا ينفك عنها - وذلك معنى القبول النفسي.

والمقصود من القبول النفسي أن تكون القابلية ذاتية، ولا ترتفع إلا بارتفاع الذات، فمع تسليم أنّ صفةً مّا قبلت قيام صفة أخرى بها -من حيث ذاتها- فينبغي أن يطرد هذا الحكم في الصّفة الثانية وجميع الصّفات؛ لأن القبول حينئذ يكون من طبيعة الصّفة، فيجب أن تتماثل جميع الصّفات في هذه الطبيعة، كما أننا إذا علمنا أنّ الجسم يشغل قدرًا من الفراغ وهو ما يسمّى بالتحيّز، والمتحيز لا بد أن يكون متحركًا أو ساكنا، فإنّنا نقول حينئذ: إن قبول الحركة والسكون أمر نفسي للجسم، أي نابعٌ من طبيعة ذاته؛ لأنه تابع لحقيقة كونه متحيّزا، فما دام الجسم جسمًا فإنه يقبل الحركة والسكون، وهذا الحكم صادق على جميع الأجسام؛ لأنّه مرتبط بحقيقة الجسم.

وسنقف مع هذه القاعدة مرةً أخرى عند قراءة كلام الإمام إن شاء الله.

فبانَ بهذا أنّ واجب الوجود المتصف بصفات المعاني لا يمكن أن يكون صفةً ؛ لأنّه لو كان صفةً وإلهًا في نفس الوقت للزم قيام صفات المعاني بصفة ، مما يستلزم تسلسل الصّفات أو انقلاب حقائقها ، وكلاهما محالان .

الشبهة الثانية : «الإله جِرم»[١]

يقال في هذه الشبهة وفي سبب نشوئها ما قيل في الشبهة الأولى ، فقد ظنّ المتوهّم أنّ الوجود محصور بالمتحيزات وما يقوم بالمتحيزات ، وإن شئت قل : بالأجرام والصّفات ، ثم حكم أنّه تعالى لا يمكن أن يكون صفةً ، فلم يبق إلا أن يكون جرمًا من الأجرام !

وامتناع أن يكون الصّانع جرمًا أمر واضح ، فإنّ الجِرم ممكن ، وكلّ ممكن حادث ، والإله واجب ليس بممكن ، إذن ليس جرمًا .

وإنّما قلنا بأنّ الجِرم ممكن ؛ لأنّه لا يخلو من الأعراض الحادثة ولا ينفك عن مقدار مخصوص بمخصِّص ، وغير ذلك . وقد تكلّمنا على ذلك في الدّرس السابق ؛ في تقديسه تعالى وتنزيهه عن أن يكون جسمًا أو مماثلًا للحوادث .

فائدة :

قد تبيّن لك مما سبق أنّ هذه الصّفة -أعني صفة القيام بالنّفس- تنفي نقصَين يتنزّه الله تعالى عنهما ؛ هما : العرضيّة والجرميّة ، ولهذا أطلق عليها بعض العلماء أيضًا «صفة الغِنى» ، والسّبب في ذلك أنّ العَرض : موجود مفتقر للمحلّ والمخصّص[٢] ،

---

(١) لا فرق بين أن يدّعى كونه تعالى جسمًا أو جِرمًا ؛ لما علمت من أنّ الجِرم هو الذات المادية سواء كانت جسمًا أو جوهرًا فردًا ، ولا يدّعي أحد أنّه جوهر فرد -حاشا!- فبقي الكلام في دعوى الجسميّة .

(٢) مثاله : العلم والرحمة والطول وغيرها ، فإنّ هذه الأمور أعراض تحتاج إلى محلٍّ تثبت فيه ، وهو ذات زيد مثلًا ، ولا بد من مخصِّص يرجح وجود هذه الصّفات ومقاديرها في المحل .

والجِرم : موجود متحيّز مفتقر للمخصِّص[١] ، أمّا الله جلّ جلاله فهو قائم بنفسه ، موجود بذاته ، مستغنٍ عن المحلِّ والمخصّص ، استغنى جلّ شأنه عن كلّ شيء ، وافتقر إليه كلّ شيء ، فهو الغنيّ على الحقيقة ، والكلّ مفتقر إليه .

قال سبحانه وتعالى : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ [فاطر : ١٥][٢] .

ولننظر كيف بيّن الإمام هذه المعاني :

اعلم أنّ هنا مقدمتين باطلتين يعتقدهما العقل الناقص تبعًا للوهم الفاسد[٣] :

(١) الجرم هو الجسم المتحيّز بقدرٍ معيّن ، ومن الواضح أنّ المتحيّز محتاج إلى مخصّص يحدد مقدار حيّزه وسائر صفاته الجسمية ، ولا يحتاج إلى محل ؛ لأنّه لا يقوم في ذات أخرى ، بل هو مستقلّ في وجوده عن محلٍّ يقوم فيه . انظر الهامش رقم (١) ، ص : (٢٨٠) .

(٢) قال الإمام القشيري : «والله الغني لذاته بذاته ، ومن غنائه : تمكُّنه من تنفيذ مُراده ، واستغناؤه عما سواه ، وأنتم الفقراء إلى الله ، في نعمة الإيجاد ، ونعمة الإمداد ، في الابتداء ليخلقكم ، وفي الوسط ليُربيكم ، وفي الانتهاء يفنيكم عن أنانيتكم ، فالله غنيّ عنكم من الأزل إلى الأبد ، وأنتم الفقراء محتاجون إليه من الأزل إلى الأبد» ، من تفسير «البحر المديد» لابن عجيبة رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ .

(٣) الوهم أو القوة الوهمية ، هي القوة التي من شأنها ملاحظة المحسوسات واستخراج معان جزئيّة غير حسيّة منها ، ويثبتها كثير من العلماء في الإنسان والحيوان ، وضربوا لها مثالًا في الحيوان : أنّ صورة الذئب تقتضي إدراك معنى العداوة والنّفرة منه عند الشاة فلذلك تهرب منه ، والصورة أو المعنى الحاصل عند الشاة -كصورة العدواة ههنا- ليس أمرًا حسيًّا برغم أنّه منتزع من المحسوسات . ومثال المعنى الوهمي في الإنسان ما يدركه عند رؤية والديه من معاني الحب والخير المتعلّق بهم .
وهذه القوة منشأ لأكثر الأحكام المغلوطة التي ننسبها للعقل ؛ وذلك لأنّ العقل من شأنه استنباط المعاني العقلية غير الحسية بطريق القواعد المنطقية والعقلية ، والوهم من شأنه استنباط معان غير محسوسة أيضًا ، لكن من طريق ملاحظة الحسيات ، فلذلك يخلط العقل القاصر في المنطق والعلوم العقلية عن التفريق بين حكم الوهم وحكم العقل ، ظنًّا منه أنّ الوصول لقضية عامّة شاملة في أيّ بحث من الأبحاث هو نتيجة العقل الصحيح . كما بيّن الإمام السنوسي في هذه الصّفة مثالًا مهمًّا على ذلك .

إحداهما : أنّ كلّ ما ليس بجرم قديمًا كان أو حادثًا فهو صفة ، ومستند الوهم في اعتقاد هذه المقدمة استقراء الحوادث ، فإنّ كلّ ما ليس بجِرْم فيها فهو لا يكون إلا صفة ، فعَمَّم ذلك الوهم الفاسد في حقه تعالى ، وقاس من غير جامع ، فاعتقد أنّ الله تعالى صفة لا ذات ؛ لِمَا ثبت بالبرهان القطعي أنه ليس بجرم[١] .

وقد قال بمقتضى هذا الوهم الفاسد النصارى[٢] وبعض الباطنية[٣] مِمّن ينتسب في زعمه إلى طريق التصوّف ، وهو كفر صُرَاح .

---

(١) يقول المتوهم : أنتم تقولون : «الإله موجود» ، وتقولون : «إنّه ليس بجرم» ، وفي الشاهد كلّ ما ليس بجرم فهو صفة ، إذن هو صفة . فحَكم بطريق الاستقراء الناقص في الموجودات الحادثة في الشاهد ثم نقل حكمه للموجود الغائب .

(٢) وذاك لاعتقادهم أنّ الإله واحد من حيث الجوهر ، ولكن له طبيعة ثلاثية ، تتحقّق من ثلاثة «أقانيم» بحسب تسميتهم ، وهي كلمة آراميّة الأصل ، تشير إلى معنى الكيان ، فللإله ثلاثة أقانيم متّحدة فيما بينها لا يمكن أن تنفصل وتتفارق ، وهي التي تكوّن جوهر الإله الواحد !

والأقانيم الثلاثة هي الآب والابن والرّوح القدس ، أمّا «الآب» فهو الذات القديمة ، ويشبه كلامهم فيه إلى حدٍّ ما ما نعتقده في الله تعالى ، غير أنّهم موغلون في التجسيم ومكثرون من العبارات الموهمة فيه ، وأمّا «الابن» فهو مولود من الآب الذي هو جوهر إلهي ، فهما آلهان اثنان ، وأما «روح القُدس» فهو منبثق من الآب عندهم كما أنّ الابن من الآب ، لكنه ليس مولودًا مثله ، فهو إله حقيقي كالابن والآب ، وقادر على كلّ شيء وعالم بكلّ شيء ، وموجود في كلّ شيء ، وقد يسمّونه بواهب الحياة .

ثم إنّ النّصارى تنسب لله تعالى أنّه موصوف بثلاث صفات أساسية ، وهي الوجود والحياة والعلم ، وقد ترجع هذه الصّفات إلى الأقانيم الثلاثة عند بعضهم . وهؤلاء القوم رغم زعمهم بأنّ الإله واحد يصرّون على المفارقة بين طبيعة الأقانيم الثلاثة الإلهية المحقّقة لهذا الإله الواحد ! [كتاب الإيمان الكاثوليكي ، الفصل الرابع ، وبين النّصارى اختلافات كبيرة في العقائد منها ما ذكرناه هنا ، وإلا ليس كلّهم على ما ذكرته فليُتنبّه] .

وقد ذهب من قال من النّصارى بأقنوم الابن وألوهية المسيح إلى نوعٍ من الاتحاد والحلول بين اللاهوت والناسوت ، أي حلول الحقيقة الإلهية بالطبيعة الإنسانية واتحادها بجسد المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ ، ويكاد يكون هذا تصريحًا بأنّ الإله صفة تحلّ في الغير ، كما نسب إليهم المصنّف .

(٣) يرجع لقب «الباطنية» في نسبته إلى الباطن ، وهو ما خفي من الشيء واستتر ، ويقابله الظاهر ، ويطلق =

المقدمة الثانية الباطلة: أنّ كلَّ ذاتٍ موصوفٍ بالصّفات فهو جرم، وهذه القضية لازمةٌ للقضية الأولى؛ إذ هي في معنى عكس نقيضها الموافق الذي هو: «كلّ ما ليس بصفة فهو جِرم»[1].

ومستند الوهم في اعتقاد هذه القضية هو مستنده في القضية الأولى؛

= على لقب «الباطني» غالبًا على من يدّعي معرفة الأسرار الخفية والعلوم الغامضة، أو يعتقد أنّ لكلّ نصٍّ ظاهرًا وباطنًا، ومعنى معلنًا وسرًّا خفيًّا، والباطنية بهذا المعنى تيار قديم يعتمد أصحابه على الحدس والإشراق والكشف دون العقل والوحي الظاهر، وقد ظهر في أديان مختلفة واعتقادات متنوّعة، كالهندوسية والبوذية، واليهودية والمسيحية، وأكثر من سلك هذا المشرب بين ظهراني المسلمين المنتسبون إلى التشيّع الإسماعيلي والدّرزية، وبعض متحلي التصوّف -كما أشار الشارح رَحِمَهُ اللَّهُ- وخصوصًا التصوّف الفلسفي، المشبع بالمبادئ الفلسفية والإشراقية.

يعرّف حجة الإسلام الباطنية في أوّل كتابه الذي أفرده للردّ عليهم بقوله: (ولكلِّ لقبٍ سبب، أمّا الباطنية فإنّما لقبوا بها لدعواهم أنّ لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجرى في الظواهر مجرى اللبّ من القشر، وأنّها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صورًا جليّةً، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة ... وغرضهم الأقصى إبطال الشرائع، فإنهم إذا انتزعوا عن العقائد موجب الظواهر قدروا على الحكم بدعوى الباطن على حسب ما يوجب الانسلاخ عن قواعد الدين، إذ سقطت الثقة بموجب الألفاظ الصريحة فلا يبقى للشرع عصام يرجع إليه ويعول عليه) انظر: فضائح الباطنية.

(١) عكس النقيض الموافق في علم المنطق هو: جعل الموضوع محمولًا والمحمول موضوعًا مع مراعاة شرطين اثنين:

الأول: أن يكون الموضوع نقيض محمول الأصل، ويكون المحمول نقيض موضوع الأصل، ومثاله هنا أن تصبح «صفة» «لا صفة» أو «ما ليس بصفة»، ويصبح «جرم» «لا جرم» أو «ما ليس بجرم».

الثاني: إبقاء كيف القضية كما هو، فإن كانت القضية الأصلية موجبةً فالأخرى كذلك، وإن كانت سالبة فالأخرى سالبة.

ويمكن أن يقال بعبارة موجزة: عكس النقيض الموافق هو تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الكيف.

وتطبيق ذلك في هذا المقام أنّ قضية المتوهم الأولى: «كلّ ما ليس بجرم فهو صفة»، فيكون عكس النقيض لها: «كلّ ما ليس بصفة فهو جرم»، فالوهم الذي حصل في القضيّة الأولى تسرّب للثانية بطريق لزوم عكس النقيض.

وهو النّظر إلى ما تقرّر في الحوادث ، والقياس عليها من غير جامع[١] ؛ فاعتقدَ بهذا النّظر الفاسد أنّ الذات العليّة جسم لمّا قام البرهان القطعي على أنه تعالى ذات موصوف بالصّفات العلية لا صفة .

وقد قال أيضًا بمقتضى هذا الوهم الفاسد في هذه القضية المجسّمة كالحشوية[٢] واليهود ومن تبعهم على ذلك .

ومنهم من اعتقد هذه المقدمة الباطلة وقادته إلى التعطيل ونفي وجود الإله أصلًا[٣] ، وأنّ العوالم وجدت وجودًا اتفاقيًا بغير فاعل ؛ لأنه لمّا

---

(١) يشير الإمام برفضه صنيعهم - وهو القياس من غير جامع - إلى أنّ القياس إن كان بجامعٍ صحيحٍ من الجوامع المقبولة صحّ واستقام ، وعلى هذا النحو استعمله المتقدمون من أئمة الكلام ، وممّن بيّن ذلك الإمام الباقلاني في «التمهيد» ، والشيخ ابن التلمساني في «شرح معالم أصول الدين» ، وسنقف مع هذه المسألة ونبيّن الجوامع الصحيحة عندهم للقياس في دروس كتاب الاقتصاد لحجة الإسلام الغزالي إن شاء الله .

(٢) الحشوية هم القوم الذين يأتون بالكلام من غير فهم وإدراك له ، فيوردونه على غير وجهه ، ويجرون في فهمه على غير هدي وقانون ، فكلامهم حشو واعتقادهم متهافت ، وقد غلب إطلاقه على المكثِرين من الرواية بلا وعي وفهم ، حاملين المعاني المتخيّلة عندهم على متون الروايات والنصوص ، ولذلك كثر فيهم المجسّمة والمشبهة وغيرهم ، ومن هذا الوجه قيل : الحشْوية -بتسكين الشين- نسبةً إلى الحشو وهو ما يُحشى به الفراش أو الوسادة وأمثالهما ، وفيه إشارة إلى تهوين أمرهم وقلّة بضاعتهم . وقيل : الحشَوية -بفتح الشين- نسبةً إلى الحَشَا أي الناحية ، ونقلوا في سبب هذا اللقب أنّ جماعةً كانوا يجلسون أمام الحسن البصري -رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ وَرَضِيَ عَنْهُ- في حلقته ، فوجد كلامهم رديئًا ساقطًا ، فقال : رُدّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة ، أي إلى جانبها وناحيةٍ منها ، فأُطلق عليهم ذلك اللقب .

(٣) هذا تنبيه دقيق ، وهو أنّ قضيّة «المتصف بالصّفات جسم» تؤدي إلى نقض أصل وجود الصانع ؛ وذلك لأنّ الفاعلية تتوقف على مجموعة من الصّفات كالقدرة والإرادة والحياة ، والصّفات -عندهم- لا تقوم إلا بجسم ، فالفاعلية لا تصحّ إلا للجسم ، فإذن الخالق جسم ، ثم قالوا : وكلّ جسم ممكن حادث ، فالخالق حادث . وإذ انتهوا إلى أنّ فرض الخالق للعالم يستلزم جسمانيته ، وجسمانيته تستلزم حدوثه فقد لزمهم التعطيل والإلحاد ، وقد صُرّح بذلك فعلًا من قبل بعض ملاحدة العصر ونفوا وجود الخالق ، جلّ جلاله ، وتصدّى أستاذنا الشيخ سعيد فودة -سلّمه الله =

استقرّ في الحوادث أنّ الفاعل منها لا يكون إلّا جسمًا قاس من غير جامع وقال: لو كان للعوالم فاعل لوجب أن يكون جسمًا، لكن الجسم يستحيل منه إيجاد الأجرام وكثير من الصّفات، فتعين أنّ أجسام العوالم وجدت بلا فاعل[1].

فإذا عرفت هذا عرفت أنّ وجوب قيامه تعالى بنفسه يدفع هاتين المقدمتين الباطلتين؛ لأن معناه احتوى على جزأين:

أحدهما: كونه تعالى غنيًا عن المحل[2]، أي عن ذات يقوم بها ويكون صفة لها، فهو جلّ وعلا ذات موصوف بالصّفات العلية وليس صفةً لغيره.

الثاني: كونه جلّ وعلا غنيًا عن الفاعل واجبَ الوجود لا جائزَه[3].

= ونفع به- إلى تصنيف كتاب لتزييف حجج أحد الدعاة إلى مقالتهم. وهو كتاب «تفنيد الأسس النظرية والعملية للإلحاد».

وإلى جانب ذلك يعتبر كتاب «تأسيس التقديس» لجناب الإمام الرازي -رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ- من أنفع الكتب وأشرفها في هذا المضمار، حيث صنّفه في تأسيس قواعد التنزيه والردّ على المجسّمة والكراميّة في مقالاتهم التي ذهبوا إليها، وقد ذكر هو نفسه في بعض رسائله عن كتبه أنّها آتت أُكُلها في البلاد التي طغى عليها التشبيه، وأرجعت كثيرًا من المجسّمة إلى اعتقاد التنزيه.

(١) إلى هنا يكون الإمام قد بيّن المقدمتين الباطلتين للمتوهّم ونقضهما، فالآن يبيّن لنا كيف تعالج صفةُ القيام بالنفس هاتين المقدمتين.

(٢) يعني نفي العرضيّة عنه تعالى.

(٣) ويستلزم ذلك نفي الجرميّة عنه تعالى. واعلم أنّه تعالى غنيّ عن المحل، والأجرام غنيّة عن المحلّ أيضًا، إلا أنّ وجود الله تعالى مجرد عن المادة والتحيز وملاكات الحاجة والافتقار، أما الجرم فإنّه مادي متحيز مفتقر إلى الفاعل في جميع أحواله، فاشتركت ذات الحق تعالى وذات الجرم الممكن في معنى سلبي وهو «عدم الحاجة إلى محل»، وتفارقا في الحكم الثبوتي وهو الحاجة إلى مخصِّص ومؤثِّر في الجرم، فتنزّه واجب الوجود عن ذلك.

وهنا سؤال: كيف يكون إثبات غناه تعالى عن الفاعل نفيًا للجرمية؟

الجواب: لأنّ الجرم لا يحتاج إلى محلّ، بل إلى فاعلٍ موجدٍ له، فلمّا انتفى أن يكون تعالى =

فالجزء الأول أبطل المقدمة الأولى ، وهي اعتقاد الوهم الفاسد أنّ كلّ ما ليس بجرم فهو صفة لغيره ؛ فإنّ مولانا جلّ وعلا ليس بجرم ، وهو مع ذلك ذات موصوف بالصّفات ، ويستحيل أن يكون صفةً لغيره .

والجزء الثاني أبطل المقدمة الثانية ، وهي اعتقاد الوهم أنّ كلّ ذات موصوفٍ بالصّفات فهي جرم ، فإنّ مولانا جلّ وعزّ ذات موصوف بالصّفات ، وهو مع ذلك يستحيل أن يكون جرمًا أو مماثلًا لشيء من الحوادث ، فهو تعالى ذاتٌ حقيقةً ، ولا مثل له من الذوات[1] .

وبهذا الجزء الثاني باينت ذاته تعالى سائر الذوات الحادثة ، فإنها وإن كانت غنيةً عن المحل ، أي لا تكون صفة قائمة بغيرها ؛ فهي مفتقرة إلى الفاعل افتقارًا لازمًا لا يمكن انفكاكها عنه لوجوب حدوثها وافتقارها إلى المولى الكريم ابتداءً .

والحاصل أنّه بالجزء الأول من معنى القيام بالنفس بايَن -جلّ وعلا- سائرَ الصّفات فليس من جنسها ، وبالجزء الثاني باين -تبارك وتعالى- سائر الذوات فلا شبيه له منها ، ولا يشاركها في أجناسها ولا في فصولها ولا في خواصّها .

فقولنا في أصل العقيدة : (أي ذاتًا موصوفًا بالصّفات غنيًا عن المحل) هو تفسير للجزء الأول من القيام بالنفس ، وهو الذي منع كونه تعالى صفة .

وزيادتنا الوصف بـ(غنيًا عن المحل) ، بعد قولنا : (ذاتًا موصوفًا

= مفتقرًا إلى فاعل علمنا أنّه ليس بجرم . ويمكن للطالب الأريب أن يصنع قياسًا من الشكل الثاني في هذا المطلب ، على النّحو الذي بيّناه في امتناع كونه تعالى صفةً .

(١) أي أنّ له سبحانه حقيقة تقبل الصّفات ، ولكنّه ليس بجرم ؛ إذ ليس كل قابل للصفات جرم .

بالصّفات) للتأكيد ؛ وإلا فكلّ ذات موصوفة بالصّفات فهي غنية عن المحل ، أي عن ذات تقوم بها .

وقولنا : (والفاعل) هو تفسير للجزء الثاني من جزأي القيام بالنفس ، وهو الذي منع توهم كون ذاته تعالى تشبه شيئًا من الذوات .

أما برهان الجزء الأول ، وهو أنه تعالى ذاتٌ لا صفةٌ[1] ، فما أشرنا إليه في أصل العقيدة ، وهو أنّه تعالى لو كان صفة لزم أن لا يتصف بالصّفات الوجودية ، وهي صفات المعاني التي هي : القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ، ولا بلوازمها التي هي الصّفات المعنوية ، وهي : كونه تعالى قادرًا ومريدًا وعالمًا وحيًا وسميعًا وبصيرًا ومتكلمًا .

والدليل القطعي دلّ على وجوب اتصافه تعالى بها فليس بصفة ؛ لأنّ الصّفة لو قبلت أن تتصف بالصّفات الوجودية لاستحال عروّ كلّ صفة عنها ، كما في الذوات ؛ لأنّ «القبول نفسي فلا يتخلّف»[2] ، وذلك يستلزم

---

(١) أي صفة وجوديّة ، وينبغي هنا استحضار أنواع الصّفات ، انظر الفائدة التي ذكرناها ص : (٢٠٣) .

(٢) اعلم أوّلًا أنّ قبول الذات لشيءٍ هو صلاحية الذات أن تتصف بهذا الشيء ، والقبول إما أن يكون ذاتيًّا وإما أن يكون عرضيًّا ، بمعنى أنّه إما أن يكون نابعًا من طبيعة الذات ولا يمكن أن ينفك عنها ، وإمّا أن يكون حاصلًا لها في وقتٍ دون وقت أو في حالٍ دون حال . وكلام الإمام هنا عن القبول الذاتي ، أو «القبول النّفسي» بحسب ما يسمّيه أي الراجع إلى نفس الحقيقة وذاتها .

واعلم ثانيًا أنّ القبول الذاتي لكونه مما يستحيل انفكاكه وتخلّفه عن الذات ، فهو دائم الثبوت لها ، وإذا كان القبول دائميًا ضروريًّا فإنّ الحقيقة تكون قابلة دائمًا وبالضرورة ، وكلّما كانت الحقيقة قابلةً قبولًا ذاتيًا فإنّها ستكون متصفةً بمقبولها بالفعل .

بيان ذلك : أنّ القبول إذا كان نفسيًّا أو ذاتيًّا فهذا يعني أنّ وجود الذات مرتبط بوجود نوعٍ من أنواع الصّفات لها ، بحيث لا يمكن أن تحصل الذات إلا بحصول صفةٍ من صفات هذا النّوع ، ومتى كان كذلك ، فلا يُتصوّر كون القابل قابلًا قبولًا نفسيًّا لصفةٍ حالَ خلوّه عنها أو عمّا يسدّ مسدّها ، فإذن لا بد من ثبوت مقبولٍ ما ، فإن خلا عن أحد المقبولات فلا بد أن يثبت له مقبولٌ آخر من نفس النّوع ، =

التسلسل ودخول ما لانهاية له في الوجود ؛ لأنه يجب لصفةِ الصّفة ما وجب للصّفة الأولى من الاتصاف بالصّفات الوجودية ، ثم هكذا إلى ما لا نهاية له ، وذلك لا يُعقل .

ومن هنا تعرف استحالة قيام الصّفة بالصّفة[1] ، وأنّ قبول الاتصاف بالصّفات الوجودية ولوازمها من خصائص الذوات ، لا مشاركة بينها وبين الصّفات .

وإنّما خصّصنا البرهان بالصّفات الوجودية ولوازمها ؛ لأنها هي التي تقوم بموصوفها ويلزم فيها دخول ما لا نهاية له في الوجود[2] ، أما الصّفات

= وهذا معنى قولنا : «القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده» ، أو : «القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن مثله» ، وكلا العبارتين لهما محصِّل واحد ؛ وهو أنّ القبول النّفسي يستلزم ثبوت مقبولٍ ما .

ومثال هذه القاعدة : قبول الجسم للحركة والسكون قبولًا نفسيًّا ، ألا ترى أنّ الحركة والسكون أمران راجعان إلى ذات الجسم المتحيّز الشّاغل قدرًا من الفراغ ، وما يشغل قدرًا من الفراغ فإمّا أن يكون متحركًا أو ساكنًا ، لا يخلو الأمر عن أحدهما ، فإن لم يتصف بالأول اتصف بالثاني ، أو العكس .

وبهذا يتضح لنا سبب إيراد هذه القاعدة في كلام الإمام السنوسي .

وحاصل الأمر : أنّ القول بأنّ حقيقة الصّفة قابلة لقيام صفة أخرى بها قبولًا نفسيًّا ، يستلزم أنّ جميع الصّفات تشترك في القبول النفسي لقيام صفةٍ بها ، فكلّ صفة ينبغي أن تقبل قيام صفة أخرى فيها قبولًا نفسيًّا ، مِمَّا يترتب عليه تسلسل الصّفات التي تقبل قيام صفات فيها ، والتسلسل محال ، فما أدّى إليه من إثبات «قبول الصّفة لقيام صفة أخرى بها» محال بالضرورة . فتفّهم هذا وكن منه على ثبت .

(١) «ههنا أمران : الذات والصّفة ، ومفهوم القيام ، فالذات لا تقوم بذات مطلقًا وإلا لزم الحلول والاتحاد ، وهما باطلان ، والصّفة لا تقوم بصفةٍ أيضًا للزوم التسلسل كما وضحه الإمام السنوسي ، ولنا أن نقول : يلزم الحلول والاتحاد أيضًا ، وهما باطلان .

فيبقى إمّا أن تقوم الذات بالصّفات ، وهو محال بداهة .

أو تقوم الصّفات بالذات ، وهو الواجب الثابت بالدليل» .

تقرير لطيف من حاشية الأستاذ الشيخ سعيد فودة حفظه الله تعالى .

(٢) يريد أن يبيّن السبب الذي دفعه إلى تقييد الصّفات بـ«الوجودية» في قوله في المتن : «إذ لو كان في محلٍّ لكان صفةً ، فيلزم أن لا يتصف بالصّفات **الوجودية**» فيقول : إنّ إبطال كونه تعالى صفةً =

النفسية فهي راجعة إلى حقيقة موصوفها ولا تسلسل فيها، وأما الصّفة السلبية فلا وجود لمعانيها في الخارج؛ فلا يلزم من تقدير تسلسلها دخول ما لا نهاية له في الوجود، ولهذا كان الاتصاف بهذين النوعين[1] مشتركًا بين الذوات والصّفات، ولهذا توصف الذات العليّة وصفات المعاني القائمة بها بالوجود والقِدم والبقاء والمخالفة للحوادث والوحدانية[2].

وأما برهان الجزء الثاني فواضح لا يحتاج إلى بيان، وبالله تعالى التوفيق.

* * *

= بلزوم التسلسل ولزوم انقلاب الحقائق لا يتمّ إلا إذا كان الكلام على الصّفات الوجودية، لأنّها هي التي لو قبلت قيام صفة وجودية بها لاستلزمت التسلسل وعدم التناهي وانقلاب الحقائق، فلذلك ندّعي أنّه لا يجوز قيام الصّفات الوجودية بها، أمّا الصّفة النّفسية والسّلبية؛ فكلّ واحد منها يُعتبر وصفًا اعتباريًا لا يمتنع أن يثبت لذاته تعالى ولصفاته الوجودية؛ فلذلك يصحّ أن يقال: ذات الله تعالى موجودة وأزليّة أبديّة، وصفة القدرة أزلية، وصفة العلم موجودة، وهكذا.

(١) النفسية والسلبية.

(٢) حيث لا يلزم تسلسل، ويلاحظ في عبارة الإمام أنّه وصف صفات المعاني بجميع الصّفات السلبية عدا القيام بالنفس؛ وذلك لأنّ أحد ركني هذه الصّفة هو عدم الحاجة إلى الذات، ولا شك أنّ صفات المعاني محتاجة في قيامها للذات؛ فلذلك لا توصف صفة المعنى بالقيام بالنفس.

الدرس الرابع

الوحدانيّـــــة

في مفاد هذه الصّفة والمقصود منها

ويجب له تعالى الوحدانية ، أي : لا مِثْل له في ذاته ولا صفة من صفاته ، ولا مؤثِّر معه في فعل من الأفعال ؛ إذ لو كان معه مِثْلٌ أو مؤثِّرٌ لَمَا كان واجب الوجود ؛ لاحتياجه حينئذ إلى من يخصِّصه بما يمتاز به عمّا يماثله عمومًا أو خصوصًا ، وذلك يستلزم الحدوث والعجز عن كلّ ممكن .

هذه هي الصّفة الخامسة من الصّفات السلبية ، ومن المناسب قبل الشروع في بيان كلمات الإمام -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- أن نشير إلى عدة نقاط ينبغي أن يلتفت لها الطالب الكريم ، وهي :

- في بيان وجه إثبات هذه الصّفة في ضمن الصّفات السلبية .
- وفي بيان كونها كمالًا مطلقًا .
- أيضًا فإنّ العادة جارية في كتب العلماء عند بحث الوحدانية أن يشيروا إلى ثبوتها للذات والصّفات والأفعال ، كلّ على حدة ، فما الداعي إلى ذلك ؟
- وأخيرًا هل في الذهاب إلى هذه القسمة شبه من صنيع الشيخ ابن تيمية ومن وافقه في قسمة الوحدانية إلى ثلاثة أنواع ؟

فكلّ واحد من هذه المطالب مما يجدر بنا أن نقف عنده ، لنتبيّنها ونكشف غطاء الإبهام عنه ، سائلين التوفيق من الله تعالى .

فلنشرع في بيانها ؛ ونجعلها في ثلاثة مطالب وخاتمة :

المطلب الأول : في بيان كيفية اندراج هذه الصّفة في قائمة الصّفات السلبية .

الذي يبدو لأوّل النّظر أنّ الوحدانية هي إثبات الوحدة لله تعالى ، والوحدة أمر ثبوتيّ لا سلبي ، فإنّك تقول : «هذا كتاب واحد» ، ولا تعني سلب شيء ، وإنما تثبت له «الوحدةَ» فقط ، وبناء عليه فمن حقّ «الوحدانية» أن لا تكون صفة سلبية بل ثبوتية !

هكذا قد يبدو الأمر ، لكن الذي لاحظه العلماء في صفة الوحدانية ورصدوه من الإشارات الإلهية في نصوص الكتاب الحكيم أنّ المراد من الوحدانية نفي الكثرة وسلبها عن جناب الحق سبحانه وتعالى ، فإنّ الذات المقدسة العليّة لا مِثل لها ولا مثال ، ولا يمكن أن يكون هناك ذات إلهية أخرى ؛ فنفي الكثرة هو الكمال المطلق على ما سيأتي في المطلب الثاني ، أمّا أنّ هذه الذات معدودة ويصدق عليها الواحد فقط دون الاثنين أو الثلاثة ؛ فلم يلاحظوه ولم يقصدوه .

قال العلماء : الواحد الذي يقابل الاثنين هو المسمى بالواحد العددي ، وهو شيء يصدق على الأمور المعدودة التي لها أفراد من جنسها ، بحيث تقول : هذا واحد وذاك ثانٍ وذاك ثالث وهكذا ، وهو عرض من الأعراض الكمّية التي تثبت للممكنات الحادثة المحصورة .

أما ما ليس له مثيل ولا يشاركه شيء في حقيقته فإنه يقال عليه واحد ، لكن لا من طريق العدد على الوجه المذكور ، بل من طريق نفي الشريك ، ونفي أن يكون هناك كثرة في ذاته أو صفاته ، أو في أفعاله على النحو الذي سيأتي بيانه بإذن الله .

ولأجل ذلك فإنّ من عادة القرآن الكريم أن يشير إلى الوحدانية في دعوة الأنبياء الكرام بنفي الغيرية ، نحو قوله تعالى : ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ [الأعراف : ٥٩] ، وإذا صرّحَ بالواحديّة أتبعها بما يشير إلى أنّ المراد ليس الواحديّة العدديّة ، بل الواحدية النافية لكلّ كثرة ولكلّ شِركة ولكلّ غيريّةٍ ألوهية ، حتى إنه تعالى هو المستبدّ والقاهر

لكلّ شيء بصمديّته فلا شريك له سبحانه ، قال الله تعالى : ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ مُنذِرٌ ۖ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ [ص :٦٥] ، ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ [يوسف :٣٩] ، وهكذا في كل مورد صرّح فيه بوصف «الواحد» أُلحق بوصف «القهّار» ، وكأنه يقول لنا : لا يكن ظنكم أنه الواحد بحسب ما تتعارفون عليه من معنى الواحد الذي يصدق على الشيء وله ثان ، بل هو الواحد بمعنى الإله الذي لا يوجد له مِثل ؛ حتى إنّه قهر كلَّ شيء واستغنى عن كلِّ شيء بوحدانيّته وصمديّته سبحانه .

وبمثل ما قيل في هذه الآيات الكريمة يقال في قوله تعالى : ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة :١٦٣] ، ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة : ٧٣] .

وقد أشار الإمام الأعظم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى هذا المعنى فقال في «الفقه الأكبر» : «والله تعالى واحد لا من طريق العدد ، ولكن من طريق أنه لا شريك له ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوًا أحد ، لا يشبه شيئًا من الأشياء من خلقه ، ولا يشبهه شيءٌ من خلقه ، لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية» .

وحاصل الكلام في هذا المطلب : أنّ الوحدانية صفة سلبية باعتبار أنها تنفي أمرًا لا يليق به تعالى ، وهو نقص الكثرة والتعدد ، وكلّ صفة ترفع نقصًا وتسلب عَوَزًا فهي صفة سلبية ، ولا نعني بها إثبات الوحدة الذي هو مفهوم عدديّ يقال على الممكنات والمتكثرات .

المطلب الثاني : في بيان معنى كون الوحدانية كمالًا في حق الله تعالى

والداعي لعقد هذا المطلب هو أنّ الذي عليه العادة بين الناس اعتبار الكثرة كمالًا والقلة نقصًا ، ولا شك أنّ الوحدة قلة تقابل الكثرة ، فكيف أصبحت كمالًا ! ألا ترى

أنّ الرجل يكثر اعتداده بأولاده وعشيرته كلما كانت أكبر ، ويشتد فخره كلما كثر مناصروه وأعوانه ، والناس تعترف له بذلك ، ويعرفون أنّ من قلّت رجاله وأمواله فدون من وُسّع له في ذلك ، فهذا مثال أنّ الكثرة كمال والوحدة قلّة ونقص !

ولنبيّن جواب ذلك فنقول : إنّ ما يبدو لنا من اعتبار الكثرة كمالًا ومفخرة في الشاهد لهو دلالة واضحة على نقصنا وحاجتنا ؛ وذلك أنّ الكثرة مظنّة دفع الضّرر وجلب المنفعة ، فلذلك مُدحت ، وهي في الحقيقة جبرٌ للقصور والضّعف المترسّخ في الإنسان على وجه الخصوص ؛ فلمّا رأى النّاس أنّ القلة والوحدة يرافقها العجز والحاجة والضّعف والفاقة ، أصبحت الكثرة عندهم جبرًا وسدًّا لهذا القصور الجلي ، واستحقت المدح في نظرهم .

ومن هنا فإنّ الكثرة وإن كانت كمالًا في الممكنات ، فإنّها كمال اعتباريّ يشير إلى نقصٍ ذاتيٍّ وحاجةٍ لا تُدْفَع إلا بكثرة ، ألا ترى أنّ الجيوش تتسابق في زيادة أعدادها وعتادها ، ولأيّ شيء ذلك ؟ أليس لحاجتها أن تدفع عن نفسها أذى متربّصٍ ، أو تغزو لتؤمّن احتياجاتها وتحقق مطامعها ؟

فإذن الكثرة في الشاهد كمال ، لكنه كمالٌ منطوٍ على نقصٍ ذاتي .

وقد رأينا في المطلب الأول أنّ الوحدانية التي نثبتها للإله تعالى تعني أنه الموجود الذي لا يشاركه شيء في ألوهيته وصفاته وأفعاله ، فكلّ كمال قديم فهو وصفه ، وكلّ كمال حادث فهو فعله ، كما مرّ معنا في أول الكتاب ، وقد عبّر الإمام الغزالي عما نعنيه بلفظ الإله فقال : «والإله عبارة عن أجلِّ الموجودات وأرفعها» .

ومعناه أنّ الإله هو الذي له القدرة المطلقة والإرادة المطلقة والعلم المطلق والحياة المطلقة وهكذا ، فمن أين يعوزه شيء ؟ ومن أين يحتاج إلى شريك ؟ وكيف تكون الكثرة في حقه كمالًا ؟ أنقصت قدرته حتى يكون الغير له ظهيرًا ؟ أم خفي عنه شيء ليكون الغير له معينًا ؟! حاشاه .

وبناء على ذلك ؛ فقد انقلب الأمر ما بين الشاهد والغائب ، فإن كانت الكثرة كمالًا في الشاهد فهي عين النّقص في الغائب ، وحيث كانت الوحدة نقصًا في الشاهد فهي عين الكمال في الغائب ، وإن سألت عن السبب ، فما هو إلا أنّ الكثرة جبرٌ لنقصِ ذاتِ المخلوقِ وحاجتِها إلى مُعين ، والوحدة مع الاتصاف بكلّ الكمالات المطلقة عين الكمال فتغني عن الكثير والشريك .

المطلب الثالث : في أنّ الوحدانية للذات والصّفات والأفعال

اعلم أنّ الداعي إلى هذا التقسيم هو وقوع الخلاف في كلّ واحد من هذه الثلاثة مع بعض الفرق ، وقد جرت عادة العلماء -لا سيّما المتأخرون - على ذلك كما فعل إمامنا المصنّف هنا .

أمّا أنّ الوحدانية ثابتة للذات ، فالمقصود بذلك أمران :

الأول : هو أنه لا ذات مع الله سبحانه تشاركه في الألوهية ، ولا يمكن وجود إلهٍ آخر فضلًا عن آلهةٍ آخرين ، وقد سبق بيان معنى ذلك في المطلبين السابقين ، وقد عبّر بعض المتأخرين -لا سيما في مصر وبلاد المغرب الإسلامي- عن هذا المعنى بـ«**نفي الكمّ المنفصل في الذات**» .

وخالفنا في ذلك الثنويةُ القائلون بوجود إلهين للعالم ، وأهل الثالوث من النّصارى وغيرهم ، وسيأتي برهان ما ذهبنا إليه ، وإبطال ما ذهبوا إليه .

الثاني : أنّ ذات الحق سبحانه وتعالى لكونها غير متركبةٍ من أجزاء وأعضاء وأبعاض وأشباه ذلك ، فهي واحدة في نفسها ، بخلاف الواحد منّا ، ألا ترى أنّ كلّ واحد منّا وإن كان يعتبر نفسه واحدًا ليس اثنين ولا ثلاثة ، إلا أنّنا نعترف بكوننا متركبين من أجزاء قد يفوق عددها ما نتصوّره ، ولذلك نقرّ بحصول هذه الكثرة في ذواتنا ، وننسبها إلى حكمة الله تعالى وقدرته ، ونعتقد أنّها بتخصيص إرادته واختياره ، أمّا ذات الله سبحانه

وتعالى فإنّها منزّهة عن مثل هذا النوع من الكثرة والمغايرة؛ إذ لو ثبت له ذلك للزم التركّب المحوج إلى المخصّص والفاعل! وكيف يكون مركَّبًا مفتقرًا إلى مركِّبٍ وهو واجب الوجود صاحب الغنى المطلق؟!

ولا يخالفنا في هذا المعنى إلا المجسّمة، وهو لقب لكلّ من يقول بتركب الحق سبحانه وتعالى من الأبعاض والأجزاء والأعضاء وإن سمّاها بالصّفات أو غير ذلك.

فهذا هو ما نقصده بالمعنى الثاني من وحدانية الذات، وقد عبّروا عنه بـ«**نفي الكمّ المتّصل في الذات**».

والوحدانية ثابتة كذلك في الصّفات، ولهذا الحكم معنيان أيضًا:

الأول: أنه لا يوجد لغير الله تعالى صفة كصفته تعالى، فلا يمكن القول: إنّ صفةً ثابتة لله تعالى لها مِثْلٌ ثابت لـذات (أ)، سواء كان (أ) ممكنًا أو واجبًا آخر، بل الحق أنّ كلَّ صفة ثابتة لله تعالى فلا مثل لها ألبتة، ولا يمكن لغير الله تعالى أن يكون متّصفًا بصفة من جنس صفته، كيف وهي صفة واحدة لا ثاني لها أصلًا! وبهذا تتحقق وحدانية الصّفات بنفي اتصاف الغير بمثلٍ لها.

وقد عبّروا عن هذا المعنى بـ«**نفي الكمّ المنفصل في الصّفات**».

وخالفنا فيه من ادّعى حلولَ وصفٍ إلهي في معبوده، كبعض الهندوس والأديان الهندية، وكما نُسب ذلك إلى بعض غلاة الشيعة من الإسماعيلية وغيرهم حيث قالوا بتمثّل الإله -أو وصفٍ من أوصافه- بسيدنا الإمام عليّ أو بعض ذريته.

الثاني: أنّ كلّ صفةٍ لله تعالى فهي واحدة لا تتعدد.

ومعنى ذلك أنّا نثبت لله تعالى صفة القدرة والعلم مثلًا، فهل نثبت له قدرة واحدة أو قدرتين أو قُدَرًا كثيرة؟ الجواب: نثبت له تعالى قدرة واحدة فقط، فلا كثرة ولا تعدد، ولهذا نقول: لله تعالى صفة واحدة تسمى بالقدرة ولا ثاني لها من نفس

الجنس[1] ، وله صفة علمٍ مطلقٍ واحدٍ ولا ثاني له من نفس الجنس ، أي ليس له صفة علم أخرى . وبهذا تتحقق وحدانية الصّفات بنفي الكثرة فيها بذات الله تعالى .

وقد عُبِّر عن هذا المعنى بـ«**نفي الكم المتصل في الصّفات**» .

وخالفنا فيه بعض المتكلمين مِمّن أثبت لله تعالى علومًا وقُدرًا كثيرة .

والوحدانيّة ثابتة في الأفعال أيضًا : أي ليس لغيره سبحانه خَلْقٌ ولا تأثير ، فكلّ خلقٍ وكلّ إيجادٍ فهو -جلّ جلاله- المستبدّ به ، ليس لإنسٍ ولا جنٍّ -فضلًا عن غيرهم- فعلٌ على الحقيقة أصلًا .

فهذا هو معنى الوحدانية في الأفعال ، ولا يوجد له معنى آخر كما كان الحال في وحدانية الذات والصّفات ، وقد عبّر عنه المتأخرون من أصحاب الحواشي بـ«**نفي الكم المنفصل في الأفعال**» .

فالوحدانيّة إذن ثلاثة أقسام : في الذات ، وفي الصّفات ، وفي الأفعال ، وسيأتي الكلام على براهينها .

خاتمة التمهيد :

تبيّن معنا أنّ المطلوب في بحثنا حول صفة الوحدانية ، هو نفي الكثرة في الذات والصّفات والأفعال ، وبما أنّنا نعترف بوجود الذات ونمنع وجود شريكٍ لها ، ونقرّ بوجود الصّفات له تعالى ونمنع وجود مِثلٍ لها ، فقد تحتّم علينا أن ندرس هاته المسائل في صفة الوحدانية .

ثم لّما كان نظرنا في علم التوحيد إلى ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وكان من مذهب الأشعرية أنّ الفاعل واحد لا فعل لغيره ، وأنّ إثبات الشريك فيه لا يتفق مع

---

(١) أي جنس القدرة ، كما يعبرون في الحواشي وبعض الكتب .

ما سبق إثباته من وحدانية الذات والصّفات ، ارتأى بعض الأعلام ذكر مسألة الأفعال الإلهية ضمن الكلام على الوحدانية .

فهذا هو ما دعانا إلى الكلام على وحدانية الذات والصّفات والأفعال ، وبتأمّلك تعلم أنّ الأمر لا يخرج عن البحث في ذات الله تعالى إلى البحث في أحكام أفعال العباد ! بل لا يزال كلامنا في صميم البحث الإلهي المتعلّق بالأحكام الإلهية ، فاحفظ هذا إلى أن يأتي الدّور على دراسة أقوال المخالفين وتفحّصها ، حيث سترى منهم مخالفة لنظام هذا العلم وإدخالهم فيه ما ليس منه ، وسنتعرّض لصنيعهم وأقوالهم في ختام بحث الوحدانية ، من بعد أن نشرح كلمات الإمام في كتابه إن شاء الله تعالى .

وليكن شروعنا في توضيح مطالب الكتاب في الدرس التالي إن شاء الله والله الموفق .

* * *

الدرس الخامس

الوحدانية في الذات

قرّر الإمام السنوسي خمسة أدلة على وحدانية الذات المقدّسة ، وها نحن نشرع في تقريرها ، ممهّدين لها بقاعدة مهمة ينبغي الالتفات إليها :

قرّر العلماء في موضعه أنّ «الاثنينية فرع التغاير والتمايز» ، ومعنى ذلك أنّك كي تقول : «هذان اثنان أو هؤلاء ثلاثة» ، فلا بد من وجود فرق أو فروق بين هذه الأشياء كي يصحّ أن تحكم بأنّها معدودات متكثرة ، ولو ارتفعت كلّ الفروق بينها بحيث لم تعد تُميِّزُ بينها أبدًا فإنك ستعجز عن العدّ وستنتفي الاثنينية ، ويرجع الأمر للوحدة .

ومثال ذلك : أننا نقول : «هذان قلمان» ، فنجد بينهما اتفاقًا في القلميّة وفرقًا عائدًا إلى أمرٍ ما ، كأن يكون الفرق راجعًا إلى الصّنف فأحدهما قلم رصاص والآخر قلم حبر ، أو إلى اللون فهذا أسود وذلك أزرق ، أو إلى المكان فهذا هنا وذاك هناك ، أو إلى الزمان ، أو إلى الطول أو العرض .. وهكذا ، ولو كان ثَمَّ قلم ثُم ادُّعِي وجود قلم آخر له نفس أوصاف القلم الأول من غير أيّ اختلاف بينهما من أيّ جهة من الجهات فإنّ هذا الادعاء كاذب بالضرورة[1] ، حيث إنّ مقتضى كونه قلمًا آخر وثانيًا أن يكون هناك تمايز واختلاف في وصفٍ من الأوصاف بينهما ، ولذا نقول : حيثما لاحظت فرقًا وتغايرًا بعد لحاظِ اتّفاقٍ بينهما ، صحّت الاثنينية ، وصحّ العدد مطلقًا ، وحيثما ارتفعت التغايرات والتميّزات ، انتفت الاثنينية وانتفى العدد فوق الواحد .

---

(١) ولو جاز العدّ من غير افتراقٍ في الأوصاف لادُّعيَ التعدّد في الشيء الواحد ، بأن يقال : هذا القلم واحد واثنان وثلاثة .. وهكذا ، وبطلانه واضح !

والحاصل : أنّه لا يمكن أن تتصوّر الاثنينية بين شيئين إلا بعد أن يوجد فيهما جهة اشتراك وجهة تمايز ، بأن يكون اشتراكُهما في الذاتيّ مثلًا وتمايزهما واختلافهما في وصفٍ أو حكمٍ عرضيّ ، ولو فرضت المثلية المطلقة فإنّك ستعجز عن العدّ ، وستعود لإثبات الوحدة .

وهذه القاعدة ركن في الأدلة الثلاثة الأولى كما سنشير إليه إن شاء الله .

إذا عرفت ذلك فنقول : استدلّ الإمام بخمسة أوجهٍ على وحدانيّة الذات :

الوجه الأوّل : لزوم التركيب المستلزم للإمكان والحدوث .

تقريره : أنّنا لو فرضنا إلهين اثنين ، فإنّهما -وبحسب قاعدة التّعدد المذكورة سابقًا- مشتركان في أمرٍ هو الألوهيّة ، ومفترقان في شيء آخر به يحصل الاختلاف والتغاير وبه يصحّ فرض الاثنينية والشِّركة .

والأمر المشترك -الذي هو الألوهية- هو الذاتي لهما ، والأمر المختلف هو العرضي[1] .

وبناء عليه : يلزم أنّ الإله الأوّل مركّب من الألوهيّة ومن مميّز عرضيّ ، وكذلك الإله الثاني مركّب من الألوهيّة ومن مميّز عرضيٍّ آخر ، لكن -وبحسب ما درسنا سابقًا[2]- نحن نعلم أنّ «واجب الوجود لا يمكن أن يكون مركّبًا» ؛ إذ التركيب يلزم منه الإمكان ، والإمكان يلزم منه الحدوث ، وحدوث الإله باطل ، فكلّ ما سبقه من لوازم فرض الإله الثاني باطلة ، فيكون القول بالإله الثاني باطلًا .

فظهر : أنّ فرض الشريك يستلزم التركيب وهو محال ، ففرض الشريك محال .

---

(١) وذلك لأنّ الألوهية من ذاتيات الإله ، فلا يمكن أن تكون عارضة عليه ، ولا يمكن أن تكون هي المميزة بينهما ؛ لأنها لو كانت هي المميزة لوجدت في أحدهما وفقدت في الآخر ، فلا يكون الآخر إلها أصلًا ! وهذا يبطل فرضنا كونهما إلهين .

(٢) انظر الدرس الثاني من هذا الفصل ، في صفة مخالفة الحوادث .

وإلى هنا فالبرهان متين ، إلا أنّ الإمام زاد في تقريره شيئًا آخر ليقوّي دليله أكثر ؛ إذ لاحظ في العرضيّ المميّز كونَهُ جائزًا ، وكلّ جائزٍ فنسبة ثبوته للإله الأول والثاني على التساوي ، فما الذي جعله وصفًا لأحدهما دون الآخر ؟ لا بد لذلك من مؤثِّر خصّص الوصف بصاحبه دون الآخر ، فيكون هذا العرضيّ جائزًا حادثًا ، ويلزم أن يكون الإله محلًّا للحوادث ؛ وهو باطل لأنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

ولنحاذِ عبارته فنقول :

إنّ المِثلَين المفروضين إلهين لمّا استحال أن يكون أحدهما عين الآخر لزم أن يمتاز أحدهما عن الآخر ؛ لأنّ التكثُّر والتعدّد فرع الاختلاف والتمايز ، والمشترك فيه بين الإلهين هو الذّاتيّ (الألوهيّة الأزليّة) ، والمختَلَفُ فيه هو العرضيّ (زائدٌ على الذات ممكنٌ حادثٌ) ، وهذا مِمّا يلزم عنه قيام الحادث في الذات ، فيلزم حدوث الإله ، وهو باطل ، فالفرض -الذي هو وجود المِثل له سبحانه- باطل[1] .

وهذا ما عبّر عنه الإمام بقوله :

> لا شك أنّ وجود المِثل له تعالى يستلزم أن يكون كلّ واحد من المِثلَين حادثًا جائزًا ، ويمتنع أن يكون كلّ واحد منهما قديمًا واجبًا ، وبرهان ذلك :
>
> أنّ المثلين لـمّا استحال أن يكون أحدهما عين الآخر لزم أن يمتاز أحدهما عن الآخر ، وتمييزه لا يمكن أن يكون بالذاتيات الواجبات لوجوب اشتراك المثلين في جميعها[2] ؛ فتعيّن أن يكون بعَرَضيٍّ جائزٍ

---

(١) استُلهِم هذا الوجه من البرهان الفلسفي على وحدانية واجب الوجود ، حيث بنوا ذلك على أنّ الاثنينية مستلزمة للتغاير ، أما دليل المتكلمين فهو قائم على مبدأ التوارد والتمانع المستلهم من قوله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء :٢٢] ، وسيأتي إن شاء الله .

(٢) إذا فرضنا الإلهين تامّي الألوهية يلزم اشتراكهما في كلّ الأمور المتعلقة بالألوهية ، فما يميّز كلّ واحد =

اختصّ به أحدهما عن الآخر مع جواز أن يكون لصاحبه[١]؛ إذ كل ما اتصف به أحد المثلين من الجائزات فإنه يجوز أن يتصف به مماثله، وكل جائز فوجوده لا يكون إلّا حادثًا، فتعيّن أن يكون العرضيّ الذي امتاز به كلّ من المثلين عن الآخر حادثًا، وكلّ من المثلين ملازم لهذا العرضيّ الذي يميّزه عن صاحبه[٢]، فتعيّن أن يكون هو أيضًا حادثًا؛ لأنّ ملازم الحادث حادث[٣]، والحدوث ينافي الألوهية لما عرفت في برهان قدم الإله وبقائه.

الوجه الثاني: لزوم النّقص.

وهو أنّ هذا الأمر العرضيّ الذي تمايز الإلهان بسببه، لا يخلو إما أن يكون كمالًا أو نقصًا، فإن كان كمالًا تميّز به أحدهما فقد سلبت عن الثاني كمالًا، فيكون ناقصًا؛ إذ فَوْتُ الكمالِ نقصٌ. وإن كان نقصًا -أعني ما تميّز به أحد الإلهين عن الثاني- فيلزم اتّصاف الإله بالنقص، فلا يكون بهذا إلهًا؛ لأنّ الإله أجلّ الموجودات المتّصف بكلّ كمال مطلق.

= منهما عن الآخر لا بدّ أن يكون شيئًا خارجًا عن الألوهية، أي ليس ذاتيًا بل عرضيًّا.

(١) المميّز العرضيّ الجائز الذي ثبت للأول جائز الثبوت للثاني، وما للثاني فهو جائزٌ للأول؛ إذ «المتماثلات في الأحكام سواء»، فكلا الإلهين قابل للعرضيّ الذي اتصف به الإله الآخر، وإذا كان كذلك فكيف اختصّ العرضيّ بأحدهما دون الآخر؟ لا بد أن يكون هذا العرضيّ المميّز مخصِّصًا مرجِّحًا لأحدهما، ممّا يعني أنّه حادث، ضرورةَ أنّ المرجِّح المخصِّصَ لا يكون إلا حادثًا، فيكون الذي فرضته إلهًا متصفًا بالحوادث المخصَّصة، وهو محال.

(٢) يريد أنّ الوصف العرضيّ الحادث ثابتٌ لكلا الإلهين المفروضين؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما يتميّز عن صاحبه به، فيلزم الحدوث لكليهما، لا أنّ أحدهما يتصف به فيلزمه الحدوث دون الآخر.

(٣) وهي القاعدة التي نعبّر عنها بقولنا: «ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث».

الوجه الثّالث : لزوم التخصيص أو دخول ما لا نهاية له في الوجود .

تقريره : لو فرضنا تعدد الآلهة فهي إمّا متناهية ذات عدد مخصوص ، أو غير متناهية أصلًا :

فإن كان لها عدد متناه مخصوص ، فإمّا أنه مخصوص بمخصِّص فيلزم افتقارُ الآلهة لمن يخصِّصُ عددَها ، فيلزم لها الإمكان والحدوث وهو باطل ، أو يكون مخصَّصًا لا بمخصِّص ، وهو باطلٌ أيضًا ؛ لقانون السّببية العقليّ .

وإن كان لها عدد غير متناهٍ ، فيلزم التسلسل ودخول ما لا نهاية له في الوجود ، وهو باطل .

فظهر أنّ فرض التعدّد يتأدّى لمحالاتٍ عقليّةٍ على أيّ حالٍ قدّرته ، ممّا يعني أنّه فرض باطل ؛ لأنه لو كان حقا لَمَا لَزِم عنه إلا الحق ، أَمَا وَكُلُّ لوازمه باطلة ، فهو باطل بلا ريب .

الوجه الرابع : لزوم العجز .

لمّا ثبت عندنا أنّ فرض تعدد الآلهة يلزم منه حدوث الإلهين وإمكانهما ، فقد لزم الاعتراف بأنّهما كسائر الممكنات والحادثات متّصفان بالجهل والعجز ، فلا يكون من شأنهما الإيجاد والخلق ، بل شأنهما شأن مماثلاتهما من العجز عن إيجاد شيء واختراعه ؛ مِمّا يعني استحالة وجود شيءٍ من المخلوقات ، وهو خلاف الوجدان والمشاهدة !

ويلاحظ على هذا الوجه أنّه اعتبر فرضَ تعدّد الآلهة مقتضيًا للحدوث والإمكان ، وهما مستلزمان للعجز عن التأثير ، في حين أنّنا ما زلنا في مقام إثبات الإمكان والحدوث للآلهة إذا فُرض تعدّدها . ولعلّ الإمام الشارح قد اكتفى بدلالة التركّب والتمايز بالعرضيّات -على ما ذكره سابقًا- عن الكلام في إثبات الإمكان والحدوث ، فطوى ذكر ذلك وانتقل إلى ما يلزم عنه من استحالة وجود العالم ، والله أعلم .

وبيّنَ الإمام هذه الوجوه فيما يلي :

وأيضًا ذلك العرضيُّ إما أن يكون كمالًا ، فقد فات الآخر ، وفوت الكمال نقص ، فيلزم أن يكون كلّ واحد منهما ناقصًا[١] ، وهو محال ، وإن كان ذلك العرضيُّ نقصًا لزم أيضًا اتصاف الإله بالنقص من أوّل مرة ، وهو ظاهر الاستحالة[٢] .

وأيضًا تعدُّد الإله إمَّا أن يكون بعدد خاصّ متناه ، فيلزم افتقاره إلى مخصِّص ، فيكون حادثًا ، وإمّا أن يكون بعدد لا نهاية له ، فيلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود ، وهو ظاهر الاستحالة[٣] .

وأيضًا يلزم أن يكون كلّ واحد منهما عاجزًا عن كلّ ممكن لمساواتهما في الإمكان والحدوث لسائر الحوادث التي قد عرفنا بالضرورة عجزها عن إيجاد الأجرام وإعدامها[٤] .

الوجه الخامس : دليل التوارد والتّمانع

يُعدّ هذا البرهان أحد أهم البراهين وأولاها في التقديم عند المتكلمين ، وقد يُكْتَفَى به عند كثيرين ؛ وذلك أنّه البرهان الذي صرّح به القرآن الكريم ، وأشار إليه في عدة مواضع ، منها قول الله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء : ٢٢] ، وقوله

---

(١) لأن ما يجوز للأول يجوز للثاني ، وجواز النقص نقص .

(٢) هذا تقرير الوجه الثاني .

(٣) تقرير الوجه الثالث .

(٤) هذا تقرير الوجه الرابع ، وفيه ما ذكرناه .

سبحانه : ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ﴾ [المؤمنون : ٩١] .

والذي ينبغي أن يُنبّه عليه ؛ أنّ بناء هذا البرهان قائم على واحد من أحكام الصّفات الإلهية التي سندرسها ، ألا وهو عموم تعلق الصّفات الإلهية .

والذي نقصده من عموم تعلّق الصّفات أنّ الإله الحق يجب أن تكون له الهيمنة الكاملة على جميع الممكنات ، فيتعلق علمه بكلّ المعلومات ، وتتعلّق إرادته بكلّ الجائزات ، وتتعلّق قدرته بكلّ المقدورات ، وبالجملة فينبغي أن تتعلّق صفاته بكلِّ ما يُتَصوَّر أن تتعلَّق به ، فلا شيء يخرج عن قدرته وإرادته وعلمه بحيث يقول قائل مثلًا : قد نزل هذا الممكن تحت قدرة إله وخرج عن قدرة آخر ! أو يقول : لربما كان أحد الإلهين عالمًا بشيء لا يعلمه الآخر ! أو يقول : لعلّ أحدهما مريدٌ كامل الاختيار ، والآخر مقيّد الإرادة محدود الاختيار ! فحينئذ لا تتعارض إرادة الإلهين وعلميهما وقدرتيهما !

وهذا قول خطير ، لا يصدر إلا ممن يتصوّر معنى الإله تصوّرًا ناقصًا مختلًّا ، وأمّا من يدرك كمال الإله الحقيقي ويعتقد أنه هو الذي يتصف بكمال القدرة فلا يخرج شيء عنها ، وبكمال الإرادة فلا يفوته شيء ، وبكمال العلم فلا يخفى عليه شيء ؛ فيحكم بـ«عموم التعلّق للصفات» وشمول هيمنة الإله على كلّ شيءٍ ممكن من غير استثناء[1] .

وإذ فرغنا من تقرير هذا الحكم فلنشرع بتحرير ما نحن بصدده من برهان «التوارد والتمانع» :

---

(١) وستمرّ بنا هذه القاعدة في الكلام على صفات المعاني وأحكامها ، وسنزيدها هناك بيانًا بإذن الله تعالى .

لِنتصوَّرْ ممكنًا واحدًا فقط ، ونسمّيه (أ) ، أليس هو من حيث «إمكانه» ممكن الوجود والعدم ؟ لا بد من بلى .

ولنفرض وجود إلهين اثنين ، أليسا باعتبار ألوهيتهما وعموم تعلق صفاتهما يمكن أن يجتمعا على الممكن المذكور (أ) ، بمعنى جواز أن تتوجه قدرتهما وإرادتهما نحوه إيجادًا أو إعدامًا ؟ لا بد من بلى أيضًا .

الآن نقول : إذا كان (أ) ممكنًا ، ولقدرتَي الإلهين المفروضَين أن يتعلّقا به في أيّ وقت ، فمن الجائز اجتماعهما بالفعل على هذا الممكن في آن واحد ، بحيث تتوجه إرادتهما وقدرتهما إلى التأثير فيه .

وأقول : «من الجائز اجتماعهما عليه» كي لا يقول قائل : قد لا يجتمعان ، وقد يتفقان على تقسيم مملكة العالَم بينهما ، وقد يحترمان بعضهما فلا يتدخّل أحدهما فيما يجوز للآخر .. إلى آخر هذه التصوّرات الخياليّة ! فإنّ جميع هذه التصوّرات -على فرض صحّتها ! ولا تصح[1] - لا تنفي إمكان أن يجتمعا على ممكنٍ واحد ، وذلك بمقتضى كونهما إلهين حقيقيين -بحسب الفرض المزعوم- وبمقتضى امتلاكهما للقدرة المطلقة التي لا يحدّها شيء ، وللإرادة المطلقة التي لا يخصّصها شيء .

إذا تقرّر ذلك .. فاعلم أنّ مجرد إمكان اجتماع الإلهين على ممكنٍ واحد يؤدّي للقصور والنّقص ؛ لأنّ الإله -لِوجوب وجوده وكمال سلطانه وعظيم قيّوميّته- ينبغي

---

(١) فمن البيّن أنّ تقاسم المُلك وتوزّع المملكة نقص وقصور ، وهذا أظهر من أن يُستدلّ عليه ، ألا ترى أنّنا نحكم بضعف أيّ ملكٍ أو سلطانٍ لا تنفذ كلمته على جميع مملكته وسلطته ، وأنّ من يتقاسم المُلك مع غيره فهو أقلّ عزًّا وأرقّ حشمةً ممّن يستبد بجميعها وينفذ سلطانه في كاملها ، فهذا بين الملوك من العبيد ، فكيف يكون الحال في الآلهة التي ينبغي لها العلوّ المطلق والسلطان القاهر على ما أشارت إليه الآية الحكيمة ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون:٩١] ؟ ! فظهر أنّ تقاسم الممكنات بين الإلهين خيال فارغ المعنى .

أن يكون متقدِّسًا **عن جواز لحوق الضّعف والعجز به** ، كما أنّه متقدِّسٌ **عن لحوقهما بالفعل** ، فإنّ إمكان تعطّل قدرته يعني أنّها ناقصة مفتقرة ، واحتمال انفساخ إرادته يعني أنّها قاصرة معيبة .

فعُلم أنّ جواز الاجتماع المؤدّي إلى العجز والخَوَر في حكم نقصان الإله وضعفه فعلًا ، فلا يكون الإله حينئذٍ كاملًا مطلقًا ، وهو محال .

وعلى ضوء ذلك سندرس الاحتمالات الممكنة في حال تعلّق إرادة الإلهين وقدرتهما بإيجاد وإعدام الممكن (أ) في نفس الآن .

وبالتأمّل في ذلك يتضح أنّه لا يخلو : إمّا أن يتفقا على الإيجاد أو الإعدام ؛ فيقصدان إلى فعل شيءٍ واحدٍ في نفس اللحظة ، أو يختلفا ؛ فيقصد أحدهما الإيجاد والآخر الإعدام :

أمّا إذا اختلفا في إيجاد (أ) وإعدامه[1] ، بحيث يريد أحدهما الإعدام والثاني الإيجاد ، فإنّه لا يخلو عن أربعة احتمالات :

- يحصل مراد الأوّل : فيكون الثاني عاجزًا ؛ فليس بإله .
- يحصل مراد الثاني : فيكون الأوّل عاجزًا ؛ فليس بإله .
- يحصل مراد كليهما : فيلزم اجتماع النقيضين ، وهو محال .
- لا يحصل مراد أيٍّ منهما : فيلزم ارتفاع النقيضين ، وهو محال .

وأمّا إن اتّفقا على إيجاد (أ)[2] ، فلا يخلو عن ثلاثة احتمالات :

الأوّل : أن يوجِده كلّ واحد منهما ، وهو محال ؛ للزوم «تحصيل الحاصل» ؛ وهو

---

(١) وهو ما يسمى بالتمانع والتخالف .

(٢) وهو ما يسمى بالتّوارد والتوافق ، سواء توافقا على الإيجاد أو الإعدام ، لكنّنا ضربنا المثال بخصوص الإيجاد لأنّه أوضح .

أن يقوم أحدهما بإيجاد الموجود الذي أوجده غيره ! ولا شك أنّ هذا محال ؛ إذ مهما أوجد الإلهُ الأوّلُ الممكنَ فقد حصل ولم يبق للثاني شيء ، ومهما أوجد الإله الثاني الممكنَ فقد حصل ولم يبقَ للأوّل شيء يوجده ، فالقول بأنّ كلا الإلهين أوجدا ممكنًا واحدًا يستلزم تحصيل الحاصل ، وهو ظاهر الاستحالة[1] .

وقد يقول قائل : لماذا لا نفرضُ اشتراك الإلهين في إيجاد الممكن بأن يتقاسماه بينهما ؟

والجواب : أنّ حقيقة الإيجاد لا تقبل التجزّؤ والانقسام ؛ فالإيجاد : هو إخراج الماهيّة من العدم إلى الوجود ، وليس هذا بالأمر الذي يقبل التجزّؤ والتقسّم ، إنّ الأمر تمامًا مثل الواحد والصفر ، لا يوجد واسطة بينهما ، بحيث تقول : أنا أعدّ ما بعد الصفر وأنت تعدّ الواحد ! وهكذا الأمر في الإيجاد والإعدام ، ولذلك فإنّ فرض تقاسم الإيجاد يستلزم انقسام ما لا ينقسم ، وهو محال .

وقد أجرى الإمام السنوسي الكلام في بعض كتبه على وجهٍ آخر ، فقال : إنّنا نفرض الكلام في أثرٍ لا يمكن انقسامه ، وهو الجوهر الفرد ، فحيث إنّه بسيط لا يقبل الانقسام والتجزئ في نفسه فلن يقبل الاشتراك في إيجاده ، ولا بد أن يكون الموجد له واحدًا ، ممّا يدلّ على أنّ اتفاق إلهين على الإيجاد أمرٌ غير محتمل في هذه الصورة أيضًا .

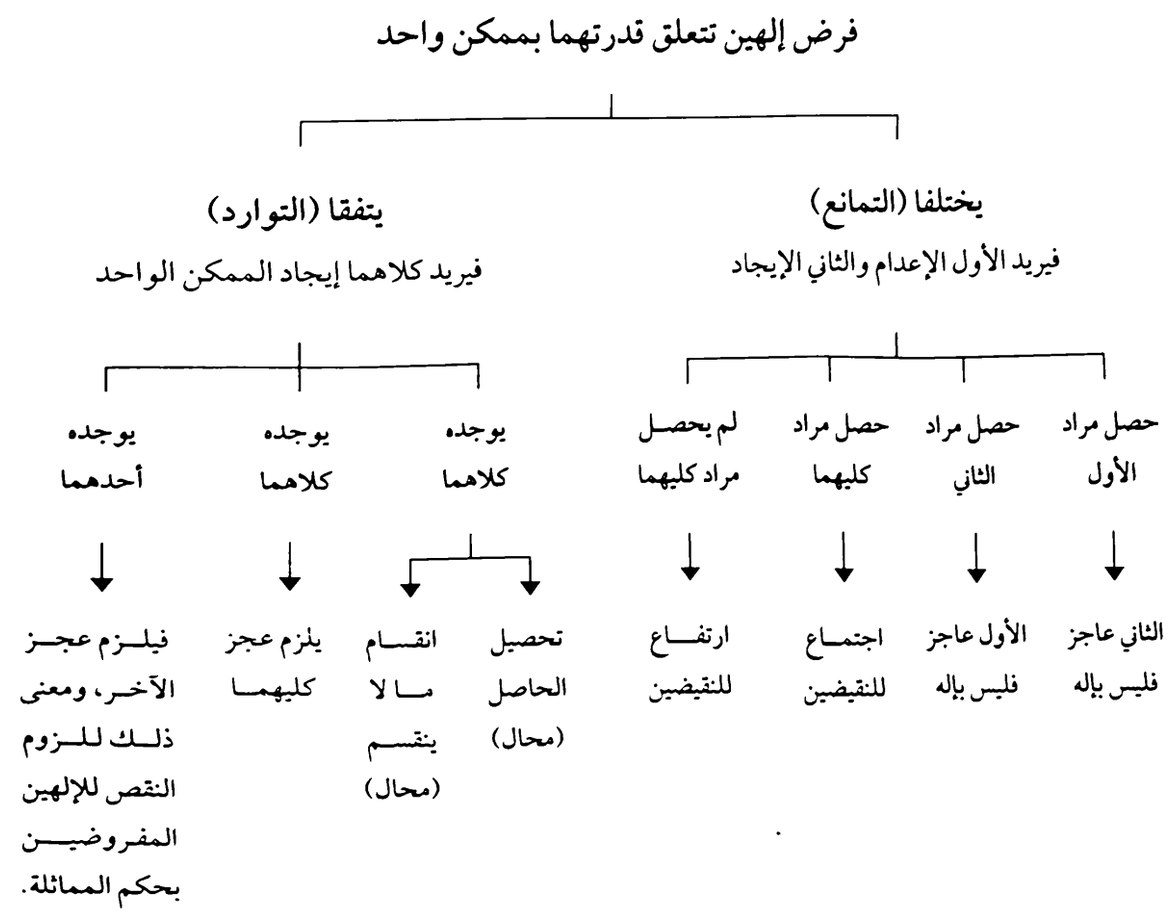
الثاني : أن لا يوجده أيّ واحد منهما ؛ فيلزم عجز كليهما .

الثالث : أن يوجَدَ الأثر من أحدهما دون الآخر ؛ فيلزم عجز أحدهما عن التأثير في ممكن ، وبما أنّ الإلهين مِثلان فإنّ عجز أحدهما يستلزم عجز مثيله أيضًا ؛ لأنّ المتماثلات لها نفس الأحكام.

---

(١) لقد زدنا الكلام حول قضية «تحصيل الحاصل» في دروس صفة القدرة وأحكامها ، فإن أراد القارئ الكريم أن يستزيد فلينظر في البيان الآتي ، ص (٣٦٥) .

توضيح الدليل بالرّسم :



فهذا هو البرهان ، وعبارة الإمام عنه كالتالي ، قال :

ويلزم أيضًا عجز المثلين في الألوهية من جهة التمانع بين إرادتيهما وقدرتيهما ؛ سواء اتفقا على ممكن واحد أو اختلفا ، أمّا إن اختلفا فظاهر .

وأما إن اتفقا - فلأنّ لكلّ ممكن وجودًا واحدًا[1] - فيستحيل أن تنفذ فيه إرادتان وقدرتان ؛ وإلّا لزم انقسام ما لا ينقسم ، أو تحصيل الحاصل ،

---

(١) هذا جواب سؤال مقدّر ، تقريره : ما المانع من أن يتقاسم الإلهان الإيجاد ؟ والجواب : أنه يلزم اجتماع القدرتين على مقدور واحد وهو تحصيلٌ للأمر الحاصل ولا معنى له ، أو يلزم أن ينقسم ما لا ينقسم ، وهو تناقض ؛ لأننا فرضنا الممكن واحدًا بسيطًا لا يقبل الانقسام وهو الوجود الواحد ، فلو انقسم لانقسم ما لا ينقسم ! وقد يُقرّب هذا في الجوهر الفرد ، حيث إنه لا يتصور أن يتشارك =

فلا بدّ إذًا من عجز إحدى القدرتين وإحدى الإرادتين[١]، ويلزم منه عجز الأخرى؛ لِما انعقد بينهما من المماثلة[٢].

هذا كلّه في المِثْل الحقيقي العام[٣].

= في إيجاده اثنان؛ إذ لا أجزاء له ليتقاسماها، فإيجاده من اثنين يستلزم إما تحصيل الحاصل أو انقسام ما لا ينقسم على ما بُيّن، وبطلانهما دالّ على بطلان ملزومهما.

(١) يعني: إذا كان تحصيل الحاصل محالًا وانقسام ما لا ينقسم محالًا، ولن تتوجّه على هذا الممكن إلا قدرة واحدة فقط، فلا مناصّ من الاعتراف بعجز إحداهما ونفاذ الأخرى.

(٢) هذا تنبيه ضروري، وهو أنّنا متى فرضنا التماثل في الإلهين، ثم بيّنا لزوم النّقص لأحدهما من أجل الشركة بينهما، فقد لزم من ذلك سريان النّقص للإله الثاني، فيسقط كلا المفروضَين عن رتبة الإلهية الحقة؛ وذلك لأنّ أصل الفرض هو التماثل بينهما في الذات والصّفات، فلزوم النّقص لأحدهما يشمل الآخر، وهذا مما ينبّه على أنّ فرض الشريك أمر لا ينسجم مع حقيقة الإله الحق، وأنه مهما فُرض الشريك فذلك لخلل في تصوّر الإله الحق، وحتى على فرض المحال لو ثبت الشريك لما كان الإله الأول إلهًا حقيقيًّا، وإنما يكونان موجودين في رتبة إمكانية حادثة لا أكثر، وقد أشار تعريف الإمام الغزالي لهذا حين عبّر في تعريف الإله بأنّه أجلّ الموجودات، بصيغة التفضيل كما تراه.

(٣) يريد بقوله: «هذا كلّه في المِثل الحقيقي العام» أنّ ما سقناه من براهين الوحدانية إنّما كان لنفي التعدد والكثرة في المِثل الذي يفرض مساويًا للإله في كلّ شيء من صفات الألوهية وأحكامها، ويقابله المِثل الحقيقي الخاص، وهو المماثل له في بعض أحكام الألوهية، وسيأتي بعد ذلك الكلام في خصوص وحدانية الصّفات والأفعال بحول الله تعالى وقوته.

وقد بقي علينا الكلام حول امتناع الكثرة في ذاته تعالى وإثبات أحديتها وهو المسمّى بنفي الكمّ المتّصل في الذات، وقد سبق منّا هذا البحث في صفة المخالفة للحوادث، فنكتفي بالإحالة إليه.

[خلاصة في الوحدانية وبطلان الشريك]

يلزم من فرض الشريك:

لزوم التركب من ذاتيٍّ وعرضيٍّ مميِّز جائز، ولزوم النّقص لكليهما إن استأثر أحدهما بكمال عرضيّ دون الآخر، ولزوم التخصيص في عدد الآلهة بمخصِّصٍ؛ فيلزم حدوث جميعها وافتقارها، أو بلا مخصِّص؛ فيلزم منه أثر بلا مؤثر، أو أن لا يكون ثمّ تخصيص في العدد أصلًا فيلزم منه دخول ما لا نهاية له في الوجود، ولزوم عدم قدرتها على إيجاد أي حادث لمساواتها لباقي الحوادث في الإمكان والحدوث، وأخيرًا: لزوم التوارد والتمانع، وهما باطلان.

الدرس السادس

الوحدانية في الصّفات والأفعال

الوحدانيــة في الصّفـات

بعد أن أثبتنا امتناع التعدّد في الذّات ، ننتقل إلى بيان امتناع التعدّد في الصّفات ، لِما علمنا من أنّ الوحدانيّة ثابتة للذات والصّفات والأفعال ، فلنتكلم عن وحدانيّة الصّفات :

ومعنى وحدانية الصّفات نفي أن يكون لغير الله تعالى صفة كصفته ، واستحالة أن يكون لمخلوقٍ ما ثبت لخالقه من قدرةٍ أو علمٍ أو حياةٍ..

والحق أنّ الصّفات تتبع مرتبة موصوفها ، فبعد إثبات تفرّده تعالى بالذات العليّة الواجبة والإبانة عن حيازتها لمطلق الكمال وتوحّدها بذلك دون سائر الذوات ، من أين يبقى مجالٌ للقول بأنّ صفات الله تعالى مشتركة بينه وبين غيره ؟ اللهم إنّ هذا جهل بعد علم ! فإنّ ذاته التي لا مثيل لها.. لها صفات لا مثيل لها ، وإنّ حقيقته المتوحّدة بمطلق الكمال ، لها صفات متوحّدة بمطلق الكمال ، وأمّا الذوات الحادثة الممكنة فلا يليق بها غير الصّفات الحادثة الممكنة التي من طبقتها ، وهذا بيان مقتضب يكفي اللبيب لتنزيهه تعالى عن صفات المخلوقين ، وتقديس صفاته عن أعراض المحدَثين .

تقرير برهان الوحدانية في الصفات :

اعلم أنّ ههنا مقدمة مهمّة يتوقف عليها فهم الدليل ، وهي أنّ التماثل في الصّفات بين ذاتين يتوقف على وجود قابلية لها فيهما ، فإن فرضنا اشتراك ذاتين في صفة واحدة فلا بد أن يشترك الذاتان في قابلية الاتصاف بهذه الصّفة .

ولنجعل الكلام مثلًا في صفة العلم، فنقول: القول بإثبات المِثل في صفة العلم يعني القول بثبوت صفتين -عِلمَين- لموصوفين. أمّا العِلمان فالفرض أنهما متماثلتان، لكلٍّ واحدةٍ شأنيةُ الأخرى وعمومُ تعلقها وما إلى ذلك، وأما الذاتان الموصوفتان فهما متماثلتان من حيث قابلية الاتصاف بالعلم، ثم إنّه لا يضرّ أن تكون إحدى الذاتين واجبة والأخرى ممكنة؛ فإنّ التماثل من جهة قبولهما لنفس الصّفة متحقق، وهذا ما نعنيه بالتماثل بينهما، أي لهما نفس القابلية.

وحاصل الأمر أنّ التماثلَ واقع بين العِلمَين وبين الذاتين من جهة قابليتهما لنفس الشيء.

إذا تقرر هذا فنقول:

إن كان العلم (أ) -مثلًا- يقبل أن يكون محلّه ذات الواجب، ويقبل أن يكون محلّه ذات الممكن، والعلم (ب) كذلك، فما الذي خصّص الممكن بالعلم (ب) والواجب بالعلم (أ)؟ أليس من الجائز أن ينقلب الحال ويختصّ الممكن بالعلم (أ) والواجب بالعلم (ب)، لا بد من بلى! ومن هنا نعلم أنّ ثبوت المِثل لإحدى الذاتين المتماثلتين في القابلية دون المِثل الآخر يقتضي تخصيصها من جهة مرجِّحٍ مخصِّصٍ، فتنزل الصّفات تحت حكمه فتكون مفتقرةً حادثة، وحاشا أن يتّصف الواجبُ الغنيُّ بصفةٍ مفتقرةٍ إلى تخصيص مخصِّص!

ولا يخفى أنّ الخروج من هذه العقدة بالقول: إنّ ثبوت كلّ صفة في محلها الخاص لا يحوج إلى المخصِّص، كلام خارج عن المعقول؛ إذ سبق أنّ فرض التعدّد في الصّفات هو فرع القول بتماثل الصّفة وقابلية الذاتين لها، وما كان كذلك فلا خصوصية فيه تقتضي اختصاص الصّفة بمحلٍّ خاصٍّ لها بلا فاعلٍ مخصِّص، فتنبه.

وأيضًا فههنا وجه خاص ببطلان التعدد في خصوص صفتي القدرة والإرادة دون

سائر الصّفات ، وهو أنّا لو سلمنا اشتراك ذاتين في صفة القدرة والإرادة اللتين من شأنهما التأثير وعموم التعلق ، فإنه يلزم منه التمانع ؛ لأن كلًّا من الذاتَيْن له صفة التأثير المتعلِّقة بكلّ ممكنٍ على نحوٍ مساوٍ لعموم تعلق الصّفة الأخرى !

وبرهان التمانع الذي أجريناه في الدّلالة على وحدانية الذات مبناه أصلًا على ثبوت قدرتين وإرادتين متماثلتين في شأنية الإيجاد وعموم التعلق ، فيجري الدليل هنا على نفس النّسق الذي أجريناه هناك .

هذا ، ويبقى علينا الحديث في مسألة امتناع تعدد الصّفات في ذات الله تعالى ، وهي مسألة «نفي الكم المتّصل في الصّفات» ، وسنرجئ الكلام عليها عند الكلام على أحكام صفات المعاني إن شاء الله .

قال الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

وأمّا إذا فُرض المِثْلُ خاصًّا في بعض الصّفات -كالقدرة والإرادة مثلًا- فإنه يلزم الحدوث أيضًا لكلٍّ من المِثلين ؛ لأنّ كلّ واحدة من الصّفتين المتماثلتين[1] تحتاج إلى مخصِّصٍ يخصِّصها بالمحلّ الذي وجدت فيه[2] ؛ لقبول كلّ واحدة منهما حينئذ المحلين ، فيلزم أن تكون كلّ واحدة منهما جائزة الوجود حادثة عارضة لكلّ من الموصوفين ، وكلّ واحد منهما[3] لا يمكن أن يعرى عن هذه الصّفة الحادثة أو ضدها[4] ، ولا

---

(١) يقيد بالمتماثلتين ؛ لأنه لا يريد الحديث عن الصفتين مطلقًا بل باعتبار كونهما متماثلتين لهما نفس الأحكام .

(٢) أي على فرض التعدد فصفة العلم مثلًا من حيث هي هي تقبل أن تكون في واجب الوجود سبحانه كما تقبل الوجود في أي ممكن .

(٣) من المحلّين أي الذاتين .

(٤) لقاعدة : القابل للشيء -قبولًا نفسيًا- لا يخلو عنه أو عن ضده ، انظر بيانها ص : (٢٨٧) .

يكون ذلك الضد إلّا حادثًا ، فيلزم أن يكون كلُّ واحدٍ من الموصوفين حادثًا ، وذلك ينافي ما ثبت للإله من وجوب الوجود .

ويلزم حينئذ العجز ؛ لأجل الحدوث والتمانع ، إن فُرض المِثْلُ في القدرة والإرادة .

* *

الوحدانية في الأفعال

أثبتنا في وحدانية الذات أن لا ذات كذات الله سبحانه ، وأثبتنا في وحدانية الصّفات أن ليس لغيره تعالى من الصّفات ما ثبت له ، ويترتب على ذلك أن لا يكون في الوجود قدرة مماثلةٌ لقدرته أو مشاركةٌ لها فيما تختصّ به من التأثير في الممكنات ، وإذا كان الأمر على ما قلناه فلا جرم أن لا مؤثِّر في الوجود إلا قدرة واحدة ؛ هي قدرة الله تعالى ، فلا صانع ولا خالق ولا موجِد ولا بارئ في الحقيقة إلا الله تعالى ، ولا ثَمَّةَ فاعل على الحقيقة غيره ، وهذا هو المقصود من الوحدانية في الأفعال ونفي التعدد فيها .

ونلاحظ أنّ نفي الشريك مطلقًا أعمّ من نفي الشّرك في صفة ، ثمّ الشّرك في الصّفة أعمّ من الشّرك في التأثير[1] ، ومن ثم كان البحث في وحدانية الأفعال متأخِّرًا عما قبله .

ولذلك قال الإمام السنوسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مشيرًا إلى ذلك ومتمّمًا المطلب :

> فقولنا : (ولا مؤثِّر معه في فعل من الأفعال) هو من باب عطف الخاص على العام[2] ؛ لأنّ وجود المؤثِّر معه تعالى يرجع إلى وجود المِثل له تعالى في بعض صفاته ، وهي القدرة والإرادة ، فلو وجدت صفة في حادث يتأتّى بها الإيجاد والإعدام لكانت مماثلة لقدرة الباري جلّ وعلا ، فتكون حادثة لاحتياجها إلى مخصِّص يخصِّصها بالذات العليّة[3] ، ويخصِّصها

(١) لكونه لازمًا عن وجود الشريك في خصوص صفتي التأثير : القدرة والإرادة .

(٢) عبارة المتن كاملة هكذا: (ويجب له تعالى الوحدانية ، أي : لا مِثْل له في ذاته ولا صفة من صفاته ، ولا مؤثِّر معه في فعل من الأفعال) ، فعطف نفي الشريك في المؤثِّر على نفي الشريك في الذات أوّلًا والصّفات ثانيًا ، فالخاصّ : هو نفي الشريك في التأثير ، والعام : نفي المِثل في الذات أو الصّفات .

(٣) فقول القائل : أنا لي صفة أوجد وأعدم بها ، في وزان قوله : صفتي تماثل صفة الله ، وحينها يرد عليه : لِم لَمْ تكن صفة الله فيك وصفتك فيه -تعالى وتقدس- ما دامت الصّفات متماثلة ؟

بعموم التعلق عن نظيرتها ، وحدوث الصّفة يستلزم حدوث موصوفها ، وذلك يستلزم حدوث الذات العلية ، تعالى الله عن ذلك .

وكلامه هنا واضح ، تلخيصه : أنّ القول بتأثيرِ ذاتٍ ما غير ذات الله ، يستلزم اتصافها بقدرةٍ مثيلةٍ لقدرته تعالى ، ووجود صفتين متماثلتين يحوج إلى تخصيصهما في المحلّ القابل لهما ، فتكونان ممكنتين حادثتين ، والصّفات الحادثة موصوفها حادث ، وهذا يعني حدوث ذات الواجب سبحانه ، حاشاه !

وإذا بطل اللازم الأخير ، فقد بطلت كلّ ملزوماته السابقة ، فإذن فرض المِثل في صفة القدرة باطل ، وفرض المشاركة في التأثير باطل ، فينتج : أن لا مؤثر إلا الله سبحانه وتعالى .

وإلى هنا نكون قد أوضحنا أنّ التأثير الحقيقي مخصوص بقدرة واحدة ؛ هي قدرة الله تعالى التي لا مثيل لها ، وبما أنّنا -كسائر الممكنات- لا نملك قدرةً مثيلةً لقدرته تعالى ، فإنّنا عاجزون عن التأثير في تحقق شيء من الأفعال إلا أن نكون وعاءً لأفعال الله فينا وظرفًا لمظاهر قدرته وغلبة حكمه ، جلّ جلاله .

وهذا الأمر الذي نقوله هو مذهب الإمام السنوسي وأكثر الأشاعرة[1] الذين ينفون وقوع التأثير من العبد ، وخالفهم في ذلك كثير من أئمة الأشعرية فضلًا عن جمهور الماتريدية والمعتزلة وغيرهم .

وقد وقف الإمام المصنّف في «شرحه» على ما ذهب إليه بعض أئمة أهل السنة كإمام الحرمين الجويني فيما قاله صريحًا ، والأستاذ الإسفراييني فيما فُهم من كلامه وغيرهم ؛ حيث سلكوا مسلكًا آخر فيها :

---

(١) وعلى حد تعبير الإمام السنوسي في شرحه على «المقدمات» بعد أن نقل هذا المذهب عن أهل السنّة : (وهذا هو المعروف المشهور عنهم ، ولا يصحّ عقلًا ولا شرعًا خلافه) .

قالوا : نحن نتفق على أنه لا يوجد قدرة تؤثر -بذاتها مستقلّةً مستغنيةً عن غيرها- إيجادًا وإعدامًا سوى قدرة الحقّ سبحانه وتعالى ، ولكن هذا لا يمنع أن تؤثر قُدَرُ العباد بإقدار الله لها ؛ بحيث لا يكون تأثيرها أصيلًا ، بل مستمدًا مأخوذًا من قدرة الله تعالى ، وعلى ذلك يكون تأثيرها داخلًا في قضاء الله وقدره غير خارجٍ عنه .

وبعبارة أخرى قال أصحاب هذا الرأي : نحن نمنع المماثلة بين قدرة الله تعالى وقدرة غيره ، ونعتقد أنّ القدرة القديمة مخالفة في حقيقتها لجميع القُدَر المخلوقة ، وبناء عليه ينحصر «التأثير الأصيل» فيها دون غيرها ، وما ذهبنا إليه في حق القدرة الإلهية لا يمنع من أن يكون للقدرة الحادثة نوعٌ من «التأثير العرضيّ» ، وهو تأثيرٌ واقعٌ بسندٍ وعونٍ من الله تعالى على حسب قضائه وقدره . والذهاب إلى هذا القول هو الأوجه والأمثل ؛ فإنّه يتوافق مع ظواهر عدد كبير من الآيات الكريمة التي تنسب التأثير في أفعال العباد إليهم ، ولا يخفى أنّ نفي مطلق التأثير عن العبد فيه مخالفة صريحةٌ لظواهر القرآن الكريم وما نشعره بالوجدان .

ولبّ البحث مع أصحاب هذا القول أنّه هل يمكن أن يكون لله تعالى قدرة تؤثِّر بالذات ، وللعبد قدرة تؤثِّر بالعرَض ؛ أي بتمكين الله تعالى وإذنه ؟ وهل هنالك مانع من أن يكون لقدرة الله تعالى حقيقة خاصّة ، ولقدرتنا حقيقة خاصّة ؛ بحيث تؤثر قدرة الله تعالى على وجه الاستقلال والغنى ، وتؤثر قدرتنا على وجه التبعيّة والافتقار ؛ بجعلها مؤثِّرةً بمدده تعالى وإذنه ؟

يرى إمامنا السنوسي أنّ القول بتأثير قدرة العبد تأثيرًا عرضيًّا يتطلّب منّا فهم حقيقة التأثير وكيفية وقوعه ؛ لنتمكّن بعد ذلك من إصدار حكمٍ نهائي في المسألة .

وبرأي الإمام : أنّ التأثير -أي تعلّق القدرة بمقدورها- لا يمكن أن يتحقق إلا بالاعتماد على أمرٍ يكون سببًا في حصول التأثير من القدرة ، على معنى أنّ القدرة لمّا لم تكن مؤثّرةً دائمًا ، بل تارةً تؤثِّر وتارةً لا تؤثِّر ؛ كان لا بد من رجوع اختلاف الحالَين

إلى وجود سببٍ اقتضى ذلك ؛ كما أنّ صفة العلم عند الواحد منّا لا تتعلّق بشيءٍ جديد إلا بعد حصول سببٍ عاديّ من مشاهدة جديدة أو سماع خبرٍ جديدٍ وهكذا .

وبناء على ذلك يقول : ههنا أمورٌ ثلاثة : القدرة ، والتأثير ، وسبب التأثير.

- أمّا القدرة فصفة وجودية قائمةٌ في الذات .
- وأمّا التّأثير فهو عبارة عن «حال»[1] ، وهو تعلّق القدرة بالأثر ، ولا يمكن أن يتحقق إلا بالاعتماد على أمرٍ وجوديٍّ يكون واسطةً في حصول التأثير للقدرة .
- وأمّا سبب التأثير ، فهو الأمر الوجودي الذي يوجب صدور التأثير عن القدرة ، وهو صفة وجودية تقوم بالقدرة فتوجب تأثيرها .

إذا تقرّر هذا ، فلنبحث في دعوى المخالف : أنّ القدرة لم تكن مؤثّرةً ثم صارت مؤثّرةً تأثيرًا عرضيًّا .

---

(١) «الحال» : أمر يقال عليه : «ثابت» ، لا هو بموجود خارجي بالفعل ولا هو بمعدوم صِرف ، بل هو واسطة بين الموجود والمعدوم ، ومع ذلك فلا يمكن ثبوت هذا «الحال» إلا بالتوقف على أمر موجود ، هكذا قالوا . وتقريبه بالمثال التالي : يتعلق علم كلّ واحد منّا بشجاعة سيدنا عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، وما من شك أنّ هذا التعلّق العِلميّ أمر ثابت ، لكن هل هذا التعلق موجود خارجي بالفعل ؟ الجواب : لا ، ليس بموجود مستقل ، وهل هو معدوم منتفٍ ؟ الجواب : لا ؛ إذ لو كان معدومًا لَمَا كان عندنا علم بشجاعة سيدنا علي ، فهو إذن ثابت متحقق ، غير أنّه ليس بموجود ولا معدوم على النحو الذي نفهمه في سائر الموجودات والمعدومات ، وهذا التعلق الثابت فرع ثبوت صفة العلم الوجودية . وكذلك نحن نتصوّر أنّ قدرة الله تعالى أوجدت زيدًا ، فالقدرة موجودة ، وزيد موجود ، وأما نفس «الإيجاد» -تأثير القدرة في زيد- فأمرٌ نحكم بأنّه غير معدوم ، وفي نفس الوقت ليس موجودًا كوجود زيد ، بل هو في مرتبة وسطى بين الانتفاء التام والوجود التام .

وإذا اتضح الكلام في معنى ثبوت هذا التعلّق ؛ اتضح الكلام في «الحال» على وجه الإجمال ، وكيف يكون ثابتًا بالمعنى الذي أرادوه مع أنّه ليس بموجود تمامًا ولا معدوم تمامًا ، وقد تواضعوا على تسمية الحال وما يكون مثله في مرتبة وسطى بين الوجود والعدم بـ«الثابت» ؛ تمييزًا له عن الموجود والمعدوم .

وهذا المثال للتقريب ، وأنت تعلم أنّ المثال قد يقرّب من وجه ويبعّد من وجه آخر ، وليس من دأب المحصّلين الاعتراض على المثال بعد توضيح المقال !

بما أنّ تأثير القدرة حال ، ولا ثبوت للحال إلا بعد ثبوت سببٍ وجودي قبله ، فلا بدّ من حصول أمر وجوديّ يقوم بالقدرة يكون مسبِّبًا للحال ، وههنا نقول : هذه الصّفة الثانية -«الأمر الوجودي»- كيف جعلت الأولى -«القدرة»- مؤثرةً ؟ لا يمكن ذلك إلا بثبوت حالٍ لها نفسها بحيث تصير به مؤثِّرةً في الصّفة الأولى ، وحينئذ نسألكم مرة أخرى : بما أنّ تأثير الصّفة الثانية في الأولى هو أيضًا حال ، والحال لا يثبت إلا بعد ثبوت صفة وجودية ، فلا بد من ثبوت صفة ثالثة لها حال ، وهذا الحال لا يثبت إلا بعد ثبوت صفة وجودية رابعة لها حال ، فيحتاج هذا الحال إلى صفة أخرى لها حال ، وهكذا ، حتى يلزمكم ثبوت صفات وجودية لا متناهية ، وهذا باطل لأمرين ؛ الأوّل : لأنّه يستلزم التسلسل ، والثاني : أنّه يستلزم قيام الصّفة بالصّفة ، وكلاهما محال .

فتبيّن أنّه يلزم من فرض أن تكون القدرة مؤثِّرةً بالعرض لا بالذات محالان اثنان : التسلسل في الصّفات ، وقيام الصّفة بالصّفة ، ولمّا كان اللازمان باطلين فالملزوم -وهو القول بتأثير القدرة بالعرض- باطل كذلك .

وإلى هنا ينتهي الإمام السنوسي إلى رأي واضح ؛ وهو نفي تأثير أيّ قدرةٍ على أيّ نحوٍ كان ، سواء كان تأثيرًا ذاتيًّا أو عرضيًّا ، خلا ما أثبته لقدرة الله تعالى من التأثير الذاتي ، وتفرّده سبحانه بالقدرة المطلقة على ذلك .

وصفوة القول عنده رَحِمَهُ اللَّهُ أنّ صفة الوحدانية تستلزم نفي التأثير عن أيّ موجود سوى قدرة الله تعالى ، لِما أنّ القول بصفةٍ مؤثرةٍ بالذات يلزمه القول بتماثل الصفتين ؛ الحادثة والقديمة ، والقول بصفةٍ مؤثرةٍ بالعَرَض يستوجب المصير إلى محالَين باطلين أيضًا ، فالاعتقاد الصحيح عنده -وما وراءه يكون بدعة- هو نفي التأثير بين الممكنات لاختصاص ذلك بمن اختصّ بالصّفة القديمة المؤثرة .

وانطلاقًا من مقالته هذه قال رَحِمَهُ اللَّهُ في شرح الوسطى : (لا أثر له [أي العبد] ألبتةَ في أثرٍ ما عمومًا ، وإنّما هو وعاء وظرف للحوادث والأعراض ، يخلق المولى تبارك وتعالى فيه ما شاء منها وكيف شاء ، لا حَجْر عليه تعالى ولا معين ..) .

تعقيب على جواب الإمام وإشارة إلى مذهب السّادة الماتريدية

يقوم كلام الإمام السنوسي على أنّ القدرة الحادثة لا تكون مؤثِّرة إلا بأن تتوقف على أمر وجودي وراءها ؛ بحيث يستلزم ذلك قيام الصّفة بالصّفة ، ويبدو أنّ هذا الشرط غير لازم ؛ لأنّ من تعريف القدرة باتفاق الجميع : أنّها صفةٌ من شأنها التأثير على وفق الإرادة ، فإيقاع الفعل بالقدرة **لتعلّق الإرادة بتحصيله** كافٍ في المقام ، ولا حاجة للقول بضرورة وجود صفةٍ جديدة تسبّب التأثير .

ولذا فالأشبه بالحق أنّ تعلّق الإرادة يقوم مقام الصّفة الوجودية التي فَرَضَ إمامُنا السنوسيُّ أنّ التأثير لا يكون إلا بها ؛ لإغناء تعلق الإرادة عن طلب القدرة أمرًا وراءه لإيقاع الفعل .

وبهذا يظهر أنّ لزوم التسلسل وقيام الصّفة بالصّفة لا مناصّ منهما لو كان الكلام في المسألة على النحو الذي عرضه الإمام ، أَمَا وقد عرفت حقيقة الأمر فكلا الأمرين مرتفعان لا يلزمان ما حرّره الإمام الجويني .

وقد يقول قائل : يتجه نفس السؤال المذكور على تعلق إرادة العبد بمراده ؛ فإنّ تأثير الإرادة عرضيّ وهو «حال» ، فلا بد من سببٍ اقتضى تعلّقها ، على النحو الذي قيل في القدرة .

فنقول : ليس ما قيل في القدرة بلازمٍ في الإرادة ؛ لأنّ الإرادةَ صفة من شأنها التخصيص ، فلها أن تتعلّق بتخصيص الفعل الذي تريده بمقتضى ما وهبها الرحمن من هذه الخاصيّة ، من غير أن تتوقف على صفةٍ وجودية تقوم بها فيلزمَ المحذوران المذكوران . غاية الأمر أنّ تعلّق الإرادة يكون لدواعٍ وأسباب علمية أو ظنيّة ، نفسيّة أو شهوية إلخ .

ولعلّك تقول : كيف يذهب الإمام الجويني إلى مثل هذا القول ؟ وفيه أنّ العبد

مؤثّر في أفعاله ، وقد دلّت عمومات القرآن الكريم على أنّ كلّ شيء بقضائه تعالى وقدره ، وأنّه تعالى خالق كلّ شيء ؟!

فأقول لك : إنّما يصدر هذا السؤال ممّن لم يقف بعدُ على البون الشاسع بين نسبة التأثير للقدرة الحادثة بالإذن الإلهي والمشيئة المهيمنة ، وبين نسبة الإيجاد الاستقلالي للقدرة الحادثة بزعم استبدادها بالتأثيرِ والفعلِ منخلعةً عن التقدير الإلهي منازعةً له ، وشتان بين الأمرين ؛ فإنّ تأثير قدرة العبد لا يخرج عن الإرادة الإلهية بل يجري على وفقها ؛ لأنّه تعالى يعلم أزلًا ما لها من التأثير فيأذن لها ويريد لها ما اختارت وفعلت ، وبهذا يكون فعل العبد بتأثيره وكسبه ؛ منسوبًا له على وجه الحقيقة مع كونه بإذن الله تعالى وتقديره وإحاطته ، وإنّما اهتدي إلى هذا المعنى من الآيات الكريمة على منوال قوله تعالى :﴿ قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ ﴾ [التوبة:١٤] ، وقوله جلّ جلاله :﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا۟ ۖ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[الحشر:٢] ، فهذه الآيات الحكيمة وأمثالها تنطوي على حقيقة عزيزة ؛ وهي أنّ العبد فاعلٌ حقيقيٌّ في دائرة القضاء الإلهي والتقدير الربّاني ، وهذا موضعٌ من البحث يطول فيه الكلام مع ضيق المقام .

واعلم أنّ هاته المقالة ليست من مختصّات إمام الحرمين -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- كما ألمحنا إليه من قبل ، بل ذهب إليها جماعة من متقدمي الماتريدية ومتأخريهم .

وذكر الآراء المرضيّة المتداولة عند السادة الماتريدية في تأثير العبد في فعله يحوج إلى مزيد كلامٍ نحن عنه في غنية ههنا ، لكنّنا نجمل القول في مفهوم «الكسب» عندهم على وجه يُعلم ما تميّزوا به عن غيرهم :

أجمع السادة الماتريدية على أنّ العبد مؤثِّر في فعله الاختياري ، بمعنى أنّ فعله متوقّف الحصول على أمرٍ راجعٍ إليه وصادرٍ منه ، سواء كان هذا الأمر تعلّق إرادته أو

تعلّق قدرته ، وسواء كان أمرًا اعتباريًّا أو وجوديًّا[١]، فتوقف الفعل على إنشاء العبد شيئًا مّا باختياره الحقيقيّ.. هو معنى التأثير في الفعل الاختياري عندهم ، ثم إنّه من البيّن أنّ هذا التأثير لا يكفي لوحده في وجود الفعل ، بل ثمّة أمور سابقةٌ عليه ولاحقةٌ له لا بد أن تتوفّر كي يتمّ الفعل ، وكلّ ذلك بخلق الله تعالى .

فبان من هذا أنّ العبد مؤثِّر في أفعاله الاختياريّة حقيقةً ، لكنّه لا يستقلّ فيها ولا يستبدّ بها ، بل لولا تقدير الله تعالى لجميع شرائطه الأخرى وسبق مشيئته بإيجاد الأشياء على وفق مشيئة العبد في أفعاله الخاصّة لما ظهر فعلٌ من الأفعال في الوجود ، والله تعالى الموفق .

وبعد ، فقد أتى الإمام السنوسي على ذِكر الإشكال وجوابه على النحو الذي تراه :

فإن قيل : تأتّي الإيجاد والإعدام على وَفْق إرادة القادر وعلمه هو حقيقة القدرة الأزلية ولا مثل لها في ذلك ؛ لأنّ الإيجاد والإعدام اللذين يُدَّعيان لبعض القوى الحادثة ليسا من حقيقة تلك القوة الحادثة ، بل هو عرضيّ لها بجعل الله تعالى لها ذلك ، فهي تؤثِّر على وَفْق إرادة الله تعالى وعلمه لا على وَفْق إرادة موصوفها وعلمه[٢] .

فالجواب : أنّ تأتّي التأثير إذا كان عرضيًّا[٣] لهذه القوة الحادثة فإنه يلزم أن لا يرِد على هذه القوة على حياله ؛ لأنه «حال» ، والأحوال لا يمكن أن

---

(١) فقد اختلفوا فيما بينهم في هذه الأحكام .

(٢) هذا تسليم من المخالف أنّ صفات التأثير الإلهية وكيفية تأثيرها منزّهة عن المثيل والشبيه ، وأنّ الله تعالى متفرّد بالقدرة والإرادة المؤثِّرتين استقلالًا وانفرادًا . وبعد هذا التسليم يقول : لكنا نخالفكم في ما وراء ذلك ، وهو أنا نثبت قدرةً للعبد من شأنها أن تؤثِّر إذا خُصّص تأثيرها بإرادة الله تعالى وعلمه ، فهي تؤثر على الحقيقة ، لكن لا بالاستقلال بل بالاستناد إلى قدرة الحق سبحانه .

(٣) التأثير إما ذاتيّ وإما عرضيّ ، فإن قيل : تأثير القدرة ذاتي ، فقد وقعتم في أصل الإشكال وهو =

تفعل على حيالها[١] ، فلا بد من خلق صفة معنى وجوديةٍ[٢] في هذه القوة الحادثة تكون علّةً لِمَا عَرَض لها من تَأَتِّي الإيجاد بها والإعدام[٣] ، ويلزم عليه قيام العرض بالعرض ، والتسلسلُ ؛ لنقل الكلام إلى ذلك العرض الثاني : هل إيجابه للتأثير ذاتيّ فلا يتوقف بعد وجوده على إرادة ؟ أو هو عرضيّ[٤] فيحتاج إلى عرض آخر يوجب له الإيجاب للتأثير وهلُمّ جرًّا ؟

وبالجملة فالذي يجب اعتقاده وقام البرهان القطعي عليه أن لا مِثل له تبارك وتعالى لا في الذّات ولا في الصّفات ولا في الأفعال ، وبالله تعالى التوفيق .

❊ ❊

= الاعتراف بتماثل القدرتين ومنه هربتم ، وإن قيل : التأثير عرضيّ ، فيلزم ألا يثبت وحده للقدرة ، بل يحتاج إلى صفة وجودية أخرى على ما يبيّنه .

(١) يوضح الإمام السنوسي امتناعَ تصوّر التأثير العرضي واستحالة وقوعه لما يستلزمه من المحال ، وتقريره : أنّ التأثير العرضي قائم على استدعاء المُعين والمسانِد في كلّ تأثير ؛ إذ التأثير حال ، والحال لا يحصل إلا بمعين ، والمعين لا يحضر إلا بمعين آخر وهكذا ، فيلزم التسلسل المستحيل ، وهذه أمارة على فساد نظرية التأثير العرضي وبطلانها ! وبناء عليه فلا يبقى لقدرة العبد تأثير عرضيٌّ ولا ذاتيٌّ ، مما يعني انحصار التأثير الذاتي بقدرة الله تعالى .

(٢) هذا هو المُعين أو المساند الذي بثبوته يثبت التأثير ، وهو صفة وجوديّة تقوم بالقدرة الحادثة لتُحَقِّقَ لها التأثير .

(٣) أي تكون الصّفة الوجودية عارضةً على صفة القدرة وعلّةً للحال الذي هو التأثير .

(٤) لزوم التسلسل بناء على أنّه لا يخلو : إمّا أن تكون الصّفة الوجودية العارضة على القدرة موجبةً للتأثير إيجابًا عرضيًّا أو ذاتيًّا ، أما الثاني فممتنع للزوم الرجوع إلى أصل الإشكال وهو وقوع الشركة في القدرة التي تأثيرها ذاتيّ ، وأما فيقتضي وجود صفة وجودية أخرى توجب الحال والتأثير ، وهي بدورها تحتاج لغيرها ، وهكذا لا إلى نهاية .

قضية الجبر والاختيار

إضاءة

إنّ قضية الجبر والاختيار واحدة من أهمّ القضايا التي شغلت الفكر الإنساني عمومًا، والفكرَ الإسلاميَّ خصوصًا؛ لِمَا لها من ارتباط بصفة القدرة الإلهية والتأثير الإلهي ومدى تسلّطه على أفعال الإنسان، إلى جانب أنّها تمسّ الوجدان الإنساني وما يشعر به فيما يتعلق بأفعاله وجميع حركاته وسكناته، وبهذين اللِّحَاظين للمسألة -الإلهي والإنساني- تنفتق الإشكالية الكبرى، وهي مشكلة تكليفِ الإنسانِ ومسؤوليتِه المنوطةِ باختيارِه أمامَ نفوذ القدرة الإلهية فيه.

وقد نالت المسألة اهتمامًا كبيرًا من أرباب المذاهب الإسلامية، حتى غدا التعريف بالمذاهب ببيان انتمائها إلى أحد المشربين، وذكر ما تميل إليه من المسلكين، ودار أمر تصنيف الفرق -فيما دار عليه- على عقيدتي الجبر والاختيار.

ونحن وإن لم يكن من شأننا أن نخوض في تفاصيل المسألة في هذا المقام، لكن ساقنا البحث في وحدانية الأفعال إلى الوقوف مع مناقشة الإمام السنوسي لإمام الحرمين رحمهما الله، فرأينا أنّه لا بد من تقديم مقدمة ضرورية في مفهوم الجبر والاختيار، ومن ثمّ طرح ما يمثّل خلاصةً موجزةً لِما يلزم قوله في هذه القضية بحسب ما تقرّر من مذهب جمهور المسلمين، وذلك بعد أن فرغنا -بحمد الله- من الكلام على ما يتعلق بالمسألة من المتن والشرح على النحو السابق.

* *

مفهوم الجبر والاختيار

إنّ ما نعنيه بالجبر هو أن يكون ظهور الأفعال وتحقُّقها على يد العبيد أمرًا خارجًا عن وسعهم وإرادتهم ، وله صورتان :

الصورة الأولى : أن يكون حصول الفعل بالقسر والإجبار القهري ، كما لو أمسكت يد شخصٍ برغم إرادته وجعلته يطلق النّار وهو يمانع ذلك ، أو كإلقاء شخص عن علوٍ برغم أنّه يحاول تثبيت نفسه والهرب من ذلك ، ومن الواضح البيّن أنّ حصول الفعل في هاتين الصّورتين لم يقع باختيار الفاعل وإرادته ، فلا إطلاق النّار ولا السقوط وقعا بالاختيار ممّن ظهرا عليه .

الصورة الثانية : أن يكون حصول الفعل في الفاعل بتصرّفٍ وتحكّم خارجيٍّ يقوم على إظهار الأفعال كما لو أنّها من ذات الفاعل ، بحيث يَظُنّ الشخص نفسُه -أو يَظنُّ من حوله- أنّ ما يصدر عنه من الأفعال إنّما هو بمحض إرادته ومشيئته ، وأنّه متصف بالاختيار ، على الرغم من أنّ حقيقة الأمر ليست كذلك ، ومثاله فيما يسمّى بالإنسان الآلي ، فإنّه يقوم بإصدار أفعال تبدو وكأنّها من تلقاء نفسه ، وأنّها بمحض اختياره ، حتى يكاد يشتبه علينا الأمر في أنّه خارج عن سيطرة صانعه ، والحقيقة أنّ جميع أفعاله مُبَرمَجةٌ من قِبل آخرين يتحكّمون فيه ، سواء كان ذلك مباشرةً أو من خلال برمجيات قد أُعدّت مسبقًا ورُكِّبت فيه ، مما يعني أنّه ليس بمختارٍ على الحقيقة ، وإن كان الظاهر من حاله أنّ أفعاله بمحض اختياره وعلى وفق إرادته ، وهذه الصورة من الجبر قد تشتبه علينا بالاختيار ؛ إذ المجبور ساعتئذ يظنّ نفسه مختارًا في الباطن كما يبدو من حاله في الظاهر[1] .

---

(١) لقد حاولنا تقريب الصورة الثانية من صور الجبر بمثال الإنسان الآلي ، الذي تنسب إليه أعمال دقيقة وتحتاج إلى قدرٍ من الذكاء برغم أنّها -في الحقيقة- واقعةٌ من جهةٍ خارجةٍ عنه تقوم بالتحكّم به ، غير أنّ التشكيك بوجاهة المثال قد يحصل من جهة أنّ الإنسان الآلي لا يشعر من نفسه بالاختيار ، وإن كان قد يبدو لنا ذلك منه ، وبالتالي فإنّه لن يُعتبر بشكل من الأشكال مختارًا في الظاهر ؛ إذ =

ولأجل هذه الصورة من الجبر لا بد أن نفرّق بين (الاختيار الصوري) و(الاختيار الحقيقي) ، أو بين (الاختيار الظاهري) و(الاختيار الباطني) ؛ لأنّ ما سمّيناه بالاختيار الصوري أو الظاهري قد يجتمع مع الجبر ؛ لأنّه ينسجم مع الصورة الثانية من صور الجبر كما هو واضح .

فها قد تبيّن معنى الجبر ، فما معنى الاختيار ؟

إنّ الاختيار الذي نقصده هو ما يقع مقابلًا للجبر بصورتيه المذكورتَين ، وهو أن يكون الفعل واقعًا بحسب اختيارٍ حقيقيٍّ من الفاعل ، بمعنى أنّ الأفعال الصادرة عن الفاعل مستندةٌ إلى مشيئته واختياره الحقيقيين ، بحيث لا يكون حصولها عنوةً وقسرًا ، ولا يكون بتحكّمٍ خارجيٍّ بحيث يبدو أنّ الفعل فعله وهو في الحقيقة من عمل غيره وإنشائه .

= مدار الاختيار على أن يشعر المرء بنفسه أنّه على تيك الصّفة ، وهو ما لا يتوفّر في حالتنا هذه .

والذي نقوله في هذا المقام : إنّ الشعور بالاختيار يقتضي أن يظنّ الإنسانُ نفسه مختارًا ، لكن هذا لا يعني أنّ الاختيار الحقيقيّ ثابتٌ له وأنّه هو الذي اختار صدور الفعل عنه بالفعل ، بل قد يكون الطرف الخارجي والفاعل الحقيقي هو الذي أوجد الفعل في الإنسان وأوجد له الإحساس به والشعور بأنّه صادرٌ عنه باختياره ، ومن الظاهر أنّ هذه الحالة لا تخرج عن الصورة الثانية من صور الجبر .

وبعبارة أخرى : إنّا إذا فرضنا إنسانًا تظهر على يديه بعض الأفعال وهو شاعرٌ بها وبانتسابها له وصدورها منه ، مع وجود طرف خارجيٍّ يتحكّم به ويتحكّم بشعوره بنفسه وبما يبرز على جوارحه من أفعال ؛ فإنّنا لا نشك في كونه مجبورًا في الحقيقة على النحو الذي صوّرناه في الصورة الثانية من صور الجبر .

ونخلص من هذا إلى أنّ شعور المرء باختياره لا يغيّر حقيقة المسألة ؛ لأنّ الشعورَ بالاختيار كالفعل المختار نفسه ، كلاهما من آثار الفاعل الخارجي المتحكّم في الإنسان ، وإنّ شعور الإنسان الآلي باختياره أو عدم شعوره لن يؤثر في قضيتنا ما دمنا قد تصوّرنا شعور شخص باختيار أفعاله مع أنّه واقع تحت استحواذ جهةٍ أخرى وتسلّطها ، فظهر أنّ شعور المرء بالاختيار شيء ، وكونه مختارًا على الحقيقة شيء آخر ، فقد يجتمعان وقد ينفكان .

وبعبارة أخرى : إن الاختيار ليس مجرد أن يكون الفعل من غير قسر وإكراه ، ولا مجرد أن يكون الفاعل شاعرًا بفعله وأنّه واقع منه ، إذ قد يكون الفعل مشعورًا به من غير قسرٍ ولا إكراهٍ ، ورغم ذلك لا يكون فعلًا اختياريًّا بل جبريًّا كما بيّنّا في مثال الإنسان الآلي . بل الاختيار أمر وراء ذلك ؛ وهو أن يكون الفعل الظاهر على جوارح العبد متوقفًا على إرادة العبد واختياره بأن يقع هذا الفعل منه أو لا .

ويُلاحظ أنّنا في بيان معنى الجبر والاختيار لم نتطرق إلى قضية خلق الأفعال وأنّ قدرة العبد مؤثرة أم لا ، وذلك لأنّ الاختيار الحقيقي لا يقتضي بالضرورة أن يكون العبد خالقًا لفعله ، والجبر كذلك لا يقتضي بالضرورة أن يكون الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد ، بل يكفي فيه القسر الإرادي أو الجبر الباطني كما مر .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ علماء الأمّة اختلفوا في أمرين :

الأول : أنّ قدرة العبد مؤثرة في إيجاد الأفعال أم لا ؟

والثاني : أنّ العبد مختار على الحقيقة أم لا ؟ مختار في الظاهر والباطن أم لا ؟

والتحقيق في هذا أنّ من يذهب إلى رأي معين في إحدى المسألتين **لا يلزمه** رأي خاصّ في الأخرى ، فقد يقول قائل بتأثير قدرة العبد في فعله مع قبوله مذهب الجبر ، وقد يقول قائل بالاختيار مع الإقرار بعدم تأثير قدرة العبد في فعله !

ولبيان ذلك بالتفصيل مقام آخر هو أولى به ، نسأل الله تعالى أن ييسر لنا ذلك .

والذي ينبغي أن يُنَبَّهَ عليه ههنا : هو أنّ الأصل الأصيل الذي يلزمنا القول به عقلًا ونقلًا ، واتفقت عليه كلمة الأمّة جميعًا -خلا الجهمية الجبرية وبعض متأخري الأشعرية خلافًا لكثيرٍ من الأئمة العظام- هو أنّ المصحِّحَ لمقام التكليف وإناطة المسؤولية بالعبد المكلَّف كونه مختارًا على الحقيقة غيرَ مجبور في أفعاله ، وإن اختلفت طرائق العلماء في بيان ذلك وتوجيهه .

وهذه الحقيقة هي المصرَّح بها في القرآن الكريم، وهي التي تصحّح التكليف والتشريع، وتتفق مع حكمة الله تعالى وعدله وخطابه، ولذلك ذهب كافّة أهل الإيمان -خلا قلّة قليلة- إلى أنّ القول بالجبر قولٌ بدعي، لا يجوز أن يصير إليه من يتلقى المعارف الدينية والأصول الإيمانية من القرآن الكريم والعقل القويم؛ ذلك أنّ كلام الله تعالى في كتابه الحكيم من أوله إلى آخره يتعامل مع المكلفين باعتبارهم مختارين لأفعالهم، ويتعامل مع الدنيا باعتبارها دار اختبار وابتلاء، والعمل فيها سببٌ لتقرير المصير. وما جاء القرآن بالدعوة إلى الله تعالى بكافة الأساليب المختلفة من ذكر الشواهد للاستدلال والقصص للتأمل والاعتبار، والتذكير بالله تعالى والتعريف به وبأنبيائه ورسله وأوليائه، وبوصف القيامة وما فيها من الجنة والنار وأنواع الثواب والعقاب، وبالتشريع في كافة المجالات الفردية والاجتماعية، وبالتنبيه اللطيف على مآخذ النفس وأسباب مهالكها والتحذير منها والإرشاد إلى تربيتها وإصلاحها، وتبيين الأعمال المقبولة والمردودة، وغير ذلك من الأمور الكثيرة التي إنما جاءت لتسوق العباد إلى ما فيه فلاحهم وصلاحهم وخيرهم الدنيوي والأخروي؛ أقول: ما جاء كل ذلك في القرآن الحكيم من كلام الله تعالى إلا ولنا اختيار حقيقي، وإرادة حقيقية ظاهرية وباطنية، تتكفّل بإناطة المسؤولية الحقيقية بنا، وإلا فقولوا: هل نحمل كلام الحكيم من أوّله إلى آخره على غير وجهه؟! وهل يقبل عاقل أن يكون هذا الخطاب مجرَّدَ كلامٍ لا معنى له إذا ما كان الإنسان مكرَهًا على إرادته مقسورًا على اختياراته وأنّ الله تعالى خلق فعله كما خلق إرادته وتعلّقاتها؛ فلا يكون للعبد حظٌّ من الفعل إلا كونه محلًّا له بزعم أنّه -تقدّس حُكمُه- لم يترك لعبده مجرَّدَ اختيار حقيقي؟! تعالَت حكمة الله عن ذلك.

فإن قلت: ألا يلزم من ذلك أن يكون العبد خالقًا؟

فالجواب: أنّه قد سبق منّا القول: إنّ الاختيار الحقيقي لا يستلزم الخلق والإيجاد، نعم.. قد تكون نسبة الاختيار والخلق معًا للعبد أيسر في التصوّر إذا ما أردنا

أن نسلك السبيل الأسهل في تصوير مسؤولية الإنسان عن أفعاله ، ولكن هيهات أن تكون المسألة بهذه البساطة ؛ ذلك أنّ تحقيق القول بالاختيار من غير خرمٍ للأصول العقديّة الأخرى أمرٌ قد عَسُرَ نواله إلا على مَن وفّقه الله تعالى من العلماء الأجِلّاء ، ونحن نحمد الله تعالى على أنّه لم يكلِّفنا اكتناه هذا الأمر ، واكتفى منّا بالإيمان الإجماليّ به .

وإن قلت : إنّ جملةً من الآيات تصرّح بالجبر ، وبأنّ العبد ليس له مشيئة ولا إرادة ولا اختيار ، مثل قوله تعالى : ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان : ٣٠] ، وقوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ [النحل :٣٦] ، ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال : ١٧] ، وغير ذلك من الآيات الكريمة .

فالجواب الكلي أن نقول : لا شبهة في أنّ الخطاب الإلهي قد رسّخ في النّاس معاني الاختيار وتحمّل المسؤولية وخاطبهم بناء على ذلك ، وأنّ القرآن الكريم من أوله إلى آخره مبناه على هذه الحقيقة باعتباره كتابَ دعوة للمكلّفين إلى الله ورسوله ، ونداء هداية وإرشاد إلى صراط الحق وسبيل الرشاد ، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق ، ثم إنّه أيضًا مليء بالآيات المصرِّحة بهذه الحقيقة الناصعة ، كقوله تعالى : ﴿وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِّن دُونِ ذَٰلِكَ هُمْ لَهَا عَٰمِلُونَ﴾ [المؤمنون :٦٣] ، وقوله تعالى : ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج : ٧٧] ، وقوله تعالى : ﴿وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللهُ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة : ١٤] ، وقوله تعالى : ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف : ٢٩] ، وقوله تعالى : ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة : ٧- ٨] ، وقوله سبحانه : ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان : ٣] ، وقال تعالى واصفًا أهل المجاهدة وأهل الزيغ بما يدلّ على اختيارهم : ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وقال: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [الصف: ٥]، وفي جميع هذه الآيات ما يدلّ صريحًا على أنّ العباد هم الفاعلون لأفعالهم، وهم الذين توكل إليهم نتائجها، فمن جاهد في الله هداه سبيله، ومن زاغ أزاغ الله قلبه، نسأل الله العافية.

ومع ذلك فقد وردت آيات معدودة يتبادر من ظواهرها -أو قد يتبادر من ظواهرها لا سيّما في حال نزعها عن سياقها- نفي الاختيار والمسؤولية، فإمّا أن يقال بالتعارض في النّص أو التوفيق بين الآيات الكريمة؟

وحاشا أن يكون ثمّة تعارض في كلام الله سبحانه، فوجب الذهاب إلى التوفيق بين الآيات بإرجاع هذه الظواهر إلى ما ينسجم مع سياقها وحملها على غير ما يتبادر لأوّل وهلة منها، كما قلنا في ما استدل به الحشوية مما استظهروه من بعض الآيات الموهمة للجسمية.

وهذا مقام يطول الكلام فيه، فتمسَّكْ بالحق الذي لا مرية فيه؛ وهو أنّ العبد مختار على الحقيقة، مسؤول عن أفعاله ونتائجها، وأنّ المكلّف لا يخرج عن رحمة الله بإمداده وإحسانه وعن عدل الله بحسابه وجزائه، واطلب زيادة بيانٍ لهذه المسألة في موضع آخر، وفقني الله وإياك إلى ما يحبه ويرضاه.

وأخيرًا لا بد من التأكيد على أنّ قضية الاختيار الحقيقي للمكلّف مطلب شرعي كما أنّها مقتضى العدل الإلهي، بمعنى أنّ النّصوص الشرعية دالّة على أنّه تعالى اختار أن يكون العباد مختارين في أفعالهم، وأنّ ذلك بفضلٍ من الله تعالى وإقداره وتمكينه لهم، على ما جاء به القرآن الحكيم، ومن هذا المنطلق لزمنا اعتقاد هذا الأصل -وهو أنّ العبد فاعلٌ لأفعاله بالاختيار- وامتنع علينا اعتقاد مذهب الجبر الفاسد.

نعم، لا يجب علينا الوقوف على كيفية ثبوت الاختيار بالتفصيل واكتناه مدخلية العبد في فعله؛ لِما أنّ الإيمان الإجمالي كافٍ في الباب أخذًا بعموم ظواهر القرآن

الكريم ؛ لتصحيح منظومة التكليف ، وتصديق الكلام الإلهي من غير مبالغة وإسراف في التأويل .

والحمد لله أولًا وآخرًا .



الدرس السّابع

في الفرق بين تقسيم أهل السنة الوحدانية إلى وحدانية الذات والصّفات والأفعال وتقسيم غيرهم التوحيدَ إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصّفات

سبقت الإشارة إلى أنّ أهل السنة في حديثهم عن وحدانيّة الله تعالى تعرّضوا لوحدانية الذات والصّفات والأفعـــال ، فذكروا ثلاثة أقسام ؛ وذلك لأنّهم لاحظوا لزوم إثبات الوحدانية لها ، وقد أشرنا هناك إلى أنّ هذه الأقسام تدور حول البحث في ذات المولى القديم سبحانه وصفاته وأفعاله ، أي أنّها لم تخرج من دائرة البحث في الإلهيات إلى البحث فيما يجوز وما لا يجوز من أفعال المكلفين ، بخلاف طريقة الشيخ ابن تيميّة رَحِمَهُ اللَّهُ وأتباعه ، حيث إنّه قد أدرج الكلام على حكم بعض أفعال المكلّفين في ضمن باب الوحدانيّة من أبواب الاعتقاد والإيمان ، وهو ما لا يُساعد عليه ؛ ألا ترى أنّ العلماء يفرّقون بين أبواب العمل والاعتقاد ، ويرون أنّ مسائل الإيمان مختلفة عن مسائل الأعمال ، فما فعله من خلط بين المسائل أمر غير مقبول ، نعم قد يكون له وجه في التعريض بمسألة عمليّة وبيان حكمها من جهة السّعي في معالجة مشكلة طارئة قد عمّت في زمانه وانتشرت بين المسلمين ، غير أنّه عَمِلَ على معالجة ذلك بتقريره جملةً من الأحكام المغلوطة في تقسيم التوحيد على غير هديٍ واستقامة ، وصار أصحابه من بعده على تعظيم شأنها وتعزيز أمرها حتى أمست عندهم من أصول الدّيانة وأركان العقيدة ، ونحن نتناول مقالتهم حسب ما يليق في هذا المقام .

اعلم أنّهم قسموا التوحيد إلى نوعين : فقالوا : من آمن بنسبة المصنوعات إلى الله تعالى إيجادًا وإمدادًا فهو مقرّ بـ«وحدانية الله في الربوبية» ، ولا يكفيه ذلك ليكون مسلمًا موحِّدًا ، بل لا بد أن يأتي بـ«توحيد الألوهية» ، ويقصدون منه تخصيص الله تعالى بالعبادة والإخلاص في التوجه إليه .

ثم إنّ موضوع هذا النوع الثاني ، وهو تخصيص الله بالعبادة ، راجع إلى أفعال العباد وأعمال جوارحهم وقلوبهم ، فيكون متوقفًا على معرفتهم به تعالى وبصفاته ومتضمّنًا البحث في ذلك ، فلما كثر الكلام فيه رأوا الفَصل بين مطلبين ، فاختص «توحيد الألوهية» بمسألة إفراده تعالى بالعبادة ، واختص ما أطلقوا عليه «توحيد الأسماء والصّفات» ببحث معرفة الله تعالى وصفاته ، فصارت أقسام التوحيد ثلاثة .

وما سبق عبارة مجملة ، فلنزد الأقسام الثلاثة بيانًا :

توحيد الربوبية : وهو -حسب القائلين به- إفراد الله تعالى بالخلق والإيجاد والإحياء والإماتة والترزيق والتصوير ، وبالجملة هو الاعتراف بأنه تعالى المالِك المدبر لهذا العالم ، فالخلق خلقه والأمر أمره ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف : ٥٤] ، على الحصر والقصر .

والآيات التي تشير إليه كثيرة جدًا ، فمنها قوله سبحانه في سورة يونس : ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ [يونس : ٣] ، فههنا أثبت الله تعالى الربوبية له سبحانه -﴿إِنَّ رَبَّكُمُ﴾- وقرنها بهذه الأفعال الجليلة من الخلق والتدبير .

ومعنى أنّ العبد موحِّدٌ توحيد الربوبية أنه يؤمن بأن الله هو الخلاق الرزاق الذي له الخلق والأمر ، وبالطبع فإنّ الإيمان بهذا يقتضي الإيمان بأنّه متصف بالصّفات التي بها يكون خلّاقًا مدبّرًا ، فهل يمكن أن يكون هو الخلاق المدبر من غير أن يكون عليمًا

خبيرًا حيًّا مريدًا ؟ فإذن توحيد الربوبية -عندهم- هو الإيمان بالله تعالى على الوجه التام ، بقطع النّظر عمّا لو كان العبد قد أفرده بالعبادة أو لا .

ثم قال أصحاب هذا التقسيم -ولك أن تعجب- : إنّ المشركين مقرّون بهذا التوحيد ، حتى إنهم صاروا يعرّفون هذا النّوع من التوحيد -أوّل ما يعرّفونه- بأنّه الذي يوافقنا فيه المشركون !

ولست أدري . . هل أقرّ المشركون بأن الأمر والنهي لله تعالى ، كما أقرّوا بخالقيته للعالم ؟ فإن لم يقروا بذلك فكيف يُعدّون من موحدي الربوبية ، وأين ذهب قوله تعالى : ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف : ٥٤] ، وأين ذهب معنى التدبير والتربية من الربوبية ؟ !

٢. **توحيد الألوهية** : وهو توحيد العبادة ، يعنون به أن يُفرِدَ العبدُ ربَّه سبحانه بالعبادة والإخلاص له وتخصيصه بتوجيه الدعاء والسؤال .

وإنما أطلق على هذا المعنى لقب «توحيد الألوهية» بلحاظ أنّ الله هو المخصوص بالعبادة ، وأطلق عليه لقب «توحيد العبادة» بلحاظ أنّ العبد هو المتوجه بالعبادة لله تعالى .

وقالوا : إن توحيد العبادة هو معنى «لا إله إلا الله» ، أي لا معبود بحق إلا الله ، وهو الذي خالفنا فيه المشركون بعد أن وافقونا في توحيد الربوبية ، واستظهروا هذا التوحيد من القرآن الكريم بآيات مثل : ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد : ١٩] ، ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر : ٢] ، وللإشارة إلى هذا التوحيد ومخالفة المشركين فيه قال تعالى حاكيًا كلامهم : ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص : ٥] .

هذا.. وبعد بيان معنى توحيدي الربوبية والألوهية عندهم ، فالإنصاف أن يقال :

أغلب الظنّ أنّ هؤلاء القوم قد وجدوا بعض الآيات تشير إلى خالقيّة الله تعالى وهيمنته على العالم وتدبيره وتربيته له ، وفيها نعت الربوبية لله تعالى ، فاستخلصوا من ذلك أنّ من التوحيد ما يقوم على معنى الربوبية وهو محصورٌ في الخلق والإبداع والتدبير والمالكيّة ، وأنّ من اعتقد ذلك فقد أتى بشطر التوحيد ، وبنوا عليه مشاركة المشركين للمؤمنين بالإيمان بربوبية الله تعالى ، ثم وجدوا أنّ هذا المعنى الذي اعترفوا به في أول كلامهم -من أنّ الربوبية معناها الاعتراف بقيّوميّة الله تكوينًا وتدبيرًا وتربيةً : ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف : ٥٤] ، وأنّ الاعتراف بالخالقية والمالكية يستلزم الاعتراف بالألوهية للخالق وتملّكه زمام التشريع- يتنافى مع الاعتراف بإيمان المشركين ؛ لأنهم وإن اعترفوا بالخالقية على ما هو ظاهر بعض الآيات -تسليمًا منّا- فإنّهم لم يقرّوا بأنّه صاحب الأمر والنهي والتربية والتدبير لشؤونهم[1] ، فلزم منه أنهم لا يشاركوننا شطر الإيمان !

---

(١) ينبغي أن لا نغفل عن أمر مهم ، وهو أنّهم وإن لم يصرّحوا دائمًا بأن الإقرار بانحصار التشريع لله تعالى من توحيد الربوبية ، إلا أنهم مضطرون إلى الاعتراف بذلك ؛ لأن التشريع من التدبير والتربية ، وهو من معاني الربوبية ، بل أصل الرب من التربية ، فكأن أول ما ينبغي دخوله في الربوبية هو التربية والتدبير ، والله تعالى أحكم ذلك تكوينًا وتشريعًا ، وأيضًا إن لم يكن الاعتراف بالتشريع من توحيد الربوبية فأين عساه أن يكون ؟ ألا ترى أن توحيد الألوهية هو توحيد العبادة ، فيرجع لأفعال العباد فيما يتوجهون به ، وتوحيد الأسماء والصّفات هو معرفة ذات الله تعالى بما وصف نفسه من الصّفات الثبوتية ، فإذن ما بقي لقضية التشريع إلا ما يتعلق بالربوبية .

أضف إلى ذلك أنّ اندراج التشريع ودخول الأمر والنهي في معنى الربوبية مما قرّره سيدنا رسول الله ﷺ حين قرأ قوله تعالى : ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة : ٣١] فسأله عدي بن حاتم وكان الصليب على رقبته : إنهم لم يكونوا يعبُدونهُم ! فقال النبي ﷺ : «أجل ولكن يحلّون لهم ما حرّم الله فيستحلّونه ، ويحرّمون عليهم ما أحلَّ اللهُ فيحرّمونه ، فتلك عبادتهم لهم» ، فانظر أولا تفسير : اتخذوهم أربابًا ، إنها تعني أنهم عملوا عمل المعترفين بكونهم أربابًا ، وما هو هذا العمل الذي لو ثبت لأحد لثبت له وصف الربوبية ؟ إنه التشريع ؛ لأنهم لما أحلوا وحرّموا وشرّعوا وضعوا أنفسهم موضع الرب ، واتبعهم قومهم على ذلك فاتخذوهم أربابا ، ويكأن التشريع من أصول الربوبية بالإضافة إلى الخلق والتكوين ، ثم أنهى النبي ﷺ =

وهذه النتيجة غير مرغوبة عند هؤلاء القوم الذين يريدون إثبات اتفاق المشركين معنا في الربوبية واختلافهم عنا في الألوهية ! فنكصوا على عقبهم ، وحصروا الربوبية بمجرد الخلق فقط لا غير ، وضاع الأمر والتدبير !

فانظر كيف اعترفوا بمعنى الربوبية ، ثم لما رأوا وجه المنافاة بين هذا الاعتراف وبين ما ساقوا الكلام لأجله ، غيّروا وبدلوا !

ولو تأمّلنا -مستعينين بالإنصاف- فيما ذهبوا إليه من التفريق بين الربوبية والألوهية بالمِلاك الذي قالوه ، وهو أنّ الربوبية باعتبار ما هو نازل منه إلينا ، والألوهية باعتبار ما هو صاعد منا إليه ، لوجدنا أنّ هذا الرأي يحتاج إلى شواهد أقوى من تلك التي أتوا بها ، خصوصًا أنّ الله تعالى يذكر في كتابه الحكيم الخلق والإبداع والقهر والاستبداد بعنوان الألوهية في مواضع كثيرة ، منها مثلا قوله تعالى : ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] ، ومعنى الآية واضح ، ووجه تعليل الألوهية بالاستبداد في الخلق والعلو ظاهر .

وقال تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢] ، والآية تشير إلى أنّ الإله هو القهار الذي يجب أن يكون مختصًّا بالتأثير والإيجاد ، ولو كان معه شريك للزم من اختلاف الإرادات والتأثيرات أن يفسد العالم ، فالألوهية هي الربوبية .

ولا بد من الوقوف على قضية سبق أن أشرت إليها ، وهي أن الربوبية الحقيقية تقتضي كون المتصف بها متصفًا بكلّ صفات الكمال المطلق ، ومنزهًا عن كل صفات النقص ، مدبرًا لمربوبه ، ينقله من حال إلى حال أكمل على ما هو معنى التربية ، ومن

= كلامه الشريف بأنّ هذا الاتخاذ واصطناع الأرباب عبادة في غير موضعها لمن لا يستحق اسم الرب ولا وصف الربوبية على الوجه الصحيح ، فقد أخطأ القوم في إلصاقهم وصف الربوبية بمن لا يستحق بتوجيه طاعتهم لهم وعبادتهم والإيمان بتشريعهم .

هنا فإنّ الإيمان بالله تعالى ربًا يقتضي الإيمان به إلهًا كاملًا ، منزّهًا عن كلّ نقصٍ من شريكٍ وغيره ، فلا معنى بعد ذلك للقول بأنّ المشركين معترفون بالربوبية دون الألوهية ، بل هم في الواقع منكرون لكليهما على وجه الحقيقة !

ولذلك كان يخاطبهم الله تعالى بما يفيد أنكم لو عرفتم الله ربًا خالقًا -بحق الخالقية والربوبية- لما أشركتم ، بل لو آمنتم بخالقيته وربوبيته على الحقيقة لما بقي مجال للشرك أصلًا ، ولذلك عليكم أن تفكروا بأنه لا يمكن أن يكون هناك رب سواه ، فهو الرب الحقيقي ، ومتى ما وقعتم في ذلك فهو من جهلكم وقلة تذكركم ، ولو عرفتم الله بحق ربوبيته لعلمتم أنّ ما سواه أرباب متّخذة مخترعة بجهلكم ؛ فأنّى تُسحرون[1] !

وهذا الخطاب الذي تشهد له آيات الكتاب الحكيم لهو خير دليل على أنّ الله تعالى كان ينادي عليهم بأن يعرفوا ربوبيته ويُقِرّوا بها على الوجه الصحيح ، ولا يدعوهم الله إلى ذلك لو كانوا مؤمنين به على الوجه التام الحاصل عند المسلمين ، وإنما يدعوهم إليه ويُكثر من تنبيههم على ذلك لأنهم يدّعون أنهم مؤمنون ، والحقيقة التي يعلمها الله أنهم غير معترفين بنسبة الربوبية الحقيقية -المستلزمة للاعتراف بكل ما للرب من صفات وأحكام- له تعالى ، وإنّما هو اعترافٌ قاصرٌ بجانبٍ من الربوبية ومساعدة هزيلة في اللسان ، وإنّهم ليتستّرون بدعوى الاعتراف بأنّ الله هو الخالق للسماوات والأرض ، ولكن الله فاضحهم : ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [الزخرف : ٨٧] ! ، فلو صدقوا حقًا في اعتقادهم لما أفكوا ولانقلبوا على ما هم عليه من عبادة الأرباب المتخذة ! فهم صَدَقوا ، واعترفوا اعتراف المقرّ بالأمر الجلي الواضح

---

(١) إشارة لقوله تعالى : ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِٱلْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المؤمنون : ٨٤ - ٩٠] .

الذي لا ينكر ، ولكن لم تنطو قلوبهم على الإذعان بما شهدت به ألسنتهم ، وإلا فالإذعان بذلك يقتضي الانقياد للوازمه .

وهذا فضلًا عن أنّهم سلّموا في ظاهر اللسان بأفعال معدودة للرب تعالى وكفروا بأكثرها ، والقرآن بين أيدينا يحدثنا عن إنكارهم للوحي والبعث والحشر وغير ذلك من الأفعال الإلهية ، وأما التربية التشريعية والأمر والنهي فهم منكرون لها من أصلها مع أنها من صميم الربوبية على مقتضى مذهب القوم .

والحاصل أنّهم ما وحّدوا توحيد الربوبية ولا كان لهم فيه نصيب .

على أنّ الكلام في هذه الآيات ومناقشة هذه الاصطلاحات يحتاج لوقفة أطول وأعمق ، ولكن أرجو أن يكون فيما سبق كفاية بإيصال المعنى العام الذي نريده ، والله أعلم .

٣. **توحيد الأسماء والصّفات** : ويعبرون عنه بأنّه إفراد الله تعالى بأسمائه وصفاته ، وإثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه ونفي ما نفاه عن نفسه ، من غير تمثيل ولا تحريف ولا تكييف ولا تعطيل ، ويقصدون بذلك أنّ كلّ ما وصف الله تعالى به نفسه من قبيل القدرة والإرادة والعلم والحياة والوجه والجنب والضحك والعينين والقِدم والساق والهرولة والمشي والمجيء والإتيان وغيرها فينبغي علينا الإيمان به من غير أن نقع في محذورٍ من المحذورات الأربعة : التمثيل والتحريف والتكييف والتعطيل !

وقالوا : كما أنّ قدرته تعالى وعلمه ليستا كقدرتنا وعلمنا فكذلك الساق والقَدَم والعينان والضحك وما إلى ذلك ؛ كلها صفات ثابتة لله تعالى وهو ليس كمثله شيء !

ولنسأل أنفسنا عما يقصدونه من قولهم : «من غير تمثيل ولا تحريف ولا تكييف ولا تعطيل» ، ولنطبق ذلك على مثال صفة اليد ، فإنهم يقولون : وصف الله تعالى نفسه باليد ، وأثبت اليد صفةً له في قوله تعالى : ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح : ١٠] ،

وقوله تعالى : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة : ٦٤] ، ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر : ٦٧] ، وغير ذلك ، فينبغي علينا -كذا زعموا- أن نثبت له تعالى صفة اليد ، ولا ريب في أنّنا نعرف معنى اليد الثابتة له تعالى ، لكن ينبغي أن نثبت هذا المعنى :

من غير تمثيل : ومعناه أنّ يده ليست عين يدنا ، بل تختلف عنها ولا تماثلها ، فلا يجوز لقائل أن يقول : إنّ يدي مثل يد الله ، نعم . . هذه اليد عين من الأعيان وحسيّة في الحقيقة وليست معنى وجوديًا ، لكنها تختلف عن الأيادي التي نشاهدها ، ألا ترى أنّ يد الإنسان لا تماثل يد الباب أو يد الأسد ، وإن كانت كلها عبارة عن صفة حقيقية حسية تسمّى باليد ، فكذلك يده تعالى لا تماثل أيادي المخلوقات مع أنّها صفة حقيقيّة .

ولا تحريف : أي أنّه لا يجوز أن تحمل قوله تعالى : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة : ٦٤] على أنّها مجرد كناية عن الكرم والجود الإلهي الذي يقرّره القرآن الكريم للرد على اليهود القائلين : ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة : ٦٤] ، فهذا تحريف للكلام ، بل تدلّ هذه الآية على أنه تعالى له يدان حقيقيتان كما نعرف من معنى اليد ، فهي نظير اليد التي تكون جزءًا منّا وبعضًا من أجسامنا ! فهي ثابتة بمعناها الحقيقي الذي يتبادر إلى الأذهان عند إطلاق «اليد» من كونها ذات حقيقة عينية حسية ، وحمل المعنى على غير ذلك تحريف . وكذلك لا يجوز حمل قوله تعالى : ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح : ١٠] على الرعاية والتأييد فقط من غير أن تُثبِتَ له يدًا حقيقية فهذا تحريف عندهم .

ولا تكييف : وهذه اليد لا نستطيع تكييفها ؛ لأننا لم نرها ، ولم يأت خبرٌ في تكييفها ، صحيحٌ أنّها ذاتُ كيفٍ لأجلِ أنها حسيّة الحقيقة ، وكلّ حسّيّ الحقيقة له كيف ، لكن لا نعرف كيفها ، ولا يجوز لنا ذلك ، غاية ما يمكن أن يقال : أنها يد ذات أصابع كما جاء في الحديث ، وتطوي السماوات والأرض في قبضتها ، وتُبسَطُ ليلًا ونهارًا للتوابين وغير ذلك ، أما نفس كيفية هذا المحسوس الذي نعتقده فلا نعرفه ولا

يجوز أن ندّعي فيها علمًا . فقولهم : نثبت اليد بلا كيف ، يريدون منه ما قاله بعض علمائهم : (أي : بلا تكييف منًّا لها ، وليس المراد أنه ليس لها كيفية ؛ وذلك لأنّه ما من شيء ثابت إلا وله كيفية ولا بد ، فاليد لها كيفية ، والوجه له كيفية ، والعين لها كيفية ، لكن نحن لا نكيّفها ، فتكييفنا لها حرام) ، وعليه قال في قاعدة السّلف «أمرّوها كما جاءت بلا كيف» : (أي : بلا تكييف)[1] !

ولا تعطيل : يراد من التعطيل تعطيل النص عن دلالته على معناه ، فكلّ من تلا قوله تعالى : ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح : ١٠] ثم فوّض هذا المعنى لله تعالى ، من غير أن يثبت من هذا النّصّ يدًا حقيقية نظير اليد التي هي جزء من جسمنا لله تعالى فقد عطّل النصّ عن دلالته !

وبعد التعرّض لمقالتهم ينبغي لنا أن نشرع في بيان الحق وتقرير قاعدة الصواب والجواب على بدعتهم فنقول :

إنّ كلًّا من صفات القدرة والإرادة والعلم والحياة صفات ثابتة بالنّقل والعقل ، فإنّ البرهان العقلي أوجب العلم بأنّ خالق العالم لا بد أن يكون متّصفًا بهذه الصّفات وإلا لَمَا كان خالقًا ، ثم جاء النّقل بتأييد ما أثبته العقل من هذه الصّفات بالنّصّ الصريح ، وزاد على ذلك بإثبات بعض الصّفات الأخرى ؛ فورد في القرآن الكريم أنه تعالى سميع بصير متكلم وغير ذلك .

وإلى هنا اتفق المسلمون على إثبات جميع هذه الصّفات ، وقرأوا في كتاب الله تعالى أنّه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى : ١١] وأنه ﴿لَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص : ٤] ، فاعتقدوا أن هذه الصّفات تخالف صفات المخلوقين في حقيقتها ،

---

(١) انظر «شرح العقيدة السفارينية» للشيخ ابن عثيمين : ص (٢٩٠) ، والمنقول عنه هنا كثير في كلامهم ، وأقلّ ما يقال فيه أنّه تحريفٌ لظاهر كلامهم ، فأين قولهم : (بلا كيف) ، من قولك : (بلا تكييف) ، والله المستعان !

وأنه لا تماثل ولا تشابه ولا مقاربة بين صفات الحق وصفات الخلق ، ولو كان ثَمَّ شيء من ذلك للزم الاشتراك في الأحكام ، ولَلَزم أن تكون صفات الله تعالى حادثةً -حاشاه- على وزان صفات المخلوقين [1] .

فتعاضد حكم النقل والعقل ، والقرآن والبرهان ، على أنّ الله تعالى له ذات وصفات تخالف ذوات المخلوقات وصفاتهم من كلّ الوجوه ، فالحقيقة غير الحقيقة ، وإذا كان كذلك فلا يجري على الله تعالى الكيفية والكمية والأينية والزمانية ، أما المخلوقات التي تناسب حقيقتها هذه العوارض فلها كيفٌ وكمٌّ وأين وزمان ، ومتى قال قائل بأنه تعالى له كيفٌ لا نعرفه أو مكان لا نعرفه ، فقد قال بمماثلته تعالى لنا في الحقيقة مع جهل كيفيته أو مكانه !

وعلى كلّ حال ، نعود فنقول : ثم إنّ المسلمين قرأوا في كتاب الله تعالى فوجدوا في بعض الآيات إضافةَ شيءٍ له تعالى على خلاف ما جرت به عادة القرآن ، فإنّ الله تعالى يقرِّر دائمًا حقيقةَ اتصافه بالقدرة الكاملة والعلم الكامل والحكمة الكاملة ، بالإشارة والعبارة ، حتى صار تقرير هذه المعاني من المعهود في الكتاب الحكيم ، وقد وجدوا الآن بعض الإضافات التي وردت في سياقات خاصّة تضيف أمورًا أخرى لله تعالى ، فما هي ؟ وكيف نظروا إليها ؟

لاحظ العلماء وجود تعبيرات قرآنية فيها إضافة لفظ اليد ، والعين ، والجنب ، والحبل ، وغير ذلك إلى الله تعالى ، ووجدوا في الحديث الشريف مثل ذلك من الألفاظ التي أضيفت إلى الله تعالى مع أنّه لم يعهد تقريرها في صفاته تعالى أو في سياق الحديث عنه جل جلاله ، من قبيل نسبة الهرولة والنسيان والضحك ، والمرض . . ، فما موقف المسلمين من ذلك ؟

جمهورهم قالوا : إنّ هذه الإضافات لم ترد في صيغة تقريرية وتبيانية لصفات الله

(١) انظر الدرس الثاني من دروس الصّفات السلبية بعنوان «المخالفة للحوادث» .

تعالى ، كأن يقال مثلًا : اعلموا أنّ لله يدين ، وأنّ له عينين ، وأنّ له جنبًا وحبلًا ، وأنه يهرول ومن شأنه أن يضحك ويمرض ! وإنما جاءت بطريقة أخرى تمامًا ، وعلى وفق أساليب العرب في الكلام والبيان ، حيث جرت عادتهم في التعبير عن بعض المعاني على استعمال طريق الكناية بإضافات لغوية مجازية ، وبالتالي فإنّ هذه النّصوص المباركة لها في سياقها معنى ظاهر واضح ، وفي حال نزعها من سياقها ستكتسب معنى ظاهرًا آخر ، وبما أنّ الله تعالى قد أمرنا أن ننظر للقرآن الكريم باعتباره وحدةً واحدة ، ومن خلال السياقات ، فذمّ من فرّق بين آيات الكتاب الحكيم وقطَّعَ أوصاله ؛ قال تعالى : ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾ [الحجر : ٩١] ، فلا يجوز أن نقطّع الآيات ونسلب منها معانيها الحقيقية ونستجلب لها المعاني الموهومة بقطعها عن سياقاتها .

وبعبارة أخرى : إنّ ظواهر الآيات في سياقها ذات معنى ، وظواهر الآيات منتزعةً عن سياقها ذات معنى آخر ، ومن يقتطع الآيات ليبرز المعنى الذي يريده كمن يدعي أنّ القرآن حذّر من الصلاة بقوله : ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون : ٤] ، وهؤلاء -يا أخي يا طالب الحق- هم الذين يحرّفون الكلم عن مواضعه ، وهم الذين زاغوا في دين الله تعالى !

ولنأخذ مثالًا يتضح به المقام :

كيف نُسِبَت اليد إلى الله تعالى في القرآن الكريم ؟

هل جاءت الآية بتقرير ذلك على صيغة : اعلموا أن لله يدًا وهي صفته !

بالطبع لا ، إنما جاءت الإضافة في سياق آخر تمامًا : قال تعالى : ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ۚ وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ كُلَّمَآ أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ ۚ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا ۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [المائدة : ٦٤] .

هذه الآيات واردة في مناقشةٍ خاصّةٍ مع اليهود حول كرم الله تعالى وجوده والاعتراف بفضله وإحسانه الدائم لهم ، فحيث بغت اليهود وأنكرت الجميل وكفرت بالأنعم الجليلة وتجرّأت فقالت قولًا قبيحًا لا يتفوّه به عاقل ، فوصفت الكريم تعالى بالبخل والإمساك -حاشاه ربنا- ، حكى الله تعالى عنها ذلك بقوله سبحانه : ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ ، وفي مقابل هذه الجراءة ، يجيب سبحانه ببيان الواقع المناقض تمامًا لافترائهم وإفكهم بقوله جلّ وعلا :﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ ، وبهذا فقد حصل بيان الدعوى وجوابها .

وأمام هذا الكلام الرباني والسياق القرآني نفهم أنّ الآيات بصدد تقرير حقيقة كونه تعالى جوادًا سخيًّا لا مُمْسِكًا مُقَتِّرًا ، وخصوصًا بالنسبة إلى اليهود ؛ حيث إنّ الكلام معهم .

واستعمال «اليد» في إفادة هذا المعنى ، لا يستدعي منا أن نتوقف في فهم الكلام ، حيث إن نسبة البسط والغَلّ إلى اليد مع إرادة وصف الذات بالكرم أو البخل جارٍ على لسان العرب وطريقتهم ، ومن يحتاج إلى التأكد من ذلك ننقل له كلام الإمام الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسيره لهذه الآية الكريمة ؛ قال :

(وإنما وصف -تعالى ذكره- «اليدَ» بذلك ، والمعنى العَطاء ؛ لأن عطاء الناس وبذلَ معروفهم الغالبَ بأيديهم . فجرى استعمال الناس في وصف بعضهم بعضًا ، إذا وصفوه بجود وكرم ، أو ببخل وشحّ وضيق ، بإضافة ما كان من ذلك من صفة الموصوف إلى يديه ، كما قال الأعشى في مدح رجل :

يَـدَاكَ يَدَا مَجْدٍ ، فَكَـفٌّ مُفِيـدَةٌ وَكَـفٌّ إذَا مَـا ضُـنَّ بِـالزَّادِ تُنْفِقُ

فأضاف ما كان صفة صاحب اليد من إنفاق وإفادة إلى «اليد» .

ومثل ذلك من كلام العرب في أشعارها وأمثالها أكثر من أن يُحْصى ، فخاطبهم الله بما يتعارفونه ويتحاورونه بينهم في كلامهم ، فقال : ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ ،

يعني بذلك أنهم قالوا : إن الله يبخل علينا ، ويمنعنا فضله فلا يُفْضِل ، كالمغلولة يده الذي لا يقدر أن يبسطَها بعطاء ولا بذلِ معروف ، تعالى الله عما قالوا ، أعداء الله !

فقال الله مكذِّبَهم ومخبرَهم بسخَطه عليهم : ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ ، يقول : أُمْسِكت أيديهم عن الخيرات ، وقُبِضت عن الانبساط بالعطيات ، ﴿وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ﴾ ، وأُبعدوا من رحمة الله وفضله بالذي قالوا من الكفر ، وافتروا على الله ووصفوه به من الكذب والإفك ، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ ، يقول : بل يداه مبسوطتان بالبذل والإعطاء وأرزاق عباده وأقوات خلقه ، غيرُ مغلولتين ولا مقبوضتين ، ﴿يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ ، يقول : يعطي هذا ، ويمنع هذا فيقتِّر عليه) اهـ .

وهكذا قال جمهور المسلمين من المنزّهة : إنّ هذه الآيات تفيد أنه تعالى كريم جواد ، وليس في الآيات ما يشير إلى إثبات صفة اسمها اليد لله تعالى ، والوقوف عند ذلك مما لا داعي له أصلًا .

والعارف بأساليب الكلام يعرف دلالة النّصِّ على المعنى المراد ، ولو كان ههنا ما يستلزم الوقوف فعلًا ، فينبغي لمن رأى أنّ مجرد الإضافة تعطي الدلالة على ثبوت صفة له تعالى ، أن يقفوا مع إضافة «الحبل» إلى الله تعالى ليستنتجوا من ذلك أنّ في قوله تعالى : ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران : ١٠٣] ، إثبات صفة لله تعالى تسمى بالحبل ! وهو حبل على الحقيقة ، له كيفية ولكن لا ندريها .

واعلم أن لا مانع من إلزامهم بذلك أبدًا ، إلا أن يقولوا : نحن إنما نثبت لله الوصف الذي أضيف له تعالى وكان من جوارح العباد وأحوالهم كاليدين والأصابع والعينين والساق والقَدَم والجنب والضحك والنسيان ، أما الحبل فليس من المعهود أن يكون صفة لنا فلا جرم لا نصف الله بالحبل ! ونحن نقول : يلزم من كلامكم أنكم تبحثون عما يثبت إنسانيةَ الخالق ومشابهتَه لأبداننا خصوصًا ، وبذلك فرّقتم بين إضافة الأعضاء الإنسانية -التي سميتموها بالأعيان- وبين سائر الأشياء الأخرى من قبيل الحبل والبيت والناقة !

والحق أنّه إذا بلغ الجهل بإنسان إلى هذا الحد فليس لك إلا أن تسترزق له من الله العقل والهداية !

هذا . . وقبل أن ننتقل من بيان رأي الجمهور إلى رأي غيرهم نقول :

إنّ الجمهور من المسلمين من مختلف المذاهب بعد أن اتفقوا على التنزيه الكامل لجناب الحق ونفي كلِّ نقصٍ وتركيبٍ عنه تعالى ، واتفقوا على أنّ هذه الآيات الكريمة لها إفادات واضحة بمقتضى الكلام العربي المبين ، فإنهم وقفوا أمام بعض الآيات التي اشتملت على المعاني الدقيقة العظيمة بطريق المجاز والكناية ومع ذلك صَعُب عليهم بيان وجه التفسير والتأويل فيها ، فاختلفوا فيها :

فذهب بعضهم إلى محاولة بيان المعنى بحسب علوم العربية والبلاغة قدر المستطاع وهم «المؤوّلة» الذين اختاروا طريق «التأويل» فيها .

وذهب بعضهم إلى أنّ في هذه الآيات معانيَ ظاهرة يدل عليها السياق ، فنقول بها ، وفيها معان خفية لا نقدر على استظهارها ، فنفوّض علمها إلى صاحبها جلّ جلاله ، ولكننا نحكم أوّلًا وآخرًا أنّ الله تعالى منزَّهٌ عن الجسمية والحسية ولوازمهما من التركيب والحركة والسكون والانتقال وغير ذلك ، وهؤلاء هم «المفوّضة» ، وهذا هو طريق «التفويض» ، وفيه بعد الإيمان بالمعاني الكلية من الآية توكيل المعاني التفصيلية إلى الله تعالى مع عقد القلب على تنزيه المولى سبحانه عن أيّ شائبةٍ تستلزم الحدوث والإمكان والنّقص والافتقار[1] .

---

(١) ولأجل ما اشترك به طريقا التأويل والتفويض من تنزيه المولى سبحانه عن معاني التشبيه والتمثيل دعا العلماء إلى سلوك أحد الطريقين ورَوم التنزيه من غير تعصّب لأحدهما دون الآخر ، قال الإمام اللقاني في جوهرة التوحيد :

وكـــلّ نـــصٍّ أوهـــم التشبيهـــا ... أوِّلـــه أو فـــوِّض ورُم تنزيهَـــا

وقد قال بعض العلماء : إنّ كلا الطريقين عبارة عن تأويل للآية بحملها على غير ظاهرها ، =

فهذا مذهب الجمهور ، وهذه مسالكهم ، ولبعض العلماء مذهبٌ آخر في الصّفات التي ورد بها الخبر ، ويسمّى بمذهب «الصّفات الخبرية» ، ويرى أصحابه أنّ ما وردت نسبته إلى الله تعالى من اليد والعين والوجه وغير ذلك فإنّه من صفات الله تعالى ، ولكن حقائق هذه الصّفات غير معلومة ، وهي غير حسيّة ولا جسمانيّة ، وتتنزّه عن الكيفية والعوارض المادية بكافّة أشكالها ، بل حكمها هو حكم صفات المعاني التي تشترك مع صفات المخلوقين في الاسم وتفارقها في المعنى والحقيقة . ولذلك يقولون : نحن نثبت الصّفات الخبرية صفات معنى وجودية ولا نثبتها صفات أبعاض وأعيان ، فهي صفات وجودية لا جوارح عينيّة !

ويظهر لنا مِمّا سبق أنّهم وافقوا المجسّمة في أنّ الإضافات اللغوية تدلّ على ثبوت صفات ، وخالفوهم في حقيقة هذه الصّفات .

وهذا ما ذهب إليه الإمام الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ وبعض من وافقه ، وخالفه جمهور أهل السنّة وسائر أهل الكلام ؛ بناءً على أنّ مجرد الإضافات اللغوية لا تعدّ بحالٍ من الأحوال طريقًا صحيحًا لإثبات الصّفات الإلهية ، وفي نظرنا أنّ ما ذهب إليه الجمهور هو الحق وأنّ مذهب الإمام الأشعري - وإن لم يلزمه التجسيم والتركيب كما هو الحال عند المجسّمة - يخلو من الدقّة والصّواب ، والله أعلم .

والمجسّمة والمشبّهة خالفوا الجمهور من أصحاب المسلكين ، ولم يقولوا بمثل مقالة الأشعري لتصريحهم بأنّ الصّفات الخبرية كاليد والوجه ليست من المعاني بل صفات من نوعٍ آخر ، ثم يقولون : هي نظير الأجزاء والأبعاض عندنا وإن لم نقل ذلك ! ؛ فحملوا كلام الله تعالى على غير مراده سبحانه ، ولا يتمّ لهم ذلك إلا بأن يجعلوا القرآن عضينَ ، وقد تجرأوا على ذلك ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

= والفارق بينهما أنّ «التفويض» عبارة عن تأويل إجمالي ، في حين أنّ «التأويل» هو تأويل تفصيلي ، ويتضح المقصود من هذا الاصطلاح ممّا ذكرناه في الفرق بينهما .

وإذا ما أردنا أن نجمع القول ، فإنّ توحيد الأسماء والصّفات عند هؤلاء القوم فيه حق وباطل ، فالحق منه إثبات وجود الله تعالى وأسمائه وصفاته التي ثبتت بالبرهان النقلي والعقلي ، والباطل هو ما صرّحوا به من إثبات صفات عينيّة حسيّة يتركّب منها الخالق تعالى وتقدّس ، وإثباتِ الكيفية له تعالى ، وإثباتِ مشابهة عبيده باتفاقهم في معاني الصّفات ، واختلافهم في خصائصها ! حتى صاروا في القول في صفات الله بالنسبة إلى مخلوقاته كما نقول في كتابٍ بالنسبة لغيره : حقيقة الكتاب واحدة ، ولكن الكيفية مختلفة ؛ فهذا كبير ، وذاك صغير ، وهذا طويل ، وذاك قصير ، نعوذ بالله من القول على الله بغير علم وهدى ، وحاشا لله تعالى أن يشبه خلقه ، وأن يماثل عبيده ، وأن يكون له نظير من مصنوعاته !

وما أحسن ما روي أنّ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مرَّ بأعرابيٍّ وهو يدعو في صلاته ، وهو يقول : يا من لا تراه العيون ، ولا تخالطه الظنون ، ولا يصفه الواصفون ، ولا تغيّره الحوادث ، ولا يخشى الدوائر ، يعلم مثاقيل الجبال ، ومكاييل البحار ، وعدد قطر الأمطار ، وعدد ورق الأشجار ، وعدد ما أظلم عليه الليل وأشرق عليه النهار ، ولا تواري منه سماء سماء ، ولا أرض أرضًا ، ولا بحر ما في قعره ، ولا جبل ما في وعره ، اجعل خير عمري آخره ، وخير عملي خواتيمه ، وخير أيامي يوم ألقاك فيه . فوَكَلَ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالأعرابيّ رجلًا فقال : إذا صلى فائتني به . فلما أتاه وقد كان أهدي لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذهبٌ من بعض المعادن ، فلما أتاه الأعرابي وهب له الذهب ، وقال : مِمَّن أنت يا أعرابي ؟ قال : من بني عامر بن صعصعة يا رسول الله ، قال : هل تدري لم وهبت لك الذهب ؟ قال : للرَّحِم بيننا وبينك يا رسول الله ، قال : إنّ للرَّحِم حقًّا ، ولكن وهبت لك الذهب بحسن ثنائك على الله عزّ وجلّ[1] .

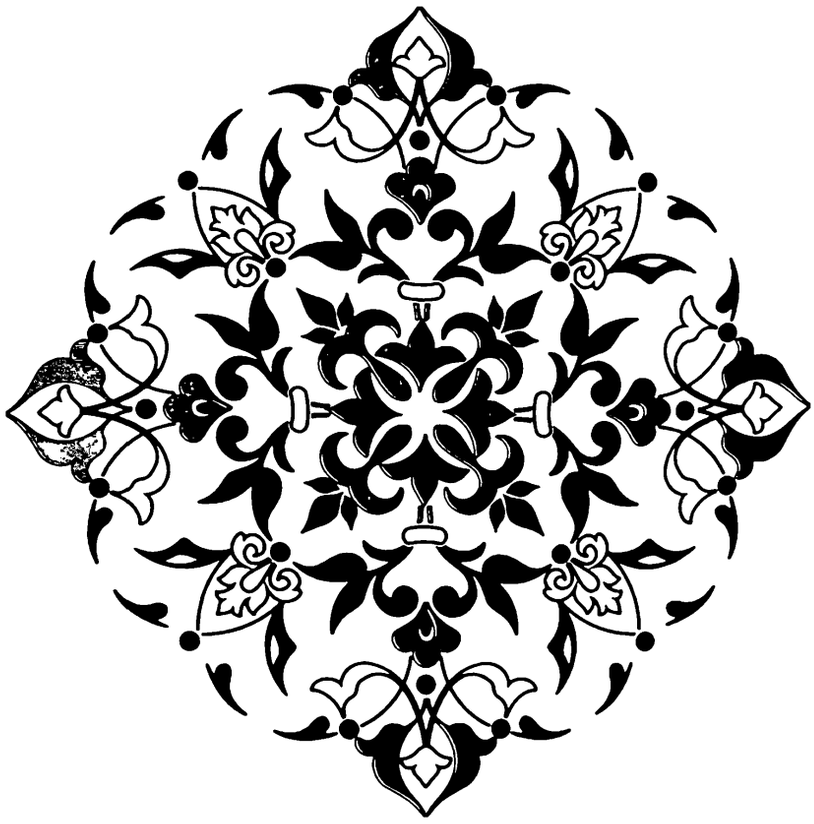
---

(١) قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» : رواه الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح غير عبد الله بن محمد أبي عبد الرحمن الأذرمي وهو ثقة.

اللهم علّمنا حُسن الثناء عليك، وبلِّغنا من شكرك ما يقرّبنا إليك، وجمِّلنا بصدق الإخلاص لك، وارزقنا كمال التعظيم لك، بجاه سيدنا محمّدٍ سيِّد الموحِّدين، وإمام العارفين، وقدوة السالكين، صلى الله عليه وآله وسلم.

وبهذا يتمّ الكلام على الوحدانية، وبالفراغ منها نفرغ من دروس الصّفات السلبية، ونشرع بإذن الله تعالى بدروس صفات المعاني، والحمد لله أولًا وآخرًا.

* * *



الفصل الثالث

صفات المعاني

وفيه سبعة دروس :

الـــدرس الأوّل : تمهيد الكلام على صفات المعاني .

الدرس الثـــاني : القدرة والإرادة .

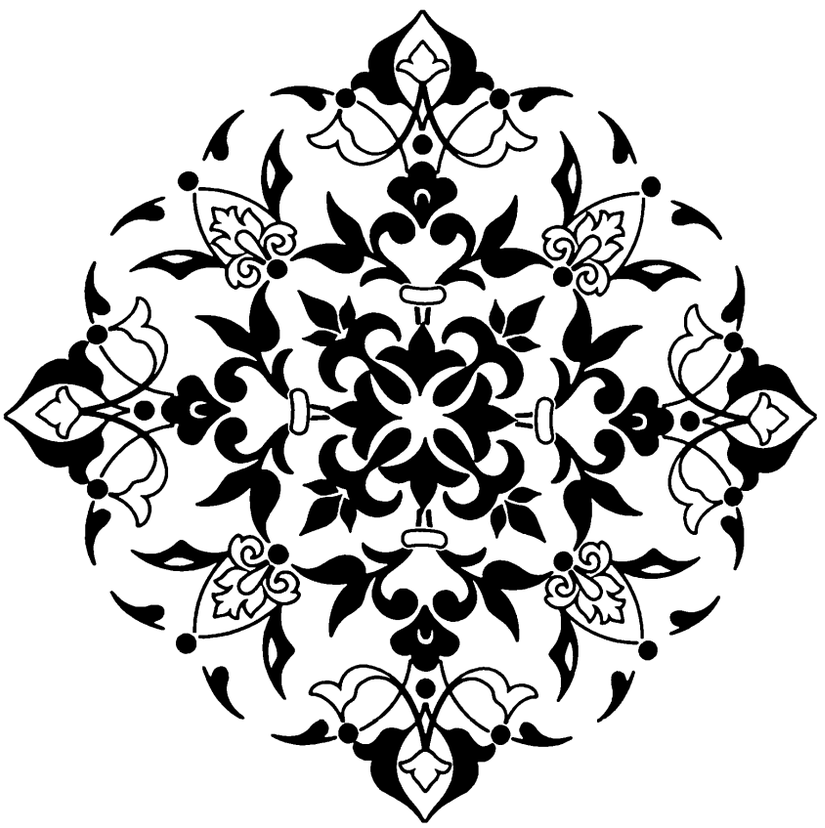
الدرس الثـــالث : صفة العـلم .

الدرس الرابـــع : في الاستدلال على الصّفات السّمعية : السّمع والبصّر والكلام .

الدرس الخامس : صفة الكلام .

الدرس السادس : في إثبات صفة الحياة ، والكلام على تعلّقات صفات المعاني .

الدرس السابـــع : إضاءات حول صفات الإدراك والصّفات المعنوية .



الدرس الأوّل

تمهيد الكلام على صفات المعاني

كان الحديث في الدروس السابقة حول الصّفات السلبية التي تفيد نفي ما لا يليق بالذات الإلهيّة وصفاتها العليّة ، وأما في دروس هذا الفصل فسيكون بحثنا حول الصّفات الثّبوتية التي هي عبارة عن صفات وجوديّة كماليّة ثابتة للذات الإلهيّة العليّة ، وقد علمنا سابقًا أنّ الكلام على الصّفات التنزيهية ثم الكمالية من تمام البناء المعرفي الذي أشار إليه العلماء بقولهم : «التخلية قبل التحلية» ؛ بمعنى أننا أولًا نسلب كلَّ نقص قد يشوب الأوهام أو يطرأ على الفهوم في حق الذات العليّة ، ثم إذا ما تعقّلنا ذاتًا مقدّسة عن كلّ نقصٍ وعوزٍ أثبتنا لها كلّ كمال وجمال حقيقي .

ولا يخفى أنّ هذا الترتيب في سلب النقص وإثبات الكمال ، ترتيب تعقّلي يناسب قصور قوى التعقل البشرية ، ويساعد على تقريب هذه المطالب للمبتدئين ، وإلا فإنّ المقام الإلهي أزليّ الجلال والجمال ، أبديّ التقدّس والكمال .

وينبغي أن يُعلم أولًا مقصودنا من «صفة المعنى» حيث ذكرناها ، فنقول :

صفة المعنى : هي «الصّفة الوجودية التي تقوم بالذات وتوجب لها حكمًا» .

وقد يقال في بيانها : أنّها الصّفة التي لها تحقق خارجيّ ويلزم من قيامها بالذات ثبوت الصّفة المعنوية لها .

والمراد من كونها (صفةً وجودية) أنّ صفة المعنى تختلف عن الصّفة السلبية بما لها من ثبوت ووجود حقيقي ، فإنّنا إذا تصوّرنا القِدم والبقاء لا نجد سوى سلب

البداية والنهاية من غير إثبات أمرٍ زائد على الذات -كما سبق توضيحه- ، في حين أنّ تصوّر العلم والقدرة يستلزم إثبات حقيقة أخرى وراء الذات ؛ لأنّ كلّ واحدة منهما عبارة عن كمال موجود ثابتٍ للذات .

ويلزم من ذلك أنّ صفات المعاني أمور موجودة ؛ متحقّقة وقائمة في الذات الإلهية ، حتى صرّح كثير من علماء أهل السنّة بالمغايرة بين صفات المعاني وبين الذات الإلهية ، يقصدون بذلك : أنّ الصّفات ليست عين الذات ، بل للصفات وجود خاصّ بها كما للذات وجود خاصّ بها . والفارق بينهما أنّ الذات تقوم بنفسها ولا تحتاج إلى محلٍّ تقوم به ، في حين أنّ الصّفات موجودات لا يمكن أن تقوم بنفسها ، بل تحتاج إلى محلٍّ تقوم به ، وهذا المحلّ هو الذات .

وقد أكّد العلماء على أنّ الصّفة الوجودية وإن لم تكن عين الذات ، إلا أنّها متحقّقة لها ؛ لا تنفك عنها بحالٍ من الأحوال ؛ فقالوا : (التي تقوم بالذات) ؛ إشارةً إلى أنّ قيامها بالذات أمر ضروريٌّ لها .

وبرغم أنّ هذا المعنى بديهي في حق القديم سبحانه وتعالى إلا أنّهم قصدوا التأكيد عليه ؛ لأنّ إثباتهم الممايزة بين وجود الذات وصفات المعاني موهمٌ لإمكان انفكاك الصّفة عن الذات أو غناها عن القيام بها! فلذلك جمعوا بين الوصفين في بيان حقيقة هذه الصّفات ، فصرّحوا بأنّها «وجودية» و«قائمة بالذات» في نفس الوقت .

وأمّا المراد من قولهم : (وتوجب لها حكمًا) فاعلم أنّ هذه الصّفات الوجودية لها خصائص تخصّها ، فالقدرة لها خاصيّة تختلف عن خاصيّة العلم ، كما أنّ للعلم خاصيّة غير خاصيّة القدرة ، فثبوت الصّفة للذات يستلزم حيازة الذات لهذه الخصيصة ، فيسري حكم الصّفة وشأنيتها[1] للذات ، لتكون الذات المتصفة بالعلم

---

(١) المقصود من «الشأنية» : الخصوصية الثابتة للصّفة التي تستلزم حكمًا للموصوف ، فمتى مرّ معنا التعبير بـ«شأنية الصفة» فإنّما نريد ما نقصده من قولنا مثلًا : من شأن الماء كذا ، ومن شأن =

عالمةً ، والمتصفة بالقدرة قادرةً ، وهكذا في سائر الصفات[1] .

= الإنسان كذا ، أي الخصائص التي تختص بماهيته وطبيعته ، وكذلك الصّفات ، كلّ واحدة منها لها شأنيتها الخاصّة ؛ فشأن القدرة الإيجاد والإعدام ، وشأن الإرادة التخصيص .. وهكذا .

(١) ولعلّك تقول : لماذا خصّوا صفات المعاني بأنّها توجب للذات حكمًا ، أوليس سائر الصّفات كذلك ؟

فأقول لك : لقد بان لنا سابقًا أنّ للصفات أقسامًا أربعة ، وهي النفسيّة والسلبية والمعاني والمعنوية ، وأحب أن أذكّرك الآن بوجه هذه القسمة كي ينكشف لك جواب ما استفهمت عنه .

الصّفات إما أن تكون نفسية أو سلبية أو ثبوتية ؛ والنّفسية هي التي لا تدلّ على معنى زائد على تحقق الذات ، كالوجود ؛ فإنّه ليس أمرًا مغايرًا / غيرًا للذات ، بل هو نفس الذات وتحققها ، ومن ثمّ فلا يوجب لها حكمًا جديدًا . والسلبيّة هي التي لا تدلّ على ثبوت شيء ، بل غاية أمرها أن تنفي ما يتوهّمه الوهم والخيال فقط ، ومن الجليّ أنّ ما لا يدلّ على ثبوت شيء لا يوجب حكمًا جديدًا للذات ، فبقيت الصّفات الثبوتية ، وتنقسم إلى صفات وجودية وصفات غير وجودية ، أمّا الوجودية فهي صفات المعاني وهي التي لها تحقق في الخارج ، وبما لها من شأنيّة وخصوصيّة زائدة على الذات فإنّها توجب لها حكمًا زائدًا وكمالًا حقيقيًّا ، وأمّا غير الوجودية فهي الصّفات المعنوية الثبوتية ، وهي الكمال الذاتي الذي ثبت للذات لِقيام المعاني بها ، وهذا معنى أنّ صفات المعاني معلِّلة والصفات المعنوية معلَّلة بالمعاني ، ولذا قالوا : إنّ إثبات صفات المعاني يغني عن الاستدلال على المعنوية ؛ لأنّها لازمةٌ عنها .

فتحصّل أنّ صفة المعنى هي الصّفة الوحيدة التي توجب حكمًا ثبوتيًّا زائدًا على الذات ، وهذا الحكم الثبوتي هو نفسه الصّفة المعنوية على القول بالأحوال ، كما ستعلم لاحقًا إن شاء الله ، وأمّا مفاد سائر الصّفات فليس أمرًا ثبوتيًا كما علمت .

وأخاف عليك من مزلّة التمسّك بالألفاظ على حساب التأمّل في المعاني الحقيقية فأنبّهك إلى أنّ تعابير العلماء في مثل هذه الأبحاث لا تخلو من الألفاظ الموهمة للمعاني الفاسدة ، لأنّ المقام خطير والعبارة ضيقة والحقائق عويصة ، فإيّاك أن تأخذ المعاني من ظاهر الألفاظ ، فمثلًا حين يقولون : «المعاني معلِّلة والمعنوية معلَّلة» فلا تظنّ أن بين الصّفات تأثير وتسبيب حقيقي ، وإنّما هي ملازمة وجودية لا أكثر ، فهما متلازمان في الحقيقة ، لكنهم لاحظوا الوجودي أصلًا لغير الوجودي فقدّموه بالذّكر والاعتبار ، وكذلك قد يقولون : «صفة المعنى توجب حكمًا» وهم يقصدون من الإيجاب مجرد الاستلزام والمقارنة ، وكذلك ما عبّرنا عنه بـ«أنّ الصّفة توجب حكمًا جديدًا» فإياك أن تظن من «الجديد» أنه حادث أو متجدد ، بل المقصود أنّه حكم مستَحَقٌّ للذات بقيام صفة المعنى فيها ، وهو ما يعبر عنه في الحواشي بـ«أنّ المحلّ يكتسب من الصّفة =

ولتسمية هذه الصّفات بصفات المعاني عدّة أسباب مذكورة في الكتب ، ذكرنا منها سابقًا أنّ الموجود الذي يقابل الذات ولا يقوم بنفسه بل يحتاج في وجوده إلى القيام بغيره يسمّى في اصطلاحهم بـ«المعنى»[١] .

هذا.. وقد سبقت الإشارة أيضا إلى أنّ صفة المعنى هي التي يطلق عليها في علم الكلام اصطلاحُ «الصفة» على الحقيقة ، ويطلق على غيرها من باب التسامح والمجاز[٢] .

وصفات المعاني هي : القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والحياة ، والسّمع ، والبصر ، والكلام[٣] .

* *

= القائمة به حالًا» ، والمراد أنّ الحكم المتوقف على صفة المعنى ثابت للذات ثبوتَ المشروط بثبوت شرطه ، والحق أن لا توقف لصفة على صفة ولا تعليل بين صفة وصفة ولا اشتراط بين صفة وصفة ، وإنّما هي عبارات تحاول جاهدةً أن تدرك المعنى الدقيق وأنّى لها ذلك !
واعلم أنّ تقرير القول في الصّفات على النّحو الذي ذكرناه هو المعتمد في مذهب أهل السنّة ، وقد مالَ الإمام الرازي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى رأيٍ آخر ، فاعتبر أنّ الصّفات المعنوية والأحكام الكمالية ثابتةٌ للذات بشكل مباشرٍ من غير أن تتوقف على صفات وجودية تستلزمها ، وزعم أنّ هذا هو الذي دلّ عليه الدليل ، وتخلّص من العبارات الموهمة في بيان العلاقة بين الصّفات ، ولكنّه خالف معتمد مذهب أهل السنّة واتّخذ لنفسه طريقًا آخر يكاد يكون نفس الطريق الذي سلكه المعتزلة ومن وافقهم .

(١) انظر ص : (٢٠٣) .

(٢) سبق في ص: (٢٠٤) .

(٣) هذه الصّفات السّبع محلّ إجماع بين أهل السنة ، والماتريدية قالت بصفة التكوين أيضًا ، فتصبح عندهم ثمانية ، وبعض العلماء يقولون بصفة الإدراك فتصير تسعة عند الماتريدية ، وثمانية عند الأشعرية ، غير أنّ المُجمع عليه هو هذه الصّفات السّبع ، وسنتعرض في هذا الكتاب -إن شاء الله- إلى شيء ممّا يتعلق بصفات الإدراك وإثباتها.

نظرة إجمالية في صفات المعاني وأقسامها

إنّ هذا النوع من الصّفات الإلهية عبارة عن أمور وجودية قائمة بالذات المقدّسة ، ولكلّ صفةٍ منها حقيقةٌ وشأنيَّةٌ خاصّة بها ، وبحسب هذه الشأنية أو الوظيفة تنقسم الصِّفات إلى قسمين أساسيين :

عند التأمّل في خصائص الصّفات وشؤونها نجد أنّ هناك صفة ليس لها علاقة بأيّ شيء زائد على قيامها بالذات ، وتلك هي صفة «الحياة» ، فإنّها صفة ثابتة للذات ولا تتعلّق بأمرٍ من الأمور . ويكفي أن يُفهم من قولنا : «الله حي» أنّ له صفةَ الحياة من غير ملاحظة أيِّ شيءٍ غير الذات . ومن هنا قرّروا «أنّ صفة الحياة لا تتعلق بشيء» ، يعني أنّه لا يوجد صِلة مباشرة بينها وبين الحوادث ، فلا ترتبط بغير الذات نفسها .

في حين نجد أنّ بعض الصّفات لها علاقة بغيرها ، وذلك من قبيل صفة «العلم» ، فإنّها صفة قائمة بالذات وتتعلّق بجميع المعلومات ، ولذلك معنى كونه تعالى عالمًا أنّ صفة العلم -وراء ثبوتها للذات الإلهية- قد انكشف لها كلّ المعلومات ، فتتصوّر العلم القائم بالذات ونتصور علاقةً بينه وبين المعلوم ، أي أنّنا نتصوّر الصّفة ونتصوّر تعلقها ، فهذه الصّفات ذوات تعلّق ، بخلاف صفة الحياة .

وعلى ضوء ما سبق يمكن أن نصل إلى النتيجة التالية : لقد انقسمت الصِّفات إلى نوعين بحسب شأنية الصِّفة ووظيفتها ، فالصِّفة التي تتعدّى وظيفتها مجرّد القيام بالذات تكون من «ذوات التعلّق» ، والصِّفة التي من شأنها القيام بالذات فقط فلا تعلّق لها . ومن ههنا انبثق عندنا مفهوم «التعلّق» ، الذي نالَ قدرًا كبيرًا من الأهمية من بين المفاهيم والاصطلاحات الكلامية ، وخلاصة المراد منه أنّه ارتباط الصّفة بأمرٍ على وفق خصوصيتها .

وقد عرّفوه اصطلاحًا بأنه : «اقتضاء الصّفة أمرًا زائدًا على الذات» ، أي أنّ ذوات التعلّق من الصّفات لا تقوم بالذات فقط ، بل تطلب التعلّق والارتباط بأمرٍ ما وراء كونها قائمةً في محلّها .

فقد ظهر : أنّ الصّفات تنقسم إلى قسمين : [١] صفات ذات تعلّق ، [٢] وأخرى ليس لها تعلّق .

بقي أن نعلم : أنّ الصّفات ذات التعلّق تختلف بحسب نوع هذا التعلّق ، فإنّ القدرة تتعلق بالمقدور تعلّقَ إيجاد وإعدام ، والإرادة تتعلّق بالمراد تعلّق تخصيصٍ وتعيين ، والعلم يتعلق بالمعلوم تعلّقَ انكشافٍ وإحاطة ، وهكذا .

ومن الجليّ الواضح أنّ «نوع التعلّق» مرتبط أصالةً بشأنية الصّفة وخصوصيتها ، فمثلًا القدرة بمقتضى خصوصيّتها تستلزم أن تتعلّق تعلّق تأثير ، والعلم بمقتضى خصوصيّته يستلزم أن يتعلّق تعلّق إحاطة وانكشاف ، وهكذا في سائر الصّفات .

وبعد الوقوف على معنى «التعلّق» وفهم المقصود من «الصّفات المتعلِّقة» قد يتساءل المرء عن الطرف المقابل الذي تتعلّق به الصّفة ؛ فإنّ التعلّق عبارة عن علاقة بين أمرين ، فإذا كانت الصّفة هي «المتعلِّق» ولها «تعلّق» ، فما هو الطرف «المتعلَّق» ؟

إنّ أيّ صفة لا يخلو أن يكون تعلقّها بواجبٍ عقلي أو ممكن عقلي أو ممتنع عقلي ، فدائرة «المتعلَّق» تحتمل الأحكام العقلية الثلاثة ، ولكن هل كلّ الصّفات تتعلق بهذه الثلاثة ؟ بالطبع لا ، بل هناك أمرٌ يحدّد للصّفة إن كانت مما يتعلّق بجميع الأحكام أو بعضها ، وذلك هو ما نسمّيه بـ«نوع التعلّق» ، فلا بد من أن ندرس كلّ صفةٍ على حدة وننظر : هل يسمح نوع التعلّق بارتباط الصّفة بجميع الأحكام العقلية أو يقتصر على بعضها فقط ، وهذا إن شاء الله مما سيتبيّن أكثر في الأبحاث القادمة .

تحصّل لدينا ممّا سبق :

أنّ صفات المعاني تنقسم إلى صفاتٍ ذاتِ تعلُّق وإلى صفاتٍ ليست كذلك ، وأنّ الصّفات ذات التعلق لها متعلَّقات تتعلق بها على حسب شأنيتها وخصوصيتها ، ونودّ أن نلقي نظرةً سريعةً على صفات المعاني السبعة ونوع تعلّقها ومتعلَّقها .. كي يتصوّر

الطالب الكريم المسألةَ بشكلٍ واضح قبل الدخول بالتفاصيل[١] :

صفة المعنى	نوع التعلق (شأنية الصفة)	المتعلَّقات[٢]
القدرة الإرادة	التأثير (إيجادًا وإعدامًا) التأثير (تخصيصًا)	الممكنات فقط
العلم	الكشف والإحاطة	الواجبات والممكنات والمستحيلات
الحياة	لا تتعلّق بشيء	-
السمع	إدراك خاصّ للمسموعات	الموجودات عند الأشاعرة الأصوات والحروف فقط عند الماتريدية
البصر	إدراك خاصّ للمرئيات	الموجودات
الكلام	دلالة على المعلوم	الواجبات والممكنات والمستحيلات

بعد تمام هذا التمهيد ، سنشرع في الكلام على كلّ صفة وأحكامها الخاصة بها في الدروس القادمة إن شاء الله تعالى[٣] .

❋ ❋ ❋

---

(١) ينبغي أن ننتبه إلى الحقيقة المهمّة التالية ونحن بصدد الحديث عن الصّفات وفهم تعلّقاتها ، وهي أنّ إسناد الإيجاد إلى القدرة ، والتخصيص إلى الإرادة ، والإحاطة إلى العلم .. إلخ ، فيه تسامح وتجوّز في العبارة ، فإنّ الموجِدَ والمخصِّصَ والمحيطَ في الحقيقة هو الذات العليّة ، لكن لمّا كانت هذه الأحوال ثابتةً لها بالصّفات نُسبت إلى الصّفات ، وهذا مجاز عقلي من باب الإسناد إلى السبب .

(٢) إن متعلَّقات الصّفات تختلف من صفة إلى أخرى كما هو ظاهر من الجدول ، وبإذن الله سيتبيّن لنا خلال الدروس القادمة السّبب الذي اقتضى ذلك .

(٣) صفات المعاني ، راجع التشجير رقم (٧) في ملحق التشجيرات .

الدرس الثاني

القدرة والإرادة

ويجب له تعالى القدرة والإرادة المتعلقتان بكلّ ممكن ؛ إذ العجز عن بعضها مستلزم للعجز عن جميعها ، وذلك يستلزم استحالة وجودها ؛ لتوقف كلّ حادث في وجوده وإعدامه على اقتدار فاعله ، وفي تخصّصه على إرادته ، وفي كونه مرادًا على علمه[1] .

القدرة الأزلية : صفة يتأتّى بها إيجاد كلّ ممكن وإعدامه على وفق إرادته تعالى .

والإرادة : صفة يتأتّى بها تخصيص كلّ ممكن بالجائز المخصوص بدلًا عن مقابله .

اعلم أنّ علماء المنطق فرّقوا بين نوعين من أنواع التعريف : التعريف بالحدّ ، والتعريف بالرّسم ، أمّا «الرّسم» : فهو تعريف الشيء باعتبار آثاره ولوازمه وأحكامه .

---

(١) من عادة العلماء والمؤلفين أن يبدأوا بصفتي القدرة والإرادة ، مع تقديم القدرة أولًا ، والسبب في ذلك أنّ آثار صفة القدرة والإرادة هي الأظهر لنا في هذا العالم ، حيث إنّ الخلق والاختراع ، والنظام والتدبير يسوقان العقل - أول ما يسوقانه- إلى طلب القادر الخالق والمريد المخصّص ، المخرجِ للعالم من العدم إلى الوجود على هذا النظام الدقيق ، وبعد ملاحظة قدرته وإرادته يأتي الكلام على علمه ؛ لِما أنّ الإرادة والاختيار يسوقان إلى إثبات العلم المحيط والإدراك الشامل .

وأمّا «الحدّ» : فهو تعريف الشيء بذكر ذاتياته كاشفًا عن حقيقته وكُنْهِه ، وكأنّه زيادة تعمّق في حقيقة الشيء وكشفها والوقوف على كنهها .

والحقيقة أنّنا نحن البشر عاجزون عن اكتشاف ذاتيات أكثر الأشياء وحقائقها ، بل عاجزون عن إدراك حقائق ذواتنا وأنفسنا وصفاتنا ، فكيف بصفات الباري جلّ وعزّ ! فلذلك نجد أنّ الإمام السنوسي قد اختار تعريفَ صفتي القدرة والإرادة -وكذلك سيفعل في سائر الصفات- بالتعريف الرّسمي لا الحدّي ؛ إدراكًا منه لحقيقة تعالي الصّفات الإلهية عن إدراكها إدراكًا حقيقيًّا أو الإحاطة بها من طرف الذهن البشري القاصر ، فغاية ما يمكننا هو إدراك بعض أحكامها التي تخصّها ، مما نعرفه عن طريق آثارها الظاهرة فقط . وبالجملة فإنّ «الحادث يقصر بالطبع عن عظيم هذا المقام»[1] ، وقد عبّر بعض الموفّقين عن ذلك بقوله :

هــو الذي أنشــأ الأشيــاء مُبتَدِعًــا ... فكيف يدركه مُستَحْـدَثُ النَّسَـم[2]

ونقلوا من أشعار الشريف المقدسي ممّا يستلطف في هذا الباب قوله[3] :

ظننــت جهــــلًا بـأنّ الله تدركـــه ... ثواقــب الفكــر أو تدريــه إيقانــا
أو العقـــول أحـاطتــه بـديهتهـــا ... أو هـــل أقامـت بـه لـولاه برهانـــا
الله أعظــم قـدرًا أن يحيـط بـــه ... علـم وعقـل ورأي جـلّ سلطانـا
هذا اعتقـادي فإن قصّرتُ في عمـلٍ ... فأســـأل الله توفيقًـــا وغفرانـــا

فسبحان الذي تجلّى للقلوب بالعظمة ، واحتجب عن الأبصار بالعزّة ، واقتدر على الأشياء بالقدرة ، فلا الأبصار تثبت لرؤيته ، ولا الأوهام تبلغ كنه عظمته ، تجبّرَ

---

(١) كلمة للعلامة ابن الأمير في حديثه عن هذه المسألة في حواشي «إتحاف المريد» .

(٢) يقال إنّه من شعر أمير المؤمنين سيدنا عليّ بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، والله أعلم بصحّة ذلك .

(٣) انظر : «حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد» ، ص : (١٠٧) .

بالعظمة والكبرياء، وتمجّد بالفخر والبهاء، وتعطّفَ بالعزّ والبِرّ والجلال، وتقدّس بالحسن والجمال[١]. والله الموفق والمعين.

وقول الإمام السنوسي في تعريف صفة القدرة: (صفة يتأتّى بها إيجاد كلّ ممكن وإعدامه)، أي: يصحّ ويتهيّأ بها أن يوجِد ويعدِم، وقوله: (على وفق إرادته تعالى)، أي: ليس إيجاده تعالى بالقدرة اضطراريًّا ولا اتفاقيًّا، بل تؤثِّر قدرة الله تعالى في الشيء على حسب تعيين الإرادة وتخصيصها، فإن أراد الله إيجاد زيد في مكان كذا في زمان كذا على هيئة معينة، وقع تأثير القدرة بالإيجاد والإحداث على وفق ما خصّصته الإرادة، فلا بد إذن من ضبط مفهوم الإيجاد والإعدام باعتبار الإرادة المخصّصة لكلّ شيء[٢].

---

(١) جزء من تسبيحٍ مرويٍّ عن سيدنا زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

(٢) اعلم أنّ ما وضحناه من توقف وجود الأثر على تخصيص الإرادة وإيجاد القدرة جارٍ على مباني الأشعرية، وللأحناف ههنا رأيٌ آخر، حيث ذهبوا إلى ثبوت صفة أخرى وراء صفة القدرة من شأنها الإحداث والإيجاد، وهي صفة «التكوين»، قالوا: القدرة عبارة عن القوة على الفعل، وليست هي منشأ الفعل الحقيقي، وإنّما منشؤه «التكوين» الذي يؤثِّر على حسب الإرادة، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢]، وقوله تعالى: ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج:١٦]، فاقتران الفعل بالإرادة والتكوين في الآية الأولى، وبالإرادة والفاعلية في الآية الثانية، وكلاهما بنفس المعنى، من غير أن تذكر القدرة دالٌّ على أنّ التأثير متوقف على هاتين الصّفتين دون القدرة، نعم.. القدرة شرط في التأثير على وفق الإرادة، وليست هي نفسها مبدأ التأثير؛ ألا ترى أنّ التأثير لا يقع إلا من القادر، فلا جرم وجب ثبوت القدرة، لكنه لا يقع من القادر لقدرته، بل من القادر لفاعليته فلذلك وجب ثبوت صفة التكوين أو صفة الفعل. وصفوة القول أنّ الأثر يتوقف على ثبوت الإرادة والقدرة وتعلقهما عند الأشعرية، ويتوقف على ثبوت الإرادة والقدرة والتكوين وتعلق الإرادة والتكوين عند الحنفية. وإيّاك أن تظنّ أنّ صفة التكوين عبارة عن فعل حادث يقوم في الذات فتتجدّد الأفعال والحوادث في ذات الله تعالى! حاشاه، بل هي -على القول بها- عبارة عن صفة وجودية أزلية حكمها حكم سائر الصّفات المنزّهة عن العدم والحدوث، ووظيفتها إنشاء الأفعال وتنجيزها على حسب مقتضى الإرادة.
وعلى كلّ حال، وكما ترى.. فإنّ القدرة بتعلّقيها الصلوحي والتنجيزي عند الأشاعرة تقوم مقام =

وقوله في تعريف الإرادة : (تخصيص كلّ ممكن بالجائز المخصوص بدلًا عن مقابله) ، يعني أنّ الإرادة من شأنها أن تختار بين الاحتمالات المتعددة .

مثلًا : يقبل «عمرو» الوجود والعدم ، فههنا احتمالان متقابلان ، للإرادة أن تخصّص أحدهما دون الآخر ، ثم إنّ «عمرًا» قد يوجد في المدينة المنورة أو مكة أو القدس ، فههنا احتمالات متقابلة للمكان ، وللإرادة أن تخصّصه في مكان معيّن دون غيره ، وقد يكون طويلًا أو قصيرًا أو رِبعةً ، وللإرادة أن تخصّصه بأيّها كان ، وهكذا في جميع الاحتمالات الممكنة المتقابلة ، والتي لخّصها بعضهم بقوله :

الممكنات المتقابلاتُ وجودنا والعدم الصفات
أزمنة أمكنة جهات كذا المقادير روى الثّقات

فما يقع فيه الاحتمال ويترجَّحُ بالإرادة ستة أنواع :

١. الوجود والعدم . ٢. الصّفات . ٣. الأزمنة .
٤. الأمكنة . ٥. الجهات . ٦. المقادير .

ولعلّ الوجود والعدم يصلح أن يشملها جميعها ؛ حيث إنّ كلّ واحد من هذه المتقابلات دائر بين أن يوجد أو يعدم ؛ وعلى سبيل المثال فإنّ المقصود بالوجود والعدم إيجاد الذات أو إعدامها ، والمقصود بالصفات إما إيجاد الصّفة أو إعدامها ، والمقصود بالأزمنة إما إيجاد الشيء في هذا الزمان أو لا ، والمقصود بالجهات إما إيجاد المتحيز في الجهة الكذائية أو لا ، وهكذا .

* *

= صفتين عند الحنفيّة ، وهذا ما دعا الأشاعرة إلى تقييم المسألة على اعتبار أنّ الكمال الإلهي محفوظ الجناب منزّه عن النّقصان على القولين ، واستدلال الحنفيّة لا يصل حدّ القطع واليقين ، ولاحظوا قول العلماء : إنّ القول بتقليل القدماء أولى وأليق في مقام الصّفات الإلهية ، فترجّح عندهم إنكار صفة التكوين ، والاكتفاء بإثبات ما دلّ البرهان القاطع عليه .

المطالب الأربعة لصفتي القدرة والإرادة

يمكننا من خلال النّظر في وجود الحوادث أن نصل إلى إثبات وجود الله تعالى وبعض صفاته العليّة وشيءٍ من أحكامها ، وقد فرغنا في دروس سابقةٍ من إثبات وجوده تعالى واتّصافه بالصّفات ، ويريد الإمام السنوسيّ هنا أن يبيّن أحكام الصّفات التي يمكن أن ندركها بالنّظر في الحوادث أيضًا ، أو بالنّظر في حادث واحد ، فإنّ التأمّل في وجود حادثٍ واحدٍ على الأقل -مع مراعاة القواعد الكلاميّة التي قررناها سابقًا- يكفينا للتسليم بأربعة أحكام ضروريةٍ للصّفات الإلهية ، أطلق عليها الإمام السنوسي عنوان «المطالب الأربعة» .

والمطالب الأربعة في صفتي القدرة والإرادة هي : (الأول) إثبات وجود الصفتين ، (الثاني) إثبات أنه وجود واجب ، (الثالث) إثبات أنهما تتعلّقان بكلّ الممكنات بلا استثناء ولا تخصيص ، (الرابع) إثبات وحدة الصّفة ونفي الكثرة عنها ؛ بأن نثبت له قدرة واحدة وإرادة واحدة فقط .

المطلب الأوّل : في وجود الصّفتين .

برهان اتّصافه تعالى بصفة القدرة : الذات إما أن تكون متصفة بالقدرة أو لا[1] ، والثاني يلزم منه العجز ، ولو كان الإله عاجزًا لما كان قادرًا على التأثير ، ولَمَا قدر على إيجاد حادث واحد ، **غير أنّ الحادث موجود مشاهد** ، فهو إذن ليس بعاجز بل قادر ، فيثبت أنّه متصف بصفة القدرة وأنّه ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات:٥٨] .

برهان اتصافه تعالى بصفة الإرادة : الذات إما مريدة مرجِّحة أو لا ، والثاني يلزم منه أن **هذا الحادث** لم ولن يترجّح ، وما لا يترّجح من الممكنات فلا يوجد ، لكنه مرجَّح موجود كما نشاهده ، إذن الإله مريد ، فإذن هو متصف بصفة الإرادة .

---

(١) ولا يخفى عليك أنّ الأمر دائر بين النفي والإثبات ، فلا يوجد احتمال ثالث .

المطلب الثاني : إثبات أنّ وجودَ كلٍّ واحد من الصّفتين وجود واجب لا ممكن .

أثبتنا أن كلًّا من القدرة والإرادة صفة موجودة ، وبما أنّ الموجود إما ممكن أو واجب ، فلنسأل عن هاتين الصفتين ، هل وجودهما واجب أم ممكن ؟

نقول : إن كانتا ممكنتين فلا بدّ لهما من محدِثٍ[1] يخصّصهما ويوجدهما ، فيكون إيجادهما محتاجًا إلى قدرة وإرادة أخريين مُتَقَدِّمَتَين ، فيلزم أن نسأل عن هاتين الصفتين المتقدِّمتَين هل هما ممكنتان ؟ إن كانتا كذلك فيلزم **التسلسل** بإرجاع الصّفتين إلى صفتين متقدمتين ممكنتين دائمًا ، أو **الدّور** بإرجاع الصّفتين الممكنتين إلى صفتين متأخرتين عنهما ، **وكلاهما** باطل محال ، وهذا المحال إنّما لزم من فرضهما ممكنتين ، فيكون إمكانهما -وهو الملزوم- باطلًا ، ولا يبقى إلا كونهما واجبتين ، وهو الحق .

فائدة : ثبوت الوجوب لشيء يستلزم ثبوت القِدم والبقاء له أيضا ؛ ألا ترى أنّ الوجوب هو ضرورة ثبوت الوجود دائمًا وأبدًا وامتناع ارتفاعه وانعدامه ، ومتى ثبت الوجود الضروري لذاتٍ أو صفةٍ استحال أن ينال العدم منها في زمن من الأزمان ، فتكون قديمةً باقيةً ، أزليةً أبديةً[2] ، وبالتالي فكلٌّ من القدرة والإرادة قديم باقٍ ؛ ضرورةَ ثبوتِ وجوبِ الوجودِ له .

---

(١) تكرر في مواضع كثيرة الربط بين كون الشيء ممكنا وكونه حادثا ؛ وذلك لأن الممكن لا يدخل إلى الوجود إلا بمرجِّحٍ ومحدِثٍ فيكون حادثًا ، وهذا مما أثبتناه في برهان حدوث العالم .

(٢) تذكّر هنا ما درسناه في الصّفات السلبية عندما ذكرنا أنّ الكلام عن القِدم والبقاء بعد الوجوب من باب الحديث عن لوازم الشيء وتعيين المفاهيم المتضمّنة فيه ، لا أنها مفاهيم مستقلة ومغايرة للوجوب . انظر ص : (٢٥٥) .

وتذكّر ما قلناه أيضًا في (صفة القيام بالنّفس) من أنّ الصّفات الوجودية يجوز أن تتّصف بصفة النّفس وصفة السّلب عدا القيام بالنّفس . انظر ص : (٢٨٩) .

المطلب الثالث : عموم تعلق الصّفتين . ولنجعل الكلام فيه على قسمين :

الأول : بيان تعلّقهما بالممكنات دون الواجبات والمستحيلات .

والثاني : برهان عموم التعلق بكلّ ممكن ، وامتناع أن يشذّ ممكن عن قدرة الله تعالى وإرادته .

القسم الأول : [صفات التأثير تتعلق بالممكنات دون الواجبات والمستحيلات]

قلنا في الدرس السابق عند الكلام على معنى التعلّق أنّ ذوات التعلّق من الصّفات لها متعلَّقات ، وأنّ دائرة المتعلَّقات تشمل جميع أفراد الأحكام العقلية في الجملة ، والذي يحدّد متعلَّقات كلِّ صفةٍ من الصّفات هو نوع التعلّق الخاصّ بها .

وبناء على ذلك نقول : إن صفتي القدرة والإرادة صفتا تأثير ، أما القدرة فتأثيرها تأثير اختراع وإبداع ، فهي تُوجِد وتُحدِث وتُعدِم وتُفنِي ، وأما الإرادة فتأثيرها تأثير تخصيص وتعيين ، فهي التي تعيّن للقدرة خصوصَ ما ستنجّزه وتوجِده بمطلق الاختيار .

والجامع بين الصفتين كونهما «صفتي تأثير» ، ومعنى ذلك أنّ المتعلَّق متوقفٌ في وجوده وعدمه وسائر أحواله على تعلقات هاتين الصفتين ، وذلك يعني أنّه لا بد أن يكون قابلًا للتغيّر والتبدل بحسبهما ؛ بحيث يكون في نفسه قابلًا للتقلّب من حالٍ إلى حال ، وينفعل ويتأثَّر ويتغيّر .

إذا عرفنا ذلك ، فنقول : لا شكّ أنّ متعلَّق صفتي القدرة والإرادة هو الممكن فقط ؛ لأنّه هو الذي يقبل الوجود والعدم والتغيّر والتبدل من حالٍ إلى حالٍ ، وأما الواجب والمحال فلعدم قبولهما هذه الأمور لا تنالهما القدرة ولا تخصّصهما الإرادة ، وهل يُتصوّر أن تتعلّق القدرة بالواجب وهو ضروريّ الوجود ؟ لا يجوز ذلك ؛ فإنّ

الواجب ضروريّ الوجود، فإعدامه قلب للحقائق[١]، وإيجاده تحصيل للحاصل[٢]،

---

(١) بناء على ما درسناه في المبادئ العقلية البدهية فإنّ مبدأ الهوية - والذي يعني أنّ ثبوت الحقيقة لنفسها ضروري وأنّ الشيء هو هو، ولا يمكن أن يكون الشيء هو وليس هو - مبدأ أساسي من ضروريات العقل ومسلَّماته، وكلّ ما يناقضه وينافيه فإنّه باطل محال، لا يجوّزه العقل ولا يمكن وقوعه بحالٍ من الأحوال.

وإذا عرفنا أنّ الواجب هو ما حقيقته ضرورية الثبوت، فلا معنى للقول بأن القدرة تؤثر فيه؛ إذ القدرة تؤثر فيما يجوز تغيّره من حال إلى حال، ولو كان للقدرة أن تصيبه بشيء من التأثّر والتغيّر لما عاد الواجب واجبًا، بل ممكنًا جائزًا، وهو انقلاب الحقائق الممتنع المنافي لمبدأ الهوية القائل: إن الواجب هو الواجب (أي الضروري الذي لا يتغير)، والممكن هو الممكن (أي الجائز الذي يمكن له التغيّر)، ولا يجوز قلب حقيقة أحدهما للآخر. وأيضا لو كان للقدرة أن تؤثّر في الواجب فتوجده أو تعدمه للزم في حال العدم انقلاب (ضروري الوجود) إلى (معدوم)، وهو ظاهر الاستحالة!

(٢) قضية تحصيل الحاصل من القضايا الممتنعة عقلًا، تماما كامتناع انقلاب الحقائق، وهذا الأمر واضح جدًا؛ ألا ترى أنه لا معنى لأن يوجد الموجود أو أن يحرِّك المتحرِّك أو يقوم القائم! ويتضح السرّ في ذلك بتأمل عبارة (تحصيل الحاصل) حيث إنّ (التحصيل) يقتضي أنّ المطلوب تحصيله غير حاصل، ولكن عندما نقول: (الحاصل) فهذا يقتضي أنّه شيء حاصل أصلا. فيظهر من هذا اشتمال عبارة (تحصيل الحاصل) على صورتين متنافيتين يمتنع اجتماعهما، وهما كون الشيء غير حاصل وحاصلًا في نفس الوقت.

وبالرجوع إلى محل الكلام، نرى أنّ الواجب هو ضروري الوجود فلا معنى لأن توجده القدرة؛ إذ يلزم منه تحصيل الحاصل! وهو إيجاد الموجود.

وحاصل الأمر: أنّ الواجب ليس من متعلَّقات القدرة، لأنّها لو أوجدته للزم تحصيل الحاصل، ولو أعدمته للزم انقلاب الحقائق، وكلاهما ممتنع باطل.

[فائدة] وبمناسبة الحديث عن امتناع انقلاب الحقائق وتحصيل الحاصل؛ نشير إلى أنّ هذين الحكمين من الأحكام السبعة التي نصّ العلماء على امتناعها عقلًا، وقام بعض علماء المعقول بضبطها فجمعها في قوله (عِجْلٌ وقَتَب):

حيث يشير حرف العين: إلى عروّ الجسم عن النقيضين، وبعضهم يذكر خصوص الحركة والسكون.

ويشير حرف الجيم: إلى الجمع بين النقيضين. =

ومن نفس الباب لا يمكن تعلّق القدرة بالممتنع الذي هو ضروريّ العدم ، لأنّ في إعدامه تحصيلًا للحاصل ، وفي إيجاده قلبًا للحقائق ، وكلّ ذلك محال . أما الممكن فهو وحده الذي لا يلزم من إيجاده وإعدامه محال ؛ إذ هو قابل لكليهما ، فيكون متعلَّقًا لصفات التأثير .

ولا تتوهم -أخي الطالب- أنّ في حصر تعلق القدرة والإرادة بالممكنات دون الواجبات والممتنعات نسبةَ القصور إلى الصّفات الإلهية ؛ ذلك لأنّ بطلان التأثير في الواجب والممتنع راجع إلى استحالة تأثّرهما بشيء على الإطلاق ، فهما اللذان لا يقبلان النزول تحت القدرة ، لا أنّ القدرة عاجزة عنهما ، أي إنّ المتعلَّق لا يقبل التأثّر والتعلق به ، **وعدم التعلّق بما لا يقبل التعلق لا يستلزم نقصًا ألبتة** ، بل هو الحق .

فعلى سبيل المثال ومن باب التقريب : لو أنّ شخصًا يقول محاولًا الانتقاص من آخر : إنّك من العجز والضّعف بمكان ؛ وذلك لأنّك غير قادر على حملِ الهواء ، وغير قادر على الطيران في طبقات المحيطات وليس في وسعك الجمع بين النور والظلمة !

فالعاقل يرى أنّ المشكلة ليست فيه ولا يمكن نسبة العجز إليه من هذا الباب ؛ لأنّ الفعل في نفسه ليس من شأنه أن يتحقق ويُقدر عليه ؛ فالهواء لا يُحمل حتى يُعْتقد

= ويشير حرف اللام : إلى لزوم الدّور أو التسلسل .

ويشير حرف الواو : إلى وقوع ما لا نهاية له في الوجود .

ويشير حرف القاف : إلى قلب الحقائق .

ويشير حرف التاء : إلى تحصيل الحاصل .

وأما حرف الباء : فيشير إلى امتناع (بطلان الحصر) ، أي أنّ الحصر بين الوجود والعدم ، السلب والإيجاب ، ضروري ، ويمتنع بطلانه .

وقد زاد بعضهم صورتين من صور الاستحالة ، فجعل القضايا الممتنعة تسعة ، **وأضافهما تحت حرف التاء ، وهما : الترجيح بلا مرجح ، وتعدد الفاعلين للفعل الواحد .**

العجز فيمن لا يحمله ، والطيران لا يكون في الماء حتى يُظن بمن لا يفعله العجز عنه ، والجمع بين النّور والظلمة محال عقلًا لا يقبل التصوّر أصلًا ، فكيف يُفرض العجز عنه ؟!

والحق أنّ «العجزَ» عدمُ القدرة على فعل ما من شأنه أن يُفعل ، ومتى لم يكن للفعل إمكانُ تعلّقِ القدرة به ، فلا يكون عدم تعلقها به عجزًا .

ولذلك لو قال القائل : أنت من العجز والضعف بمكانٍ ؛ إذ عجزت عن بناء البيت وحراثة الأرض مثلًا ، للحقته مذمّة النّقص[1] ؛ لأنّ مثل هذه الأفعال من شأنها أن تُفعل ، ومن لا يقدر عليها فهو عاجز فعلًا .

وإن نقلنا الكلام للقدرة الإلهيّة ، ولله المَثَل الأعلى ، فإنّ العجز في حقها : عدم القدرة على ما من شأنه أن يُقدر عليه ، وهذه الشأنية لا تتحقق إلا في الممكن القابل لأن يكون مقدورًا واقعًا تحت تأثير الإيجاد والإعدام ، فخرج الواجب والممتنع اللذان لا يقعان تحت التأثير والانفعال إذ ليس من شأنهما أن تتعلق بهما القدرة . فعدم التعلق هنا لبطلان القابلية في الواجب والممتنع ، لا لنقص في فاعلية القادر[2] ، فثبت أنّ عدم تعلق القدرة بالواجب والممتنع عين الكمال ، لا كما تُوُهِّم .

وعلى ضوء هذا البيان يزول الإشكال المتداول على ألسنة بعض العامّة من أنّه تعالى هل يقدر على إعدام نفسه ، وهل يقدر على خلق مِثلِه ، وهل يقدر على خلق حَجَرٍ لا يسعه حمله ! فإنّ جميع هذه الأمور ممتنعة عقلًا ، ولا يمكن حصولها في

---

(١) يرجى الانتباه إلى أنّنا لا نريد من ضرب المثال التشبيهَ بين قدرة الإله وقدرة العبد وتعلّقاتهما ، حاشا ، ولكنّ البحث في حقيقةٍ مخصوصة ، هيَ أنّ العجز ليس عبارة عن عدم تعلّق القدرة بالشيء مهما كان ، بل هو عدم القدرة على أمرٍ مقدورٍ كان لها أن تتعلق فيه لولا قصورها عن ذلك .

(٢) ولذلك نقول في التعبير عن هذا المعنى : «لا تتعلق قدرة الله تعالى بالواجب والممتنع» ، ولا نقول : «لا يقدر الله تعالى عليهما» لما توهمه هذه العبارة من نقص ، وكأنّ من شأن القدرة أن تتعلّق بهما ولكنها عاجزة عن ذلك ! وقد علمت الفرق بين «عدم التعلّق» وبين «العجز» .

نفسها ، فإنّ واجب الوجود الذي يمتنع عليه العدم لا يتصوّر انعدامه ، والقديم الأزلي لا يمكن أن يكون حادثًا مخلوقًا لخالقٍ غيره ، والقدرة الإلهية المطلقة لا يخرج عنها شيء فلا يتصوّر خروج الحجر عن قدرته تعالى ، وإلا للزم أن تكون القدرة كاملة لأنها قدرة الإله ، وناقصة لعجزها عن حمل الحجر ، وكون القدرة كاملة وناقصة في نفس الوقت ممتنع عقلًا ، وغير خافٍ على اللبيب أن الباري سبحانه لا يحمل الحجر على صورة الواحد منّا عند حمله جسمًا ؛ لأنّه تعالى منزّه عن الجسمية وتوابعها .

القسم الثاني : [برهان عموم التعلق بكلّ ممكن]

نذكّر هنا بهاتين الحقيقتين :

الأولى : أنّ القدرة والإرادة يتعلّقان بما ثبت له الجواز والإمكان فقط ، وهذا ما شرحناه للتو .

الثانية : أنّ الإمكان ثابت في جميع الممكنات ؛ إذ لا نعني بالممكن إلا ما ثبت له الإمكان .

وعلى ضوء هاتين الحقيقتين يتبيّن أنّ المقتضي للقادرية متحقق ، والمقتضي للمقدورية متحقق أيضًا ، فتتجلّى الحقيقة الثالثة ، وهي أنّ «القدرة والإرادة متعلقتان بكلّ الممكنات» .

وإنّما قلنا بأنّ المقتضي للقادرية متحقق ؛ لأنه تعالى متصف بالقدرة والإرادة ، وهما المقتضيان للقادرية . وإنّما قلنا بأنّ المقتضي للمقدورية متحقق ؛ لأنّ الإمكان -وهو المصحّح للمقدورية- ثابت في جميع الممكنات ، والمتماثلات لها نفس الأحكام ، فإذن المقدورية ثابتة في جميع الممكنات .

ولا يجوز أن يخرج ممكن عن قدرة الله وإرادته ؛ لتأدية ذلك إلى قصورٍ في القدرة ، وتخصيصٍ في مجال تأثيرها ، حيث تقدر على ممكن دون غيره ، مِمّا يعني أنّ قدرة

الإله -حاشا- مخصَّصة محدودة ؛ وهو عين العجز الموجب للمخصِّص ، فتكون الصّفة مخصَّصة حادثة ، والذات المتصفة بالحوادث حادثة ، فيلزم حدوث الباري والعياذ بالله !

وكذلك : إن فرضنا أنّ القدرة والإرادة تتعلقان ببعض الممكنات دون بعض فقد نزلتا تحت التخصيص والتحديد ، فتكونان ممكنتين حادثتين مفتقرتَين لقدرةٍ وإرادةٍ أعلى مرتبةً منهما بحيث تكونان علةً لهما ، فيلزم وجود قدرة وإرادة هما علّتان ، وقدرة وإرادة هما معلولتان ، هذا مع أنّ كلّ واحدةٍ من القدرتين والإرادتين تتمتّع بمطلق التأثير ، فيجوز للقدرتين أن تؤثّرا في شيء واحدٍ كما يجوز للإرادتين أن تخصّصا شيئًا واحدًا ، **فيلزم إمكان الخلاف والتمانع بينهما** ؛ كما لو فرضنا أنّ واحدة أوجدت العالَم وواحدة أعدمته ، فيلزم التمانع بين القدرتين أو الإرادتين ، وهو محال . **ويلزم إمكان أن يتفقا على تأثيرٍ واحد** ، -وهو توارد القدرتين على إيجاد شيء واحد أو إعدامه- ، وهو ممتنع ؛ للزوم تحصيل الحاصل ، وهو محال أيضًا . وإنما لزمت هذه المحالات من فرضنا عدم عموم تعلق الصّفتين ، وإذا كان كذلك فالحق ثبوت عموم التعلق لهما[1] .

وقد أخبرنا الله تعالى عن شمول قدرته وإرادته لكلّ الأشياء ، فقال عزّ من قائل : ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف:٤٥] ، وقال سبحانه : ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة:١٢٠] ، وقال : ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾ [النساء:٨٥] ، أي حفيظًا مقتدرًا عليه ، وقال تعالى :﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص:٦٨] ، وقال عزّ وجلّ : ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود:١٠٧] .

---

(١) ويمكن أن نختصر هذا البيان باللجوء إلى طريق امتناع التسلسل ؛ وذلك أنّ تحديد تعلقات القدرة والإرادة يستلزم النقص والإمكان ، فلا بد لهما من قدرة وإرادة لتخصيصهما وإيجادهما ، وهاتان إما أن يكونا عامتي التعلق أو لا ، فإن كانتا كذلك فهو المطلوب ، وإلا فيلزم التسلسل ، وهو محال ، وما استلزم المحال فهو محال ، فالحق ثبوت عموم التعلّق لصفتي القدرة والإرادة .

المطلب الرّابع : واحدية القدرة والإرادة .

المقصود من هذا المطلب إثبات الوحدة لكلٍّ من صفتي القدرة والإرادة ، وهو ما سمّي في بحث الوحدانية بـ«نفي الكمّ المتّصل في الصّفات» ، فله تعالى قدرةٌ واحدة لا أكثر ، وهي في غاية الكمال والعظمة ، تهيمن على جميع المقدورات ، ولا يطرأ عليها قصور أو عجز عن ممكن فتحتاج إلى صفة أخرى تعينها على ذلك ، ومن وقف على معنى أن تكون قدرته تعالى واجبة الوجود استغنى عن الاستدلالات الكلامية المفردة في إثبات وحدتها ، ومع ذلك فههنا وجوه دالّة على هذا المطلب ، منها وجه يبطل الكثرة بأيّ شكل من الأشكال في هاتين الصّفتين ، وهو الذي يعود إلى برهان التوارد والتمانع ؛ فإنّ كلّ واحدة من هاتين الصِّفتين لَمّا ثبت لها عموم التعلّق ؛ وجب أن تتعلّق بكلّ ممكن ، فلو فرضنا التكثر في صفات التأثير للزم إمكان التوارد أو التمانع بين الصّفات ، وهو أمر مستحيل ، ممّا يعني استحالة تكثر الصّفات .

وتقرير هذا الوجه بإيجاز أن يقال : لو فرضنا قدرتين أو إرادتين[1] : فاجتماعهما على الإيجاد تحصيل للحاصل[2] ، واختلافهما : جمع للنقيضين ، ولمّا كان كلاهما محالًا استحال التعدد في صفات التأثير .

ومن الوجوه الدالّة على واحدية القدرة والإرادة ، أنّ فرض الكثرة لا يخلو من أن يكون منتهيًا إلى حدٍّ أو لا ، فالتناهي يستلزم التخصيص ، وعدم التناهي يستلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود ، وكلاهما محال ، ففرض الكثرة محال ، فتثبت الوحدة لهما .

---

(١) من المعتاد في بحث وحدانية الذات أو الصّفات أن يُفرض التعدد اثنينيًّا ، فيقال مثلًا : لو كان هناك إلهان ، أو قدرتان أو إرادتان ، والسبب في ذلك أن الاثنين أقلّ ما يتصوّر من الكثرة ، فإن بطلت هذه الصورة فإنّ بطلان ما عداها أولى .

(٢) ويلزم منه أيضًا : إثبات فاعلين لفعل واحد ، أو ثبوت معاونة أحدهما للآخر في مقدوره وهو عجز يتنزّه الإله عنه .

فإن قيل : لم لا نفرض أنّ عدد القُدَرِ -أو الإرادات- بعدد الممكنات ، حتى يكون لكلّ ممكن قدرة تقابله !

قلنا : هذا توجيه فاسد أيضًا ؛ لِمَا يلزم عليه من المحالات التالية :

١. دخول ما لا نهاية له من القُدر في الوجود : إذ الممكنات غير متناهية .

٢. افتقارُ كلِّ قدرةٍ إلى مخصِّصٍ يخصِّصها بمقدورٍ واحد توجده وتعدمه دون غيره .

٣. يلزم من عجز القدرة عن التأثير في غير الممكن الخاصّ بها العجزُ عن التأثير في كلّ الممكنات ؛ لأنّ الممكنات متماثلة في الإمكان ، والمتماثلات لها نفس الأحكام ، فلا يجوز أن تقدر القدرة على ممكنٍ مع العجز عن مثله .

إذا وضح لنا هذا ، فلننظر في عبارة الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ :

ولا شك أنّ كلّ حادث[1] يدلّ على أربعة مطالب لهاتين الصفتين :

الأول : وجودهما . الثاني : وجوب الوجود لهما . الثالث : عموم تعلقهما بجميع الممكنات . الرابع : وحدتهما .

أما وجه دلالة كلّ حادثٍ على وجودهما فلأنه لو انتفت القدرة لوجد ضدها ، وهو العجز ، وذلك يستلزم عدم التمكّن من الفعل ، ولو انتفت الإرادة للجائز المخصوص لزم ترجُّحه على مقابله المساوي له بلا مرجِّح ، وذلك محال .

---

(١) يشير إلى كفاية حادث «واحد» في الدّلالة على هذه المطالب للصفات ، وليس علينا أن ننظر في جميع الآثار والحوادث الموجودة .

وأما وجه دلالة كلّ حادثٍ على وجوب وجود هاتين الصِّفتين، ويدخل في ذلك وجوب القِدم والبقاء لهما[١]؛ فلأنهما لو كانتا جائزتين لزم حدوثهما وافتقارهما إلى فاعل، ولا فاعل إلا الله لِمَا تقدّم في الوحدانية؛ فيلزم أن يتصفَ قبل فعلهما بقدرة أخرى عليهما وإرادة؛ لما عرفت في المطلب الأول[٢] من وجوب توقف كلّ حادثٍ على وجودهما قبله، ثم ننقل الكلام إلى القدرة والإرادة الأخريين فيلزمهما من الحدوث ما لزم الأوليين، فيتوقفان أيضًا في إحداثهما على قدرة وإرادة أخريين ثم هلُمّ جرًّا[٣]، فإن وقف العدد لزم الدّور، وإن لم يقف أبدًا لزم التسلسل، وكلاهما مستحيل، وملزوم المستحيل مستحيل[٤]؛ فيكون وجود القدرة

---

(١) قوله: (ويدخل في ذلك وجوب القِدم والبقاء لهما)، ذلك لأنّ القِدم والبقاء من لوازم وجوب الوجود، فإذا ثبت الوجوب لصفةٍ من الصّفات فقد ثبت لها القِدم والبقاء أيضًا.

(٢) إثبات الوجود للصِّفتَين.

(٣) يعني إذا فرضت القدرة والإرادة حادثتين، مع أنه لا بد من قدرة وإرادة لكلّ حادث، فيلزم سبق القدرة والإرادة الحادثتين بقدرة وإرادة حادثتين أيضًا، وهكذا، فيلزم التسلسل أو الدّور، وكلاهما باطل، فالفرض باطل.

(٤) هذه الطريقة في البرهنة تسمّى برهان الخلف، وهي أن نأتي بمطلوبنا الذي ندعي أنه صواب وحق، وبنقيضه وخلافه الذي ندعي أنّه خطأ وباطل، ونقول: إنّ الحق لا يخرج عن أحد هذين النقيضين، فلنأخذ خلاف مطلوبنا ونفترض أنه صواب، وننظر في لوازمه، فإن أدّتنا إلى لازمٍ محالٍ وفاسدٍ، عرفنا أنّ ملزومه محال كذلك، لأن فساد اللازم من فساد الملزوم، أو بعبارة أخرى: لأنّ فساد الفرع من فساد الأصل، وإذا ظهر أنّ الأصل فاسد -وهو نقيض مطلوبنا وخلافه- علمنا أنّ نقيضه حق وصواب، وهو مطلوبنا أصلا.

مثال ذلك أن تقول: الإله إما قديم وإما حادث، ولو كان حادثا للزم الدّور أو التسلسل، وهما محالان، هذا خلف، فيكون نقيض الحدوث -وهو القِدم- حقًا.

وسبب تسمية هذه الطريقة بدليل الخلف أنّ المستدل بها يكتشف خلافَ ما توقّعه؛ إذ تظهر له اللوازم على خلاف ما افترضه من صحة الملزوم؛ ألا ترى أنّك تنظر في الفَرْض ولوازمه، وتنتظر ممّا افترضته حقًا أن تكون لوازمه حقًا أيضًا، لأن الحق لا يستلزم إلا حقًا، فحين يظهر لك وجود لازمٍ محالٍ فقد حصل خُلفُ المتوقَّع، فيتوجب عليك إبطال ما فرضته وتصحيح نقيضه الآخر.

والإرادة الحادثتين مستحيلًا ، كيف وكلّ حادث توقف وجوده عليهما ؟ فلزم ألّا يتأتّى بهما الإحداث والتخصيص حتى تكونا واجبتي الوجود .

وأما وجه دلالة كلّ حادثٍ على عموم التعلّق لهما بجميع الممكنات : فلأنهما لو اختصّتا ببعض الممكنات ووقع العجز عن بعضها ؛ لزم في ذلك أمور مستحيلة :

الأول : تعميم العجز في جميع الممكنات ؛ لاستوائها في حقيقة الإمكان المُحوِج إلى الفاعل ، فإذا تعذّر من الفاعلِ فعلُ بعضِها لزم تعذُّرُ فعلِ جميعِها[١] ، ويلزم أيضًا حدوثهما لافتقار عددهما المخصوص إلى مخصِّص .

الثاني : لزوم حدوثهما ؛ لاحتياجهما حينئذ إلى الفاعل الذي خلقهما لبعض الممكنات وخلق ضدّهما لبعضها ؛ لجواز أن يتعلّقا بجميع الممكنات أو بالبعض الذي تعلَّق به العجز ، فاختصاصهما حينئذ بما اختصّتا به يوجب افتقارهما إلى الفاعل المخصِّص[٢] .

الثالث : لزوم التمانع بينهما وبين القدرة والإرادة اللتين تعلقتا بهما[٣] .

---

(١) لو عجز الفاعل عن الفعل الممكن الواحد لعجز عن الكلّ ؛ إذ الممكنات متماثلة ، والمتماثلات في الأحكام سواء .

(٢) أي أنّه لو كان كلٌّ من القدرة والإرادة مخصوصًا ببعض الممكنات فقط ، للزم وجود صفتي عجز وكراهة يتعلقان بسائر الممكنات الأخرى ، وحينئذ يحوج الأمر إلى مخصّص خصّص الإرادة بهذا الممكن والكراهة بالممكن الآخر ، وخصّص القدرة بهذا والعجز بذاك ، والتخصيص أمارة الإمكان والحدوث كما علمت .

(٣) يشير إلى حصول التمانع بين القدرة والإرادة العلّتين والقدرة والإرادة المعلولتين ، وهذا ما قلنا فيه : إنّ القدرة والإرادة إن كانتا تتعلقان ببعض الممكنات دون البعض كانتا مخصَّصتين ممكنتين حادثتين تحتاجان لقدرة وإرادة أعلى منهما ، فيلزم وجود قدرة وإرادة هما علّتان وقدرة وإرادة هما معلولتان ، فيلزم التمانع أو التوارد بينهما في ما اشتركا في القدرة عليه ؛ إذ في البَين قدرتان إحداهما =

و إلى بعض هذه اللوازم ، وهو الأول منها ، أشرنا بقولنا : (إذ العجز عن بعضها مستلزم للعجز عن جميعها) فالضمير المؤنث في (بعضها) و(جميعها) ، يعود على الممكنات المفهومة من معنى قوله : (بكل ممكن) .

وأما وجه دلالة كلّ حادثٍ على وحدتهما : فلأنه لو وقع التعدد فيهما ؛ لزم العجز للزوم التمانع بين القدرتين والإرادتين كما لزم في تعدد الإله .

فإن قيل : نفرض تعدُّدَ كلٍّ واحدةٍ منهما بعدد الممكنات بحيث يكون لكلّ ممكن قدرة وإرادة خاصتان به ، فلا تمانع حينئذ .

فالجواب: أنه يلزم عليه دخول ما لا نهاية له في الوجود ؛ إذ عدد الممكنات لا نهاية له .

وأيضًا يلزم عليه الافتقار إلى المخصِّص ؛ لأنّ كلّ قدرة وإرادة حينئذ يجوز أن تتعلقا بغير ما تعلقتا به ، فاختصاصهما بما اختصّتا به يوجب الافتقار إلى المخصِّص .

وأيضًا يلزم من عجزهما عن التأثير في غير ما تعلّقتا به العجزُ عن الجميع ، ولهذا يصحّ أن تأخذ مطلبين ، وهما الوحدة وعموم التعلق ، من قولنا في أصل العقيدة : (إذ العجز عن بعضها مستلزم للعجز عن جميعها) ، وتأخذ المطلبين الآخرين ، وهما الوجود والوجوب ، من قولنا : (لتوقف كلّ حادث في وجوده . . .) إلى آخره . وبالله تعالى التوفيق .

❊ ❊

= علة والأخرى معلولة ، فأيهما أوجد (أ) ؟ وإرادتان إحداهما علة والأخرى معلولة ، فأيّهما خصّص (أ) ؟ وتقرير الدليل من جهة التمانع أو التوارد ممّا لا يخفى عليك .

فائدة

إن سألت : لماذا نسمّي الإرادة صفة تأثير مع أنّ أثرها لا يتبعها مباشرةً كما في القدرة ؟

فالجواب : أنّا نسميها صفة تأثير لأنّها متبوعة كما تبيّن لك ، ألا ترى أنّ الإرادة لو خصّصت وجود البحر على أطراف مكة المكرمة لكان الأمر كذلك ، ولو رجّحت وجود النّاس على سطح المريخ لكان كذلك أيضًا ، فإذن تعلّق الإرادة له دورٌ أساسي وتسبّب محوري في حيثيات وقوع الممكن وأحواله ، تمامًا كالقدرة ، غير أنّ الإرادة تخصِّصُ أولًا ، ثم القدرة تنجّز ما خصّصته الإرادة ، فهذا وجه تسميتها بالصفة المؤثّرة .

أخيرًا ، أحب أن أنبّهك على ثلاثة أمور قد اتفقت عليها كلمة العلماء ، وأمرٍ قد اختلفوا فيه :

فأمّا ما اتفقوا فيه :

فالأول : أنّ تعلق القدرة والإرادة تعلق تأثيري ، على النحو الذي وضحناه آنفًا .

والثاني : أنّ تعلّق الإرادة سابق على تعلّق القدرة ؛ ضرورةَ تقدّم تخصيص الشيء على إيجاده ؛ ألا ترى أنّ إيجاد الممكن قبل تحديد مشخّصاته وصفاته محال .

والثالث : أنّ تعلّق القدرة حادثٌ غير أزلي ؛ وذلك لأنّ القدرة تؤثر بالاختيار ، وما يقع بالاختيار حادث قطعًا[1] ، فالتأثير حادث .

وأمّا ما اختلفوا فيه : فهو أنّ تخصيص الإرادة للممكنات هل هو أزليّ أم لا ؟ وإنّما وقع الخلاف في ذلك بينهم لذهاب طائفةٍ منهم إلى أنّ تخصيص الإرادة لا

---

(١) راجع : بحث أنواع المؤثرين ص : (٢٣٤) .

يقارن وجود الأثر مباشرة ، فقد تخصِّص الإرادة أزلًا وقوع الأثر في الزمان المتأخر ، فقالوا بأنّ تعلق الإرادة أزليٌّ مع كونه مؤثِّرًا في الممكنات ، وذهبت طائفة أخرى : إلى أنّ تعلق الإرادة تعلّق تأثيري وما كان كذلك فلا يكون إلا حادثًا ، فلزم أن يكون تعلّقها حاصلًا فيما لا يزال - أي حادثًا - ، وهذا مما يقع الخلاف فيه بين أهل التعمّق والغوص في هاته المسائل ، فتدبّره ولا تكن من المتعجّلين .

❊ ❊ ❊

الدرس الثالث

صفـــة العلـــم

ويجب لله تعالى العلم المتعلق بكلّ واجب وجائز ومستحيل ؛ لأنّ الاختصاص بالبعض يستلزم الحدوث ؛ لافتقار الصّفة حينئذ إلى الفاعل ، وحدوثُها يستلزم حدوث موصوفها ؛ لاستحالة تعرّيه عنها وعن أضدادها .

أثبتنا في الدرس السابق المطالبَ الأربعةَ لصفتي القدرة والإرادة بالنّظر في حادثٍ واحد ، وسنتبع النّهج عينه مرة أخرى لنثبت له تعالى صفة العلم وما يلحق بها من كونها واجبةً وواحدةً ومتعلّقةً بكلّ موجود ومعدوم .

المطلب الأول : إثبات وجود العلم

من المعلوم بضرورة العقل أنّ القصد نحو إيجاد شيء وإحكام صفاته لا يتصوّر إلا بعد العلم به ، لاستحالة التوجّه لفعلِ شيء مع الجهل به ، خاصّةً مع ما يبدو فيه من حُسن الإتقان وجميل الصّنعة ، ومن هذا المنطلق فإنّ جميع الحوادث وما يشترط لها من مكان وزمان ومقدار وجهات وصفات.. لا بد أن يكون معلومًا لله تعالى قبل أن تتعلّق به القدرة والإرادة . ومن ثم فحين نرى حادثًا مخترعًا من مؤثر مريد مختار نجزم أنّ فاعله عالم به .

المطلب الثاني : إثبات وجوب وجوده

لو كان علم الله سبحانه وتعالى ممكنًا لكان حادثًا ، لِمَا ثبت من أنّ الممكن لا يوجد إلا حادثًا ؛ ويقتضي ذلك اتّصاف الإله بالحوادث ، وهو محال ، فتعيّن أنه واجب .

ويمكن أن يُحرَّرَ الدليل بطريق آخر فيقال : إذا كان العلم حادثًا -موجودًا بعد أن لم يكن- فقد سبقه ضده ، أعني الجهل ، وهو حادث أيضًا **لأنّ ما ينعدم بعد وجوده فهو موجود بعد عدمه** ، فقبله حادث آخر ، وهكذا ، فيلزم دوام تسلسل الحوادث في الذات القديمة ، وهذا محال ؛ للزوم اجتماع كون الذات قديمةً بحسب الفرض ، وكونها حادثة بدليل أنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، واجتماع النقيضين محال .

المطلب الثالث : إثبات عموم التعلّق

يتعلّق العلم بكلِّ المعلومات من غير تخصيص ، فكلّ ما يصحّ أن يعلم فهو من متعلَّقات العلم ؛ ضرورةَ أنّه لو كان مخصَّصًا ببعضها لكان ممكنًا حادثًا محتاجًا لمن يخصِّصه ، وهو محال ؛ لامتناع اتصاف الإله بالحوادث .

وأيضًا لو تعلّق العلم بشيء دون شيء ، فتجلّت له بعض المعلومات وخفي عليه بعضها ، للزم الجهل ، وهو غاية النّقص والافتقار .

بقي علينا أن نعرف ما تشتمل عليه المعلومات من الأحكام العقلية ، فهل المعلومات التي تصحّ أن تُعلم هي الممكنات فقط كما كان الحال في متعلَّقات القدرة والإرادة ، أم الواجبات والممتنعات ممّا يتعلّق به العلم أيضًا ؟

إنّ وظيفة صفة العلم أن تتعلّق بالشيء على وجه الإحاطة والانكشاف من غير سبق خفاء ، ومعنى تعلّق صفة العلم بالمعلوم أنّه منكشف لذاته تعالى ومتجلٍّ لها أزلًا وأبدًا بلا تأمّل ولا استدلال ، من غير أن يكون مستترًا عنها فيظهر أو خفيًّا فينكشف . وقد عرّفها الإمام السّعد التفتازانيّ في شرح العقائد بأنّها : (صفة أزليّة تنكشف المعلومات عند تعلّقها بها) .

وبالنّظر إلى معنى الانكشاف التام والتجلّي الكامل فإنّ صفة العلم تتعلّق بالمتعلَّقات على ما هي عليه ، فتكشف عن الواقع وعن نفس الأمر انكشافًا لا يحتمل

النقيض بوجه ، وتُحيط بالمعلوم إحاطة تامّة بشكل مطابق لا جهل فيه أبدًا ، ومن الواضح أنّ الارتباط الحاصل بين صفة العلم ومتعلَّقها لا يقتضي تغييرًا في المتعلَّق المعلوم ، بل هو ارتباط التابع بالمتبوع ، بمعنى أنّ العلم وإن كان أزليًّا سابقًا للمعلوم الحادث إلا أنّه يكشف عنه كما هو في نفسه من غير تأثير فيه ، فمثلًا : حضورك الدرس أمرٌ قابلٌ لأن يُعلم منذ الأزل ، فعلمه تعالى به لا يغيّر شيئًا منه ، كما أنّ علمه تعالى بهجرة المسلمين من مكة إلى المدينة لا يغيّر في مسارها وزمانها وأحوالها ، بل يحيط بها ويكشف عنها كما هي ؛ لأنّ الانكشاف والتجلّي لجميع المعلومات أمر مطابق لما هي عليه من غير تغيير ولا تبديل ولا تأثير . وقِس هذا -ولله المثل الأعلى- على علمك بالأشياء ؛ فأنت تعلم مثلًا أنّ شروق الشمس يوافق السّاعة السادسة صباحًا وأنّ الطالب المجتهد المثابر سينجح في اختبار الدرس وأنّ الخمسة نصف العشرة وأنّ فتح بيت المقدس تحقق في زمن أمير المؤمنين الفاروق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، وهكذا ، وجليٌّ أنّ علمنا بكلّ ذلك لا يؤثر في المعلوم أبدًا . وهذا معنى قولهم : «العلم تابعٌ غير متبوع» و«العلم سابق لا سائق» .

إذا عرفت هذا سهل عليك أن تدرك الفرق بين صفة العلم[1] وبين صفات التأثير (القدرة والإرادة) ؛ فإنّ صفات التأثير إنّما سمّيت بهذا الاسم لأنَّ المتعلَّق يتغيّر بتغيُّر تعلُّقِها ، فالمتعلَّق تابعٌ لها وهي متبوعة ، وأما العلم فبخلاف ذلك .

إنّ تعلّق الإرادة تخصيصي ، فما خصّصته الإرادة هو ما يقع ويكون ، وما تبدّله وتغيّره من حالٍ إلى حال يتبدّل ويتغيّر . وتعلّق القدرة إيجادي ، فما أوجدته القدرة هو الواقع الكائن ، وما أعدمته أو غيّرت أحواله وصفاته انعدم وتغيّر ، فتبيّن أنّ المتعلَّق تابعٌ للمتعلِّق في الصّفات التأثيرية ، أما العلم -وكذا صفات الإدراك كالسّمع والبصر- فتعلّقه انكشافي إحاطي ، يحيط بالشيء على ما هو عليه ، ولا يؤثر فيه

---

(١) ويشاركها في حكمها هذا سائر صفات الإدراك كالسمع والبصر ، لأنها تدرك الشيء كما هو ؛ لا تؤثر فيه ولا تغيّر أحواله .

مطلقًا ، فعلى أيِّ حالٍ كان المعلوم .. كان العلم به ؛ فيكون المتعلِّق هو التابع للمتعلَّق في هذه الصِّفة .

والحاصل : أنّ صفات الكشف والإدراك ، كالعلم والسمع والبصر ، تكون تابعةً للمعلوم المدرك ، وتتعلّق به على ما هو عليه ، في حين أنّ صفات التأثير متبوعةٌ ينفذ تأثيرها في المتعلَّق .

وعلى ضوء ذلك يتضح لنا السرّ في تعلّق صفات التأثير بالممكن فقط ؛ إذ هو القابل للتغيّر والتأثير ، بينما يتعلّق العلم بكلٍّ من الواجب والممتنع والجائز ؛ إذ كلّها صالحة للانكشاف العلمي الذي لا يؤثِّر فيها ، بصرف النّظر عن قابليتها للتأثّر والتغيّر ، فالعلم كاشف عن الواجبات ، والممتنعات ، والممكنات .

وقد قال سبحانه في عموم تعلّق علمه بجميع المعلومات : ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الأعراف:٨٩] ، وقال أيضًا : ﴿إِن تُبْدُواْ شَيْـًٔا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب:٥٤] ، وقال سبحانه :﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام:٥٩] .

المطلب الرّابع : إثبات وحدانية الصّفة

لو لم يكن العلم صفة واحدة بل صفات متعددة -أي علومًا كثيرة- للزم أنّها مخصَّصة بعدد معيّن ؛ لأنّ المعدود محصور[1] ، فتكون ممكنة حادثة ، وهو محال كما سبق بيانه .

لا يقال : إنّ لكلِّ معلومٍ علمًا بإزائه ، وإذا كانت المعلومات غير متناهية فلتكن العلوم كذلك !

---

(١) وقد قيل : ما يُعدّ يحدّ .

لأنّا نقول : إنّ المعلومات لا نهاية لها أبدًا ، فلو كان لله تعالى صفةُ علمٍ بإزاء كلّ معلوم ، لكانت الصّفات غير متناهية ، وحينئذ يلزم دخول ما لا نهاية له في الوجود ، وهو ما سبق إبطاله[1] .

ويلزم تخصيص كلّ علمٍ بمعلومٍ واحد ، وفيه تحجير وتخصيص ، يستدعي الافتقار إلى المخصِّص ، ويلزم أن يكون كلّ علمٍ من العلوم محيطًا بمعلومه جاهلًا ببقية المعلومات ، وهو نقص يتنزّه علم الواجب عنه .

قال الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

لا شك أنّ كلّ حادث يدلّ أيضًا على أربعة مطالب لهذه الصّفة ، كما سبق في القدرة والإرادة .

وإنما لم يُقِم في أصل العقيدة البرهانَ على وجود هذه الصّفة ؛ لأنه قد سبق له في قوله : (وفي كونه مرادًا على علمه)[2] ، أي : فكما توقف وجود

---

(١) فإن قيل : سلّمتم في الجواب أنّ المعلومات لا نهاية لها أبدًا ولم تروا في ذلك بأسًا ، ثم منعتم أن يوجد ما لا نهاية له من العلوم في الوجود ! فما الفرق بينهما ؟

قلنا : الفرق بينهما أنّ جميع العلوم عبارة عن صفات موجودة ، فالقول بعدم تناهي العلوم قولٌ بتحقق ما لا يتناهى في الوجود وهو ممنوع ، أمّا المعلومات فهي عبارة عن موجودات ومعدومات فإنّه تعالى يعلم المعدوم كما يعلم الموجود ، والمعلومات الموجودة متناهية قطعًا ، أمّا المعدومة فلا حصر لها . وقاعدة «امتناع ما لا نهاية له» تجري في الموجودات ، أمّا المعدومات فلا محذور في أن تكون غير متناهية .

(٢) يريد الإمام أن يعتذر عن خلوّ الفقرة المختصّة بصفة العلم من المتن عن دليل إثباتها ؛ بأنّه أشار إلى دليلها في المتن عند الكلام على صفتي القدرة والإرادة ، في قوله : (لتوقف كلّ حادث في وجوده وإعدامه على اقتدار فاعله ، وفي تخصّصه على إرادته ، وفي كونه مرادًا على علمه) ، فأغنى ذلك عن إعادة تقرير دليلها ، وشرع مباشرة بدليل المطلب الثاني ، وهو في أنّ وجودها واجب غير ممكن .

كلِّ حادث على الإرادة لزم أن يتوقف على العلم ؛ إذ القصد إلى جائزٍ معيّنٍ مع عدم العلم به مستحيل[١] .

ويؤخذ برهان مطلب الوجوب لهذه الصّفة مما ذكرنا في برهان عموم تعلقها[٢] ، وإذا كان اختصاص تعلقها يوجب لها الحدوث لكونه يستلزم جوازها ، فكيف إذا كانت من أول مرة جائزة الوجود ؟[٣]

وكذا أيضًا يؤخذ نفي التعدد من هذا البرهان ؛ لأنّ التعدّد يوجب الحدوث ؛ لافتقار العدد الخاصّ إلى محدث[٤] .

---

(١) يشير إلى أنّ إثبات الإرادة سائق إلى إثبات العلم ؛ فالفاعل المختار إذ يخصِّصُ الممكنَ ببعض الاحتمالات دون بعضها يكون عالمًا بها قطعًا قبل ذلك ، ولا يخفى أنّ ما نستعمله هنا من إطلاق أنّ العلم قبل الإرادة ، والإرادة قبل القدرة ، فالمقصود به القبلية التعقلية ، بمعنى أنّنا لا نتعقل القادر إلا مريدًا ، ولا المريد إلا عالمًا ، ولا من اتصف بهذه الصّفات إلا حيًّا ، لا أنّ بعض هذه الصّفات متقدّم ومتوقف على بعضها الآخر في الخارج ، بحيث يكون هناك سبقٌ وتوقفٌ لوجود صفةٍ على غيرها ، فهذا معلوم الاستحالة ، هذا بالنسبة لنفس الصّفات .

وأما بالنسبة لتعلّقات الصِّفات فلا بأس بأن يكون بينها نوع تقدّم وتأخّر كما هو الحال في تقدّم تعلق الإرادة على تعلق القدرة ، كما سبق أن بيّناه ص (٣٧٥) .

(٢) يعني ما قاله في المتن : (ويجب لله تعالى العلم المتعلق بكلّ واجب وجائز ومستحيل ؛ لأنّ الاختصاص بالبعض يستلزم الحدوث...) .

(٣) يجمع الإمام بين المطالب المختلفة في الاستدلال ، فيقرّر أنّ الصّفة واجبة وعامّة التعلّق وواحدة ؛ وذلك لأنّ الإخلال بأحد هذه المطالب يؤول إلى الافتقار والتلبّس بالحاجة والإمكان ، ممّا يؤدي إلى الحدوث ، ولما كان التالي باطلًا ، فالمقدّم مثله . وبدأ بتحرير الدلالة عن طريق عموم التعلق بأنّ الصّفة لو لم تكن عامّة التعلّق للزم التخصيص والتحديد فيها ، والتخصيص مستوجب للجواز المؤدي للحدوث ، وإذا بطل التخصيص لتأديته إلى جواز وجود الصّفة ، فمن الأولى إبطال الجواز أصلًا والقول بوجوبها ، وبهذا يثبت المطلب الثاني والثالث ، وباعتبار أنّ مدار الدلالة على لزوم الجواز والحدوث في الصّفة ، فلنا أن نطبّقه في نفي تكثّر الصّفة لأنه يقتضي الجواز والتخصيص في العدد ، فثبت المطلب الرابع ، والحاصل أنّ مدار الدلالة على امتناع كلّ ما يستلزم الحدوث .

(٤) المعدود هو الذي حُصر في عدد معيَّن رغم جواز أن يكون أكثر أو أقلّ عددًا ، فمن ههنا كان =

وقولنا : (وحدوثها يستلزم حدوث موصوفها)[١] يعني : ويلزم الدّور أو التسلسل .

وأيضًا خفاء البعض[٢] يستلزم خفاء الجميع ؛ إذ لا فرق ، وقد سبق ذلك كلّه في القدرة والإرادة .

وقولنا : (وعن أضدادها)[٣] يعني : ولا تكون تلك الأضداد إلّا حادثة ؛ لأنها ضدّ للعلم الحادث ، فإن جاء العلم بعدها فدليل حدوثها طروّ عدمها ، وما ثبت قدمه استحال عدمه ، وإن جاءت بعد العلم فحدوثها ظاهر ؛ إذ لا معنى للحادث إلّا وجوده بعد عدمٍ . وبالله تعالى التوفيق .

* * *

= المعدود المحدود محتاجًا لمن يخصِّصه بهذه الكميّة دون تلك ، وبهذا المقدار دون غيره ، وكلّ مخصَّصٍ محدَّدٍ فهو أثر من آثار المخصِّص المرجِّح ، فيكون ممكنًا حادثًا ، وحاشا صفات الحق تعالى أن تكون كذلك .

(١) أي : وحدوث الصّفة يستلزم حدوث الذات .

(٢) أي : بعض المتعلَّقات .

(٣) لما كانت المعاني التي تضاد العلم وتنافيه كثيرة قال : (أضداد العلم) ، وهي الظن والوهم والشك والغفلة والنسيان والجهل وغيرها ، وقد يطلق (ضد العلم) ويراد به الجهل ؛ لأنه أبعد الأضداد عن العلم ، كما ينصرف الذهن إلى السواد عند طلب ضد البياض ، لكونه أبعد الأضداد عنه .

الدرس الرابع

في الاستدلال على الصّفات السّمعية

السّمـع والبصـر والكـلام

ويجب له تعالى السّمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات ، والكلام المنزّه عن الحرف والصّوت ، والتقديم والتأخير ، والكلّ والبعض ، والتجدّد والسّكوت ، المتعلِّق بما تعلَّق به العلم ، ودليل هذه الثلاثة الشرع .

من الصّفات العليّة الثابتة لله سبحانه وتعالى صفتا «السّمع والبصر» ، وهما صفتان قديمتان قائمتان بذاته تعالى ، تتعلّقان بكلّ مسموعٍ ومرئيٍّ على وجه الإدراك والإحاطة به ، وتعلّقهما زائد على تعلّق العلم ، بمعنى أنّ إدراك البصر للمرئي مغاير لإدراك العلم له ، وأنّ إدراك السّمع للمسموع مغاير لإدراك العلم له .

ويجب أن تعلم أنّ صفتي السّمع والبصر في حق الله تعالى لا علاقة لهما بالسّمع والبّصر الثابتين للإنسان أو لسائر أنواع الحيوان من قريب أو بعيد ، فإنّ الصّفات القديمة منزّهة عن المادة والآلة والشروط الحسية والقوانين الطبيعية ، في حين أنّ سمع المخلوق وبصره عبارة عن قوى خلقها الله تعالى له ليتقوّى على أمور معيشته ، وهي ممكنة حادثة .

مطلب : في إثبات وجود صفات السّمع والبصر والكلام لله تعالى

اعلم أنّنا بالحديث عن صفات السّمع والبصر والكلام نكون قد شرعنا في صفات المعاني الثابتة بالدليل النقليّ ، والتي نسمّيها بالصّفات السّمعية ، بخلاف ما سبق

من صفات القدرة والإرادة والعلم والحياة[1] التي دلّ عليها الدليل العقليّ ، والتي نسمّيها بالصّفات العقلية . ففي حين كان استدلالنا على ثبوت القدرة والعلم مثلًا بالبراهين العقلية أساسًا وبالنّصوص النقليّة تأييدًا واستئناسًا ، فإنّنا نعتمد في الاستدلال على ثبوت السّمع والبصر بدليل النّقل أساسًا ودليل العقل تأييدًا واستئناسًا ، ومن الأدلة النقليّة قوله تعالى : ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه : ٤٦] ، وقوله تعالى : ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [التوبة :١٠٥] ، وقوله سبحانه : ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ﴾ [المجادلة : ١] ، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ [النساء : ٥٨] ، ونستدلّ على ثبوت الكلام بنحو قوله تعالى : ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء:١٦٤] ، وغير ذلك من الآيات والنّصوص الدالّة على ثبوت هذه الصّفات لله تعالى أزلًا وأبدًا .

والأمر الذي يدعو إلى التفريق بين الصّفات بِعَدِّ بعضها في قائمة الصّفات السمعية وعدّ بعضها الآخر في قائمة الصّفات العقلية راجع إلى طبيعة الدليلين العقلي والنّقلي ، ولا بد من فهم المراد منهما .

[قسمة الدليل إلى عقلي ونقلي]

لقد قسّم العلماء الدليل إلى نوعين ، الدليل العقلي والدليل النّقلي :

- الدليل العقلي هو الدليل الذي لا يعتمد في أيّ مقدمة من مقدماته على النّص والنقل .
- والدليل السّمعي هو الذي يحتوي على مقدّمات تلقّاها عن السّمع والنّقل ، وسواء كان الدليل مشتملًا على مقدمة نقلية واحدة أو على مقدمتين فإنّه يعتبر نقليًّا بمجرد خروج إحدى مقدّماته عن الدليل العقلي المجرد .

---

(١) وقد أخّر الإمام الكلام في صفة الحياة ، وسيأتي الكلام عليها وعلى وجه تأخيرها إن شاء الله .

إذا عرفت هذا.. فاعلم أنّ الدليل العقلي لكونه مبنيًّا على القواعد العقلية الضرورية لا يتوقف على النّقل، ومن ثمّ فقد يكون الدليل حجةً في بابه وهو خالٍ عن المقدمات النقلية، ولذلك قيل: «الدليل العقلي المحض موجود».

وأما الدليل النّقلي فلكونه مأخوذًا من الرّسالة والشريعة لا يمكن أن يكون حجةً برأسه إلا بعد إثبات وجود المرسِل وصدق رسوله، **ولا يتمّ هذان الأمران إلا بالاستدلال العقليّ الخالص**، ولذلك قيل: «لا يوجد دليل نقليّ محض».

وعلى ضوء ما سبق، يظهر لنا أنّ الاستدلال بالدليل النّقلي في الموضع الذي يتطلب الاستدلال بالدليل العقلي أو العكس أمر لا طائل منه؛ ومن أمثلة ذلك أن يُحتجّ على الدّهري الملحد في إثبات وجود الواجب سبحانه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس:٣]، أو يُحتجّ على المجوسي الثّنويّ والنّصرانيّ المثلّث بقوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة:١٦٣]؛ فإنّ هذا الاستدلال غير مقبول ألبتة؛ ذلك لأنّ الدليل النّقلي غير معتبر عند غير المسلم، وله أن يعترض على المستدلّ بأنّ ما يقدّمه من الحجج النّابعة من المصادر الدينية لا تلزمه؛ لعدم إيمانه بها ورفضِه شهادتها، فلا بد لنا من الرجوع إلى تصحيح النّقل وإثبات حجيّته والبرهنة على أنّه وصلنا بواسطة الرسول الصادق عن الإله الحق، وأنت خبير بأنّ الدلالة على ذلك كلّه لها طريق واحد، وهو البرهان العقلي القاطع، الذي يشترك فيه المسلم وغير المسلم.

وعودًا على بدء، إنّ الصّفة العقلية هي الصّفة التي يُبرهَن على ثبوتها بالاستناد إلى الدليل العقلي وحده دون انتظار ثبوت الوحي والنبوّة، ومن غير الاستناد إلى نصّ شرعيّ، وذلك كما فعلنا في إثبات صفة الوجود وصفة القدرة، فقد ساق الإمامُ البرهانَ العقليّ على ثبوتهما ولم يعتمد في ذلك على نصٍّ سمعي، فالبرهان العقلي

بهذا الاعتبار هو أساس الاستدلال على مثل هذه الصّفات . وقد سمّيت الصّفات العقلية بهذا الاسم نسبةً إلى أنّ إدراكها حصل بمحض العقل وبالاعتماد على الدليل العقليّ الصّرف .

وفي مقابل هذا ، هناك صفات يستند إثباتها والعلم بها على النصّ الشرعي ، من قبيل صفتي السّمع والبصر ، فإنّ العقل حين نظر في هذا العالم ووجده حادثًا محكَمًا منظّمًا في غاية الإتقان طلب الصّفة التي يجب أن يكون الخالق متصفًا بها ليصنع بهذا الإتقان والإحكام ، فأثبت صفةَ العلم بالبرهان العقلي ، ولم يحتج إلى إثبات صفةٍ أخرى ؛ لأنّ صفة العلم صفة كافية في هذا المقام ، ولم ير العقلُ حاجةً إلى إثبات صفة أخرى تفيد إدراكًا خاصًّا ، فوقف عند صفة العلم واكتفى بها ، ثم جاء الدليل النصّيّ فأثبت لله تعالى صفتي السّمع والبصر وراء صفة العلم ، بقوله تعالى : ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء : ١٣٤] ، فعلمنا أنه تعالى متصف بهاتين الصّفتين أيضًا ، وسلّم العقلُ لدلالةِ النقل وأذعن لها . وبهذا يتّضح ما يمتاز به طريق إثبات هذه الصّفات عن طريق إثبات صفة العلم ، وهذا معنى كونها صفات سمعية .

فظهر من هذا البيان أنّ الصّفات العقلية هي تلك الصّفات الإلهية التي ساقنا إلى الاعتقاد بها دليلُ العقل قبل ورود النّص المقدّس ، وأنّ الصّفات السّمعية هي تلك الصّفات الإلهية التي لم يكن للبرهان العقلي المجرّد أن يدرك ثبوتها لولا دليل السّمع وورود النّص بإثباتها .

ولا يخفى عليك أنّ الصّفات العقلية وإن ثبت العلم بها بالدليل العقلي ، غير أنّ هذا لا يعني أنّ الدليل السّمعي لم يتطرّق لها ألبتة ، فإيّاك أن تتوهّم ذلك ، وإنّما المقصود أنّ دليل العقل قد وصل إلى ضرورة ثبوت هذه الصّفات قبل إخبار الشرع ، وإن كان النصّ الحكيم قد نزل بالإخبار عن هذه الصّفات وقرّر براهينها على أحسن ما يكون ، بل قد يجمع القرآن الكريم بين التقرير الخبري والبرهان العقلي ؛ فيحدثنا

عن اتّصافه تعالى بصفةٍ من الصّفات ، ثم يورد البرهان العقلي على ثبوتها ؛ تارةً يقرّره جليًّا ظاهرًا ، وتارةً يلمح إليه وراء غلالة رقيقة من الصياغات القرآنية العظيمة[١] .

وأظنّه لا يخفى عليك أيضًا أنّ الصّفات السّمعية وإن كان دليلها الأساسي نصًّا سمعيًّا إلا أنّ أهل الفكر والبرهان حاولوا أن يُدلوا بِدَلْوِهم ، فقرّروا بعض الأدلة العقلية التي تؤيد ما أتى به الخبر ، وقد كانت محاولاتهم متفاوتة ، فتارة كانوا يأتون بأدلة قوية وأخرى ضعيفة .

ثم إذا فهمت ما تلوناه عليك ، فإيّاك أن تظنّ أنّ ما استقلّ العقل بمعرفته من الصّفات يصبح اعتقادًا دينيًّا لمجرّد دلالة البرهان عليه ، كلّا .. بل العقائد يجب أن تؤخذ شرعيّتها من الشّرع ، سواء استقلّ العقل بإدراكها أو لا ، بمعنى أنّ من شرط الاعتقاد الدينيّ أن يعتدّ به المشرِّع ، بأن يطابق الكتاب والسنّة . هذا ممّا نبّه عليه علماؤنا وأشاروا إلى أنّه فارقٌ أساسي بين الاعتقاد الديني والعلم الإلهي الفلسفي .

[كيف نميّز بين الصفة العقلية والصّفة السّمعية ؟]

إذا فهمنا المقصود من الصّفة السّمعية والصّفة العقلية ، فلننتقل إلى تحديد الضابط الذي يعرّفنا ما إذا كانت هذه الصّفة سمعية أو عقلية ، فما هو ؟

أراد علماؤنا رحمهم الله تعالى أن يحدّدوا ضابطًا واضحًا في هذا الشأن ، ورأوا أنّ المعجزة هي العلامة الفارقة التي تدلّ على صدق صاحبها وصحّة رسالته[٢] ، وعليه

---

(١) وقد قيل : إنّ القرآن مليء بالآيات التي تثير دفائن العقول وتنبّه على وجوه النّظر العقلي والاستدلال البرهاني ؛ بحيث يكون النّظر فيها سائقًا إلى معرفة البرهان العقلي ، كما في قوله تعالى :﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء:٢٢] ، فإنّها من كلام الله الذي وَصَلَنا عن طريق نبيّه الكريم ، فبذلك تعتبر حجةً سمعيّة ، لكنها تنطوي على وجه من وجوه الاستدلال العقلي ، فهي حجةٌ عقلية باعتبار ما أثارته أمام القارئ لها من دلالة عقلية مستقلّة عن النّص .

(٢) سيأتي معنا إن شاء الله بيان السبب في كون المعجزة هي العلامة الفارقة في بحث النبوّات .

فكلّ ما يأتي به صاحب المعجزة سيعتبر دليلًا «شرعيًّا» وحجّة «سمعيّة» ؛ لِما يمتلكه من ميزة الوحي والاتصال بالخالق سبحانه .

فمن هنا قالوا : إنّ أيّ صفةٍ لا تعلم إلا بعد ثبوت المعجزة فهي سمعيّة ، وكلّ مطلب يثبت بما جاء عن صاحب المعجزة فهو مطلب سمعي ، وإنّ القرآن الكريم والسنّة الشريفة يحملان قيمة «الحجيّة» باعتبار استنادهما إلى صاحب المعجزة ، المستند في دعواه إلى المعجزة ، التي هي برهانُ صدقٍ وآيةُ يقينٍ وعلامةٌ ربانيةٌ في تصديق الرسول .

وفرَّعَ علماؤنا على هذا قولهم : «كلّ صفةٍ لا تثبت إلا بعد ثبوت المعجزة فهي صفة سمعيّة ؛ دليلها نقليّ» .

ثم نظروا إلى الطرف الآخر وقالوا : كلّ صفة لا يفتقر دليلها إلى المعجزة وما تفرّع عنها من النّقل ، بل ثبتت ببرهانها قبل ثبوت المعجزة أصلًا ، فإنّها صفة عقليّة .

وتتميّز الصّفة المسمّاة بالعقلية بأنّ إثباتها لا يتوقف على ثبوت المعجزة ، بل ثبوت المعجزة يتوقف عليها ، وهذا بخلاف ما سبق في القسم الأول.

ومثاله أنّ صفة القدرة لا تحتاج في إثباتها إلى النّقل (المتفرّع عن المعجزة) ، بل النّقل والمعجزة لا يمكن إثباتهما إلا بعد ثبوت قدرة الله تعالى والإيمان بها ، فصارت المعجزة محتاجة في الإثبات إلى تقرّر ثبوت صفة الوجود والقدرة والإرادة والعلم والحياة ، وهي الصّفات التي نطلق عليها لقب «الصفات العقلية» ، حتى أنّك لو قلت : «ثبتت المعجزة من الله» قبل علمك بوجوده وقدرته تعالى لكان كلامك فارغًا إذ كيف تنسب المعجزة وما تفرّع عنها لمن لا تعرف عن وجوده شيئًا ولا تعرف عن قدرته على المعجزات شيئًا ، فهذه الصّفات مقدَّمة في الإثبات على المعجزة وعلى ما تفرّع عنها . إلى جانب أنّ القدرة لو توقفت على المعجزة والمعجزة متوقفة على القدرة للزم الدّور ، وهو محال .

وقد قنّن علماؤنا هذا بقولهم : «كلّ صفة لا تثبت المعجزةُ إلا بعد ثبوتها فهي صفة عقليّة» .

بقي احتمال أن تثبت الصّفة بالدليلين العقليّ والسمعيّ ، بمعنى جواز إثباتها بالطّريقين من غير إشكال ، وحينئذ تكون الصّفة سمعيّةً وعقليّةً بلا بأس في ذلك .

ولا يوجد خلاف -غالبًا- في اعتبار إحدى الصِّفات عقليّةً أو سمعيّةً إلا ما وقع من خلاف حول صفة الوحدانية فيما إن كانت أصلًا في ثبوت المعجزة فيكون دليلها حينئذ عقليًا ، أو أنّ المعجزة لا تتوقف عليها فدليلها حينئذ نقليًّا ، هذا ممّا وقع فيه خلاف بين العلماء ، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى .

بالبناء على ما سبق ، يظهر أنّ الضابط المميّز في التفريق بين الصّفة العقلية والسّمعية يتلخّص في هذه القوانين الثلاثة :

- كلّ صفة لا تثبت المعجزة إلا بعد ثبوتها فدليلها الأساسي عقلي .
- كلّ صفة لا تثبت إلا بعد ثبوت المعجزة فدليلها الأساسي نقليّ .
- كل صفة لا يتوقف ثبوت المعجزة عليها ، ويمكن إدراكها بالعقل ، فيجوز أن يكون دليلها عقليًّا ونقليًّا[1] .

ولا يغِب عن ذهنك أنّ جميع صفات الحقّ تبارك وتعالى ثابتة أزلًا وأبدًا ، ولا يوجد ترتّبٌ بينها في الواقع ونفس الأمر ، ولا يتوقّف وجود صفةٍ على أخرى في مقام الثبوت[2] .

أما في مقام التعقل والاستدلال - الذي هو محلّ اشتغالنا في علم الكلام - فتنقسم صفات الله - سبحانه - من حيث الاستدلال عليها إلى عقليّ ونقليّ ، ونرتّب بعضها

---

(١) ويشبه أن لا يكون هذا قانونًا برأسه ، وإنّما هو ممّا اختلفت فيه الآراء ، فجوّزوا فيه الأمرين .

(٢) انظر المقصود بمقام الثبوت ، والفرق بينه وبين مقام الإثبات ص (٢١٥) .

على بعض ، فنذكر الصّفات على ترتيب معيّن ، ونقسّمها بحسب طرق الاستدلال إلى ما ذكرناه ؛ وما ذلك إلا لقصور قوى الإدراك عن الإحاطة بصفات الله تعالى على ما هي عليه من الكمال والجلال ، فنحاول التعرّف عليها قدر الوسع مشيرين في عباراتنا إلى أنّ هذا الترتيب للصّفات واشتراط إحداها بالأخرى من مقتضيات الفهم البشري ، ولأجل ذلك نقول : يتوقّف إثبات بعضها على إثبات البعض ، أي : يتوقف إثباتنا لهذه الصّفة على إثباتنا لتلك الصّفة ، ولا نقول : يتوقف بعضها على بعض ؛ إذ جميع الصّفات واجبة للذات الإلهية ، لا تفتقر صفة إلى غيرها ، ولا يتوقف إثبات صفة على شيء مطلقًا . وإن رأيت في كتب المتكلمين أو سمعت منّا العبارة الثانية التي ذكرناها آنفًا فاحمله على التسامح في العبارة ، والسهو في الكتابة ، وكن على علمٍ بأنّ المعوّلَ على المعاني المقصودة لا على العبارات القاصرة .

وفي ضوء ما سبق تصبح عملية إثبات الصِّفات على النّحو التالي :

أولًا : نثبت بالدليل العقليّ الوجود والقدرة والإرادة والعلم والحياة التي يتوقف عليها إثبات المعجزة والنصّ ، ولو استدلّ عليها بالنصّ لزم الدّور .

ثانيًا : نثبت صحة المعجزة والنصّ النقليّ .

ثالثًا : نثبت صفات السّمع والبصر والكلام التي هي فرع المعجزة ، وإثباتها بالنقل لا يلزم منه دور .

فرع : [هل صفة الوحدانية صفة عقلية أو سمعية]

رغم أنّ القاعدة واضحة في الفرق بين الصّفة العقلية والصّفة السمعية ، إلا أنّ العلماء -كما سبق وأن ذكرنا- قد يختلفون في إدراج صفةٍ ما تحت أحد نوعي الاستدلال ؟ ومن ذلك مثلا ما حصل في صفة الوحدانية ، أهي صفة عقليّة أم نقليّة ؟ **فيها رأيان :**

الأول : يجوز أن يكون دليل الوحدانية سمعيًّا ؛ إذ من الممكن أن أصدّق المعجزة دون ملاحظة الوحدانية أصلًا ، وبعد تصديقي للرسول يخبرني عن وحدانية الإله فأومن بها .

الثاني : لا يجوز أن يكون دليل الوحدانية سمعيًّا ؛ لأنّ المعجزة فعل ، والفعل لا يمكن أن يتحقق إلا بتحقق الوحدانية ، وإلا لحصل التمانع ، فيجب ثبوتها قبل ثبوت المعجزة ، فيكون دليلها عقليًّا .

والتوفيق بين الرأيين أن يقال : لقد نظر كلّ واحد من الفريقين إلى جهة مختلفة عن الجهة التي نظر إليها الآخر ، فمن ذهب إلى أنّها صفة عقلية رأى أنّ المعجزة باعتبارها فعلًا لا يمكن أن تصدر إلا من إله واحدٍ ، فلاحَظَ مقام الثبوت وما ينبغي أن يكون الأمر عليه كي تحصل المعجزة .

وأما من ذهب إلى أنّها صفة سمعية فقد لاحظ أنّ العقل قد يحكم بأنّ هذا الفعل صادر عن الإله من غير أن يلتفت إلى مسألة الوحدانية ، فحين يرى العاقل فعلًا خارقًا للعادة يجزم بأنّه للخالق القادر المريد العالم الحي من غير أن ينظر في وحدانيّته ، حتى إذا ثبت صدق الرسول وأخبرنا عن وحدانية الإله آمن العاقل بذلك ، فلا عليه أن تكون هذه الصّفة سمعية لا عقلية . ونلاحظ أنّ قيام هذا الرأي على عدم توقف المعجزة على العلم بالوحدانية ، فقد لاحظ أصحابُه مقامَ الإثبات ، والله تعالى أعلم .

إذا تبيّن هذا ، فلنشرع بقراءة كلمات الإمام :

اعلم أنّ عقائد الإيمان تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

الأول : ما لا يصحّ أن يُعلم إلا بالدليل العقلي ، وهو : كلّ ما تتوقف عليه دلالة المعجزة ، كوجوده تعالى وقدرته وإرادته وعلمه وحياته ، فإنه

لو استُدِلَّ على هذا القسم بالدليل الشرعي، وهو متوقف على صدق الرُّسُل المتوقف على دلالة المعجزة؛ لزم الدّور[١].

القسم الثاني: ما يصحّ أن يُستدلَّ عليه بالدليل الشرعي، وهو كلّ ما لا تتوقف عليه دلالة المعجزة؛ كالسّمع والبصر والكلام، والبعث وأحوال الآخرة جملةً وتفصيلًا.

الثالث: ما اختُلف فيه للتردد فيه؛ هل هو من القسم الأول، أو من القسم الثاني كالوحدانية؟

فإنه اختلف فيها: هل يكفي فيها الدليل السمعي بناءً على عدم توقف دلالة المعجزة عليها في علم الناظر، وإن توقف وجود المعجزة عليها في نفس الأمر لاستحالة وجود الفعل مع وجود الشريك، أو لا بد فيها من الدليل العقلي نظرًا إلى توقف دلالة المعجزة على صحة وجود المعجزة المتوقفة على الوحدانية؛ لأنّ المعجزة فعل، والفعل يستحيل وجوده على تقدير الاثنينية في الألوهية، والمتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء؟[٢].

* *

(١) بيان لزوم الدّور: أنّ وجود النّص يتوقف على وجود الله تعالى، فلو قلنا بأنّ صفة الوجود نقلية؛ لتوقّف وجوده على النّص، وهذا دور ظاهر.

(٢) تتوقف دلالة المعجزة على صحة وجود المعجزة، وصحة وجود المعجزة تتوقف على الوحدانيّة؛ إذن تتوقف دلالة المعجزة على الوحدانيّة.

أحكام صفتي السّمع والبصر :

اعلم أنّ إثبات صفتيّ السمع والبصر بطريق الدليل النقليّ كما سبق ، أمّا سائر المطالب الثلاثة الثابتة لهذه الصّفات كوجوب الوجود وعموم التعلق والوحدة . . فإنّما نثبتها بالدليل العقلي ، وهي عين الأدلة التي أثبتنا بها هذه المطالب سابقًا لصفات العلم والقدرة والإرادة .

فنقول مثلًا : لو لم تكن هاتان الصفتان عامّتي التعلق بكلّ الموجودات للزم التخصيص والافتقار والإمكان والحدوث ، وكلها محال ، فثبت عموم التعلق ، وعلى هذا النحو يجري الاستدلال في إثبات سائر المطالب .

* *

إضاءة : حول متعلقات صفتي السّمع والبصر

قلنا فيما سبق : إنّ نوع تعلق الصّفة هو الذي يحدّد دائرة متعلَّقاتها ، ولأجل ذلك لما كان نوع تعلق العلم هو تجلي المعلومات وانكشافها ، فقد تعلق بكلّ شي من الواجب والممكن والممتنع ، أي جميع الموجودات والمعدومات ، ولما كان نوع تعلق القدرة هو التأثير ، فقد تعلقت بالممكنات فقط ، أما السّمع والبصر فإنّ نوع تعلّقهما هو الإدراك ، وهو انكشافٌ خاصٌّ للشيء حال وجوده بالفعل ، فههنا أمران:

- أنّه تعلّق إدراك وانكشاف لا يقتضي التأثير ؛ كالعلم ، فيتعلّق بجميع الموجودات ، الواجب والممكن .
- وبما أنّ المعدوم حال عدمه ليس شيئًا فلا يكون مرئيًا ولا مسموعًا ، فإذن صفتا السّمع والبصر لا يتعلّقان به .

ومن هنا كانت متعلّقات هاتين الصفتين شاملةً لجميع الموجودات ، سواء كان الموجود واجبًا أو ممكنًا ، ويخرج المعدوم ، سواء كان ممكنًا أو ممتنعًا .

ثم إنّ كلّ من أثبت هاتين الصفتين قال : الله تعالى يسمع كلّ مسموع ويرى كلّ مرئي ، ولا يجوز خروج مرئيٍ ومسموعٍ عن إدراكه البصري والسمعي سبحانه .

أمّا بالنسبة لمتعلّقات البصر فاتفقوا على أنّ المرئي هو الموجود ، وأنّهما متساويان ، فما من شيء ثبت وجوده إلا وهو قابل للرؤية ، وما من شيء قابلٍ للرؤية إلا وهو موجود ، فتأدّى الحكم بعموم تعلق صفة البصر بكلّ المرئيات أنّها تتعلّق بكلّ الموجودات بالفعل ، وهذا ما ذكره الإمام من أنّ صفة البصر تتعلق بجميع الموجودات .

ثم أورد عليهم أن لو كانت جميع الموجودات قابلة للرؤية للزم أن يدرك الواحد منّا جميع الموجودات ، وغنيّ عن القول أنّنا لا نرى كثيرًا من الأشياء الموجودة حولنا فضلًا عن غيرها ! فنحن نرى الأجسام وبعض الأعراض مثل الألوان والأكوان ، أما الروائح والطعوم والمشاعر الوجدانية وغير ذلك ، فإنّنا لا نراها ولا هي من شأنها أن تُرى ! ولو فرضنا أنّ جميع ما ذكرناه يمكن أن يُرى لكن ذات الله تعالى متقدّسة عن المادة والجسمانية فكيف يمكن أن ترى!

فأجاب العلماء عن ذلك بأنّ مناط كون الشيء مرئيًا لا علاقة له بالجسمانية والمادية ، بل المصحِّح للرؤية كون الشيء موجودًا فقط سواء كان ماديًا أو مجرّدًا ، جسمًا أو عرضًا ، ذاتًا أو صفةً ، نعم رؤية هذه الأمور قد تتوقف على شروط حسيّة إن كان الرائي والمرئي ماديّين حسّيّين ، أما إن كان الرائي غير حسيّ فرؤيته لا تتوقف على شيء . وحيث كانت صفة البصر لله تعالى مطلقةً في غاية الكمال ، وكانت رؤيته تعالى منزّهةً عن الشّروط الحسيّة والعوامل المادية ، فإنّ الله تعالى يرى كلّ نوع من أنواع الموجودات : الأجسام والجواهر ، والمبصرات والمحسوسات ، والأصوات والروائح والطعوم ، فضلًا عن رؤيته نفسه وصفاته ، وغير ذلك .

وأمّا بالنسبة لمتعلّقات السّمع فقد اختلف أهل السنّة في تعيين المسموع ، فبينما استمرّت الأشعرية في جعل المسموع مساويًا للموجود كما قالت في الرؤية ، ذهبت

الماتريدية إلى أنّ المسموع هو الأصوات والحروف لا غير ، معتقدين أنهما شرطٌ لحقيقة السّماع ، لا للسّماع الحسّي المادي في الشاهد فقط ، فعلى هذا.. تتعلق صفة السّمع بالمسموعات التي هي الحروف والأصوات الموجودة فقط ، لا مطلق الموجودات .

وبلحاظ ما سبق نرى أنّ متعلقات السّمع عند الأشعرية أعم منها عند الماتريدية ، لكون الموجود مطلقًا أعم من خصوص الموجود صوتًا وحرفًا ، ومن هنا قالت الأشعرية : إنّ الله تعالى يسمع ذاته وصفاته وكلامه وجميع موجودات العالم ، ولم يكن للماتريدية أن يقولوا بذلك لقاعدتهم التي سمعتها آنفًا . هذا ، وقد وافق بعض الأشعرية مذهب الماتريدية ، والعكس .

وإذا أخذنا بعين الاعتبار قول الأشاعرة بأنّ متعلَّق الصّفتين هو الموجود مطلقًا ، فإنه يُتصوّر تعلّق الصفتين بموجود واحد ، بأن يكون الموجود (أ) مثلًا مسموعًا ومبصَرًا ، فضلًا عن كونه معلومًا ، وهذا لا يعني وحدة الصّفة ، بل الصّفات متغايرة والمتعلَّق واحد ، فالتعلّق الإدراكي الذي في السّمع مغاير للتعلّق الإدراكي الذي في البصر ، وكلاهما مغاير للتعلّق الكشفي الذي في العلم ، فيتحقق إدراكٌ سمعيّ وآخرُ بصريّ وآخر علميّ للموجود من جهات متعدّدة . وأما على قول الماتريدية بأنّ السّمع يتعلق بالموجود حرفًا وصوتًا فقط ، فيجتمع تعلقا السّمع والبصر فيهما ، وينفرد تعلق البصر فيما وراء ذلك .

واعلم أنّ جماعةً من العلماء قد ذهبوا إلى أنّ السّمع والبصر ليسا عبارة عن صفات مستقلة عن صفة العلم ، بل هما عبارة عن تعلقات صفة العلم بالمسموعات والمبصرات ، فإذا تعلق العلم بالمسموع سُمّي التعلّق سمعًا ، وإذا تعلق بالمرئيّ سُمّي بصرًا ، وإذا تعلق بغيرهما خُصّ باسم العلم ، وعلى هذا فالسّمع والبصر راجعان إلى صفة واحدة هي العلم ، وإنما اختلفا باختلاف متعلَّق صفة العلم ، وهذا المذهب مما

ذهب إليه جماعة من المحققين ، من الماتريدية وغيرهم ، ونقل عن الإمام الأشعري في أحد قوليه .

والأولى بحسب القواعد المقرّرة أن يقال : إنّ ظاهر الشريعة دالٌّ على ثبوت المغايرة بين العلم وبين السّمع والبصر ، وبرهان العقل موجب للحكم بعموم التعلّق لهما ، وأما أحكامهما التفصيلية فلم تدلّ عليها الشريعة ولم يقف عليها العقل ببرهان ، وليست بالأمر الضروري من الدين ، وإنّما هي قدر زائد عمّا يجب معرفته واعتقاده ، والله تعالى أجلّ وأعلم .

قال الإمام السنوسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

وقولنا في السّمع والبصر : (المتعلقان بجميع الموجودات) أي : ينكشف لسمعه تعالى وبصره جميع الموجودات ، قديمةً كانت أو حادثة ، وليس كسمع المخلوق الذي يختصّ عادةً تعلّقه بالأصوات ، ولا كبصر المخلوق الذي إنما يتعلق عادة بالأجسام والألوان والأكوان .

وبرهان عموم التعلّق لسمعه تعالى وبصره أنّ مصحّح تعلقهما إنّما هو الوجود ، فلو تعلّقا ببعض الموجودات دون بعض لافتقرا إلى مخصِّص ، فيكونان حادثين ، وقيام الحوادث بذاته تعالى مستحيل[1] .

والحاصل أنّ ثبوت هاتين الصفتين أُخِذ من الشرع ، وتعلقهما بجميع الموجودات أُخِذ من دليل العقل .

* * *

(١) على وزان دليل عموم تعلق القدرة والإرادة والعلم .

الدرس الخامس

صفـــة الكلام

أجمع المسلمون على إثبات صفة «الكلام» لله تعالى ، واستدلوا عليها بمجموعة من الأدلة ، منها قوله سبحانه : ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء : ١٦٤] ، وقوله : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة : ٦] ، وغير ذلك من الآيات وضروب الاستدلال ، غير أنّهم اختلفوا في المراد من صفة الكلام وفي أحكامها ، وتفرّقت بهم المذاهب في هذه الصّفة حتى تعصّب كلّ فريق لمقالة أصحابه ، وبالغ فيها قوم كثيرون .

وقد ذهب أهل الحديث والمعتزلة إلى أنّ كلام الله تعالى عبارة عن الأصوات والحروف المتعاقبة ، ثم افترقا ؛ فزعم مشبهة أهل الحديث وابن تيمية وأتباعه أنّه تعالى يحدثها في نفسه ، وزعمت المعتزلة أنّه تعالى يحدثها في جسمٍ من الأجسام .

وذهب أهل السنّة إلى أنّ صفة الكلام عبارة عن صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، ليست بحرف ولا صوت ، لا يلحقها التقدّم والتأخر ، والتركّب والتقطّع ، والقُرب والبُعد ، وما إلى ذلك من صفات كلام المخلوقات وأصوات الماديات ، وسمّوها بصفة «الكلام النّفسي» احترازًا عن الكلام اللفظي ، لأنّها معنى ثابت في نفس الذات ، وليست فعلًا من الأفعال أو تلفّظًا بالحروف والكلمات ، ومثال ذلك فينا -ولله المثل الأعلى- ما قالوه من أنّ الأبكم الذي لا يتكلّم بالألفاظ هو في الحقيقة متكلّم بكلام نفسي يدركه من نفسه ، ويعبّر عنه بإشارة اليد أو الكتابة أو غير ذلك ، وكذلك الواحد منّا يدرك في نفسه كلامًا باطنيًّا ويحدّث نفسه بأمور لا تظهر على جوارحه ، ثم إنّه يعبّر

عنها بألفاظ وأصوات ظاهرة، فنحن نسمّي الكلام الباطني والصور الذهنية بالكلام النّفسي، والألفاظ الظاهرية بالكلام اللفظي، والحقيقتان مختلفتان رغم اشتراكهما في الاسم، ونحن نعتقد أنّ لله تعالى صفةَ كلامٍ ذاتيّ منزّهة عن مقتضيات الحدوث والافتقار متقدّسة عن الصور والحروف والأصوات على ما وصفناه.

وصرّح علماء أهل السنّة أنّ القرآن الكريم وسائر الكتب السّماوية ليست هي عين الصّفة القديمة التي نسمّيها بالكلام، وإنّما هي ألفاظ مركبة من حروف وأصوات حادثة، كما يشهد بذلك العقل السليم الذي وقف على تركب كلماتها وترتّب آياتها، نعم.. المعاني التي دلّت عليها الكتب السماوية هي من مدلولات الكلام القديم، فالمشترك بين القرآن -مثلًا- والكلام القديم، هو أنّ مدلول الآية القرآنية هو مدلول الكلام القديم، وإن لم تكن نفس الآية هي نفس الصّفة القديمة.

مثلًا إذا سمعنا قوله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾[التوبة: ٤١]، فهمنا إيجاب الجهاد بالنّفس والمال، وأنّ فعل ذلك خير لنا وأحسن من تركه والتقاعس عنه، ولو أزيل عنّا الحجاب وسمعنا الكلام القديم لفهمنا منه نفس المعنى أيضًا، فهذا معنى قولهم أنّ مدلولات القرآن بعض مدلولات الكلام النّفسي، أي أنّها تشاركها في المعنى لا في الحقيقة.

وقد أطلق بعض العلماء كلمة «القرآن» على صفة الكلام القديم، ومن ثَمّ صرّح بأنّ القرآن قديم غير حادث، يقصد بذلك قدمَ الصّفة الأزلية القائمة بالذات، لا أنّ الكتاب العربيّ الذي أنزل على سيدنا رسول الله قديم؛ إذ الجميع معترف بحدوثه وأنّه من جعل الله تعالى وخلقه، أنزله على رسوله ليدلّ على بعض ما يدلّ عليه الكلام القديم.

وبسبب هذا الاصطلاح الخاصّ -الذي نستغربه- وبعض الحجج الواهية حصل خلط عند كثيرين وادّعوا أن الأئمة كانوا يذهبون إلى قدم القرآن، وأنّه صفة من صفات الله تعالى، حاشا! وارتكبوا القول بجواز قيام الحروف الحادثة بالذات الإلهية

العليّة ، وتسخّف بعضهم حتى اعتقد أنّ المصحف الذي بين يديه وما يكتبه أو يتلوه من الآيات الكريمة كلها قديمة أزليّة ! ولو دقّقوا النّظر وتحلّوا بالإنصاف وتخلّصوا من التعصّب وتنبّهوا إلى أنّ الحقائق لا يجوز أن تؤخذ من الألفاظ.. لعلموا أنّه مجرد اصطلاح في العبارة .

هذا ، وينبغي أن لا يغيب عنّا -كما أشرت في ثنايا كلامي السابق- أنّ مجموع الكتب السّماوية والأحاديث القدسيّة لا تدلّ إلا على بعض مدلولات الكلام الإلهي القديم ؛ ذلك لأنّ صفة الكلام تتعلّق بكلّ ما تتعلّق به صفة العلم ، وحيث كانت صفة العلم متعلّقة بالواجبات والجائزات والمستحيلات ، فكذلك تتعلّق صفة الكلام بمصاديق الأحكام العقلية الثلاثة ، وما من فرق بينهما إلا أنّ الكلام يتعلّق تعلّق دلالة ، والعلم يتعلّق تعلّق إحاطة ، فالكلام النّفسي يدلّ على ما أحاط به العلم ، وحيث أحاط العلم بما لا يتناهى ، فقد دلّ الكلام النّفسي على ما لا يتناهى ، ومن البيّن أنّ مجموع ما دلّت عليه الكتب السماوية له قدر بسيط أمام ما لا يتناهى من مدلولات الكلام النّفسي القديم ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان : ٢٧] .

* *

هل صفة الكلام صفة عقلية أو سمعية؟

بيّنّا فيما سبق عدم توقف المعجزة على السّمع والبصر والكلام، ممّا يعني جواز إثبات هذه الصّفات بعد ثبوت المعجزة وتصديق النّبي، وقد جرينا في ذلك مع الإمام المصنّف حيث قال في المتن: (ودليل هذه الثلاثة الشرع)، وسيقول في الشرح: (ثبوت الكلام له تعالى أُخذ من الشرع).

وقد توجّه إشكال قوي على القول بأنّ صفة الكلام صفة سمعيّة؛ حاصله أن لا معنى للرسول إلا «المبلّغ لكلام الله تعالى»؛ ولا معنى للرسالة سوى «إيصال كلام المتكلم إلى الغير»، وإذا كان كذلك فلا بدّ لمرسِل الرّسول أن يكون متكلِّمًا قبل إرساله الرسل؛ إذ لا يُتصوّر أن يقال: الرسول مسؤول عن إيصال كلام المرسِل الذي لا كلام له!

ويتحصّل من هذا وجوب تحقق صفة الكلام للمرسِل قبل إثبات المعجزة التي تدلّ على صدق الرسول الذي يحمل كلام المرسِل ورسالته إلى النّاس، وبالتالي لا بد من إثبات صفة الكلام بالدليل العقلي.

ويمكن توجيه الإشكال وتصحيح القول بأنّها صفة عقلية بتحرير آخر، وذلك بأن يقال: لو كانت صفة الكلام سمعية للزم الدّور، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: ولا بد فيه من مقدمة، وهي أنهم قرروا أنّ دلالة المعجزة على صدق النبي دلالة وضعية، بمعنى أنّ دلالة المعجزة على معنى التصديق مثل دلالة عبارة «صدّقتُ عبدي» على التصديقِ، وإذا كانت دلالة العبارة على المعنى وضعية، فكذلك دلالة المعجزة على التصديق من باب الدلالة الوضعية أيضًا[1].

---

(١) فكما تواضع أهل العرف اللغوي على أنّ هذه العبارة اللفظية تدلّ على «التصديق»، فكذلك تواضع أهل العرف العقلائي على أنّ هذا الفعل المعجز دالّ على «التصديق»، وهذا موجب تسمية الدلالة فيهما بالدلالة الوضعية أو دلالة الوضع.

ثم قالوا بعد ذلك : إنّ إثبات صفة الكلام بالنّص الشريف يتوقف على حجّيّته وثبوت صدقه ، وذلك يستند إلى المعجزة ، والمعجزة تدلّ على صدق النبي دلالةً وضعيةً ، وكأنّها كلام إلهي يقول : «صدق عبدي فيما يبلّغ عنّي» ، فالمعجزة -لكون دلالتها من باب الوضع- تتوقف على ثبوت صفة الكلام ، مع أنّنا في مقام إثبات هذه الصّفة أصلًا ! فيلزم أنّ إثبات صفة الكلام يتوقف على المعجزة ، ودلالة المعجزة تتوقف على ثبوت الكلام !

فعلى قول القائل بأنها صفة سمعية يكون الترتيب هكذا : يثبت الكلام بالنَّصِّ الثابت صدقه بالمعجزة ، الثابت صدقها بدلالة الوضع ، المتوقف على ثبوت الكلام المفيد بالوضع أيضًا ، وبهذا ترى أنك تحاول إثبات صفة الكلام بالكلام ! وهذا هو الدّور .

وأما بطلان اللازم ، وهو الدّور : فهو أجلى من أن يتكلم عليه .

فثبت أنّ اعتبار صفة الكلام صفة سمعية يؤول إلى الوقوع في الدّور ! فلزم الاعتراف بأنّها صفة عقلية لا يستدلّ عليها إلا بالعقل .

وأجيب على هذا الإشكال ممّن يذهب إلى أنّها صفة سمعية[1] بأن رفضوا أن تكون دلالة المعجزة على الصّدق دلالةً وضعيةً كلاميّةً بالمعنى المشار إليه في كلام المخالف ، وحرّروا مرادهم من «الدلالة الوضعية» في هذا المقام بأنّ دلالة المعجزة **مثل دلالة الكلام** الدالّ بالوضع ، **لا أنّها هي نفسها كلامٌ دالٌّ بالوضع** ، ففرّقوا بين الموضعين وأزالوا الإشكال .

---

(١) لقد أشرنا في هذه العبارة إلى أنّ بعض من يذهب إلى سمعية صفة الكلام سلكوا طريقًا آخر في الجواب عن هذا الإشكال ، فيرون أنّ دلالة المعجزة على التصديق دلالة عادية أو عقلية ؛ فرارًا من هذا الدّور . لكن لمّا كان مذهب الجمهور من العلماء أنّ دلالتها وضعية لزم أن نهتم بالجواب على الإشكال القائم ، وهذا ما فعله الإمام السنوسي في هذا التصنيف المختصر .

ولعلنا إذا تأملنا فيما ذهب إليه الفريقان وجدنا أنّ سبب الاختلاف بينهما في الحقيقة هو التفريق بين مقامي الثبوت والإثبات، فمن لاحظ مقام الثبوت رأى أنه لا بد من ثبوت الكلام قبل صدق النبي وصدق المعجزة لأنّه لا معنى للمرسِل إلا صاحب الرسالة؛ والرسالة كلام، ومن لاحظ مقام الإثبات رأى أنها صفة سمعية؛ لجواز أن يحصل معنى التصديق في نفوسنا بمجرد رؤية المعجزة أو السّماع عنها من غير أن نلاحظ ما إذا كان صاحب المعجزة متصفًا بصفة الكلام، وإذا وقع منّا التصديق لصاحب المعجزة علمنا منه ثبوت صفة الكلام له تعالى.

وقد عرض الإمام السنوسي لهذا الإشكال في الشرح وأجاب عنه، ونحن نقرأ عبارته مع بيانها؛ قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

> وكذا ثبوت الكلام له تعالى أخذ من الشرع، وكونه منزّهًا عن الحرف والصوت والتقديم والتأخير - إلى آخر ما ذكر - أُخِذ من الدليل العقلي؛ فإنه لو اتّصف كلامه تعالى بشيء مما ذكر لزم أن يكون حادثًا، وحدوث الصّفة يوجب حدوث الموصوف[1].

---

(١) ينبغي علينا أن نتنبّه إلى أنّ حقائق هذه الصّفات الكريمة ليس لها علاقة من قريب أو بعيد بصفات المخلوقات، ونؤكد على أنّ العلم والسمع والبصر والكلام والإدراك، كلها حقائق كمالية ثابتة لله تعالى، لا نعرف منها غير أحكامها الواجبة لها من نحو أنّه لا يخفى عليه تعالى خافية من جهة الإحاطة والظهور والانكشاف، وأنّ هذه الكمالات منزّهة عن كلّ ما يوجب الافتقار والحاجة والإمكان، فلا يمكن أن تكون حسيّة مادية، ولا محدودة ضعيفة، ولا تحتاج إلى عامل خارجي يوفّر لها الإدراك والانكشاف، كأن يدّعى حاجته تعالى وتقدّس للضوء والنّور والشعاع أو القرب والمقابلة والجهة لكي يرى، أو الاحتياج إلى قناة صوتية وتموّجات هوائية أو غير ذلك مما هو سبب لنا في سمعنا عادةً، وحاشاه تعالى أن يتّصف بحرف وصوت أو يحتاج إلى آلة تصدرهما.
فنحن نؤمن بأمرين: الأول: أنه تعالى متصف بصفات ال كمال المذكورة قطعًا، الثاني: أنّ حقائق صفاته تعالى لا شبه ولا مثل لها ألبتة وأنّها منزّهة عن الافتقار والإمكان وما يؤدي إليهما، =

فإن قلت : إثباتهم الكلام بالدليل الشرعي يلزم منه الدور[١] ؛ لأنّ الدليل الشرعيّ موقوف على دلالة المعجزة ، وهي متوقفة على الكلام ؛ بناء على الصحيح من أنّ دلالتها وضعية[٢] ، أي تتنزّل منزلة تصديق الله تعالى لمن ظهرت على يده .

فالجواب : أنّ تنزّلها منزلة التصديق بالقول إنّما معناه : أنّها تدلّ على ما يدلّ عليه القول من صدق الآتي بها ، لا أنّ معناه أنّ فاعلها تكلَّمَ بتصديقِ من ظهرت على يده بالقول[٣] ، وذلك كما تقول : الإشارة تدلّ وضعًا

= وأما ما وراء ذلك من حقيقة الصّفات فلا علم لنا بذلك ، ونفوّض علمه إلى الله تعالى ، العالم بحقائق الأمور .

(١) انظر التشجير (٨) الخاص بإبطال لزوم الدّور من إثبات صفة الكلام بالسّمع ، في ملحق التشجيرات .

(٢) بعد أن حصل الاتفاق على أنّ المعجزة تدل على صدق النبيّ ، اختُلف في نوع دلالتها ؟ فقيل : تدلّ بدلالة الوضع ، وقيل : بدلالة العقل ، وقيل : بدلالة العادة ، والمعتمد الصحيح -كما أشار الإمام- أنها تدلّ دلالة وضعيّة . أي أنّ المعجزة تدلّ على صدق النبي من حيث إنّها تتضمّن مدلول عبارة «صدق عبدي فيما يبلّغ عني» ، فكما أنّ ألفاظ عبارة «صدق عبدي فيما يبلّغ عني» مجعولةٌ وموضوعةٌ بإزاء معنى التصديق ؛ فإنّ المعجزة موضوعةٌ أيضًا بإزاء هذا المعنى الذي هو تصديق النبي في دعواه ، فيُفهم من المعجزة بسبب الوضع ما يفهم من تلك العبارة بسبب الوضع كذلك .
ولا يُظنّ أنّ الوضع ههنا متوقف على اتفاق الله تعالى مع عبيده على وضع المعجزة للدلالة على هذا المعنى ، بل الوضع مبناه على الاتفاق العرفي ، وهو ما ستعرفه في الكلام على النبوات إن شاء الله .
والمعجزة أمر خارق للعادة دالّ على صدق الرسول موافق لدعوى النبوة ، فمثلًا لمّا أخرج الله النّاقة لسيدنا صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ فكأنه ضمّن في هذا الفعل قوله «صدق صالح فيما يبلغه عنّي» ، ولمّا أحيى سيدنا عيسى الموتى فكأنه ضمّن في هذا قوله : «صدق عيسى فيما يبلّغه» ، عليهم سلام الله .
وسيأتي مزيد إيضاح وتقرير لكيفية دلالة المعجزة على تصديق النّبيّ في رأس بحث النبوّات إن شاء الله تعالى .

(٣) أي أنّك أيّها المستشكل فهمت دلالةَ المعجزة الوضعية على وجه خاطئ ، فنحن لا نعني من قولنا إنّ الفعل يدلّ بالدلالة الوضعية أنّه كلام أو يدلّ على كلام ؛ ويبدو أنّ الغلط إنّما دخل عليك =

على ما يدلّ عليه القول، وهل المشير متكلم أو أبكم؟ محتمل، ليس في الإشارة ما يدلّ على شيء من ذلك، وهي في نفسها تدلّ بالوضع دلالة الكلام بلا فرق سواء كان المشير متكلمًا أو أبكم[1].

= من هنا، حيث ظننت انحصار الوضع في الكلام، فلما قيل: دلالة المعجزة وضعية، ظننت أنّها كلام وزعمت لزوم الدّور!

والذي نقوله أنّ المعجزة فعل دالّ على معنى التصديق، كما أنّ بعض الكلام يدلّ على معنى التصديق أيضًا، فتصديق الله تعالى لنبيّه يُدلّ عليه بالكلام وبغيره؛ فما يُوصَل إليه بدلالة الفعل الذي هو المعجزة، يُوصَل إليه بدلالة قوله «صدق عبدي فيما يبلّغ عني».

وهذا ما نعنيه بالدلالة الوضعية للمعجزة؛ إذ «الوضع» لا يقتصر على أن يكون وضعَ كلامٍ لفظيٍّ فقط، بل قد يكون إشاريًّا وقد يكون فعلًا أيضًا، وكلّ واحد من الفعل الخارق والكلام يدلّ وضعًا على مدلول واحد؛ هو «التصديق».

نعم، لما اشتهرت دلالة الوضع في خصوص الكلام فلعلّهم طردوا هذا التعبير على الفعل الذي هو المعجزة توسّعًا، لا أنّ فعل المعجزة وضع كلامي فعلًا!

(١) يريد أنّ الإشارة من الأبكم، واللفظ من المتكلم؛ لهما نفس الدلالة على المعنى وضعًا، ومع ذلك فإنّنا لا يمكن أن نحكم بأنّ الأبكم متكلم، ممّا يدلّ على أنّ دلالة الإشارة الوضعية لا تقتضي ثبوت الكلام لصاحبها مع كونها وضعيّة مفيدة للمعنى، وإذا تصوّرت الأمر في إشارة الأبكم وتلفظ المتكلم، فكذلك الفعل المعجز واللفظ، كلاهما يدلان على التصديق، من غير أن يدلّ الفعل على كلام الفاعل، وإذا لم يدلّ على ذلك لم يتوقف صدق المعجزة على كون صاحبها متكلّمًا؛ فينفكّ الدّور.

واعلم أنّ في هذا الكلام نظرًا؛ لأنّ إشارة الأبكم المفيدة للمعنى وإن كانت لا تدلّ على أنّه يستطيع التكلم بالألفاظ لكنها قطعًا تدلّ على أنّه متكلّم بالكلام النّفسي؛ إذ لا نعني بالكلام النّفسي إلا المعنى الثابت في النّفس الذي يكون وراء العلم والإرادة والقدرة، مثل الخبر والأمر والنّهي وغير ذلك، وبما أنّنا بصدد الاستدلال على الكلام النّفسي لا اللفظي، فمتى ما أشار الأبكم إشارة مفيدة لمعنى خبريٍّ أو كَتَبَ كتابًا فيه معنى إنشائي أو غير ذلك، دلّنا ذلك على ثبوت الكلام النّفسي له وإن كان أبكم؛ لامتناع صدور مثل هذا الأمر ممّن لا يوجد له الكلام النفسي.

إذا اتضح هذا فاعلم أنّنا نثبت لله تعالى الكلام النفسي، الذي هو عبارة عن معنى ذاتي يُدلّ عليه بوسيلةٍ ما، كالألفاظ المخصوصة أو الأفعال المخصوصة، فإذا ثبت ما يدلّ على معنى نفسي في =

وهذا غاية التحقيق في جواب السؤال ، وإن كان قد استهوله وعظّمه كثير من الأئمة ، وهذا الجواب القصير المُحقَّق لم يترك عليه غبارًا . والله تعالى أعلم ، وبه التوفيق .

❊ ❊ ❊

= ذات الله تعالى وجب القول بأنّه متكلّم بالكلام النّفسي ، ومن الظاهر أنّ المعجزة فعل مخصوص دالّ على حصول التصديق الخبري من الفاعل ، والتصديق الخبري ليس إلا معنى من معاني الكلام ؛ إذ لا يمكن إرجاعه إلى صفة أخرى غير الكلام ، فتبيّن أنّ مثل هذا الأمر -اللفظ أو الفعل وما شابهه مما يدلّ على المعنى النّفسي- لا يمكن صدوره إلا من متكلّمٍ بالكلام النّفسي .

والحاصل أنّ إشارة الأبكم المفيدة للمعنى تدلّ على كلامه النّفسي قطعًا ، وليس كما قاله الإمام ، ومن ثمّ فإنّ أيّ فعلٍ إلهيٍّ دالٌّ على معنى من المعاني الكلامية كالتصديق والخبر والطلب إلخ فإنّه بالضرورة دالّ على الكلام النّفسي ، لأنّه لا بد وأن يتوقف على ثبوت معنى الكلام النّفسي القديم ، والله أعلم .

الدرس السادس

في إثبـــات صفـــة الحيـــاة
والكلام على تعلّقات صفات المعاني

ويجب له تعالى الحياة لاستحالة وجود الصّفات السابقة بدونها .

من صفات الله سبحانه وتعالى صفة «الحياة» ، وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تقتضي صحّة اتّصافه بالعلم وغيره من الصّفات .

ويمكننا من خلال تعريف صفة الحياة أن ندرك أهمّ خصائصها ، وهي أنّها عبارة عن المعنى الذي يصحّح للذات أن تكون متّصفةً بصفات المعاني ، فلولا الحياة لفقدت الذات صلاحية أن تكون عالمةً قادرة مريدة إلخ ؛ لأنّ رفع الحياة يعني الموت والجمادية ، والجماد الميّت لا يكون متصفًا بهذه الصّفات كما هو معلوم .

ومن البيّن أنّ الموجودات التي حولنا لا يتصوّر منها العلم والإدراك والقدرة والفعل والحركة والكلام إلا بعد ثبوت الحياة لها ، لأنّها تعتبر أساسًا وشرطًا ضروريًّا لغيرها ، حتى إنّنا نستدلّ على ثبوت الحياة في الكائنات بوجود هذه الصّفات فيها .

وبلحاظ هذا الأمر يتضح السّبب الذي دعا الإمام إلى تأخير الكلام عن صفة الحياة إلى هذا الموضع مع أنّ دليلها عقليّ كما ترى .

لقد أخّرها بعد جميع الصّفات لأنها شرط لجميع الصّفات ، وما دام أنّ جميع الصّفات قد ثبتت وهي في مقام المشروط فلا جرم أنّ صفة الحياة -وهي في مقام الشّرط- ثابتة إذن ، من قبيل أنّ وجود الجسم شرط في وجود العرض ، فإذا ثبت

وجود العرض قطعنا بوجود الجسم ؛ ضرورةَ ثبوت الشرط العقلي قبل المشروط . ومن هنا نصل إلى صحّة ما قرّروه في الكتب الكلامية من أنّ (صفة الحياة شرط عقلي في كلّ صفات المعاني) ، بمعنى أنها صفة ضرورية الثبوت وواجبة التحقق لكلّ ذاتٍ متّصفة بصفات الإدراك ، فمهما ثبت اتصاف الذات بصفة من صفات المعاني فقد لزم ثبوت صفة الحياة لها ، وبهذا اللحاظ اعتبرت الصّفات السّابقة في مقام الدليل ، واعتبرت صفة الحياة في مقام المدلول ، فاستدلّ على إثباتها بما سبق من إثبات الصّفات ، ومن الحكمة تقديم الكلام على الدليل قبل المدلول ، وهذا ما فعله المصنّف في كتابه .

وينبغي أن لا ينسى الطالب النجيب أنّ التقدّم والتأخّر ههنا في التعقّل والتصوّر الذهني لأحكام الصّفات ، ولا ينطبق ذلك على واقع الصّفات الإلهية الموجودة للذات المقدّسة بحالٍ من الأحوال ، وقد سبقت الإشارة إلى قريب من هذا المعنى فتمسّك به ، والله يوفقك ويرشدك إلى الصواب .

[إزالة وهمٍ وقع لبعض المجسّمة في صفة الحياة]

ثم ههنا وهم قد وقع لبعض النّاس في صفة الحياة ، حيث ظنّوا أنّ الحيّ ينبغي أن يكون متحرّكًا وأنّ الحركة من المظاهر التي يجب ثبوتها لكلّ موجود حيّ ، وتجرأوا على الله تعالى بأن أثبتوا له الحركة والتغيّر !

وهذا من الأحكام الوهمية الباطلة ، لأنّ المتوهّم نظر في الحوادث فوجد الأحياء منهم عبارة عن أجسام وأجرام متّصفة بمجموعة من الصّفات التي منها الحركة ، فأطلق الحكم بأنّ «كلّ موجود حيّ فهو متحرّك» ، ولم يراعِ أنّ نظره لم يستوعب إلا الحادثات الجسمانية فمن أين له أن يحكم على جميع الموجودات ؟! وهذا من غلط الوهم ، أعني أن تطرد أحكام الحس على غير الحسيّ ، أو أن تطرد حكم الخاص على العام ، كما بيّنا ذلك في صفة «القيام بالنّفس» .

والحق في هذه المسألة أن ليس كلّ ما جاز لنا لأننا أحياء فهو جائز له تعالى لأنّه حي أيضًا ، لأنّ بعض الأمور إنّما جازت لنا لكوننا ذوي حياة جسمانية ، وليس لكوننا ذوي حياة مطلقًا ، فتعلّق الوصف بالحياة شيء ، وتعلّقه بالحياة الجسمانية شيء آخر ، إنّ حياتنا الجسمانية تحتاج للإمداد بالشراب والطعام ، وحياته تعالى ليست كذلك ، وحياتنا الجسمانية تتوقف على ظروفٍ طبيعية مناسبة لاحتياجاتنا وحياته تعالى منزّهة عن كلّ ذلك ، وحياتنا الجسمانية تقبل الحركة والسكون والانتقال وحياته تعالى مطلقة الكمال مجرّدة عن شوائب الجسمانيات فتتنزّه عن عوارض الأجسام .

إنّ عبارة القرآن الكريم ولغته العرفانية تقرن صفة الحياة بـ«القيّوميّة الأبديّة» ، وقد جاء ذلك في موضعين من الكتاب الحكيم ، في سورتي البقرة وآل عمران : ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ ، وقد طلب المولى سبحانه وتعالى من حبيبه المصطفى أن يثق به وحده ويتوكل عليه كلّ التوكّل وفي جميع شؤونه ؛ لأنّه صاحب الحياة المطلقة الدائمة ، وبعبارة أخرى لأنّه قيّوم السماوات والأرض ، قال عزّ شأنه : ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ﴾ [الفرقان:٥٨] ، ولا معنى لأن يطلب الله تعالى من نبيّه الاتكال عليه إلا لأنّ حياته قيّوميّة لا يلحقها موت ولها كمال العناية والتدبير . وأين هذه الحياة المقدّسة من أوهامٍ تتعلّق بالحركة والسكون والقيام والقعود ! ولله في خلقه شؤون !

ونعود إلى شرح الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ، قال :

مراده بالصّفات السّابقة : القدرة وما ذُكر بعدها إلى الكلام ؛ فإنّ كلّ واحدة من هذه الصّفات يستحيل وجودها لغير الحيّ ، ولهذا أخّر ذكر الحياة إلى هذا الموضع ، وهو من باب تأخير المدلول عن الدليل ، وإلا فهي من جهة أنها شرط في تلك الصّفات مقدَّمة بالذات عليها ؛ لتوقف وجود المشروط على وجود شرطه ، إلا أنّ التوقف[1] هنا توقف معية لا

(١) هذا جواب سؤالٍ مقدّر ، تقريره : كيف تقولون أن صفة أزليّة تكون شرطًا لصفة أزلية أخرى ؟ =

توقف تقدّم ؛ إذ صفات البارئ جلّ وعلا كلّها أزلية ، يستحيل تقدم بعضها على بعض بالوجود ، وبالله تعالى التوفيق .

= والشرط والمشروط بينهما تقدّم وتأخر ، مما يقتضي توقف صفةٍ على أخرى ، وفي هذا شبهة الحدوث والنقص ؟

ونبّه الإمام على جوابه بأنّ هذا الشرط شرط عقلي ، والتوقف توقّف معيّة لا توقف تقدّم .

وتوقّف التقدم : يثبت فيه الأول حال عدم الثاني ، ثم يثبت الثاني ، كتوقف الحادث على المحدث المختار ، فلا يجتمع المتأخر مع المتقدم دائمًا .

وتوقف المعية : توقف أمر على أمر مع ثبوتهما معًا كالأبوّة والبنوّة ، حيث لا تثبت الأبوّة للأب إلا مع ثبوت البنوّة للولد ، من غير تراخ بينهما ألبتة ، وهذا النّوع من التوقف هو الحاصل بين صفة الحياة وسائر الصّفات الوجودية الأخرى .

تعلّقات صفات المعاني

مراجعةً لما سبق نذكّر بمعنى «التعلق» : هو اقتضاء الصّفة أمرًا زائدًا على الذّات .

وعلى سبيل المثال تطلب القدرة أمرًا زائدًا على قيامها بالذات يسمى مقدورًا ، وكذا الإرادة تطلب أمرًا زائدًا عن الذات يسمّى مرادًا ، وكذا العلم يطلب أمرًا يكشف عنه ويحيط به ويسمّى معلومًا ، وما بين الإرادة والمراد والقدرة والمقدور والعلم والمعلوم نسبةٌ وإضافةٌ نسمّيها «**التعلّق**» ، وهذا ثابت لكلّ صفات المعاني باستثناء صفة الحياة ، حيث إنّها ليس لها وظيفة تقتضي التعلّق بأمر زائد غير الذات .

واعلم أنّ التعلّق إما صلوحيّ وإما تنجيزيّ :

أما التعلّق الصلوحيّ فالمقصود به أنّ الصّفة بمجرد قيامها بالذات يصحّ أن تتعلّق بمتعلّقاتها ، وهذه الصحّة معبَّرٌ عنها بـ«التعلّق الصلوحي» ، وهو ثابت للصّفة أزلًا وأبدًا ؛ فمعنى تعلّق العلم تعلّقًا صلوحيًّا بالمعلوم أنّ الصّفة صالحة لأن تحيط به منذ الأزل ، ومعنى تعلّق الإرادة تعلّقًا صلوحيًّا بالمراد أنّ الصّفة صالحة منذ الأزل لأن تخصّصه وهكذا .

وإنّما كان التعلّق الصلوحي أزليًّا وأبديًا لأنّه يرجع إلى قيام الصّفة بالذات ، ولا ريب أنّ قيام الصّفة بالذات متحقق أزلًا وأبدًا ، فالتعلّق الصلوحي يكون كذلك .

وجميع الصّفات المذكورة «القدرة والإرادة والعلم والكلام والسّمع والبصر» لها تعلّق صلوحي أزلي ؛ لثبوت هذه الصّفات للذات وقيامها بها منذ الأزل ، مِمَّا يعني أنّ الذات صالحة للتأثير والتخصيص والإحاطة والدّلالة والسّمع والإبصار منذ الأزل .

التعلّق التنجيزي : هو أن تتعلّق الصّفة بمتعلَّقاتها بالفعل ، بمعنى أنّ الصّفة التي لها صلاحية التعلق بمتعلَّقاتها إذا تعلّقت بها بالفعل سمّي تعلّقها حينئذٍ بـ«التعلّق التنجيزي» .

وعلى سبيل المثال : يصحّ لصفة القدرة أن توجد وتعدم منذ الأزل ، سواء أثّرت وأنجزت شيئًا بالفعل أو لا ، فهي قادرة منذ الأزل على ذلك ، وهذا هو التعلق الصلوحي ، فإذا اختار الله خلق (أ) وأوجده بقدرته بالفعل ، ثبت للقدرة تعلّق آخر ، فيه تنجيز الإيجاد والإحداث بالفعل ، ويسمّى بالتنجيزي[١] .

وكذلك يصحّ لصفة العلم أزلًا أن تتعلّق بالمعلومات ، وهذا تعلّقها الصلوحي ، وهي بالفعل تحيط بكلّ المعلومات منذ الأزل ، وهذا تعلّقها التنجيزي .

وقس على هذا النّحو ثبوت التعلّقين الصلوحي والتنجيزي لجميع ذوات التعلق من الصّفات .

وإذا تأمّلت ما قلناه.. علمت أنّ التعلق التنجيزي تارة يكون قديمًا وأخرى يكون حادثًا ، والمرجع في ذلك إلى نوع التعلق :

- فتعلّق القدرة حادث : لأنّ من شأنها أن تُوجِد وتُعدِم بالاختيار ، وهذا يقتضي الإحداث ، فتعلّقات القدرة التنجيزية حادثة متجددة .
- وأمّا تعلقات الإرادة فمتردّد فيها بين العلماء ، فقيل : هي أزلية ، وقيل : هي حادثة كتعلقات القدرة[٢] .
- أما العلم فتعلقه قديم ؛ لأنه يتعلَّقُ تعلُّقَ انكشافٍ لا يغيّر ولا يؤثِّر في المعلومات شيئًا ، فينكشف لعلمه تعالى كلّ المعلومات في الأزل .

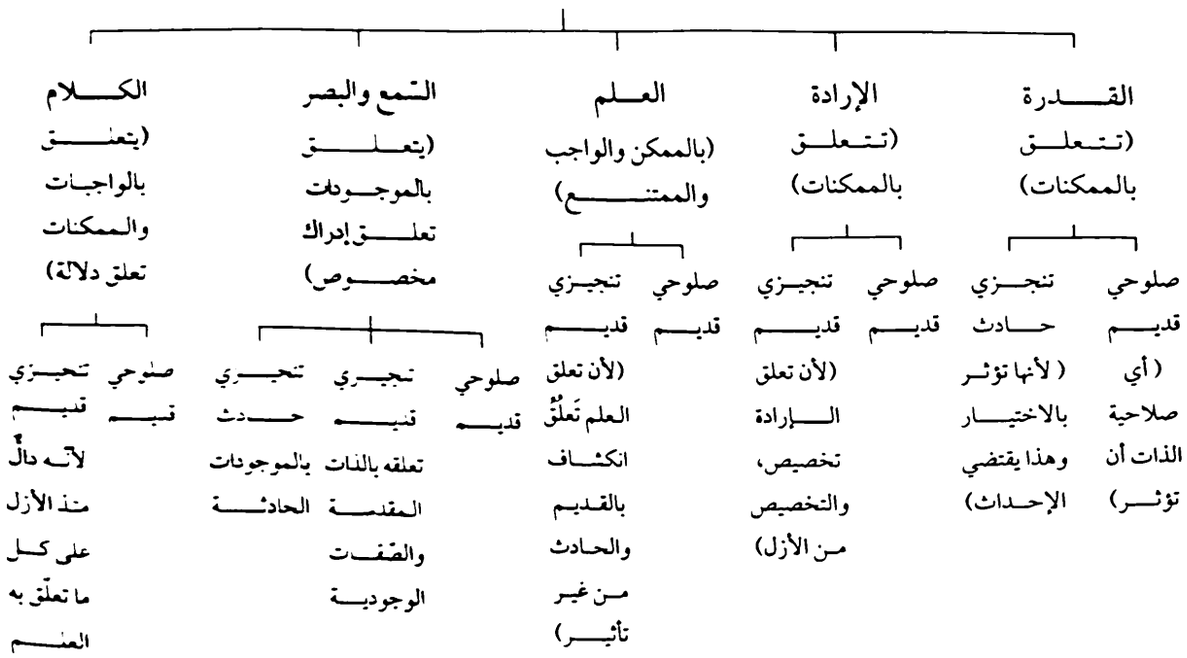
---

(١) فُهم من كلامنا هنا أنّ ثبوت التعلق الصلوحي للصّفة لا يعني عدم تعلقها تعلقا تنجيزيًّا بمتعلَّقاتها ، بل قد يجتمعان معًا ، وقد لا يجتمعان ، بناء على نوع الصّفة ، فتعبير العلماء عن هذا التعلق بـ«الصلوحي» لا يعنون به أكثر من تصحيح تعلق الصّفة بمتعلَّقاتها ، ومن الظاهر أنّ صحّة التعلّق تجامع التعلّق بالفعل ولا تمانعه ، وبهذا ينتفي الوهم الذي يقع لبعض المبتدئين حيث يظنّون أنّ التعلّق الصلوحي يستلزم عدم تعلق الصّفة بالفعل في متعلَّقاتها .

(٢) انظر الملاحظات على تعلقات القدرة والإرادة ص : (٣٧٥) .

- وتعلّقات الكلام أزلية ؛ لأنها تدلّ على كلّ شيء في الأزل .
- أما «السّمع والبصر» فيتعلّقان تعلّقًا تنجيزيًا أزليًّا بذات الله تعالى ، وتعلقًا تنجيزيًا حادثًا بالموجودات الحادثة .

التعلّقات الصلوحية والتنجيزية
لذوات التعلّق من الصّفات



* *

المستحيل في حقه تعالى

وأما المستحيل في حقه تعالى فكلّ ما ينافي هذه الصّفات الواجبات .

لا شك أنه لما وجب له تعالى عقلًا الوجود وما بعده من الصّفات ، استحال عقلًا عليه كلُّ ما ينافيها ، فينافي الوجودَ العدمُ ، وينافي القِدم الحدوثُ ، وينافي البقاءَ الفناءُ ، وينافي المخالفةَ للحوادثِ مماثلتُها ، وينافي القيامَ بالنّفس الافتقارُ إلى المحلّ والمخصِّص ، وينافي الوحدانيةَ وجودُ التّعدُّدِ في الذات والصّفات والأفعال ، وينافي القدرةَ العامّة[1] العجزُ العامّ والخاصّ ، وينافي الإرادةَ العامّةَ وجودُ الأفعالِ أو بعضِها مع الكراهة لوجودها ، وينافي العلمَ العامَّ الجهلُ وما في معناه بشيءٍ من المعلومات[2] ، وينافي السَّمعَ العامَّ لجميع الموجودات الصَّمَمُ ، وهو غيبة شيءٍ من الموجودات عن سمعه تعالى ، وينافي البصرَ العامَّ -كعموم السّمع- العمى ، وهو خفاء شيءٍ من الموجودات عن بصره تعالى ، وينافي كلامَه تعالى البَكَم ، وهو خروج شيءٍ من المعلومات عن دلالة كلامه جلّ وعلا ، وكونُ كلامه تبارك وتعالى حرفًا أو صوتًا ، أو متصفًا بشيء من لوازمهما ، وينافي الحياةَ الموتُ .

---

(١) يريد بقوله : (العامة) في صفة القدرة وما يأتي من الصّفات الإشارة إلى ثبوت أصل الصّفة وعموم تعلّقها ، وأنّه من الممتنع ثبوت وصف يقتضي انتفاء الصّفة أو عموم تعلّقها ، لما يستلزمه ذلك من النقص والافتقار .

(٢) قوله : (الجهل وما في معناه) ، يريد بذلك أضداد العلم مطلقًا ، مثل الشك والوهم والظن والجهل المركب ، أو السّهو والغفلة ، وما إلى ذلك .

تمّ الكلام بهذا عن الواجبات والمستحيلات في حقّه تعالى، وهو واضح إن شاء الله، لا يحتاج إلى مزيد شرح.

* * *

الدرس السابع

إضاءات حول صفات الإدراك والصّفات المعنوية

أراد الإمام بعد الفراغ من الكلام على صفات المعاني أن يتمّم بحث الصّفات الإلهية بالتعرّض لمسألتين مهمّتين أضرب عن ذكرهما في المتن :

المسألة الأولى : صفات الإدراك ، والقول الرّاجح فيها

وقع خلاف بين العلماء في إثبات صنف من الصّفات يسمّى بـ«صفات الإدراك» ، وأصل المسألة أنّ المدرَكات الموجودة تنقسم في الشاهد بحسب العادة إلى مسموعة ومرئية ومشمومة ومَذُوقة وملموسة ، وقد عرفنا ثبوت صفتين من شأنهما إدراك المسموعات والمرئيات وهما السّمع والبصر ، فهل لله تعالى صفات من شأنها إدراك الأصناف الباقية ؟ فيكون له تعالى صفة إدراك المشمومات ، وصفة إدراك المذوقات ، وهكذا ؟

يقول الإمام السنوسي : هذه الصّفات محل بحث عند العلماء ، أثبتها بعضهم ونفاها آخرون ، والمحققون على التوقف في ذلك ، ويبدو أنّه كان يميل إلى التوقف ، ولذلك عبّر عن هذا المذهب بـ«مسلك المحققين» .

ووجه الخلاف في إثباتها أنّ صفة العلم قد يلاحَظ فيها كونها كافية في معنى الكاشفية والإحاطة بكلّ المعلومات : الموجودات والمعدومات ، وبالتالي فهي مُغنية عن إثبات صفات إدراكية أخرى ، وإنّما زدنا عليها السّمع والبصر ؛ لدلالة النّص عليهما ، ولم نرَ وراء ذلك موجبًا من دليلٍ نصّيٍّ أو برهانٍ عقليٍّ لإثبات

الصّفات الإدراكية الأخرى ، فهذا ما دعا بعضَ العلماء إلى نفيها ، محتاطين بقاعدة مهمة عندهم ، وهي أنّ «ما لا دليل عليه يجب نفيه» ، وهذه الصّفات لا دليل عليها فيجب نفيها .

في حين رأى آخرون أن هناك فرقًا بين بابي العلم والإدراك ، وأنّ كلّ واحد منهما نوعُ كمالٍ مختلف عن الآخر ، وإذا أثبتنا السّمع والبصر وراء إثبات العلم ، فيجب أن نثبت جميع صفات الإدراك أيضًا ، فلا يغني ثبوت العلم عنها كي لا ننفي كمالًا عنه تعالى ، وبذلك نكون قد جمعنا بين السّمع والبصر اللذين دلّ النّص عليهما وبين أخواتها من صفات الإدراك .

وبين دلائل هؤلاء وهؤلاء توقف من نعتهم الإمام السنوسي رَحِمَهُ اللَّهُ بالمحققين .

ولا يترك الإمام هذا المقام إلا بعد التنبيه على أمرين مهمّين :

أحدهما : أنّ المثبتين لهذه الصّفات منزِّهون لله تعالى عن التجسيم وشوائب المادة ، إذ يعتقدون أنّ إدراك هذه الأصناف من الموجودات وإن توقف في حقنا على شرائط مادية من قبيل اتصال آلة الإدراك بالمدرَك وتأثّرها بها ، إلا أنّ إدراك الله تعالى منزّه عن ذلك ، فكما أثبتنا سمعه تعالى وبصره من غير لزومِ نقصٍ وشائبةِ احتياجٍ لآلةٍ ومادةٍ ، فكذلك سائر صفات الإدراك تثبت له سبحانه على هذا النحو .

والداعي إلى هذا التنبيه -مع أنّه قد قُرّر في سائر الصّفات- هو عدم استئناس الأذهان بنسبة إدراك المشموم والمذوق والملموس إلى أحدٍ من دون آلة ، حتى ليتوهم أنّ هذه الأمور لا تتصور إلا في الكائن الجسماني الحيّ ، وذلك على خلاف إدراك المسموع والمرئي ، فقد جرت العادة بنسبتهما إلى الله تعالى ، وورد ذلك في النّص الإلهي كثيرًا بحيث لا يستشكله العقلاء .

ثانيهما : أنّ من ذهب إلى إثبات هذه الصّفات يرى أنّ متعلَّق صفات الإدراك هو الموجود مطلقًا ، كما هو مذهب الأشعرية في متعلَّقات السّمع والبصر .

وفي الواقع ، يُتصوّر كذلك اختلاف الآراء في متعلَّقات صفات الإدراك على النحو الذي مضى في صفتي السّمع والبصر بين الأشعرية والماتريدية ، فَلِمُثبِت صفة إدراك المشمومات مثلًا أن يقول : المتعلَّق هو المشموم ، وحيث إنّ جميع الموجودات قابلة للشم ، فمتعلّق الصّفة جميع الموجودات ، وهذا على مشرب أكثر الأشعرية . ولا يُعترض عليهم بأنّ الإنسان لا يستطيع أن يشمّ جميع الموجودات ! لأنّهم يجيبون عن ذلك بأنّ الإنسان يستعمل قوة مادية حسية ، وهي قاصرة عن شمّ غير الروائح ، أمّا صفة الإدراك لله تعالى فإنّها تدرك جميع أنواع الموجودات من جهة الشم كما تدركها من جهة السمع والبصر .

ويمكن أن يقول : المتعلَّق هو المشموم ، ولا مشموم إلا الروائح الموجودة فقط ، باعتبار أن الروائح فقط هي القابلة للشم ولا يقبل غيرها ذلك ، وهذا على مشرب أكثر الماتريدية في صفة السّمع ، كما قالوا في حق السّمع أنّه مختص بالأصوات .

فنلاحظ أنّ الخلاف الذي جرى في متعلَّقات السّمع والبصر ينجرّ إلى متعلقات سائر صفات الإدراك .

وأنت خبيرٌ أنّ من قال من العلماء بأنّ السّمع والبصر عبارة عن تعلقات العلم بالمسموعات والمبصرات قد يذهب إلى مثل ذلك في سائر صفات الإدراك ، فيقول : صفة إدراك المشمومات هي عبارة عن تعلّقات صفة العلم بجميع المشمومات ، وصفة إدراك المطعومات هي تعلقات العلم بالمطعومات ، وهكذا .

ومعرفة هذا الخلاف من فضول العلم ، وإنّما ذكرته لك كي تدرك معناه إذا وقعت عليه في كتب القوم ، والله الموفق .

[قاعدة مهمّة من قواعد الصّفات]

ما ذكرناه من الخلاف في صفات الإدراك يدعونا إلى توضيح قاعدة مهمّة ينبغي أن يتفطّن لها طالب العلم :

إنّ الأصل الذي فارق فيه أهلُ السنة غيرَهم من المذاهب الإسلامية في هذا الباب هو إثباتهم لصفات وجودية قائمة بذات الله تعالى ، فكلّ من نفى أن تكون الصّفات وجوديّة فقد أنكر أصلًا من أصول المذهب ، وعليه فلا يُعدّ من أهل السنة في هذه المسألة قولًا واحدًا ، وأمّا من جوّز ذلك وقال به فقد وافق الأصل المذهبي السنّي ، وليس عليه بعد ذلك أن يحصرها في عدد معيّن ، نعم.. اتفقت كلمة غالبية العلماء على إثبات سبع صفات أو ثمانية[1] ، ولكن لم يجعلوا تعيين العدد من أصول المذهب ، بل هو من فروعه ، ولا ضير على المخالف فيه . ولذلك نراهم يتناقشون حول ثبوت بعض الصّفات ويختلفون في عددها .

وفضلًا عن الاختلاف الحاصل في صفات الإدراك بين مثبت ونافٍ . . فقد استقر بين المدرستين ؛ الماتريدية والأشعرية ، اختلافهم في ثبوت صفة «التكوين» ، حيث أثبت الماتريدية هذه الصّفة واعتبروها معنى وجوديًا قائمًا بالذات ، وأنكرها الأشاعرة ، وردّوها إلى مجرّد تعلّقِ صفةِ القدرةِ بالمقدورِ تعلّقًا تنجيزيًا ، وهذا خلافٌ معنويٌّ حقيقيٌّ ، بمعنى أنّ أحد الفريقين أثبت شيئًا والآخر أنكره .

وبالرغم من أنّه خلاف معنوي إلا أنّه لا يعتبر خلافًا أصليًا بحيث تدور عليه رحى المذهب ، بل خلافًا فرعيًا يسوغ الخلاف فيه وفقًا للاجتهادات المقبولة بين العلماء .

ومن هنا وجب التفريق بين الأصول والفروع عند النّظر في مسائل الخلاف ، وأن نتفطّن إلى عدم اعتبار كلّ خلاف معنويٍّ خلافًا أصليًا ، وعلى سبيل المثال فإنّ إثبات

---

(١) وهي الصّفات العقلية والسمعية التي درسناها ، فالتعليم الرّسمي في المدرستين الأشعري والماتريدي يجعلها صفات وجودية ويقرّرها جميعها ضمن صفات المعاني ، لا فرق بينهما إلا إثبات التكوين وجوديًا عند الماتريدية ونفيه عند الأشعرية . واعلم أنّ الصّفات التي اجتمعت الكلمة على وجوديّتها ولم يقع الخلاف فيها بالمرّة هي القدرة والإرادة والعلم والحياة والكلام ، والصّفات التي وقع الخلاف فيها هي التكوين والسّمع والبصر وبقية صفات الإدراك الأخرى وغيرها ، فهي بين مثبت لوجوديّتها وبين نافٍ لذلك .

صفتي الإدراك والتكوين ونفيهما خلاف معنوي حقيقي ، باعتبار أنّ أحد الفريقين يثبتهما والآخر ينفيهما ، لكن هل هذا الخلاف المعنوي أصليّ أم فرعي ؟

إنّه خلاف فرعي ، لأنّ الأصل الذي شاده أهل السنّة هو القول بثبوت صفات وجودية زائدة على الذات قائمةٍ بها ، فمن اعترف بهذا الأمر فقد وافق الأشعرية والماتريدية ، ومن خالفه فقد خرج عن أصلٍ من أصولهم ، أمّا خصوص صفة الإدراك أو التكوين فلك أن تخالف فيها ضمن الإطار السنّي ، وبهذا يتبيّن أنّ الخلاف في وجود صفة ما مع الاعتراف بقاعدة «وجودية الصّفات» يحيل المسألة إلى الفرعيات دون الأصول[1] .

قال الإمام أبو عبد الله السنوسيّ رَحِمَهُ اللَّهُ:

> وإنّما سكتنا في العقيدة عن إثبات إدراكات زائدة على الصّفات السابقة ؛ وهي إدراك المطعومات وإدراك المذوقات وإدراك المشمومات وإدراك الملموسات بإدراكات زائدة على السّمع والبصر والعلم ، وتكون عند من أثبتها عامّةً لكلّ موجود[2] من غير اتصال ولا تأثُّر بما يلازمها

(١) **سؤال** : هل تُعدّ كلّ من صفة اليد والعين التي أثبتها الإمام الأشعري من نفس الباب ؟

الجواب : نعم ، فإنّه رَحِمَهُ اللَّهُ قد أثبت هذه الصّفات مع تفويض حقيقتها إلى الله تعالى ، واعتقد أنها صفات إلهية ليس لها أيّ نصيب من المماثلة والمشابهة مع اليد والعين في الشاهد ، فهي صفات معنى ، حكمها حكم سائر صفات المعاني ، لا صفات أعيان كما يقول المجسّمة ، وإثباتها أو نفيها لا يضرّ أصل القاعدة في الصّفات كما عرفنا ، بل هو اختلاف في تعيين مصاديق الصّفات وعددها ، وهو أمر فرعي ، على أنّه مما لا يخفى عليكم أنّ أهل السنة يثبتون لله تعالى كلّ كمال وجودي مطلق ، وإنّما وقفوا عند هذه السبعة لتعيين دلالة العقل والنصّ لها ، والله أعلم .

(٢) قوله : (فتكون عند من أثبتها عامّةً لكلّ موجود) ، يريد منه أنّ متعلَّق صفة الإدراك هو الموجود مطلقًا ، لا خصوص نوع من أنواع الموجودات ، كما هو المذهب المشهور عن الأشاعرة في صفتي السّمع والبصر ، أنهما يتعلقان بكلّ موجود ، لا مجرّد الأجرام والأعراض والأصوات فقط ، وقد سبق الكلام على هذا .

عادة[١]؛ لأجل الخلاف في إثبات هذه الإدراكات[٢].

والذي اختاره بعض الأئمة المحققين فيها: الوقف[٣].

* *

(١) أي كما هو الحال في الشاهد، حيث إنّ الإدراك لا يتيسّر للحيوانات جميعًا إلا بآلة جسمانية مادية، ولا يجوز بحالٍ طرد هذه الشرائط في حق الغائب، وقد ثبت تنزهه تعالى عن ذلك ومخالفته للحوادث.

(٢) هذا تعليل سكوته عن ذكر هذه الصّفات، أي أنه لم يتكلم عنها في المتن لأنها من المختلف فيه بين علماء المذهب.

والسؤال الذي ينبني عليه هذا الخلاف: هل يكفي إثبات العلم والسّمع والبصر لإدراك المذوقات والمشمومات والملموسات؟ أم يلزم إثبات إدراكات زائدة تختصّ بها؛ فيكون للمشمومات صفة إدراك خاصة بها، وللمطعومات صفة أخرى خاصة بها، وللملموسات صفة أخرى تختصّ بها؟ ومن الظاهر أنّ القول بهذا سيقتضي إثبات صفات زائدة كثيرة لله تعالى، فتصبح صفات الإحاطة الانكشافية والإدراك لله تعالى ست صفات، هذا إن لم يكن هناك نوع آخر من الموجودات غير المدرك لنا بحواسّنا! وعلى أيّة حال إن فرضنا ثبوت هذه الصّفات لا بد من الاعتراف بأنّ كلّ واحدة منها لها نوع إدراك مخصوص تنفرد به عن غيرها، كلّ هذا مع نفي الجسميّة والاتصال والانفصال والحاسّة والآلة، فهي صفات منزّهة عن كلّ شوائب الحدوث والنّقص والإمكان، وهذا جري على أصل التنزيه في إثبات جميع الصّفات، فكما أنّنا أثبتنا لله السّمع والبصر مع نفي العين والأذن وسائر الشروط المادية الحادثة فكذلك الأمر في سائر صفات الإدراك.

(٣) في هذه العبارة إشارة لمذهب الإمام السنوسي، فإنّ نسبة العالِم قولًا لمن ينعتهم بالمحققين يُشعر بميله واختياره.

المسألة الثانية : الصّفات المعنوية ، تعريفها ، وبيان السّبب الموجب لعدم ذكرها في المتن

كنّا قد تطرّقنا إلى معنى الصّفة المعنوية في المدخل إلى أبحاث الصّفات الإلهية ، وقرّرنا هناك أنّها فرعٌ عن صفات المعاني ، فـ«العلم» -مثلًا- صفة معنى وجودية تقتضي «كونه تعالى عالمًا» وهو المقصود بالصّفة المعنوية ، ويعبر عنها بـ«العالمية» أو «كونه عالمًا» ، وبما أنّ الصّفة المعنوية لازمة عن صفة المعنى فقد كفانا إثبات الأصل عن التطرّق إلى إثبات الفرع .

وبعد أن اتفق العلماء على ذلك افترقوا في تفسير الصِّفات المعنوية ، واختلفوا في فهم اللزوم الحاصل بين صفة المعنى والصفة المعنوية ، ولهم في ذلك نظريّتان :

(النّظرية الأولى) ذهب قومٌ إلى أنّ صفة المعنى عند ثبوتها للذات تستلزم لها (حالًا) لا هو بالموجود ولا بالمعدوم ، ولكنه مع ذلك أمرٌ له ثبوت وتقرّر .

وقد تبدو لنا هذه الفكرة عجيبة غير قابلة للتعقّل لأنّها انطوت على نفي الوجود مع الاعتراف بالثبوت ، وكأنّهما أمران متغايران !

ولغرابة هذا الأمر واستبعاد تصوّره تعرّض له العلماء بالتفصيل في مواضعه اللائقة ، وقالوا : إذا نظرنا إلى الأمور من حيث وجودها في الخارج وعدمها فإنّنا نلحظ أنّ منها ما هو متحقق في الخارج كالأجسام والألوان ، ومنها ما ليس بمتحقق في الخارج كالممتنعات والممكنات المعدومة ، فهذان قسمان : الأول هو الموجود ، والثاني هو المعدوم ، وكلّ أمرٍ قائم بنفسه مما في الخارج فهو متصف بالوجود ، ولكن ليس كلّ صفة ثبتت لموجود في الخارج فهي موجودة ، بل منها المتصف بالوجود كالألوان ، ومنها ما لا يتصف بالوجود كالجهة والحيز ونحوها ، بمعنى أنّه لا تحقق لها في الخارج كالتحقق الذي حصل للأجسام ، ولكنها أحكام ثابتة في نفس الأمر ،

وهذه الأمور الثابتة تسمّى بـ«الأمور الاعتبارية» ، لأنها ثابتة قطعًا ولكن لم تصل إلى درجة الوجود الخارجي ، وإنّما نعلم ثبوتها بالملاحظة والاعتبار ، ثم قالوا : ومن ضمن الأمور التي لم يثبت لها وجود خارجي ولا عدم حقيقي برغم أنّها ثابتة للذوات والأجسام أمورٌ نسمّيها بـ«الأحوال» ، وهي في مرتبة وسطى بين الموجود والمعدوم ، لا موجودة ولا معدومة ، وهذه الأحوال حقائق ثبوتية تكتسبها الذات بفضل الصّفة الوجودية القائمة في محلّها .

ويتضح بهذا وجود فرق بين الأمور الاعتبارية وبين الأحوال الثبوتية ، فالأوّل هو أمر يلاحظه العقل ولا ثبوت له في الخارج ، أما الثاني فهو أمر ثابت في الخارج يكتسبه المحلّ لقيام صفة وجودية فيه .

وقد لقيت هذه النّظرية قبولًا من بعض العلماء ورفضًا شديدًا من علماء آخرين ، وتناولوها بأبحاث دقيقة في كتبهم ، ومَن قَبِلَها منهم فقد استثمرها في بعض المسائل الكلامية والعقدية ، كمسألتنا هذه ، حيث اعتبروا أنّ جميع الصّفات المعنوية صفات حقيقيّة راجعة إلى الأحوال الثبوتية وليست مجرّد أمر اعتباري يلاحظه العقل ، وبناء عليه فيجب أن نعتقد بثبوت صفة المعنى وثبوت حال تابع لها .

وقصدًا لإيضاح ذلك نطبّق نظرية الأحوال في صفة «كونه تعالى عالمًا» ، قالوا :

إذا قام «العلم» بذاتٍ ما فإنّها تكون عالمةً وتستفيد العالِمية ، وما من شك أنّ «العلم» هو الذي أفاد أن تكون الذات عالمةً ، فهما مختلفان متغايران ؛ الأول منهما أمرٌ موجود في الخارج قائم بالذات ، أما الثاني فليس عدمًا محضًا ولا أمرًا موجودًا في الخارج ، بل هو عبارة عن حال حقيقي ثابت للذات بثبوت العلم لها .

فإذن : العلم اقتضى عالميّةً للذات ، وهذه العالمية ليست بموجود محض ولا معدوم محض ، بل تكاد أن تكون واسطة بينهما ومنزلةً بين منزلتيهما ! ولذلك خصّوها باسم خاص ، وأطلقوا عليها لقب «الحال» . وهذا ما ذهب إليه الإمام

الباقلاني ، والإمام الجويني في كتبه الأولى ، والإمام السنوسي في بعض كتبه .

(النّظرية الثانية) ذهب قوم آخرون إلى أنّ الصّفة المعنوية تابعة لصفة المعنى ، كما في الرأي الأول ، لكنهم فسّروا هذه التبعية من غير الاستناد إلى مفهوم الحال ، فقالوا : إثبات الحال من الخيال ولا موجب للقول به هنا ؛ فإنّ ههنا حقيقتين ، الذات والقدرة -مثلًا- ، فإن نظرت إلى القدرة من حيث حقيقتها قلت : «معنى وجودي» ، وإن نظرت إليها من حيث وجودها في الذات قلت : «قيام الصفة» ، وإن نظرت إليها من حيث صارت الذات قادرة فهي «القادرية» ، وإن نظرت إليها من حيث التأثير بالمقدور فهو «التعلّق» ، وبهذا يظهر أنّ القادرية أمر يعتبره الذهن ، وليس أمرًا ثابتًا في الخارج مغايرًا لنفس القدرة ، كما أنّ قيام القدرة بالذات ليس أمرًا خارجيًّا غير الذات والقدرة .

ولذا قال كثير من العلماء : إنّ «الصفة المعنوية» هي إفادة لغوية أخرى عن «الاتصاف بالمعنى» ، ولا تزيد إفادة «القادرية» على إفادة «صفة القدرة قائمة بالذات» ، وكذلك «العالمية» تعني تمامًا «قيام العلم بالذات» وهكذا .

وبناءً على هذا : فإن كُلًّا من صفتي المعنى والمعنوية ليستا شيئين مختلفين في الحقيقة ، بل هو مجرد اختلاف في العبارة ، والمسمّى واحد ، غاية ما يمكن أن يقال : إنّ التعبير بـ«صفة المعنى» هو إطلاق يستعمل عند ملاحظة الصّفة فقط ، والتعبير بـ«المعنوية» هو إطلاق يستعمل عند ملاحظة الصّفة قائمةً بالذات ، أو قل : عند ملاحظة قيام الصّفة بالذات ، وهذا رأي الإمام الأشعري وحجة الإسلام الغزالي وجمهور العلماء من نفاة الحال .

ونتيجة هذ الخلاف أنّ الصّفات المعنوية تعدّ صفاتًا ثبوتيةً مغايرة لصفات المعاني بحسب النّظرية الأولى ، أما بحسب النّظرية الثانية فهي اعتبارات ووجوه عقلية تابعة لصفات المعاني ، فلا تندرج ضمن «الصّفات الإلهية» أصلًا ، إلا أن يتسامح في العبارة .

ولا شكّ أنّ إدراكنا لصفات المعاني وثبوتها يستلزم إدراكنا للصِّفات المعنوية وثبوتها ، سواء على اعتبار أنها أحوال أو لا ، ولذلك ذكر الإمام في «متن صغرى الصغرى» صفات المعاني وأضرب عن ذكر المعنوية . واعلم أنّ صنيعه في هذه العقيدة -صغرى الصّغرى- خير من صنيعه في الصّغرى المسمّاة بأمّ البراهين ؛ ذلك أنّه ألزم المكلّف هناك بمعرفة عشرين صفة لله تعالى ، وعدّ الصّفات المعنوية منها باعتبارها لازمةً عن عللها من صفات المعاني ، ولم يسبق أن أوجب أحد العلماء معرفة صفات الأحوال على هذا النّحو كما نبّه بعض أصحاب الحواشي ، والله أعلم .

فهذا معنى ما قاله الإمام في الشرح :

وسكتنا[١] أيضًا عن الصّفات المعنوية ، وهي كونه تعالى قادرًا ، وكونه مريدًا.. إلى آخره[٢] ؛ إما لأنها لازمة لصفات المعاني عند من أثبت الأحوال ، وإما لأنها عبارة عن وجودها[٣] ، وبالله تعالى التوفيق[٤] .

* * *

(١) يقصد في المتن .

(٢) أودّ أن أشير إلى أنّ مثبتي الصّفات المعنوية يعبّرون عنها بـ«الأكوان السبعة» ، والسبب في ذلك أنهم يقولون : صفة كونه تعالى قادرًا ، وصفة كونه تعالى عالمًا ، وهكذا ، فيعبرون عن كلّ واحد منها بالكون ، ولعلّ ذلك لأنّ الصفة تُكسب الذات كونها قادرةً وكونها عالمةً ، فهذه الأكوان صفات ثبوتية مغايرة للعلم عندهم .

(٣) لاحظ كيف انتقى عبارته بعناية في الإشارة إلى المذهبين ، فعلى الأول : المعنوية لازمة عن المعاني ، وعلى الثاني : هي وجود المعاني .

(٤) أصبح مقصود الإمام واضحًا بحمد الله بعد البيان السابق ، ويبقى أن ننبه إلى أنّ الصّفات المعنوية وهي كونه تعالى قادرا عالمًا مريدًا.. محلّ اتفاقٍ بين كلّ المسلمين ، ولا يخالف في ذلك أحد من المتكلمين ، ولو تجرأ على إنكارها أحد لخرج عن ربقة الدين فضلًا عن المذهب . =

= نعم يبقى السؤال التالي : إذا تقرّر أنّ الصّفات المعنوية فرع صفات المعاني ، فكيف يصحّ لمن أنكر صفات المعاني أن يقول بثبوت هذه الصّفات ؟ ألا يلزم من قوله ثبوتُ الفرع دون أصله ؟ وهو سؤال حسن ، والجواب عنه أنّ ثبوت ما يسمى بـ«القادرية» و«العالمية» إلخ راجع عندهم لأمرٍ آخر غير صفات المعاني ، وهو نفس الذات الإلهية ، ولذلك يقولون كونه تعالى عالمًا أمر راجع إلى ذاته وكونه تعالى قادرًا أمر راجع إلى ذاته ، يشيرون بذلك إلى أنّ الذات بنفسها هي الأصل في ثبوت جميع هذه الصّفات وليست صفات المعاني هي الأصل في ثبوتها ، ومن هنا عبّروا عن مذهبهم بأنّ الذات عين الصّفات والصّفات عين الذات . وتفصيل الكلام متروك إلى دروس الاقتصاد والمعالم إن شاء الله تعالى .

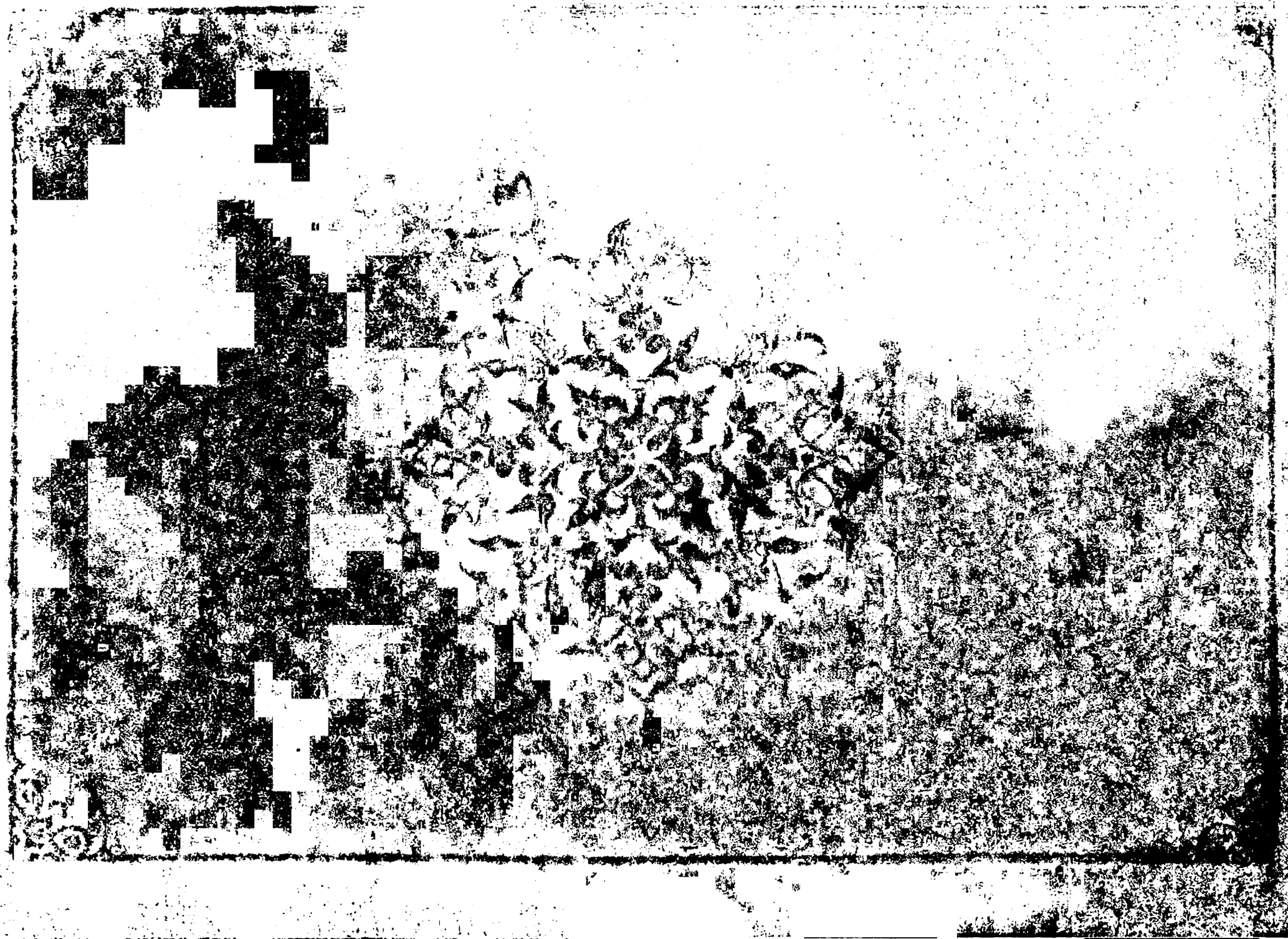
والحاصل أنّ في البَين ثلاثة مذاهب :

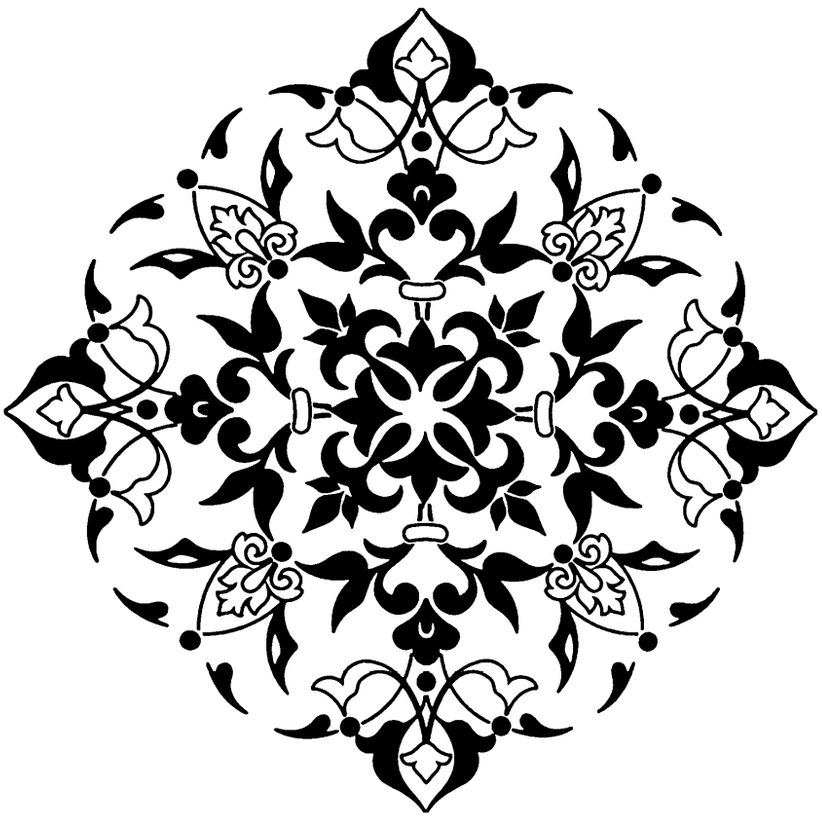
الأول : القول بثبوت الذات وصفات المعاني وصفات الأحوال . (للقائل بالأحوال من أهل السنة)

الثـاني : القول بثبوت الذات وصفات المعاني فقط . (لنفاة الأحوال من أهل السنة)

الثالث : القول بثبوت الذات فقط . (للمعتزلة والإباضية والشيعة وغيرهم)

والجميع متفق على القدر الضروري من الدين وهو أنّه تعالى قادر مريد عالم حيٌّ سميع بصير ، لكنهم مفترقون في توجيه ثبوت هذه الأحكام ، والمذهبان الأوّلان اللذان يجمعهما القول بصفات المعاني ممّا يختصّ بأهل السنّة رضوان الله عليهم ، وقد سبق إثباته بالأدلة القوية ، وهذا من ضروريّ المذهب ، فمن خالف فيه يفارق المذهب في هذه المسألة .





البَابُ الثَّالِثُ

فِي الأَفْعَالِ الإِلَهِيَّةِ

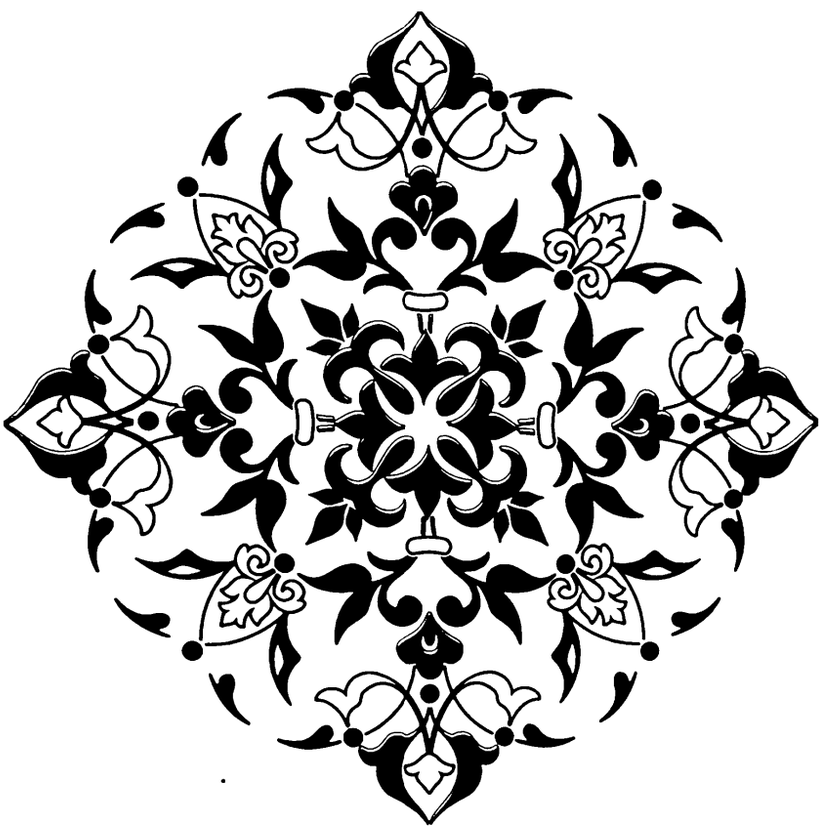
الجَائِزُ فِي حَقِّهِ تَعَالَى

وفيه ثلاثة دروس:

الدرس الأول : في معنى الأفعال وجوازها .

الدرس الثاني : في الصّلاح والأصلح ، ورؤية الله تعالى .

الدرس الثالث : في ترتّب الجزاء على الطاعة والمعصية ، وجواز إرسال الرّسل .



الدرس الأول

في معنى الأفعال وجوازها

تمهيد وتأصيل

علمنا فيما سبق أنّ كلّ ما يرجع ثبوته للذّات والصّفات فهو واجب، وكلّ ما يرجع إلى الأفعال فهو جائز.

ومنه نعلم أنّ الجوازَ حكمٌ إذا ثبت لله جلّ وعزّ فيجب أن نرفعه عن جناب الذات والصّفات ونثبته فقط للأفعال، والقاعدة بنحو الموجبة الكليّة أنّ «جميع أفعال الله تعالى جائزة».

فما هي الأفعال ؟ وما الذي نقصده من الفعل الإلهي ؟

الأفعال: هي التعلقات التنجيزيّة لصفة القدرة.

توضيح ذلك: أنّ الفعل الإلهيّ عبارة عن تأثير القدرة بالمقدور، إيجادًا وإعدامًا، إحياءً وإماتةً، تصويرًا وترزيقًا، إكرامًا وابتلاءً، إثابةً وعقابًا، إلى غير ذلك من الأفعال التي تفوق حدّ الحصر، فالله تعالى قادرٌ على كلّ شيءٍ أزلًا، له سبحانه أن يفعل ما يشاء، ولقدرته صلوحية التأثير بالممكنات منذ الأزل، وحصول التأثير بالفعل وتعلّق قدرته بالممكن تنجيزيًّا هو المسمّى بـ«الفعل».

وتعلّق القدرة بالمقدور -والذي نسمّيه بالفعل الإلهيّ- أمر اعتباريّ[1]، فإنّنا إذا لاحظنا ثبوت القدرة الأزلية وليس ثَمَّ مخلوق، ثمّ لاحظنا حدوث ممكنٍ ما ووجوده

---

(١) سبق أن وضّحنا معنى الاعتباري، ونلخص الكلام فيه ههنا: أنّه ليس أمرًا متحقّقًا في الخارج =

بعد أن كان معدومًا ، فالذهن لا يمكن أن يدرك حدوث هذا الممكن إلا بأن يتصوّر ارتباطًا فعليًّا بين القدرة وأثرها ، ويسمّى هذا الارتباط بـ«التعلّق التأثيري» أو بـ«الفعل» ، ومن البيّن أنّ هذا التعلّق ليس بموجود في الخارج ، **بل يعتبره الذهن من ملاحظة القدرة وأثرها**[1] .

وطريقة إدراكنا للعلاقة الثابتة بين الصّفة ومتعلَّقها تسمّى بـ«الانتزاع» ، والتعلّق هو المسمّى بالتعلّق الانتزاعي . وإنّما سمّي بهذا الاسم لأنّ العلاقة غير مرئية ولا محسوسة حتى يدركها الإنسان بحسّه المباشر ، بل اعتبرها العقل وانتزعها الذهن انتزاعًا عن طريق التأمّل في حدوث الحادث ودراسة الارتباط الحاصل بينه وبين القدرة ، فبذلك كان التعلق مُدرَكًا ومعتبرًا في الذهن .

* *

= بنفسه كالأجسام والألوان ، ولا هو عدمٌ محض كالممتنعات والمعدومات ، وإنّما هو أمر يلاحظ الذهن ثبوته من غير أن يكون له وجود متعيّن في الخارج كالجهة والحيز للأجسام .

وقال بعض العلماء : الموجود هو الثابت في الذهن وفي الخارج ، والمعدوم هو المنتفي في الذهن والخارج ، والاعتباري هو الثابت في الذهن المنتفي في الخارج .

(١) عُلم من هذا أنّ فعله تعالى هو تعلق قدرته ، وأنّه يسمّى بـ«التعلّق» و«النّسبة» و«الفعل» و«التأثير» و«الإيجاد» و«التخليق» و«التكوين» و«الاختراع» وغير ذلك ، واختلاف الأسماء لاختلاف جهة النّظر .

واعلم أنّ «الفعل» تارةً يطلق ويراد به التعلق التنجيزي للقدرة ، وهو المعنى المصدري ، وتارة يطلق ويراد به المفعول ، وهو المعنى الحاصل بالمصدر ، كما يطلق «الخلق» على التخليق تارةً وعلى المخلوق تارةً أخرى ، وكما تطلق «الكتابة» على المعنى المصدري وهو العمل المسمّى بالكتابة ، وتطلق على المعنى الحاصل بالمصدر وهو المكتوب .

فائدة في نوعي الاعتباري :

ولأجل تعرّضنا للمعنى الاعتباري فلنعرّج على فائدة لطيفة في بيان نوعيه :

الاعتباريّ إمّا أن يكون انتزاعيًّا وإمّا أن يكون اختراعيًّا :

فالانتزاعيّ ما كان له منشأ انتزاع موجود في الواقع والخارج ، مثاله : انتزاع مفهوم الأبوّة والبنوّة من وجود الأب وابنه ، حيث تربطهما علاقة حقيقية في الواقع .

ففي هذا المثال هناك وجود الأب والابن في الواقع الخارجي ، ونحن نلاحظ علاقة حقيقية بينهما ، ننتزعها من هذا الواقع ونلقّبها بالأبوّة والبنوّة ، ولو سألَنَا سائل : ما الأبوّة ؟ لأجبْنا بأنّها أمر اعتباري انتزاعي ثابتٌ من جهة الأب لابنه .

وهذا كالتّعلق بين القدرة وأثرها ؛ إذ كلاهما موجود ومتحقق في الخارج ، وبينهما علاقة حقيقية ، وهي إيجاد القدرة للمقدور ، فالنسبة بينهما حقيقية مُدرَكة لنا بواسطة النّظر في الأمرين ، أي يتلقاها الذهن ويعتبرها بعد أن يلاحظها ويأخذها انتزاعًا من منشأ الانتزاع الخارجي ، وهو وجود القدرة والمقدور وما حصل بينهما من تأثير تنجيزي إيجادي .

هذا هو المقصود من الاعتبار الانتزاعي ، أمّا الاختراعيّ فهو ما يخترعه الذهن ويفرضه فَرَضًا من غير أن يكون موجودًا بنفسه في الخارج ، ولا له منشأ انتزاع أيضًا ؛ كاعتبارنا وجود عنقاء في المرّيخ أو افتراض بحر من زئبق ، وهكذا ، فالجميع يعلم أنّه لا واقع لهذه القضايا ، ولكن للذهن أن يعتبرها بنحو الاختراع والفَرَض لا أكثر .

* *

أحكام أفعاله جلّ شأنه

والآن ، بما أنّك عرفتَ معنى الفعل الإلهيّ ، وأنّه تعلّق القدرة التنجيزيّ ، وأنّ القدرة لها عموم التعلق بكلّ ممكن ، فهل هناك ممكن يستحيل تعلّق القدرة به ؟ أو هل هناك ممكن يجب على القدرة أن تتعلّق به ؟

الحقّ أنّ القدرة عامّة التعلق بكلّ ممكن من غير تخصيص ، فلا يمكن إيجاب فعلٍ على الله تعالى ولا إحالته ، ومنطلقنا في ذلك عدم توقف الأفعال على غير إرادة الله وقدرته ، وكون المتعلَّقات في نفسها ممكنة جائزة ؛ **فله سبحانه أن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء** ، ولا نعني بـ«جواز جميع الأفعال» إلا هذا .

وبعد أن تقرّر أنّ جميع الأفعال جائزة في نفسها ، وأنه تعالى يفعل ما يشاء ويختار ، قال قوم : إنّه تعالى يختار بعض الأفعال ويرجحها على غيرها لكونها متصفة بالحُسن والخير ، ويترك بعض الأفعال فلا يفعلها لكونها متصفة بالقبح والشر .

فرفض الأشاعرة هذا القول ، وقابلوه بالنّقد الشديد ، وحافظوا على أصل الجواز في الأفعال ، وقالوا : لا يجب عليه تعالى شيء ، ولا يمتنع عليه تعالى شيء ، واعتمدوا في دفع ما صار إليه المخالفون على قاعدة : (أنّ العقل الإنساني لا يملك صلاحية معرفة الأشياء أهي في نفس الأمر صلاح أم فساد ، أهي حسنة أم قبيحة ، بل إنّه لا يوجد فعلٌ حسنٌ أو قبيحٌ في نفسه ، فضلًا عن أن يعرف العقل ذلك ، فالأفعال كلّها متساوية من هذه الجهة ، وماهياتها خالية عن قيمة الحسن والقبح) ، وإذا كان الأمر هكذا فليس من المعقول أن تنفذ القدرة والإرادة في شيء ويمتنعا عن شيء آخر بناء على ماهيات الأفعال وصفاتها .

فمهما استوجب العقل الإنساني فعلًا ما ، فإنه يمكن لله أن لا يفعله ، وهذا من قبيل جميع الأفعال التي هي من باب «الصّلاح» ، ومهما استبعد العقل الإنسانيّ فعلًا ما ، فيمكن لله أن يفعله ، وهذا من قبيل جميع الأفعال التي هي من باب «الفساد» . وأساس

هذه القاعدة أنّ كلّ ما يسمّى عندنا صلاحًا أو فسادًا، رشدًا أو ضلالًا، عدلًا أو ظلمًا **فهي صّفاتٌ عارضة على الأفعال، وليس للأفعال قيَمٌ مطلقة ثابتةٌ فيها، بل الله تعالى هو الذي يحكم على الأفعال**، فيحكم بالحسن والقبح كما يشاء، وهو الذي يخلق الأفعال ويريدها، وهو الذي يجعل الأفعال أمارات على ثواب أو عقاب، فجاز له كلّ فعلٍ من غير حَجْرٍ عليه في ذلك.

ولا أدلّ على جواز فعل الله تعالى لكلّ شيءٍ ممّا نسمّيه بيننا صلاحًا أو فسادًا من أنّه قد ثبت في صفة الوحدانية أنّ جميع الأفعال في الحقيقة هي فعلٌ له تعالى، ومن البيّنِ أنّها تتضمّن كلّ ما نسميه فسادًا وضلالًا وظلمًا وجورًا.. ، وإذا كان ذلك من فعله تعالى، فلا مناصّ من الاعتراف بجواز أن يفعل ما نسمّيه بالصلاح والفساد؛ لقاعدة أنّ الوقوع أعظم دليل على الجواز، وهو -أي الجواز- ما نريد إثباته في هذه المسألة[1].

أما المعتزلة والماتريدية ومن وافقهم من سائر المذاهب، فإنّهم ذهبوا إلى أنّ الحسن والقبح قد يكونان ثابتين لبعض الأفعال بشكل حتمي لا ينفك عنها، كالعدل فإنّ من صفته النفسية أنه حسن، والظلم فإنه لذاته قبيح، والاعتراف بأنّ جميع الأفعال جائزة لذاتها وأنّه تعالى يفعل ما يشاء ويختار منها؛ لا يتنافى مع علمه بما في الأفعال من صفات حقيقيّة وقِيَمٍ ذاتية، ولا يتنافى مع حكمته تعالى بأن يراعي هذه الصّفات في أفعاله، فيفعل الحكمة ويترك القبيح بمحض اختياره، ثم وقع بين الفريقين اختلافات مشهورة.

وعلى كلّ حال، فقد ذكر الإمام المصنّف جملةً من المسائل التي وقع الخلاف فيها في باب الأفعال، فعدّها في المتن وبيّنها في الشّرح، ونحن متابعون له في ذلك،

---

(١) تُعدّ هذه القاعدة من القواعد الكلامية المهمة، وحاصلها أنّ حدوث الشيء ووقوعه لا يكون إلا للممكن، فمتى ثبت حدوث شيء ووقوعه علمنا أنه ممكن، وأغنى ذلك عن الاستدلال على جوازه، والعكس غير صحيح، يعني أنّ ثبوت كون الشيء جائزًا لا يقتضي وقوعه.

نقرأ المتن ونشير إلى ما يحسن التنبيه عليه ، ثم نبسط الكلام في الشرح بعد ذلك بحسب ما يليق بالمقام إن شاء الله .

قال الإمام في متن العقيدة:

وأما الجائز في حقه تعالى : ففعل كلّ ممكن أو تركه ، صلاحًا كان أو ضدّه[١] ؛ لما عرفت قبلُ من وجوب عموم قدرته وإرادته تعالى لجميع الممكنات[٢] ، ويدخل في ذلك جواز خلق الله تعالى الرؤية لذاته العلية ، والسّمع لكلامه القديم[٣] ، .....

---

(١) قوله : «أو ضده» أي ضد الصّلاح ، وهو الفساد ، فله تعالى أن يفعل كلّ ما نسميه صلاحًا وفسادًا ، خلافًا للمعتزلة الذين قالوا بامتناع فعل الله للفساد ووجوب فعله للصلاح ، فحصروا تعلق القدرة التنجيزي بما فيه صلاح وخير ، وخلافًا للماتريدية الذين قالوا بأنه تعالى لا يفعل إلا الحكمة وهو ما يكون لعاقبة حميدة .

(٢) يريد أنّنا لا نوجب على الله تعالى فعل الصّلاح ونجوّز فعل كلّ ممكن صلاحًا كان أو ضدّه ؛ استصحابًا لقاعدة عموم التعلق بكلّ جائز دون تخصيص ، فكلامنا هناك هو كلامنا هنا ، أمّا من زعم تخصيصها بفعل الصّلاح فهو من عليه إثبات ذلك بالدليل الصّحيح ؛ إذ هو الذي عَدَلَ عن الأصل .

(٣) اعلم أنّ الكلام في الصّلاح والأصلح ظاهر التعلّق بباب الأفعال الإلهية ، أما جواز رؤيته تعالى وسماع كلامه فغير ظاهر في أوّل الأمر ، ولذلك كان من نهج أكثر الأئمة بحث هاتين المسألتين في أحكام الذات الإلهية ضمن مطالب التنزيه والتشبيه ، وليس في باب الأفعال ، غير أنّ الإمام السنوسي خالف الترتيب المشهور هنا ، واعتبر أنّهما داخلتان في إطار «ما يجوز له تعالى» ، ووجه الارتباط بين الجائز في حقّه تعالى ومسألة الرؤية أن نسأل : هل يجوز أن يخلق الله فينا رؤيته ؟ الجواب : نعم ؛ لأنّ هذا ممكن يصحّ تعلّق القدرة به . وكذلك نسأل : هل يجوز أن يخلق الله فينا السّمع لكلامه القديم ؟ الجواب : نعم .

فمن هذه الجهة ؛ وهي أنّ إدراكنا لذاته تعالى وكلامه متوقف على فعله فينا وخلقه لنا القدرة على ذلك ، أورد الإمام المسألتين في باب الأفعال ، ولو لاحظ نفس الذات أو الصّفة -المتعاليتين- من حيث قابليتهما للإدراك والانكشاف لتكلّم على المسألة في أحكام الذات والصّفات . والحاصل =

والثواب في دار النعيم[١]، والبعث لرسله الأكرمين[٢]، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

وإذ قد عرفنا القاعدة في صفات الأفعال ونظرنا في مسائل الخلاف نظرًا إجماليًّا على النّحو الذي أورده الإمام في متنه؛ فقد حان لنا أن نشرع في بيان المسائل الأربعة المذكورة التي وقع الخلاف فيها، ومن ثم نقرأ عبارة الشارح رحمه الله تعالى، وسنجعل كلَّ مسألتَين في درس منفرد، ومن الله التوفيق.

❊ ❊ ❊

= أنّ تناولنا للمسألتين من حيث فعله سبحانه فينا، أي بلحاظ خلقه للإدراك السمعي والبصري فينا لذاته أو كلامه.

ثم اعلم أنّ الإمام لم يتعرّض في شرحه إلى قضية سماع الكلام القديم، بل انحصر كلامه في مسألة الرؤية، وسنلخّص الكلام في هذه المسألة بعد الكلام على مسألة الرؤية إن شاء الله.

(١) أي يجوز أن يخلق لنا النعيم في الجنّة لا أنه يجب عليه كما ادعى الخصم. ومن اللافت للنّظر أنّه أشار إلى الثواب والنعيم، ولم يشر إلى العقاب والجحيم، ولعلّه فعل ذلك استغناءً بذكر أحد المتقابلين عن الآخر فصرّح بالأحسن منهما، أو أنّه أشار بذلك إلى أنّ من مذهب المخالفين وجوبَ الثواب لمن استحقّه، أمّا العقاب فلم يتفقوا على وجوبه، فليتأمّل.

وليس بخافٍ عليك أنّ قضية الثواب والعقاب -بخلاف قضية الرؤية والسّماع- بيّنة الدخول في باب الأفعال الإلهية، مثل قضية الصّلاح والأصلح، وقضية إرسال الرّسل الآتي ذكرها.

(٢) أي يجوز إرسال الرّسل الكرام عليهم الصلاة والسلام، ولا يجب ذلك كما زعمت الماتريدية والمعتزلة، ولا يستحيل كما زعمت البراهمة، وسيأتي الكلام على ذلك بالتّفصيل بإذنه تعالى.

هذه هي المسألة الأخيرة من مسائل الأفعال التي أوردها المصنّف في هذا الكتاب، وفي الحقيقة هناك مصاديق أخرى للأفعال الإلهية التي وقع فيها الخلاف بين أهل النّظر من المتكلمين، منها أنّه هل يجب أن تكون حياة الإنسان على أحسن صورة؟ وهل يجب أن يخلق الله لنا كلّ صنوف الكرامات والألطاف المتصوّرة من جنابه العزيز؟ وهل يجب قبول التوبة؟ وهل يجب التّخليد في الجنّة والنار؟ وغير ذلك، والظاهر أنّ أغلب الخلافيات الفرعيّة يرجع إلى قضية الصّلاح والأصلح، فلذلك خصّها العلماء بالذّكر في مختصراتهم وطوّلوا الكلام عليها في مبسوطاتهم.

الدرس الثاني

توضيح مسألتي الصّلاح والأصلح ورؤيـــة الله تعـــالى

المسألة الأولى : الصّلاح والأصلح

استصحبَ أهل السّنة الأصل في عموم تعلق صفتي الإرادة والقدرة كما ذكرنا ، وتمسّكوا بمفاد قوله تعالى تعالى : ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ ؛ لأنه تعالى هو القيّوم مالك الملك يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم في خلقه ما يريد ، وذهبوا إلى أنّ كلّ ما نفرضه قبيحًا أو حسنًا فهو كذلك بحسب منظورنا وعلى وفق طبيعتنا ، وهذا لا يغيّر من قيمة الفعل في حقّ الله تعالى ؛ إذ قيمته بالنسبة له أنه جائز يقبل التأثير ، ولا معنى لأن يرجّح فعلًا على غيره لأجل ما نتوهّمه في الفعل من حسن وقبح وكمال ونقص .

فإذن كلّ ما تتصوره من الأفعال في حقّه تعالى فليس لك أن تتصوّره إلا على نحو أنّ الله يفعله إن شاء ولا يفعله إن شاء ، جلّ جلاله .

أمّا الأفعال في حقنا.. ففيها ما هو حسن جميل وما هو سيء قبيح ، وفيها ما هو أحسن وأفضل وما هو أسوأ وأقبح ، وفي الأفعال ما نلتذّ به ونطلبه ونرغب فيه ، وفيها ما يؤلمنا ويضرّنا ونتجنّبه ، وهذه الأحكام من القبح والحسن ولزوم اللذة والمضرّة ثابتة في أفعالنا ، ولكنها لا تؤثر في أحكام الفعل بالنسبة له تعالى ؛ لأنّ الفاعل مختلف ، ألا ترى أنّ الفاعل منّا محتاج ومفتقر في وجوده وبُنيته ، ضعيف المزاج كليل الطبيعة ، يحتاج إلى أفعاله ويتأثّر بها تلذّذًا وتألّمًا أو صحّةً وسقمًا ؛ فيتكمّل

بها ويطلبها أو يتضرّر منها فيمتنع عنها، في حين أنّ الفاعل الواجب الغنيّ القاهر فوق عباده قيّوم السماوات والأرض لا يحتاج ولا يتكمّل بأفعاله سبحانه؛ لثبوت كلّ كمال ذاتيّ وقديم له جلّ اسمه.

فلاحَ بهذا أنّ الصّلاح والأصلح معنيان صحيحان في حق الإنسان، وأنّ في طبيعة أفعالنا ما هو صلاح وفساد وأصلح وأفسد، ولا يمكن إنكار ذلك ألبتة، كيف وهو مشاهد محسوس، لكن هل لهذه المصلحية أو المفسدية في حقنا ما يقتضي إيجابَ فعلٍ على الله تعالى أو امتناع فعل عليه؟ الجواب أنه لا تأثير لذلك، وكلّ ما يصدر منه تعالى فهو فضل وطَوْل وإكرام وعدل، ولا تأثير لهذه الأوصاف في فعلٍ من أفعاله تعالى.

وللسّادة الماتريدية والأحناف موقف آخر، حيث رأوا أنّ نفي الحسن والقبح الذاتي مطلقًا أمرٌ غير معقول ولا تدلّ عليه الشريعة، وما من شك في ثبوت الحُسن والقبح في بعض الأفعال، وأنّه تعالى لحكمته المطلقة يفعل الأفعال الحكيمة التي تترتب عليها العاقبة الحميدة، ولا يفعل الأفعال السفيهة التي تخرج عن الحكمة. فهم يرون أنّ الإرادة المطلقة والقدرة المطلقة لا تنافي أن يكون الموصوف بهما حكيمًا يريد باختياره ما تترتب عليه العاقبة الحميدة، وليس في ذلك تخصيص لقدرته وإرادته. نعم الوقوف على حقيقة الحكمة ليس من شأننا، ومعرفة جميع الأفعال الإلهية الحكيمة ليس بمقدورنا؛ لقصور علمنا وضعف إدراكنا عن تشخيص العاقبة الحميدة وتعيينها، اللهم إلا بعض الأفعال الجليّة التي أقدرنا الله على معرفتها بالعقل والسّمع. والظاهر أنّ الماتريدية نظروا إلى الأفعال بلحاظ القدرة والمقدور وحكمة الله العليّة، في حين أنّ الأشاعرة حصروا نظرهم في القدرة والمقدور.

وأما المعتزلة ومن وافقهم.. فإنّهم أثبتوا الحسن والقبح الذاتي في الأفعال، وقالوا: يريد تعالى باختياره وبمقتضى حكمته ولطفه ما فيه صلاح الخلق والعباد، وصرّحوا بوجوب فعل الصّلاح وامتناع فعل الفساد على الله تعالى، ثم زاد بعضهم أنّ الحكمة

تقتضي عدم الاكتفاء بفعل الصّلاح فقط ، بل ينبغي أن يتفضّل تعالى بالأصلح أيضًا ، وهو ما رفضه جمهورهم ، على تفاصيل مذكورة في كتبهم . والحق أنّهم أساؤوا الأدب مع جناب الحق سبحانه وتعالى بتعبيرات جافّة أطلقوها وكلمات مستهترة تداولوها في التعبير عن مذهبهم وهي لا تليق بمقام الحضرة الإلهية . وقد كان الأولى بهم أن يعتنوا بتحرير العبارات اللائقة في الكلام على أفعال الله تعالى وحكمته .

ومن ناحية علمية فإنّ الإمام السنوسي بيّن ضعف مذهبهم بوجهين ، الأوّل : أنّ القول بوجوب الصّلاح والأصلح يقتضي تحققهما بحيث لا يبقى مجال لوجود الفساد والشر ؛ فإنّ ما يجب على الله تعالى ينبغي وقوعه ! ومن الواضح أنّ الفساد والشر متحققان في العالم بكثرة ، ففقدان الصلاح والأصلح في مواضع الفساد دالّ على أنّهما ليسا بواجبين . **الثاني** : أنّ القول بوجوب الصّلاح والأصلح يستلزم كون الممكن واجبًا ، وهذا ما يسمّى بانقلاب الحقائق ، وهو محال . ولا تخلو الحجة الأخيرة من نظر ؛ فإنّ ضرورة وقوع الممكن من جهة الفاعل شيء ، وكونه ممكنًا في نفسه شيء آخر ، فتدبّر .

وصفوة الكلام أنّ مرجع المسألة إلى «قاعدة التحسين والتقبيح العقليّ» ، وتسمّى بـ«قاعدة التعديل والتّجوير» أيضًا ، فهي منشأ انقسام المتكلمين إلى فرقتين عظيمتين ، الأولى يترأّسها الأشعرية من أهل السنة ، وهي التي تذهب إلى فساد هذه القاعدة وركاكة الاعتماد عليها ، ووافقهم على ذلك الإباضية وغيرهم ، والفرقة الثانية يترأّسها المعتزلة ، وهي التي تذهب إلى صحّة هذه القاعدة ووجوب القول بها ، ووافقهم على ذلك الماتريدية والزيدية والشيعة وغيرهم[1] ، وقد تفرّع على هذه القاعدة خلافات كثيرة أشرنا إلى بعضها .

---

(١) يجب أن لا يغيب عن الأذهان أنّ القول بهذه القاعدة لا يستلزم الاتفاق في كلّ سياقاتها وتفرّعاتها ؛ وذلك لأن الطريقة الفنيّة العائدة إلى تطبيق القاعدة تقبل الاختلاف ، فقد يفترق أصحاب القاعدة في بعض المسائل الفرعية التي قد تبدو بسيطة في أول النّظر .

قال الإمام في شرحه:

لا شكّ أنّ الجواز لا يتطرّق للذّات العليّة ولا لشيءٍ من صفاتها المرفّعة لوجوب الوجود لجميع ذلك[١]، وإنّما مرجع الجواز للتعلّق التنجيزي لقدرته تعالى وإرادته، وهذا التعلّق ليس بقديم[٢]، ومرجعه إلى صدور الكائنات عن قدرته تعالى وإرادته[٣].

ولمّا عرفت فيما سبق عموم تعلق قدرته تعالى وإرادته لجميع الممكنات، وعرفت وجوب وحدانيّته تبارك وتعالى؛ عرفت أنّ كلّ ممكن فهو جائز أن يكون بقدرة الله تعالى وإرادته، وليس فيه ما هو واجب عقلًا، كالصّلاح والأصلح[٤]،.....

---

(١) أي للذّات والصّفات.

(٢) إنّما قال: (ليس بقديم)، ولم يقل: (حادث)؛ لأنّه لو قال ذلك لدلّ على أنّ التعلّق أمر موجود سبقه عدمه، وقد علمت أنّ التعلّق أمر اعتباري ليس بوجودي، فلا يوصف بالحدوث وإنّما يوصف بانتفاء الأزليّة والتجدد، فأراد أن يعبّر عن تجدّده بنفي القِدم فقط احترازًا عن توهم وجوديّته، والله أعلم.

فائدة: يستعمل اصطلاح «الأزلي» في التعبير عن التعلقات دون اصطلاح «القديم»، لأجل ما ذكروه من أنّ «القدم» يقال على الوجودي الذي لا بداية له، فلا يصدق حينئذ إلا على الذات والصّفات الوجودية، أمّا «الأزلي» فيقال على ما لا أوّل له مطلقًا، سواء كان وجوديًّا أو لا، كالتعلّقات الاعتبارية، وبحسب هذا الوجه الذي فرّقوا به بين الاصطلاحين يكون الأزلي أعمّ من القديم، وقيل: لا فرق بينهما من هذه الجهة.

(٣) كون التعلق التنجيزي للإرادة أزليًّا محلّ بحث، وقد اختلف فيه أئمتنا، غير أنّ المشتهر في مذهب الأشعريّة أنه أزلي، أمّا التعلق التنجيزي للقدرة فحادث قطعًا وبالاتفاق، وقد أوجزنا الكلام على ذلك فيما سبق.

(٤) يشرع الإمام بذكر أربع مسائل كان الأصل في المخالف أن يوافقنا فيها بناء على أنّ تصحيح المقدوريّة متوقف على الإمكان فقط، وهي الصّلاح والأصلح، والرؤية، والإثابة والمعاقبة =

كما قاله بعض من ضل[١]؛ لأنه يلزم عليه قلب حقيقة الصّلاح والأصلح الجائزة بأن ترجع واجبة[٢]، وذلك يمنع وقوع ضدّها، وهو الفساد، كيف وهو موجود بالمشاهدة[٣]؟

هذا كلام الإمام، وأريد أن أشير إلى فائدة لطيفة قبل أن أَدَعَه إلى غيره:

= وإرسال الرّسل. وقد علمت أنّ الخصم لاحظ أمورًا أخرى وراء مجرد إمكان المقدور وعموم تعلق القدرة، وبناءً على ذلك خصّص الحكم في هاته المسائل ومثيلاتها.

(١) يريد المعتزلة، إذ قالوا: نعم الإمكان ثابت للفعل، ولكن هناك أمر آخر -وراء الإمكان- هو مصالح العباد، وهناك مرتبة أعلى هي الأصلح، واعتبار الصّلاح والأصلح من الحكيم هو الذي يقتضي منه إيقاع الفعل، وهذا -كما ترى- يُعدّ تخصيصًا لقاعدة أنّ مصحّح وقوع الأفعال هو الإمكان فقط.

(٢) يبطل الإمام قول المعتزلة بحجتين، الأولى: أنّ القول بوجوب الصّلاح والأصلح يستلزم انقلاب الحقائق، وأشار إليها بقوله: (لأنّه يلزم عليه إلخ)، أي عندما تقولون: هو فعل، إذن حكمه الجواز والإمكان، فيتصور وجوده وعدمه، ثمّ بقولكم: هو صلاح أو أصلح، جعلتم حكمه الوجوب، فيلزم أن يكون الأمر الواحد داخلًا في الواجبات والممكنات معًا، وفيه انقلاب الحقائق. وقد علمت ما في هذا الكلام.

(٣) هذا هو الاحتجاج الثاني على المعتزلة، وحاصله أنّ القول بوجوب الصّلاح والأصلح يعني امتناع أن يخلق ما يقابلهما من الشرّ والفساد، ولما كان التالي باطلًا فالمقدّم -وهو زعمكم وجوب الصّلاح والأصلح- مثله، وقد أشار إليه الإمام بقوله: (وذلك يمنع وقوع ضدّها إلخ).

وبعبارة أخرى يقول: ألستم توجبون على مالِك هذا الكون فعلَ كلّ صلاح وأصلح وعدمَ فعل ما فيه فساد؟ فما بال الكون مليئا بالمفاسد؟ مشحونًا بالمظالم والشرور، وفيه من الظواهر الطبيعية كالزلازل والبراكين ما يسبّب الكوارث التي لا تخفى على أحد!

وجميع هذه الأمور واقعة بخلق الله تعالى مباشرة، مما يعني أنّه لا يجب عليه فعل نوع واحد من الأفعال فقط، بل يجوز له كل شيء، وهذا دليل على فساد قولكم، ولو كان ما ذهبتم إليه صحيحًا لكانت الحياة الدنيا على أكمل ما يتصور من توفّر السعادات وانتفاء الشقاوات!

فائدة في تعبير المذاهب عن وجوب الأفعال الإلهية:

يختلف أرباب المذاهب القائلين بوجوب بعض الأفعال في التعبير عن مذهبهم، ويمكن لنا حصرها في ثلاثة إطلاقات، يختصّ كلّ واحدٍ منها بمذهب معيّن، وهي: «الوجوب على»، «الوجوب من»، و«الوجوب عن».

فذهب للقول بـ«الوجوب على الله تعالى» **المعتزلة**، وخصوصًا المتقدمين منهم.

وذهب للقول بـ«الوجوب منه تعالى» **السّادة الماتريدية**[1].

وذهب **الفلاسفة** للقول بـ«الوجوب عنه»، يقصدون بذلك ضرورة صدور الأثر عنه، أي هو الموجود الذي يلزم عن وجوده معلول آخر، وهو «التأثير بالإيجاب العلّي» الذي درسناه سابقًا[2].

وينبغي أن نلاحظ نقطة في غاية الأهمية، وهي أنّ الجامع بين القولين: «وجب عليه» و«وجب منه» هو وقوع الفعل بصفة الإرادة والاختيار، في حين أنّ «الوجوب عنه» ليس فيه إرادة ولا اختيار، بل هو صدور علّة ومعلول.

* *

(١) يعني لا أحد يوجب على الله تعالى، فلا الفعل في ذاته يوجب على الله تعالى، ولا غيره تعالى يوجب عليه شيئا، بل هو واجب منه أي بمقتضى حكمته العليّة المنزّهة عن السّفه.

(٢) انظر ص: (٢٣٤).

المسألة الثانية : رؤية الله تعالى

قبل الدخول في صميم المسألة لا بد لنا من تقرير أمرين مهمّين يناط بهما فهم الموضوع على وجهه الصحيح .

الأول : [تذكير]

المعلوم لا يخلو إما أن يكون موجودًا أو معدومًا :

والمعدوم بما أنه نفي محض وليس له تحقق في الخارج ، فإنه لا يُرى ولا يمكن أن يُدرك بالأبصار ، وهذا واضح .

أما الموجود ، فإنّه ثابت متحقق بالفعل في الخارج ، وما كان على هذا النحو فإنّه يمكن أن يُرى ويُدرك بالأبصار .

وبالالتفات إلى هذا قالوا : إنّ مصحِّحَ الرؤية هو الوجود فـ«كلّ موجود يصحّ أن يُرى» ، سواء كان مرئيًا بالفعل أو لا .

الثاني : [إيضاح]

لا بد من توضيح معنى الرؤية كي يقف الباحث على محلّ النزاع ، ويدرك تمامًا ما يثبته أهل السنّة وينفيه مخالفوهم .

الرؤية : هي العلم مع زيادة انكشاف وإدراك يخلقه الله تعالى في الأبصار .

وبالنّظر إلى هذا المعنى نستفيد الأحكام التالية :

أولًا : أنّ الرؤية إدراكٌ من قبيل العلم ، إلا أنّه يتعلّق بالموجودات فقط دون المعدومات لأنّه لا معنى لتعلّق البصر بشيء لا تحقّق له ، وإذا كان العلم من الأمور التي تتعلّق بجميع الموجودات المادية وغير المادية ، المحسوسة وغير المحسوسة ، فكذلك الرؤية قد تتعلّق بهما .

ثانيًا : أنّ الرؤية في حقّنا وإن شاركت العلم في أصل الإدراك والانكشاف ، إلا أنها تزيد عليه بالدرجة ، فيُحسب لها علوّ مرتبتها على مجرّد العلم وكون ما تعطيه للرائي من معرفة بالمرئيّ أعمق مما يعطيه العلم للعالم ، وشاهدُ ذلك : أنّك تعلم الشيء وتتشوّف إلى رؤيته لتحصيل مزيد علم به ، فدلّ هذا على أنّ الرؤية «زيادة إدراك» كما عبّروا ، وبها تنكشف كثير من الكمالات التي لا تنكشف بمجرد العلم .

ثالثًا : أنّ الرؤية متفاوتة الرُّتب كما هو الحال في العلم ، فالعلم درجات ، والرؤية درجات ، وقد يرى المؤمنون ربهم مع اختلاف درجات إدراكهم للكمال الإلهي ، كما أنّهم يعلمون ربهم ويتفاوتون في رتب علمهم ، فلا يلزم من ثبوت الرؤية لجميع المؤمنين أن تتساوى معارفهم ويتكافأوا فيما يدركون من الكمالات الإلهية .

وإذا فهمنا هذا المعنى ، فلنا أن نسأل : إنّ الله سبحانه وتعالى يخلق فينا رؤية بعضنا بعضًا بالأبصار لتحقّق مصحِّح الرؤية فينا وهو الوجود ، وكذلك يخلق فينا رؤية أنفسنا بالمرآة لنفس السبب ، وبما أنّه تعالى موجودٌ فهو إذن مرئي في نفسه بمقتضى القاعدة ، ولكن هل لنا نحن البشر صلاحية أن نراه تعالى ؟ وهل يمكن لنا ذلك بأن يخلق سبحانه رؤيةَ ذاته الجليلة في أبصارنا ؟ بحيث نقول : يجوز أن ندرك الله تعالى بالأبصار . **تلك هي مسألة رؤية الله تعالى بالأبصار ، وقد افترق النّاس فيها على ثلاثة آراء :**

المجسّمة : وهم الذين يعتقدون أنّ الله تعالى جسمٌ يكون في جهة مقابلةٍ لهم ، لا بالبعيد ولا بالقريب ، فيذهبون إلى إمكان رؤيته تعالى تمامًا كما يرى بعضهم بعضًا .

ولذلك قرّروا مذهبهم بالقول : الله جسم -حاشاه وتعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا- ، وكلّ جسم يُرى ، فسَهُل عليهم أن يقولوا : إنّ رؤيته جائزة بهذا المعنى الفاسد .

والمعتزلة قالوا : إنّ رؤيته ممتنعة غير جائزة ؛ لأنّ القول بجواز رؤيته تعالى يستلزم أن يكون سبحانه جسمًا وفي جهة مقابلة للرائي وله لونٌ وكثافة ، وبالجملة يقتضي نزول الذات المقدّسة تحت شروط المادة وظروف الطبيعة ، ولمّا امتنع ذلك كله

امتنعت رؤيته جلّ جلاله . فمنشأ المنع عندهم هو التنزيه عن الجسمية ، وحصرهم الرؤية والإدراك البصري في الأجسام والأعراض فقط .

وهنا نلاحظ أنّ كلا الفريقين ، المعتزلة والمجسّمة ، ربطوا مسألة الرؤية بالجسميّة ، فالمجسّمة بعد اعتقادهم أنه تعالى جسم قالوا بجواز رؤيته من غير حرج ، والمعتزلة لمّا اعتقدوا تنزّهه تعالى عن الجسمية قالوا بامتناع رؤيته وتحرّجوا من إثباتها .

أما أهل السّنة : فناقشوا المعتزلة وقالوا : قد أحسنتم من جهة التنزيه ، ونوافقكم عليها ؛ إذ الله سبحانه منزّه عن الجسمية وكلّ شروط المادة ، ولو كانت الرؤية محصورةً بالطريق المادي الذي أشرتم إليه لَمَا جاز العدول عن رأيكم ، لكن الذي دلّت عليه الأدلة أنّ مطلق الرؤية لا تستلزم الجسمية دائمًا ، وأنّ الإدراك البصري لا ينبغي أن يكون إدراكًا ماديًّا ، وأنّ المدرَكَ بالبصر لا ينبغي أن يكون جرمًا وجسمًا ، بل يتعلق البصر بالموجود المرئيّ على ما هو عليه ، فإن كان جسمًا أدركه البصر جسمًا ، وإن كان عرضًا أدركه عرضًا ، وإن كان مخالفًا لهما أدركه على ذلك .

والحق أنّ الرؤية ما هي إلا إدراك زائد على إدراك العلم ، محلّه البصر ، وليست ماديّة ولا منوطة بالشروط المادية ، فقد ترتفع كلّ الشروط الماديّة وتبقى الرؤية ، ألا ترون كيف يرى النائم نفسه وغيرَه من غير مقابلة ولا قرب ولا بعد ولا شعاع[1]، فما المانع من أن تكون الرؤية البصريّة في الجنّة على نحو ترتفع فيه كلّ شرائط الحس والمادة.. لِمَ قلتم بامتناع ذلك !

فهذا ما نقوله من جهة الرؤية البصرية وأنّها لا تستلزم الجسمية ، ونقول من جهة كونه تعالى مرئيًّا في نفسه أنّ هذا الوصف لايستلزم لحوق الحدث والنّقص به تعالى ، فخرج عن أن يكون مما لا يجوز أن يوصف به تعالى .

---

(١) فها قد تحقّقت الرؤية في الشاهد منفكّةً عن الشرائط العادية التي اعتدنا عليها ، ممّا يدلّ على أنّ الرؤية في أصلها قد لا تتوقف على الشروط العادية وأنّ هذه الشروط ليست شروطًا عقلية ضرورية الثبوت للرؤية.

وبناء عليه ، فنحن نوافق في التنزيه ونصرّح بجواز رؤيتنا لله تعالى ؛ إذ الجانب العقلي يجوّز ذلك ولا يمنعه ، ونعتقد بوجوب وقوعه شرعًا ؛ لأنّ السّمع ورد بآيات وأحاديث ظاهرها إثبات وقوعها للمؤمنين في الجنة ، ولا موجب للتأويل .

وعليه فقد جمعنا بين التنزيه والاعتقاد بالرؤية ، وبين ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١] ، وبين ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣] .

وأما موقف أهل السنة من المجسّمة ، فإنهم لم يوافقوهم في شيء من قولهم ، اللهم إلا الإطلاق اللفظي ، أي في عبارة : «الله يُرى» : وأما حقيقة الرؤية ومعناها فمختلف تمامًا كما اتضح لنا ، والدليل على أنّ الخلاف بيننا وبين المجسّمة خلاف حقيقيّ معنوي لا لفظيّ هو أنّي إن بيّنت له مرادي نفاه ، وإن بيّن لي مراده نفيته[1] .

وفي بيان الإمام السنوسي زيادة على ما قرّرناه ، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

> ومن الممكنات الجائزة عند أهل الحق رؤية المخلوق لمولانا جلّ وعلا على ما يليق به تبارك وتعالى ، من غير جهة ولا جِرميّة ولا تحيّز ؛ لأنه تعالى موجود ، وكلّ موجود يصحّ أن يُرى بالبصر[2] .

(١) والخلاف غير الحقيقيّ هو ما كان خلافًا لفظيًّا بحيث لو بيّن كلّ واحد من الفريقين للآخر معنى قوله ومراده منه لوافقه عليه .

(٢) هذه هي القاعدة التي انطلق منها أهل السّنة ، على خلافٍ بين المتقدمين والمتأخرين منهم في بعض مقدماتها .

وقاعدة المجسّم : أنّ الله جسم ، وكلّ جسم يرى ، فينتج من القياس : الله يُرى .

وقاعدة المعتزلي : أنّ الله منزّه عن الجسميّة ، وكلّ منزّه عن الجسميّة لا يُرى ، فينتج من القياس : الله تعالى لا يُرى .

فأنت ترى أنّ المخالفين يجعلون الحدّ الأوسط في القياس هو «الجسميّة» ، في حين أنّ السنّيّ يغيّر الحدّ الأوسط كاملًا من الجسميّة للوجوديّة ؛ لقاعدة أنّ «الوجود هو المصحّح للرؤية» ، فيقول : الله موجود ، وكلّ موجودٍ يصحّ أن يُرى ، فينتج : الله يصحّ أن يُرى . وبعد إثبات جواز تعلّق الرؤية بالذات الإلهية يبقى إثبات وقوع الرؤية بالفعل للمؤمنين يوم القيامة ، والمتكفّل بذلك هو النّصوص السمعية .

واستدعاء الرؤيةِ المقابلةَ للمرئي والجهة له والتوسّط بين القرب جدًا والبعد جدًا إنمّا هو عاديٌّ يقبل التخلّف ، وكما صحّ أن يُعلم مولانا جلّ وعلا على ما يليق بجلاله وعظمته من غير إحاطة ؛ فكذلك يصحّ أن يُرى تبارك وتعالى بالبصر على ما يليق به جلّ وعلا[١] .

وليست الرؤية بانبعاث شعاعٍ يتصل بالمرئيّ حتى تستحيل رؤيته جلّ وعلا لاستحالة اتصال الشعاع به تبارك وتعالى؛ إذ لو كانت الرؤية باتصال شعاع بالمرئيّ لزم أن لا يرى الرائي إلا مقدار حدقته ، كيف وهو ينكشف للرائي في نظرةٍ واحدةٍ أضعافَ ذاته أضعافًا لا حصر لها ، بحيث يقطع أنه لا يمكن أن ينفصل منه شعاع يتصل بأدنى شيء منها[٢] [٣] .

---

(١) يعتبر الإمام هنا أنّ الإدراك البصريّ -الرؤية- من جنس العلم ، فإن جوّزت العلم به تعالى من غير لزوم الجسميّة فجوِّز كذلك الإدراك البصريّ له من غير لزوم الماديّة والجسميّة . ويشير في أول الفقرة إلى إبطال حجة المعتزلة المسمّاة بحجة المقابلة ، والتي حاصلها أنّ الرؤية البصرية تقتضي مقابلة الرائي للمرئي وتوفّر شروط الرؤية المادية في المرئي ، والله تعالى منزّه عن ذلك ، وجوابها أنّها شروط ثابتة في العالم المادي فقط ، فرؤيتنا مقيّدة بهذه الشروط في حكم العادة ، ولكن لا مانع من خروج الرؤية البصرية عن هذه القيود والشرائط إن كانت متعلّقةً بموجود غير مادي مثل الله سبحانه وتعالى .

(٢) يسعى الإمام إلى نفي ما يعلق في الأذهان من المعنى الشائع للرؤية بين الناس ، ويبيّن أنّ ما نجوّزه ليس الرؤية المادية الجسميّة ، بل الرؤية المنزّهة عن الشروط المادية العادية ، فمن الأقوال التي كانت رائجة في الطبيعيّات القديمة واستعملها المخالفون فيما يبدو ، أنّ الرؤية تكون بشعاعٍ على قدر الحدقة ، يخرج منها ويبقى متصلًا حتى يصيب المرئيَّ فيدركه ، مما يستلزم أن يقع شعاع العين على ذات المولى سبحانه في حال رؤيته !

ومن الواضح أنّ هذا القول الساذج مرفوض في الشّاهد فضلًا عن الغائب ؛ إذ نحن نرى مدّ الأفق حولنا ولا تقتصر الرؤية على قدر الحدقة ومجالها فقط . فما ظنّوه شرطًا في الرؤية ليس كذلك في مجرى العادة ، فكيف يقع الإشكال به !

(٣) ومن الممكنات الجائزة أيضًا عند الأشعرية سماع الكلام القديم ، كما ذكر المصنّف في المتن ، فإنّ الكلام القديم صفة وجودية زائدة على الذات ، فيمكن أن يتعلّق السّماع بها ، وإنّما قالوا بذلك لأنّهم =

= يرون أنّ السّماع نوع إدراك زائد على العلم يتعلّق بالموجودات مطلقًا، وبهذا الطريق فسّروا سماع سيدنا موسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لكلام الله سبحانه، بأنّ الله تعالى خلق إدراكًا لكلامه القديم في سمع سيدنا موسى ففهمه وعقله، وأما السادة الماتريدية فينفون صحّة السّماع لغير الحرف والصّوت، ولما كان كلام الله تعالى منزّهًا عنهما فقد استحال سماعه، وقيل: إنّ الإمام الماتريدي يجوّز سماع ما ليس بصوت ولكنه يمنع أن يكون قد وقع ذلك لسيدنا موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فالإجماع عندهم على أنّه - عَلَيْهِ السَّلَامُ - سمع كلامًا مؤلّفًا من حرف وصوت خلقه الله تعالى.

وأمّا المجسّمة فهم يعتقدون أنّه تعالى يتكلّم بحروف وأصوات حادثة متجددة تقوم في ذاته، ثم ينفون أن تكون كأصوات المخلوقين وحروفهم، ويزعمون أنّ كلامه تعالى حادث في ذاته بمشيئته وقدرته! فيجعلون ذاته محلًّا للحوادث والمخلوقات، وليس ذلك بمستغرب عليهم، فقد جروا على أصولٍ فاسدة قرّروها ومغالطات ركيكة اعتمدوها، وصدق الله إذ يقول: ﴿وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا﴾، ورحم الله القائل: متى يستقيم الظلّ والعود أعوج، نعوذ بالله من سوء الاعتقاد، ونسأل الله لنا ولهم الهداية والرّشاد.

الدرس الثالث

توضيح مسألتي ترتّب الجزاء على الطاعة والمعصية ، وجواز إرسال الرّسل

المسألة الثالثة : إثابة المطيع ومعاقبة العاصي

يعتقد المسلمون أنّ جميع المكلّفين سيحاسبون يوم القيامة على أعمالهم ، فمنهم من يثاب على إيمانه وطاعته ، ومنهم من يعاقب على كفره ومعصيته ، وقد أتت الآيات الحكيمة والأحاديث الشريفة صريحةً في هذا المعنى ، وبدراسة المتكلمين للعلاقة بين أفعال العباد وبين الجزاء -وبعبارة أخرى : بين الأعمال وبين الثواب والعقاب- اختلفوا فذهب بعضهم إلى أنّ العلاقة بينهما ضرورية اللزوم ، وذهب آخرون إلا أنّها ليست كذلك ، ونحن نوضح أصل هذه المسألة :

اعلم أنّ «الثواب والعقاب» أمران راجعان إلى اللذة والألم يخلقهما الله تعالى بإرادته ومشيئته في العبد . و«الأفعال» سواء كانت طاعةً كالإيمان والصلاة والصوم أو معصيةً كالكفر والكذب والسرقة عبارة عن أمور راجعةٍ إلى الحركة والسّكون وبعض الأعراض التي يخلقها الله تعالى في العبد .

وبتأمّل حقيقة كلٍّ من «الثواب والعقاب» وحقيقة «الأفعال» لا نجد أنّ مفهوم أحدهما موجود في مفهوم الآخر[١] ، ولا أنّ وجود أحدهما يستلزم وجود الآخر[٢] ،

---

(١) كمفهوم الناطقية الموجود في مفهوم الإنسان مثلًا .

(٢) كالاثنينية التي تستلزم ثبوت الزوجية ، أو كوجود الجوهر الذي يستلزم وجود العرض .

وبالجملة لا نجد بينهما أيّ علاقة حقيقيّة توجب حصول أحدهما عند حصول الآخر، أو توجب ترتب أحدهما على الآخر، فكما أنّ الثواب والعقاب خارج عن ماهية الأفعال، فكذلك الأفعال خارجة عن ماهية الثواب والعقاب، ومنه نعلم أنّ ما يسمّى بالجزاء - ثوابًا كان أو عقابًا - ليس لازمًا عقليًّا أو تابعًا ضروريًّا لأفعال العباد بطريق العليّة أو التولّد أو غير ذلك، بل بينهما مغايرة تامة وافتراق واضح، فلا لزوم ولا ارتباط ألبتة.

وما دام كذلك.. فالارتباط الحاصل بينهما؛ بحصول الثواب مترتّبًا على الطاعة، والعقاب مترتّبًا على المعصية، لا بد أن يكون له سببٌ خارج عن ذات الفعل، وما ذلك السّبب إلا قدرة الله وإرادته التي تخصِّصُ وجودَ جميعِ الأشياء بمشيئتها واختيارها، فحصول الثواب والعقاب في الآخرة راجع إلى محض إرادة الله تعالى وقدرته، ومن المعلوم أنّ كلّ ما يرجع إليهما فهو ممكن جائز.

فإذن الثواب والعقاب أمران ممكنان، يجوز وقوعهما ويجوز عدم وقوعهما، ولا يوجد علاقة حتمية ذاتية بينهما وبين الأفعال الإنسانية، وإنّما مردّ ذلك إلى قدرة الله وإرادته، ولولا إخباره تعالى عن جزاء المؤمن والكافر لَمَا أمكن التعرّف على ما تخصّصه الإرادة الإلهية، وبهذا الاعتبار قيل: اللزوم بين العمل والجزاء لزوم شرعي، أي أنّه راجع لما أخبرت عنه الشريعة لا أكثر[1].

---

(١) ظهر من هذا التقرير أنّ المذهب في العلاقة بين العمل والجزاء كالعلاقة بين النّار والإحراق والسكين والقطع وغير ذلك من رجوعها إلى مسألة «الأسباب العادية»، والفرق بينها من جهة أنّ النّار وإحراقها والسكّين وقطعها حاصلان معًا، أمّا الجزاء فقد جرت العادة بحصوله بعد العمل متراخيًا عنه، وقد أخبر تعالى أنّ يوم القيامة هو اليوم الذي سيلقى فيه كلّ امرئ حسابه الكامل، وفرقٌ آخر هو أنّ الأمثلة التي تذكر في الأسباب العادية إنّما حصل وهم التأثير فيها نظرًا إلى طبيعة الأشياء وما يظهر لنا في الحسّ، أمّا تأثير الأعمال في الجزاء فقد وقع الوهم فيه نظرًا إلى ما أخبرت به نصوص الشريعة. وعلى أيّ حالٍ فإنّ تغاير الماهيات بين الأسباب والمسبّبات العادية قاضٍ برجوع وجودهما وعدمهما أو وجود أحدهما وعدم الآخر إلى إرادة الله تعالى وقدرته فقط.

ولذلك قال الأشاعرة : لا يجب على الله سبحانه وتعالى أن يثيب المطيع على طاعته ، ولا يجب عليه أن يعاقب العاصي على معصيته ، بل هما جائزان عقلًا ، فله أن يثيب وله أن يعاقب بصرف النّظر عن أفعال العباد ، حتى قالت الأشعرية قولًا واحدًا : يجوز عقلًا معاقبة المتقي وإثابة العاصي ، وتعذيب النبي والولي وتنعيم الطاغي والبغي ؛ إذ لا يوجد ضرورة ذاتية في الفعل بحيث يستلزم ثوابًا أو عذابًا ، والأمر كلّه عائد إلى محض إرادة الله تعالى ، من غير ملاحظة عمل ولا فعل .

ومِن أُسُسِ هذه الفكرة أن ليس للإنسان أثرٌ في فعله أصلًا ، ومَن لا أثر له في فعله فمن أين يكون له حقّ ثواب ، ومن أين يقال : إنّه بطاعته دَفَعَ عن نفسه العقاب ! الحق أنّه لا فاعل إلا هو ، وليس لك أن توجب على الله إثابتك وأنت الذي ليس لك من الأمر شيء ، إلا أن تكون محلًّا لحكم الله فيك !

ونحن إذا ما حاولنا فهم طبيعة «الحقوق» التي تقع على عاتق طرف لأجل طرف آخر ، نجد أنّ «الحق» فرع عن تبادل المنافع ، فحين تسدي إليّ خدمةً نافعةً فيها تحصيلُ مصلحةٍ أو دفعُ مضرَّةٍ صار حقًّا لك عليّ أن أحسن إليك ، أمَا والله هو الغنيّ عنّا ونحن الفقراء إليه ، فليس لنا عليه حقٌّ بإثابة ولا بغيرها[1] .

---

(١) يعترف الأشعرية وسائر المتكلمين بعروض الوجوب لبعض الممكنات نظرًا لإخبار الله تعالى عن وقوعها ، فإن أخبر الله تعالى عن وقوع شيءٍ فهو واجب الوقوع لإخبار الله عن ذلك ، فإنّ خبر الله صادقٌ لا يجوز عليه الكذب ، وإن أخبر تعالى بعدم وقوع ممكن من الممكنات فإنّه يصبح ممتنع الوقوع ؛ لامتناع الكذب عليه تعالى .

وبالالتفات إلى هذا : فإنّ الأشاعرة برغم تجويزهم العقلي لدخول المؤمن الطائع للنّار ودخول الكافر الفاسق للجنّة إلا أنّهم يقولون بامتناع حصول ذلك للخبر الإلهي ، فالممكن يبقى ممكنًا في ذاته على كلّ حال ، ويعرض له وجوب الوقوع أو الامتناع من جهة الخبر . ولو نظرنا للمسألة من هذه الجهة لما حصل خلاف بين أحد ، وإنّما وقع كلامهم في أنّ الفعل من حيث هو -بقطع النّظر عن علم الله وخبره- هل يستلزم ثوابًا وعقابًا أو لا .

قال الإمام ملخّصًا هذا المعنى:

وكذا من الجائزات إثابة الله تعالى المطيع؛ إذ لا حقّ لأحد عليه تعالى؛ إذ لا نفع له تعالى بطاعة أحد[١].

وأيضا فالطاعة خلق له تبارك وتعالى، وليس للعبد فيها إلا الاكتساب والاتصاف، ولا أثر له فيها أصلًا[٢].

---

(١) عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل أنه قال: «يا عبادي، إنّي حرّمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرمًا، فلا تظالموا، يا عبادي، كلّكم ضالٌّ إلا من هديته، فاستهدوني أهدكم، يا عبادي، كلّكم جائع إلا من أطعمته، فاستطعموني أطعمكم، يا عبادي، كلّكم عار إلا من كسوته، فاستكسوني أكسكم، يا عبادي، إنّكم تخطئون بالليل والنّهار، وأنا أغفر الذنوب جميعًا، فاستغفروني أغفر لكم، يا عبادي، إنّكم لن تبلغوا ضرّي فتضرّوني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني، يا عبادي، لو أنّ أوّلكم وآخركم وإنسكم وجِنّكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم؛ ما زاد ذلك في ملكي شيئًا، يا عبادي، لو أنّ أوّلكم وآخركم وإنسكم وجِنّكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد؛ ما نقص ذلك من ملكي شيئًا، يا عبادي، لو أنّ أوّلكم وآخركم وإنسكم وجِنّكم، قاموا في صعيدٍ واحدٍ فسألوني، فأعطيتُ كلّ إنسانٍ مسألتَه؛ ما نقص ذلك مِمّا عندي إلا كما ينقص المخيط إذا أُدخل البحر، يا عبادي، إنّما هي أعمالكم أحصيها لكم، ثم أوفيكم إيّاها، فمن وجد خيرًا فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلا نفسه» رواه مسلم برقم: (٢٥٧٧). تأمّل أيها الطالب الكريم هذا الحديث القدسيّ الشريف في ضوء ما يقرّره الإمام.

(٢) نسبة الطاعة إلى العبد وخلقها فيه هو المسمّى بالاكتساب والاتّصاف، وهو المصحّح لأن يقال: أطاع العبد ربه فهو مطيع، ونسبة المعصية إلى العبد وخلقها فيه هو المسمّى بالاكتساب والاتّصاف، وهو المصحّح لأن يقال: عصى العبد ربّه فهو عاصٍ، ومن ثم فقد صحّت نسبة الفاعلية إلى العبد لا من جهة كونه مؤثّرًا فاعلًا على الحقيقة بل من جهة أنّه اتصف بما خلقه تعالى فيه، وهذا معنى أنّه موصوف بالفعل مكتسِبٌ له.

ومرجع البحث في هذه المسألة إلى معنى «الكسب» وقد تكلّمنا عليه قبلًا، وخلاصته أن لا تأثير لقدرة العبد في الفعل، وإنّما غاية الأمر أنّه محلّ هذا الفعل، وهل العبد محلٌّ للفعل بالاختيار أم بالجبر والاضطرار؟ مختلف فيه بين متقدمي الأشعرية وكثير من متأخريهم على النّحو الذي أسلفنا بيانه.

المسألة الرابعة : بعث الرسل

أخّر الإمامُ الكلامَ على بعث الرّسل ليكون مدخلًا لقضية النبوّات والسمعيات ، بحيث يكون خَتْمُ بابِ الجائزات مقدمةً لباب النبوّات . ولا بد أن نعرّف مفهوم «البعثة» ثم نتكلم على حكم وقوعها ، لأنّ الحكم على شيء فرع عن تصوّره .

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ «البعثة» هي إرسال الله رسولًا يبلّغ أحكامه للنّاس[1] .

وقد افترقت المذاهب في حكم وقوع البعثة على ثلاثة آراء :

الرأي الأوّل : للأشاعرة ، الذين استصحبوا الأصل فقالوا : كلُّ فعلٍ ممكنٍ جائزٌ لله تعالى ، وإرسال الرّسل فعل ، فهو جائز .

الرأي الثاني : للمعتزلة ، الذين انطلقوا من مبدأ الصّلاح والأصلح ، فقالوا بوجوب إرسال الرّسل ؛ لِما فيه من صلاح وهداية وإرشاد للعباد ، **ووافقهم على ذلك السادة الماتريدية** ، وإن كانوا يعبّرون عن الوجوب بأنّه (منه) تعالى وليس (عليه) ، كما سبقت الإشارة[2] .

الرأي الثالث : للبراهمة ، ومذهبهم في الضد من مذهب المعتزلة ، قالوا : إرسال الرّسل لا نفع فيه ولا طائل منه ، وما كان كذلك فهو ممتنع ، فإرسال الرّسل ممتنع .

وبيّنوا ذلك بأن قالوا : إنّ ما يأتي به الرّسول إما أن يكون معقولًا وإما أن لا يكون معقولًا ، فإن كان معقولًا فقد كفانا العقل إدراكه والوصول إليه ، وإن لم يكن معقولًا فلا يكون مقبولًا ، إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية ، ودخول في حريم البهيمية ؛ وإذا تقرّر أنّ الشّرع لا يفيد شيئًا جديدًا لم يبق وجه صحيح لإرسال الرّسل .

فلاحظ أيها الطالب الكريم ، أنّ كلا الفريقين -الثاني والثالث- انطلقا من قاعدة الحُسن والقبح ، غير أنّ المعتزلة والماتريدية رأوا حسن الإرسال فأوجبوه ، والبراهمة

---

(١) سنتطرّق إلى معنى البعثة بشكل أكثر تفصيلًا عند الشّروع في أبحاث النبوّات قريبًا إن شاء الله .

(٢) في مسألة الصلاح والأصلح ص : (٤٤٣) ، ولمزيد استفادة في ذلك تراجع دروس الاقتصاد .

رأوا قبحه فمنعوه، أما الأشعرية فاستصحبوا الأصل في إمكان كلّ فعل، لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح، فقالوا بجواز الإرسال بلا شائبة وجوبٍ ولا امتناعٍ.

ولا يخفى عليكم أنّ ما ذكره البراهمة مُضمَحِلٌّ بأوّل النّظر، ونجمل الرد عليهم بالتالي:

إنّ تقريرهم الشبهة ينطوي على مغالطة خطيرة، فإنّ ما يأتي به الرسول لا بد أن يكون معقولًا بمعنى أنّه لا يأتي بما فيه خرق ضروريات العقول بل بما يتوافق معها، ومن البيّن أنّ ما هذا شأنه فقد يدركه العقل لوحده وقد يدركه بالاستناد إلى غيره، وفي اعتقاد المسلمين أنّ الرسولَ تارةً يأتي بما وصل إليه العقل كإثبات العلم بالصانع، وتارةً يأتي بما لم يسبق للعقل أن تَصَوَّرَه أصلًا، من قبيل المعارف الإلهية الرفيعة التي لم يتناولها العقل، ومن قبيل العبادات الشرعية كالصّلاة والصّوم والأحكام القضائية والعملية وما إلى ذلك مما ينطوي على أسرار كثيرة عرفناها بالتجربة والخبر الصادق، وقد يأتي الرسول أيضًا بالأخبار التاريخية والحوادث المستقبلية بعد الموت، وغير ذلك ممّا لا اطّلاع للعقل عليه.

وأمّا أنّ ما لم يتناوله العقل فهو مرفوض لأنّه مِمّا لا يُعقل، فهذا دالٌّ على عدم التفريق بين ما لا يتناوله العقل بالكشف والإدراك وبين ما يمنعه العقل ويحيل وقوعه، والثاني ممتنع في حين أنّ الأوّل جائز وقد تأتي الرّسل به.

هذا، وثمة قضية أخرى اعتبرها الإمام السنوسي حجة يتأيّد بها قوله وينهدم بها ما ذهب إليه خصمه، خصوصًا من أوجب البعثة، وهي أنّ الحكم بلزوم إرسال الرّسل من الحكيم متفرّعٌ عن اعتباره صلاحًا وخيرًا حقيقيًّا، وكي تعتبره صلاحًا للناس وأحوالهم يجب الاعتراف بأنّ الرّسل ودعوتهم ورسالتهم مؤثّرةٌ في هداية الناس وإرشادهم والسلوك بهم إلى صواب الطريق، لكننا قد قرّرنا سابقًا من مذهب الأشعرية أنّه لا مؤثّر إلا الله سبحانه، وكلّ ما نراه من الرّسل والرسالات والدعوة والبلاغ فهذه وسائط غير مسبِّبةٍ في الواقع ولا أثر لها في شيء ألبتة، وإذا كان كذلك

فلا معنى للقول بأنّ إرسال الرسل -الذين لا أثر لهم في شيء- صلاحٌ للبشرية ، ألا ترى أنّ ما يُعتبر صلاحًا -وإن شئت فقل : إصلاحًا- ينبغي أن يكون مؤثِّرًا ، فإذا ما نفينا أيَّ علاقة بين الرّسل والهداية وبين الدّعوة والإيمان -وبالجملة نفينا التأثير عن الرّسل وأفعالهم- فلا معنى لاعتبارهم لطفًا وصلاحًا ، وإذا انتفى كون إرسالهم لطفًا وصلاحًا فلا يبقى مجال للوجوب !

وهذا الذي يشير إليه الإمام من عدم وجود أيّ أثرٍ لإرسال الرّسل هو نفيٌ لمبدأ الصّلاح والأصلح من أصله ، فإنَّ رفع تأثير أيِّ شيءٍ في أيِّ شيءٍ ، هو نفي لمعنى التوسّط مطلقًا ، ورفع التوسّط مطلقًا بين الأشياء يسلب الخيريّة عنها ، فلا إرسال الرّسل ولا إنزال الكتب ولا تشريع الشرائع ولا غير ذلك يكون خيرًا حقيقيًّا حينئذ .

والحق أنّ كلامه -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- لو صحّ لكان في غاية القوة والمتانة ، غير أنّه لا يخلو من إشكالٍ ومخالفةٍ لظواهر النّصوص الحكيمة ، فإنّ الله تعالى يقول : ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة:٢١٣] ويقول تعالى : ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة:٢] ، وقال تعالى في وصف كتابه المبين :﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [الزمر:٢٣]، وقال : ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف:٥٢] ، وفي الحديث أنّ الله تعالى قال لحبيبه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : (إنّما بعثتك لأبتليك وأبتلي بك)[1] ، وظاهر هذه النّصوص وما يشبهها لا يؤيّد ما نفهمه من كلام الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ، فليتأمّل .

---

(١) صحيح مسلم : (٢٨٦٥) ، قال الإمام النّووي في شرحه : (معناه : لأمتحنك بما يظهر منك من قيامك بما أمرتك به من تبليغ الرسالة وغير ذلك من الجهاد في الله حق جهاده والصبر في الله تعالى وغير ذلك ، وأبتلي بك من أرسلتك إليهم ؛ فمنهم من يظهر إيمانه ويخلص في طاعاته ، ومن يتخلّف ويتأبّد بالعداوة والكفر ومن ينافق ، والمراد أن يمتحنه ليصير ذلك واقعًا بارزًا..) .

نعود إلى الشرح، قال الإمام أبو عبد الله رحمه الله:

وكذا من الجائزات بعثُ الله تعالى لرسله عليهم الصلاة والسلام؛ لأنّ ما قدّر الله سبحانه وتعالى معهم من المصالح الدينية والدنيوية فبمحض فضله، ولا أثر للرّسل عليهم الصلاة والسلام في شيءٍ من تلك المصالح، ولا حق لأحد على مولانا جلّ وعلا في هداية ولا في مصلحة دنيوية ولا أخروية[1].

وأوجبت المعتزلة عقلًا على الله تعالى بعث الرّسل على أصلهم الفاسد في وجوب مراعاة الصّلاح والأصلح على الله تعالى، ولا يخفى فساده.

وأما البراهمة فجعلوا بعث الرّسل عليهم الصلاة والسلام مستحيلًا، ورأوا أنّ العقل يصل وحده بتحسينه وتقبيحه إلى أحكام الله تعالى[2]، ولا تخفى سخافة عقولهم في غايةٍ؛ لما عرفت أنّ مرجع أحكام الله تعالى الشرعية إلى نصب أفعال خلقها الله تعالى وجعلها بمحض اختياره أمارةً على ما

---

(١) ههنا ثلاثة أمور تدعو إلى القول بجواز إرسال الرّسل فضلًا عن قاعدة عموم التعلق بالممكنات؛ وهي:

١. المصالح المقارنة لإرسال الرّسل إنّما هي بمحض فضله تعالى وتقديره.

٢. نفي تأثير الرّسل في شيء من الخيرات والمصالح التي حصلت مقارنةً لوجودهم.

٣. نفي استحقاق العباد أيّ هداية أو مصلحة من الله.

وقد سبق أن تناولنا النّقطتين الثانية والثالثة وبيّناهما، أما النقطة الأولى فيجدر أن نلاحظ فيها حصول مقابلة بين ما يقع بالفضل الإلهي وما يقع للزوم فعل الصّلاح من جهته تعالى، ومعنى ذلك أنّ فعل الصّلاح بمقتضى الحكمة كما يعتقده من يعتقده ينافي كونه فضلًا خالصًا من الله تعالى، وهذه دقيقة مهمة.

(٢) يستفاد من هذا النّص، أنّ البراهمة فضلًا عن إيمانهم بالخالق، فهم يؤمنون بوجود أحكام له تتعلق بأفعال العباد، وأنّ طريق الكشف عن هذه الأحكام محصور بالعقل، ولا حاجة للرّسل والشرائع.

شاء من ثواب أو عقاب أو غيرهما[١]، ولا حسن في فعل ولا قبح يوجب له حكمًا من الأحكام[٢].

---

(١) يقول الإمام: إنّ هؤلاء الذين تصدر عنهم مثل هذه الدعاوى في غاية السخافة؛ وذلك أنّهم لم يتصوروا المعنيَّ من الأحكام الشرعية على الوجه الصحيح، وهو أنّ الله تعالى هو الذي ربط بين بعض الأفعال والثواب، وبين بعض الأفعال الأخرى والعقاب، وليس بين هذه الأفعال وما يقابلها من ثواب أو عقاب أي ربط وجوديّ حتميّ، وبعبارة أخرى: ليس هناك ما يقتضي وجود علاقة بين الفعل وجزائه في ذات الفعل أو ذات الجزاء، وما دام الأمر كذلك فمن أين للعقل أن يدرك أحكام الله تعالى في أفعال عبيده من غير واسطة خبرية؟

وبالتالي، فالاعتقاد الحق أنه سبحانه قد جعل بعض الأفعال مجرد أمارات فقط على الجزاء ثوابًا وعقابًا، وذلك بمحض إرادته واختياره، أي أنّه خلق الطاعة في العبد وجعلها أمارةً على أنّه يُثاب، ثم خلق له الثواب بمحض إرادته لا لسبق الطاعة منه، وخلق المعصية وجعلها علامةً على أنّ صاحبها يُعاقب، ثم خلق العقاب بمحض إرادته لا لسبق المعصية منه.

ولو تأمل هؤلاء القوم في حقيقية الأمر لوجدوا أنّ ما يظهر على جوارح العباد ليس من أفعالهم أصلًا، كما قرّره الإمام سابقًا، وأنّه من مخترعات الله تعالى ومخلوقاته فقط، وإذا كان كذلك فمن أين لهم أن يبحثوا عن حكم الله في الفعل والفعلُ كله من الله؟ وليت شعري ما معنى الثواب والعقاب حينئذ؟!

فلو تأملوا في كلّ ذلك لعلموا أنّهم قد جاوزوا الحد، في غلطهم أولًا عند اعتقادهم أنّ فعل العبد واقعٌ بتأثيره وأنّ لله فيه حكمًا وجزاءً، وفي غلطهم ثانيًا أنّ العقل يكشف عن أحكام الله مع أنها أحكام جعلية بالإرادة لا تتوقف على غيرها من علة أو ما شابه حتى يتمكن العقل من الكشف عنها، والله أعلم. وقد لاحظ الإمام المعنيين المذكورين في هذه الفقرة إجمالًا، وسيشير إليهما في العبارتين الآتيتين.

(٢) هذه إشارة إلى أنّ الأحكام الشرعية بمحض الإرادة والاختيار الإلهي من غير رجوع إلى أمر حتمي الثبوت لذات الأفعال، بحيث يكون خارجًا عن اختيار الله تعالى.

ومبنى الحجة على انحصار الأمر بين قولين، قولنا وقول المخالف، وقول المخالف باطل، فلم يبق إلا قولنا وهو الحق، وبصورة أخرى: أنه لا يخلو أنّ الأفعال إما لذاتها تقتضي الحسن والقبح أو لا، وقد قررنا أنها لا تقتضي الحسن والقبح الذاتي، فإذن الأفعال لا قيمة لها في نفسها بحيث يلزم الفاعل أن يراعيها في الوجود، وإذا كان كذلك فالأحكام الشرعية اختراعية جعلية وضعية.

ومن عرف انفراده تعالى بإيجاد جميع الكائنات ونفوذ إرادته فيها مع التنزّه عن الأغراض؛ لا يخفى عليه فساد تلك المقالة الشنيعة[1] . وبالله تعالى التوفيق .

* *

(١) هذه إشارة إلى دليل آخر على أن الأحكام الشرعية ليست ثابتة على نحو اللزوم العقلي الحتمي ، وهو أنّ الأفعال كلها بخلق الله وتحت تصريف إرادته المطلقة ، وليس للعبد منها شيء ، فمن أيّ وجه ينبغي أن يكون لفعل العبد نتيجة آجلة ؟

وقد اتضح لك أنّ الداعي إلى إثبات الأحكام في نظرهم هو تصوّر تأثير العبد في أفعاله ، وهذا -كما تعلم- مرفوض عند الإمام من أصله .

ملاحظات حول الحكمة عند الماتريديّة ، ومذهبهم في إرسال الرّسل :

يرى السّادة الماتريدية أنّ قدرة الله تعالى يجوز أن تتعلق بجميع الأفعال الممكنة ؛ لأنّ قدرته عامّة التعلق بالممكنات ، وهو -جلّ جلاله- في نفس الوقت متصف بالحكمة ولا يفعل السّفه والعبث . فجميع الأفعال سواء وقعت على وفاق الحكمة أو على ضروب السفه والعبث جائزة من حيث الإمكان العقلي الذاتي لله تعالى ، ولا يجوز نسبة القصور للقدرة وتقييدها عن تناول أيّ جائزٍ ألبتة ، غير أنّ بعض الأفعال كالسّفه والعبث الذي لا يقع على وجه الحكمة ممتنع ؛ لأنه تعالى حكيم متصف بالحكمة المطلقة ، ونسبة هذه الأفعال إليه تعالى وإن جازت من جهة القدرة ، لكن لا تجوز من جهة الحكمة .

على سبيل المثال : يجوز لله تعالى أن يأمر نبيّه بتبليغ عباده ألفاظًا مهملةً لا معنى لها مثل «ديز بتكيون انل بيزم اولكه» ، فمن حيث الإمكان العقليّ : هذه الألفاظ المهملة وقوله في القرآن : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ كلاهما جائزان مقدوران له تعالى ، غير أنّنا إذا اعتبرنا حقيقة كونه تعالى حكيمًا يفعل الأمر الذي له عاقبة حميدة ، ولاحظنا أنّ اللفظ المهمل ليس له عاقبة حميدة بخلاف اللفظ المستعمل ، لا جرم يتنزّه الحكيم فلا يخاطب عباده باللفظ المهمل .

ومن هذا القبيل أيضًا جاز له تعالى -بما هو قادرٌ- أن يخلق البشر في أحسن تقويم ، متميّزين عن سائر الكائنات ، وأن يسخّر لهم جميع ما في الأرض ثم يتركهم هَمَلًا ؛ لا يهتدون بهدي ، ولا يعرفون غايةً ، ولا يعبدون ربًّا ولا يشكرون خالقًا ، ولا يعلّمهم نبيّ ولا يهديهم كتاب ، فيختلفون ويتنازعون في ما تشتهيه نفوسهم وتقتضيه أهواؤهم ، حتى يتفانوا في المحاربات أو يهلكوا في الشهوات ، فكأنّهم لم يُخلقوا إلا للفناء . أقول : بل يجوز له تعالى -من جهة القدرة والإرادة- أن يخلقهم ثم يشرّع لهم الشريعة التي فيها فسادهم وسوء مآلهم ، فكلّ هذا ممكن ، ولإرادته أن تخصّص ما تشاء .

ومن الجائز له تعالى أيضًا أن يخلق البشر على أحسن تقويم ويسخّر لهم ما في الأرض ومن ثم يرسل لهم من يعلّمهم ويرشدهم ويزكيهم، ويشرّع لهم الشريعة التي فيها صلاحهم وحسن عاقبتهم؛ فيعرّفهم بربّهم وكيف يشكرونه، ويأمرهم بالخير والفضيلة وينهاهم عن الشر والرذيلة، ويسوقهم إلى عاقبة محمودة.

فهذه الأمور -أن يتركهم الله هَمَلًا أو يشرّع لهم ما فيه فسادهم أو يشرّع لهم ما فيه كمالهم- كلّها جائزة عقلًا من جهة القدرة والإرادة، بيد أنّ اتصافه تعالى بالحكمة يخصِّص من بين الجائزات ما يليق بكمال ذاته وحكمته فيرسل الرّسل ويشرّع لعباده ما يسوقهم إلى كمالهم وصلاحهم وغاية خلقهم، وليس يمكن بحالٍ من الأحوال أن يضلّ عباده ويسوقهم إلى سوء العاقبة والفناء، فالحكيم من يفعل الفعل ذا العاقبة الحميدة.

فهل الماتريديّة يوجبون على الله فعل شيء؟ لا، وإنّما يعتقدون أنّ حكمته اقتضت هذا الأمر، فكما نقول: صِدقه تعالى اقتضى أن لا يُخلف وعده، نقول: حكمته اقتضت معاملة عباده بالعدل والفضل، واقتضت إرسال الرسل وإنزال الكتب لهداية الناس وإرشادهم إلى ما فيه كمالهم الدنيوي والأخروي.

وأهمّ المهمّات في هذا المقام أن يتضح أنّهم لا يقولون بتخصيص القدرة أبدًا، بل يحكمون بأنّ الله يفعل ما يريد، ولقدرته عموم التعلق، لكنه سبحانه بحكمته المطلقة يعلم في الفعل شيئًا خارجًا عن مجرّد إمكانه، وهو العاقبة الحميدة التي أحاط بها علمه، فيرجّحه.

ومن هنا قال الماتريديّة: إرسال الرّسل فيه صلاحٌ وحكمةٌ وأخذٌ بيد العباد إلى الهداية والرشاد، وعدم الإرسال فيه إهمال ولعب يؤدي للسّفه الذي يتعالى الله عنه، فالحكمة تقتضي الإرسال، فكانت الرسالة واجبة، بمعنى أنّ حكمة الله وعنايته تقتضيها، ولا يتصور عندنا أن يكون الله حكيمًا ورشيدًا ولا يرسل لعباده الرّسل.

وليس في هذا إيجاب على الله تعالى ، ولا إخراج ممكنٍ من حيّز المقدوريّة ولا قول بالإجبار والاضطرار ، حاشاه ربّنا ، بل هو قادر -جلّ جلاله- على أن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء ، وبحكمته الكاملة اختار إرسال الرّسل لما فيه من لطف وعاقبة حميدة ولم يتركهم هَمَلًا لما فيه من سفه وعبث . وهذا ما لخّصه تعبير الماتريدية عن بعض أفعال الله بأنّها (واجبة منه) ، ومثاله من مبحثنا هذا : أنّ إرسال الرسل واجب من الله تعالى ، أي من حكمته العليّة .

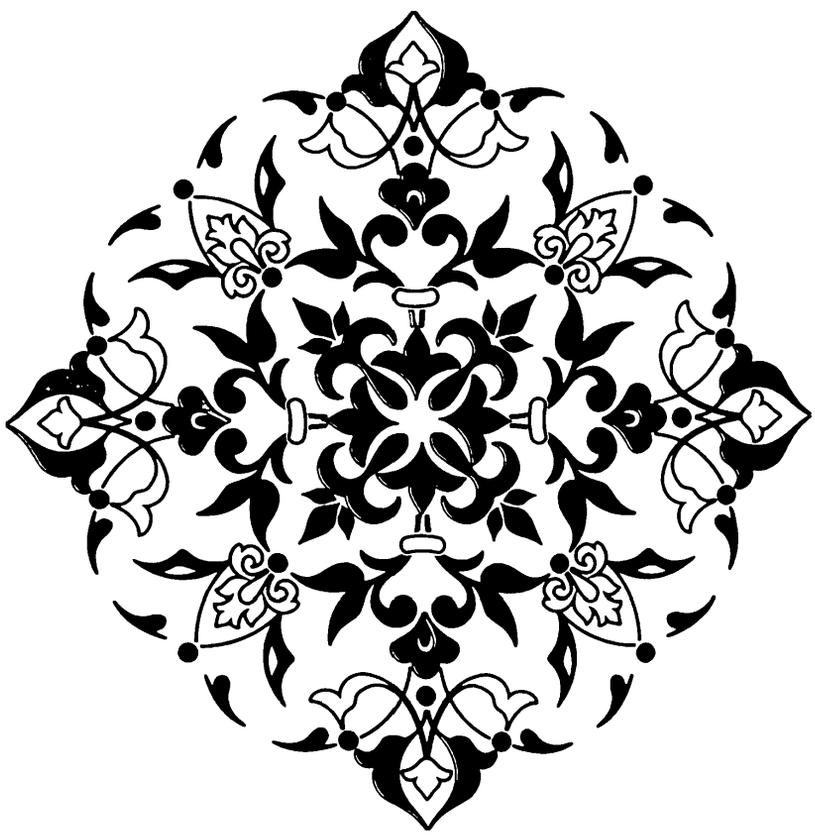
والحاصل : تدور كلمات السادة الماتريدية في كتبهم على أنّ إرسال الرسل أمرٌ ممكن في نفسه يتضمّن عاقبة حميدة لا يتم الوصول إليها إلا بالبعثة والإرسال ، وبالتالي فإنّ عدم القيام بذلك يعتبر سفهًا ونقصًا ، وبما أنّ الله تعالى متصف بصفة الحكمة المطلقة ، فإنّه يتنزّه عن السّفه ويختار إرسالَ الرّسل وإنزالَ الكتب وهداية النّاس ، وهذه الحكمة الإلهية منسجمة تمام الانسجام مع كونه تعالى ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ .

وأمّا السادة الأشاعرة فإنّهم يجوّزون صدور جميع الأفعال عنه تعالى لأنّها ممكنة في نفسها ، ولا يوجد ما يطلق عليه صفة الحكمة بحيث ترجّح بعض الأفعال دون بعض ، وإنّما المعوّل على اختيار الإرادة الإلهية فقط ، وهي صفة من شأنها الترجيح بين الممكنات من نفسها لا لغاية وغرض ، وأيًّا كان الفعل المختار للإله فهو حكمة على جميع الأحوال ؛ لأنّ ما يصدر عن الله -بغض النّظر عن حقيقته وما يترتّب عليه- لا بد أن يقال عليه حكمة ، ولا يمكن أن يعتبر سفهًا وعبثًا .

ولذلك فإن إرسال الرسل وعدم إرسالهم ممكن له تعالى ، وإرسال شريعة للهداية والإصلاح وإرسال شريعة للإضلال والإفساد ممكن له تعالى . . من جهتي الإرادة والحكمة . وفعل الإله لأحد هذين الأمرين لا يقال عليه إلا حكمة ؛ إذ لا معنى للسّفه في حق أفعاله تعالى مهما كانت هذه الأفعال .

وبناء على ذلك فهم لا يجوّزون إطلاق عبارات مثل (واجب من الله سبحانه) كما يقوله الماتريدية ، فضلًا عن رفضهم لعبارة (واجب على الله سبحانه) كما يقوله المعتزلة ، ويصرّون على أنّ جميع الأفعال ممكنة بلا فرقٍ بينها .

* * *



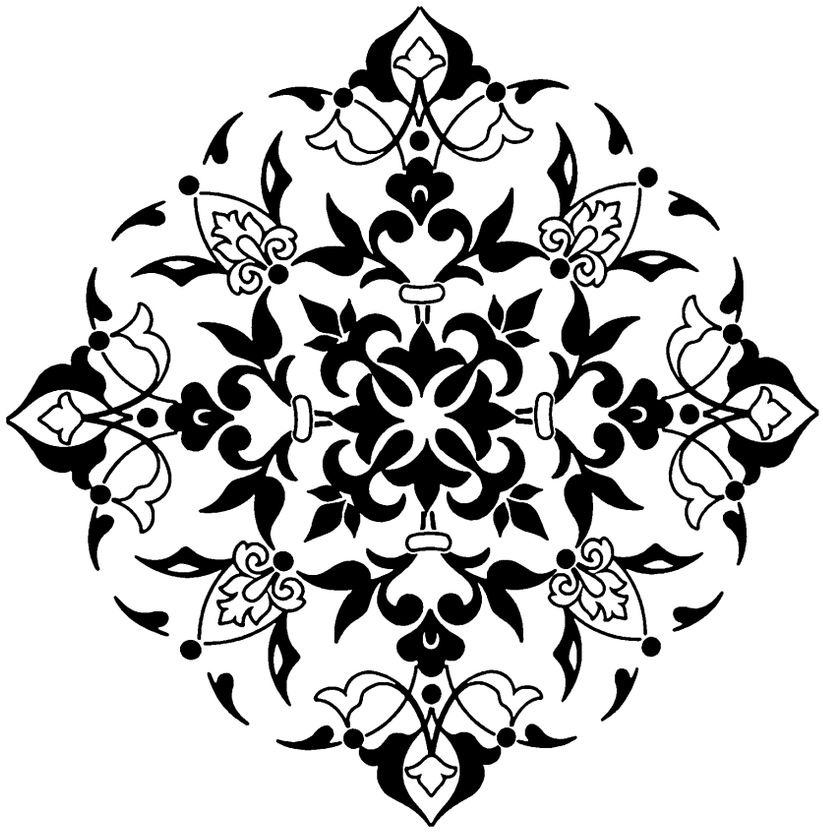
الباب الرابع

النبوة

وفيه فصلان :

الفصل الأول : في معنى النبوة والرسالة وبيان صفات الرسل عليهم الصلاة والسلام .

الفصل الثاني : في نبوة سيدنا محمد ﷺ وتفضيله على جميع الخلق .



الفصل الأول

في معنى النبوة والرسالة وبيان صفات الرسل عليهم الصلاة والسلام

وفيه خمسة دروس :

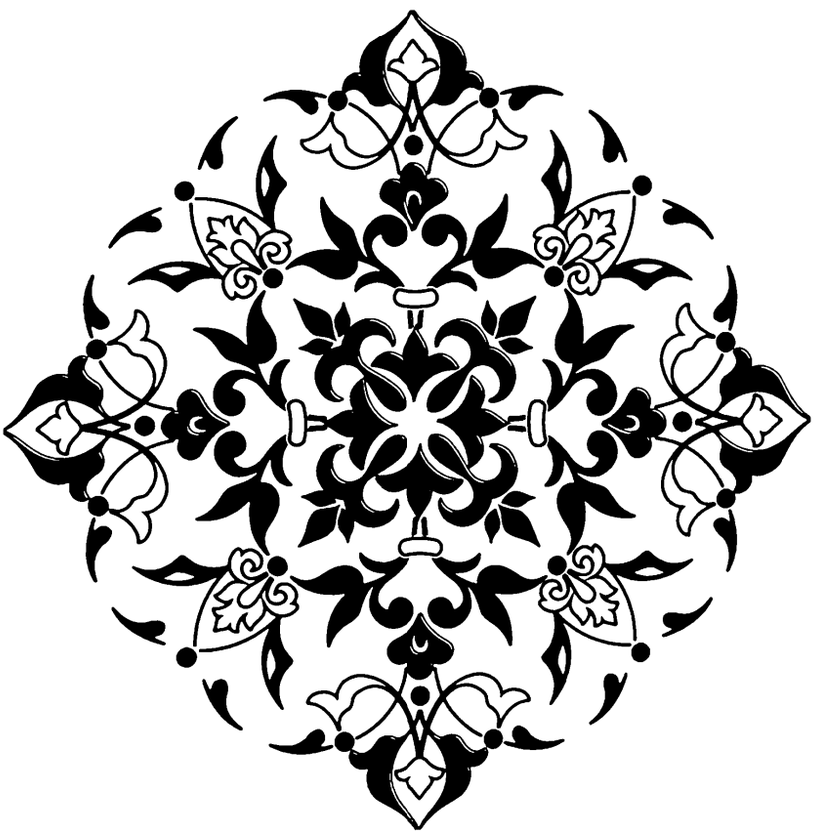
الدرس الأول : النبوَّة .

الدرس الثاني : الصّفات الواجبة للرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (١) .

الدرس الثالث : الصّفات الواجبة للرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (٢) .

الدرس الرابع : المستحيل والجائز في حقّ الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ .

الدرس الخامس : تأويل النّصوص التي توهم النّقص في حق الأنبياء والملائكة عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ .



الدرس الأول

النبــوّة

مدخل :

فرغنا فيما سبق من دراسة الأبحاث الإلهية التي تتعلّق بالجزء الأوّل من جزئي الإيمان ؛ فأثبتنا وجوب الوجود لله تعالى ، ثمّ نزّهناه -جلّ وعزّ- عن كلّ نقص في الصّفات السلبية التقديسية ، ثمّ عطفنا الكلام على كماله وعظمته سبحانه بإثبات جمال ذاته وكمال صفاته في صفات المعاني ، ثمّ أثبتنا الجواز لكلّ فعلٍ من أفعاله تعالى ، وكان آخر ما تعرّضنا له من الجائزات مسألة جواز بعثة الأنبياء ، **والآن** -على بركة الله- نشرع في بيان ما يجب اعتقاده في حقّهم عليهم السّلام ؛ ضمن مجموعة من الأبحاث التي تتناول الجزء الثاني من جزئي الإيمان المتعلّق بالأنبياء والرّسل .

ونقدّم بين يدي ذلك ببيان معنى النبوّة وكيفية ثبوتها .

* *

مقدّمة في بيان معنى النبوّة والرّسالة :

النبوّة : هي اصطفاء الله تعالى عبدًا من عباده بالوحي والمكالمة معه ليكون واسطة بينه وبين عبيده في تبليغهم ما أوحي إليه وإرشادهم وإصلاح أمورهم . وبتعبير موجز : هي سفارة بين الخالق وعباده .

ويحصل التواصل أو المكالمة -إن جاز التعبير- بين الله تعالى والنبيّ بإحدى الطرق الثلاثة التي أشارت إليها الآية الكريمة : ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى : ٥١] .

ومن هذا التعريف يتّضح وجه تسمية مَن يقوم بالتوسّط والسّفارة بين الخالق والمخلوق باسم «الرّسول» ؛ فإنّه يحمل رسالة الإله ويوصلها إلى ذوي الألباب من عباده . وكذلك يتضح وجه تسميته باسم «النبي» ؛ إذ النبيء -بالهمزة- هو المخبِر ، من النّبأ بمعنى الخبر ، ولا شك أنّ أهم وظيفة للنبيّ هي إخبار المكلّفين وإنباؤهم ما أُمر بتبليغه عن الله تعالى ، وشاهده من القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿نَبِّئْ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الحجر : ٤٩] . وقيل : النبي -من غير همزة- من النَّبْوة ، وهي ما ارتفع من الأرض وعلا ، ولا شك أنّ النبيّ علا وارتفع بهذا المنصب الشريف الذي مُنح له بمحض الوهب والإحسان الإلهي .

وقد سبق في بحث الأفعال الإلهية تحرير الكلام على أنّ إرسال الرّسل من الجائزات ، بمعنى أنّه يجوز عقلًا أن يصطفي الله عبدًا من عباده ويوحي إليه ليكون واسطة بينه وبين عباده فيبلّغهم كلامه ويعلّمهم دينه وشريعته .

* *

[كيف يحصل التثبّت من تحقق النبوّة وصدق مدّعيها]

من المعلوم أنّ دعوى النبوّة والاصطفاء من الله تعالى قد تحصل من الصّادق الأمين ومن الكاذب الفاجر ، بل ويخبرنا التاريخ -بالفعل- عن كثير من الكذَبَةِ

والفجار الذين زعموا اختصاصهم بالنبوّة ! وقد لاقت دعوتهم رواجًا عند كثيرٍ من النّاس في بعض الأحيان رغم بطلانها وفسادها ! فمن هنا تظهر أهميّة السؤال عن الوسيلة التي تؤكّد لنا تحقق النبوّة وصدقها ، وتميّز لنا بين النبيّ الصادق والمتنبّئ الكاذب !

ولذلك اتفق العقلاء على أنّ ادّعاء النبوّة لا بد أن يقترن ببرهان قاطع يميّزُ الصّادقَ من الكاذب .

وإذا درسنا الطرق التي يمكن من خلالها إظهار صدق مدّعي النبوّة وتصديق المرسِلِ لرسوله فإنّنا لا نجد غير احتمالين فقط :

الاحتمال الأول : أن يخاطب الإلهُ المرسِلُ عبادَه كفاحًا وبشكل مباشر ، فيخبرهم أنّ فلان بن فلان نبيي ورسولي إليكم ، ولا يخفى أنّ هذا الاحتمال متعذّرٌ لا يمكن تحققه ؛ لأنّ الإله سبحانه وتعالى ليس جسمًا محسوسًا بحيث يقف بين النّاس ويخبرهم عن هذا الأمر بنفسه ، حاشاه !

الاحتمال الثاني : أن يرسل الإله نبيًّا ثم يؤيّده بأمرٍ إذا رآه النّاس ورأوا اختصاصه به علموا أنّه مخصوص بالبلاغ والنبوّة من الله تعالى ، وهذا الاحتمال جائز غير ممتنع . وهو أفضل السُّبل وأنسب الطرق للدلالة على صدق مدّعي النبوّة .

وما يختصّ به النبيّ إظهارًا لما اجتباه الله به من النبوّة عبارة عن برهان عظيم وحجة قاطعة تؤكد صحّة العلاقة ومصداقيّتها بين الله تعالى ومدّعي النبوّة ، **وتلك الحجة هي ظهور «المُعجِزِ» على يده** ، أي اختصاص مدّعي النبوّة بآيةٍ عجيبةٍ يظهرها الله تعالى على يديه ؛ للدلالة على نبوّته وصدق دعواه .

وقد يستغرب في أوّل الأمر أن يكون التصديق بوسيلةٍ كهذه ، خصوصًا من غير المؤمنين بالرّسل ، فإنّهم لم يعتادوا ذكر المعجزات ولم يسبق لهم أن تَصَوَّرُوا كيفية الاستدلال بها على صدق الرسول وصحّة رسالته ، بل لربما عُدّ هذا الأمر عند

الملحدين والربوبيين -منكري الخالق ومنكري الرّسل- مدعاةً للسّخرية والتكذيب ، عياذًا بالله تعالى .

والحق والإنصاف أنّ التأمّل الصحيح في حقيقة المعجزة ودلالتها على صدق الرّسول ليكشف عن نظامٍ استدلاليٍّ متينٍ وحجّةٍ محكمةٍ تفيد القطع واليقين ، ونحن نبيّن كيفية الاستدلال بها على تحقّق البعثة وصدق النبيّ بما فيها من دلالة قاطعةٍ على ذلك .

ولا بد لفهم دلالة المعجزة على تصديق الرّسول من أن ندرك أمرين أساسيين ، أحدهما يدرك بدلالة العقل ، والآخر بدلالة العُرف :

أمّا العقل فيحكم بأنّ ما ظهر على يد النبي لا يقدر على فعله إلا الإله القادر على كلّ شيء .

وهذا الحكم في غاية الأهمية ؛ لأنّ خصوصيّة مدّعي النبوّة تتمثّل بأن ما يظهر على يده أمر فائق لا يفعله إلا الله تعالى ، ولا يكون لمخلوقٍ قوةٌ على إيجاده أو إيجاد مثيلٍ له ؛ ولو ظهر على يده أمر عاديٌّ لما فُهم اختصاصه وامتيازه عن سائر النّاس .

ويظهر ممّا ذكرناه امتياز هذا الأمر بوصفين :

الأول : باعتبار أنّه حادث فهو «ممكن».

الثاني : باعتبار عجز المخلوقات عن إحداثه أو التدخّل في إيجاده فهو ذو مرتبة استثنائية غير اعتيادية ، تفوق العادة وتتجاوز حدود الطبيعة المشاهدة ، ويعبّر عن هذا الوصف بـ«المعجز» .

وفي ضوء ذلك يتبيّن أنّ الأمر المعجز عبارة عن ممكنٍ في العقل ، ممتنعٍ في العادة ؛ لكونه خارجًا عن القانون الكوني المعتاد ، فيعجز عنه كلّ مخلوق ولا يقدر عليه إلا خالق العادة الطبيعية ومُسنّ القوانين الكونية ، ونحن نسمّي ما هذا صفته بـ«خوارق العادات» .

ولا يخفى أنّ ظهور أمر خارق للعادة على يد إنسان لا يدلّ على شيء، فإنّنا إذا رأينا رجلًا يحيي الموتى أو تنقلب عصاه إلى حية تسعى لا نفهم اختصاصه بالنبوّة؛ إذ لا علاقة بين النبوّة وهذه الأمور الخارقة للعادة. وههنا تأتي أهمية دلالة العُرف والعادة، فبها تتثبت أركان الحجة ويتمّ معنى التصديق فيها.

إنّ العرف والعادة هو الذي يفيد أنّ ظهور المعجزة على يد هذا الشخص دون غيره لأجل تصديقه فيما ادّعاه لنفسه من النبوّة، لا لسبب آخر، أي إنّ ما فعله الخالق من خلق المعجزة لعبده إنّما هو إعلان وإشهار عن تحقّق النبوّة فيه وتصديق له فيما ادّعاه.

حسنًا، ما هو المقصود تمامًا بدلالة العرف؟

نقصد بدلالة العُرف ما يقتضيه السياق الخاصّ للحَدَث من دلالةٍ على معنى معيّن، فالفعل الواحد قد يدلّ على أمور مختلفة بحسب الظرف الذي حصل فيه، كما أنّ الكلمة الواحدة قد تختلف دلالتها بحسب حيثيات استعمالها، وعلى سبيل المثال: قد تفقد الكلمة دلالتها على أيّ معنى إذا أطلقت بين من لم يتواضع عليها ولم يعرف معناها، وقد تدلّ على معانٍ مختلفة بحسب اختلاف أهل الوضع، وقد تتعدد مفاداتها بحسب السياق الذي وردت فيه بين أهل الوضع أنفسهم[1].

وبالنّظر إلى الأفعال؛ فقد يكون الفعل فاقدًا لأيّ دلالة خاصّة، ثم هو بنفسه يحمل دلالة قطعيةً على معنى آخر إن كان محتفًّا بالقرائن التي تستوجب انسياق دلالة الفعل إلى معنى خاص، فلو حرّك بائع الكتب رأسه من أعلى إلى أسفل وهو جالس مع نفسه

---

(١) كلمة «تكليف» -مثلًا- لا تدلّ على معنى بين أهل الانجليزية لأنّهم لم يتعارفوا عليها، في حين أنّ لها معنيين مختلفين بين أهل العربية والتركية، فبين العرب تدلّ على الإلزام، وبين الأتراك تدلّ على العرض والاقتراح، ثم إنّ نفس الكلمة قد تطلق بين عامة النّاس من العرب فتفيد شيئًا، وتطلق بين أهل الفقه منهم فتفيد شيئًا آخر، وهذا معنى أنّ الكلمة قد لا تدلّ أصلًا وقد تدلّ على معانٍ مختلفةٍ، كلّ ذلك بحسب العُرف الذي استعملت فيه.

لا يكلّمه أحد لَمَا دلّ ذلك على شيء ، لكن لو سأله طالب علم عن وجود كتابٍ يريد أن يقتنيه فهزّ رأسه بنفس الطريقة لفهمنا من حركة رأسه أنّ الكتاب موجود[١] .

وهناك أفعال تدلّ بسياقها وقرائن أحوالها على معنى واحد يفهمه جميع العقلاء على القطع واليقين ، من تلك الأفعال : المعجزة ؛ حيث تدلّ على تصديق المرسِل لرسوله بشكل واضح وقاطع ، وقد ذكروا مثالًا يوضّح ذلك :

لو أنّ جماعة كبيرة من النّاس قامت بين يدي مَلِكِها ، ثم قام رجل منهم على مرأى من المَلِك ومسمعٍ منه وقال : قد أمرني الملك بتولّي شؤون التعليم في هذه الديار ، وعلامة صدقي أن يقوم الملك الآن ويقعد ثلاث مرات[٢] ، فإذا بالملك يفعل هذا الفعل ، فيقوم ويقعد ثلاث مرّات على خلاف عادته ، فإنّ جميع من رأى ذلك وسمعه سيفهم أنّ الملك يصدّق الرّجل فيما قاله ، وأنّ ما فعله من أمرٍ غريبٍ أمام النّاس في معنى قوله لهم : صدق الرجل فيما يقوله ، وإنّي عيّنته وزيرًا مسؤولًا عن شؤون التعليم .

لقد أصبح قيام الملك وقعوده ثلاث مرات على خلاف عادته بعد أن طُلب منه ذلك ذا دلالةٍ خاصّة مفهومة للعقلاء ، وبرغم أنّ الملك لم ينطق بأيّ كلمة إلا أنّهم فهموا تصديقه للرجل وتأييده له فيما ادّعاه لنفسه . وهذا النّوع من الدّلالة هو ما نقصده بدلالة العرف عند العقلاء .

---

(١) يعرض لدلالة الأفعال على معنى معيّن ما يعرض لدلالة الكلمة من أنّها قد تكون خاصّة بقومٍ دون قوم ، أو عامّة يفهمها كافّة العقلاء ، والمثال المذكور من هزّ الرأس دلالةً على الموافقة الإيجابية من الأمور العامة الدالة على معنى واحد عند جميع النّاس ، ومن الدلالات التي تختصّ بقومٍ دون قومٍ بناء على ما تواضعوا عليه من الأفعال دلالةُ هيئة الأصابع على قوميّةٍ أو فكرةٍ ؛ فهذه حركات تدلّ عند قومٍ دون آخرين ، بحسب العرف والتواضع المستعمل .

(٢) وهذا ليس من عادة الملوك والأكابر بل هو خارج عن عادتهم وسمتهم ؛ إذ العادة عندهم أن يكون الملك في حِشمة ومهابة قليل الحركة والقيام والكلام ، فمخالفة العادة بمثل هذه الحركات مقصود في المثال .

ويكاد يكون الحاصل في دلالة قيام الملك وقعوده على صدق الرجل مطابقًا لدلالة المعجزة على صدق النبي ؛ فإنّ النبيّ قد قام بين النّاس بمسمع من الله تعالى ومرأى منه فادّعى النبوّة وقال : اللهم إن كنت صادقًا فأيّدني بأمرٍ خارقٍ لا تفعله لأحد غيري ، ففعله تعالى وخصّه به دون غيره من النّاس ، ففهم العقلاء أنّه ما أعطي هذا الأمر إلا لصدقه في دعواه ، فهو نبيٌّ حقًا ورسولٌ صدقًا .

ووجه الاشتراك بين المقامين في دليل الصّدق أنّ قيام الملك مخصوص به ، فهو الذي قام وقعد بحكم ما شاهده الناس بأبصارهم ، وكذلك المعجزة من فعل الله الخاصّ به بحكم ما شاهده الناس بأبصارهم وبصائرهم ، **فهذه دلالة العقل** ، ثم إنّ المعجزة وقعت للنّبي أمام النّاس عند ادعائه النبوّة وتحدّي النّاس بها على مرأى من الإله ومسمعٍ منه ، ولم يكذّبه ولم يمنعه ولم يحرمه منها بل أيّده ووافقه ، فهي إذن دلالةٌ قطعيّةٌ واضحةٌ على صدقه وحقية رسالته بدلالة **عُرف العقلاء وعادتهم**[1] .

وإذا أردنا إجمال القول في قضية إثبات النبوّة فإنّها اشتملت على «فعل معجز» بحكم دلالة العقل ، وعلى «تصديقٍ قطعيٍّ» بحكم دلالة العرف ، وبهذا أصبح ظهور الخارق على يد مدّعي النبوّة بين الناس دالٌّ على صدقه في نبوّته .

* *

فهذا مجمل القول في معنى النبوّة وحكم وقوعها وبرهان صدق صاحبها ، أتينا عليه في أوّل هذا الباب لأنّه من أهم المهمّات ، وسندرس في قادم الأبحاث صفات الرّسل وخواصّهم وبعض المسائل المتفرّعة عنها .

---

(١) فيلاحظ أنّ قولنا : «الفعل الخارق للعادة لا يقدر عليه إلا الله تعالى» مدرَكٌ عقليّ .
وقولنا : «أُريدَ بهذا الفعل الخارق للعادة تصديق النبيّ في دعواه» مدرَكٌ بحسب العرف والعادة ؛ لأنّ الفعل الذي يكون خارقًا للعادة على وفق الدعوى مقارنًا لها في الوقت لا يدلّ على غير التصديق في عقول ذوي الألباب .

وقد مهّد الإمام الشارح للدخول في مسائل النبوّات بمقدّمة مهمّة مفادها أنّ الإيمان بالأنبياء الكرام هو الجزء الثاني من جزئي الإيمان ، فلا يتمّ إيمان المرء بمجرّد الاعتقاد بوجود الله تعالى فقط ، بل لا بد من الإيمان برسله والإذعان لِمَا جاؤوا به ، والتعرّف على ما يجب لهم ويستحيل في حقهم عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ .

ثم أشار إلى سبب تقديم البحث في العقائد المتعلّقة بالله تعالى (الإلهيات) على البحث في العقائد المتعلقة بالرّسل الكرام (النبوّات) . ثم أتى بتعريف «الرّسول» وألمح إلى الخلاف في الفرق بينه وبين «النبي» . ودونك ما قاله رَحِمَهُ اللَّهُ :

هذا هو الجزء الثاني من جزأي الإيمان ؛ لأنّ الإيمان مركب من جزأين :

أحدهما : الإيمان بالله تعالى ، وهو حديث النّفس التابع للمعرفة بما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز .

الثاني : الإيمان بالرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، وهو أيضًا حديث النّفس التابع للمعرفة بما يجب لهم وما يستحيل وما يجوز[1] .

ولما كان الجزء الثاني موقوفًا على الجزء الأوّل إنّما يعرف ويحصل بعد معرفته[2] ، قدَّم علماؤنا الكلام على الجزء الأول قبل الكلام على الجزء الثاني .

---

(١) مرّ معنا سابقًا بيان معنى الإيمان والخلاف الحاصل فيه ، فهل هو نفس المعرفة بما يجب وما يجوز وما يستحيل ، كما هو مذهب الأشعريّ ، أم هو حديث النفس التابع لهذه المعرفة ، كما هو مذهب القاضي الباقلّاني ؟ وكما ترى فإنّ الإمام السنوسي يُجري الكلام على ما ذهب إليه الباقلاني في تعريف الإيمان .

(٢) أي أنّ بحث النبوّات متوقف على بحث الإلهيّات ؛ ضرورة إثبات المرسِل والتعرّف على صفاته قبل إثبات رسوله والتعرّف على صفاته ورسالته .

والرّسل: جمع رسول، وهو إنسان بعثه الله سبحانه إلى عبيده وإمائه ليبلّغهم عنه أحكامه التكليفية والوضعية[1]، وما يتبعهما من وعد ووعيد ونحوهما.

وهل شرطه أن يكون له شرع جديد، أو كتاب مخصوص، أو نسخٌ لشرعِ من قبله، أو لا يشترط فيه شيء من ذلك؟ أقوال[2].

ونحن مكلّفون بمعرفة الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، ولا يتم إيماننا إلا بذلك، ولا يحصل لنا الإيمان إلا بمعرفة ما يجب لهم وما يستحيل وما يجوز.

❊ ❊ ❊

(١) لمّا كان بصدد ذكر الأحكام التي يبلّغها الرسول أشار إلى نوعي الأحكام الشرعية؛ وهي التكليفية والوضعية. أمّا «الأحكام التكليفية» فهي الطلب والإباحة المتعلّقان باعتقاد القلب وعمل الجوارح، [وستأتي الإشارة إليها عند الحديث عن صفة الأمانة]. وأمّا «الأحكام الوضعية» فالمقصود بها خطاب الله تعالى الدالّ على جعل شيءٍ ما سببًا أو شرطًا أو مانعًا، بحيث يصير الفعل واجبًا عنده أو حرامًا أو صحيحًا أو باطلًا وغير ذلك. وقد عُرّف الحكم الشّرعي بأنّه «خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين بالطلب أو الإباحة أو الوضع لهما».

(٢) فرّق بعض العلماء بين «الرسول» و«النبيّ» من جهة أنّ الرسول من له شرع جديد أو كتاب جديد، أو أنّه ناسخ لشرع من قبله، فمن حصل له ذلك فهو رسول وإلا فنبيٌّ فقط، وذهب بعض العلماء إلى عدم الفرق بينهما. وقد أشار الشارح للمسألة بما قاله هنا ولم يقف عندها كثيرًا؛ إشارةً إلى أنّها ليست من العقائد.

الدّرس الثاني

الصّفـــات الواجبة للرّســـل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (١)

وأما الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، فيجب لهم الصّدق ؛ أي : مطابقة كلّ ما أخبروا به من أحكام وثواب وعقاب وغيرها لِمَا في نفس الأمر ؛ لأنّ الله تعالى قد صدَّقَهم بما تنزَّل من المعجز الذي خصّهم الله به منزلةَ قوله تعالى : «صدق عبدي في كلّ ما يبلّغ عني» .

إنّ المقام الرفيع الذي يختصّ به صاحب النبوّة يقتضي له الامتياز عن غيره من النّاس بصفات وخواصّ تليق بمقامه ووظيفته ، ولا شكّ أنّ منصب النبوّة والرّسالة -لأنّه أجلّ المقامات وأشرفها- يتطلّب الاتصاف بأكرم الصّفات البشرية وأكملها ؛ وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ النبيّ مكلَّف بحمل الرّسالة وأدائها ، وإرشاد الخلق وتزكيتهم ، وإصلاح أمورهم وتعليمهم دينهم ، فلا بد من الثقة التامّة بأقواله وأفعاله وتبليغه .. الخ . وقد قام العلماء باستنباط الصّفات التي ينبغي اتّصاف الأنبياء بها ، فذكروها وقرّروا براهينها ، وهي ثلاثة : الصّدق ، والأمانة ، والتبليغ[1] .

الصفة الأولى : الصّدق

أثبتنا فيما سبق أنّ من ادّعى النبوّة وأظهر المعجزة أمام النّاس وتحدّاهم بها لا بد أن يكون صادقًا في دعواه ؛ لأنّ تأييده بالأمر الخارق للعادة من إله العالم دالّ عند العقلاء على تصديقه له .

---

(١) انظر ملخص مباحث النبوّات في التشجير رقم (١٠) .

فإن قال قائل : سلّمنا أنّ المعجزة من فعل الله تعالى لكونها من خوارق العادات ، واعترفنا أنّها تدلّ عند العقلاء على صدق مدّعي النبوّة على نحو ما قلتم في واقعة ديوان الملك ، لكن أليس من الممكن للنّبيّ أن يكذب في شيء من النبوّة والبلاغ ؟

قلنا : إنّ كذب النبيّ بعد تصديق الله تعالى له أمرٌ محالٌ لا يمكن وقوعه ؛ لأنّنا لو فرضنا كذب الرسول المُصدَّق من الله لسرى حكم الكذب إلى خبر مصدِّقِه تعالى وتقدّس ، وتقريب ذلك بالرجوع إلى المشهد الذي حصل بين الملك والرجل :

لو كان الرجل كاذبًا فيما ادّعاه على لسان الملك ، وفرضنا سكوت الملك على كذبه أو تأييده له رغم ذلك ، فنحن هنا أمام احتمالين ؛ إما أنّ الملك جاهل بكذبه فلم يره ولم يسمعه أصلًا «=الجهل» ، أو أنه مريد لهذا الكذب وراغب بانطوائه على النّاس ، فيكون الكذب حاصلًا من جهته أيضًا «=الكذب» . وباعتبار أنَّ كلا الأمرين -الجهل والكذب- ممكن الوقوع من الملوك وحواشيهم فلا إشكال في المقام .

لكننا إذا نقلنا الكلام إلى مقام النبوّة والرّسالة ، فإنّ المرسِل هو الله تعالى ، وبما أنّ الله عليم بكلّ شيء لا يمكن أن يخفى عليه ادّعاء النبوّة من أحد ، فلا جرم استحال الاحتمال الأول ، وهو الجهل . وبما أنّه تعالى يمتنع عليه الكذب ويتنزّه عن تأييد الكاذب والفاجر ، فقد بطل الاحتمال الثاني ، وهو كذب المرسِل .

وإذا استحال الجهل والكذب على المرسِل ، فقد ثبت أنّ تصديقه لمدّعي النبوّة يفيد صدقه بصورة قطعية في كلّ ما يحكيه عن ربّه .

فإن قلت : سلّمنا أنّ كذب الرسول يستلزم كذب المرسِل ، لكن ما الدليل على أنّ الكذب ممتنع على الله تعالى ؟

قلنا : برهان صدقه تعالى وامتناع الكذب عليه أنّ خبره من تعلّقات صفة الكلام ، وقد درسنا سابقًا أنّ صفة الكلام تتعلق تعلّقَ دلالةٍ بكلّ ما يتعلّق به العلم ، ومن ثمّ فهناك مطابقة بين التعلقات الكلامية والتعلقات الانكشافية العلمية ؛ فلمّا كانت جميع

تعلّقات العلم الإلهي مطابقةً للواقع ، وجب أن يكون الكلام الدالّ على العلم المطابقِ مطابقًا صادقًا أيضًا .

وتلخيصًا لما سبق : يمكن أن نقرّر برهان صدق الرسول بقياس استثنائي ، نبيّن فيه الملازمة بين المقدّم والتالي ، وبطلان التالي ، لينجلي الحق الذي لا مناص عنه .

فنقول : لو كان الرسول كاذبًا لكان المرسِل له كاذبًا أيضًا، والتالي باطل فالمقدَّم مثله .

بيان الملازمة : أنّ تصديق الكاذب كذب ، فالمرسِل إن صدّق مدّعي النبوّة وأيّده بالمعجزة حال علمه بكذبه فهو كاذب مثله .

أما امتناع التالي ؛ -وهو كذب المرسِل سبحانه- : فلأنّ كلامه النّفسي متعلِّقٌ بما تعلّق به العلم ، والعلم يتعلّق بكلّ شيء على وجه المطابقة ، فالكلام متعلّق بكلّ شيء على وجه المطابقة أيضًا ، وهذا معنى كونه تعالى واجب الصدق .

فبانَ أنّ صدقَ الرّسولِ ومرسِلِه أمران مقترنان ، وأنّ الواسطة التي قرنت صدق أحدهما بالآخر هي المعجزة ؛ حيث ربطت بين خبر الرسول وخبر الله الصّادق ، فاستلزمت أن يكون خبر الرسول صادقًا .

وقد يقال : لا شبهة في صحّة البرهان المذكور ودلالته على استحالة الكذب عمدًا في حق الأنبياء ، لكنه لا يدلّ على استحالة صدور الكذب عنهم سهوًا وغفلةً ، وإذا كان كذلك فلا دليل على امتناع الكذب مطلقًا على الأنبياء والرّسل !

أجاب المحققون من العلماء عن هذا فقالوا : إنّ البرهان المذكور جارٍ في منع الكذب عمدًا كما هو جارٍ في منع الكذب سهوًا ، فهو دالٌّ على استحالة الكذب مطلقًا على أيّ نحوٍ كان ، ووجه ذلك أن لو صدر الكذب غفلةً أو سهوًا مع وجود التأييد التامّ والتصديق الكامل لكلّ كلامه من السّميع العليم ؛ للزم تصديقه فيما هو كذب ومخالف للواقع ، ولسرى الكذب والغلط حينئذ إلى خبر المرسِل تعالى عن ذلك .

ويمكن القول في جملةٍ واحدة: إنّ مفاد البرهان لزوم حصول الكذب عند المرسِل -تعالى- بمجرّد حصوله عند الرّسول، وكون الكذب المفترَض سهوًا أو عمدًا لا يؤثّر في الدّلالة.

أضِف إلى ذلك أنّ الأمّة أجمعت على عقيدة امتناع الكذب في حق الرّسل عمدًا وسهوًا، ولم ينقل خلافٌ في ذلك عن أحدٍ من العلماء المعتبرين ولا من المذاهب الإسلامية المعتبرة، والله هو الموفّق.

والنتيجة أنّ الرّسول صادق في نبوّته وفي رسالته وشريعته، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يكذب على ربّه و يبدّل رسالته، أو يزيد عليها من كيسه افتراءً وكذبًا أو سهوًا ونسيانًا.

* *

ما هي الشروط التي يجب توفّرها في المعجزة؟

ذكر العلماء عدة شروط لا بد من تحققها في المعجزة حتى تكون الرابط الأكيد والوثيق في الدلالة على التصديق الإلهي لرسوله، منها:

١. أن تتحقق المعجزة مقارنةً لدعوى النبوّة، أو بعد أن يطلبها الرّسول من ربه، ولو ظهرت على يده قبل ادعاء النبوّة ثم ادّعاها لَمَا جاز اعتبارها دالّةً على صدقه في دعواه؛ ضرورةَ أنّ ظهورها قبل الدعوى ينفي علاقتها بها أصلًا، فلا تكون للتصديق.

٢. أن تكون المعجزة موافقة لدعوى صاحبها، فلو طلب شيئًا وأظهر الله ما يخالفه أو يخالف دعواه فهي دالّة على كذبه لا على صدقه حينئذ.

٣. ومنها أن لا يتمكّن أحدٌ من إبطالها أو الإتيان بمثلها؛ بمعارضة أو غيرها، فإن تمكّن أحد من ذلك فقد بطلت دلالتها.

وقد أشار الإمام المصنّف في شرحه لبعض هذه الاعتبارات .

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

فمِمّا يجب لهم عَلَيْهِمُ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ : الصّدق في كلّ ما يبلّغون عن المولى تبارك وتعالى ، أي : لا يكون خبرهم في ذلك إلا مطابقًا لما في نفس الأمر ، ولا يقع منهم الكذب في شيء من ذلك لا عمدًا ؛ إجماعًا ، ولا سهوًا ؛ عند المحققين .

وبرهان ذلك : أنّه لو وقع الكذب في شيء مما بلّغه الرّسول عن الله تعالى لزم أن يسري ذلك الكذب إلى خبره تعالى ؛ لأنه تبارك وتعالى أشار إلى تصديق الرّسول بفعلٍ أوجده خارقًا للعادة تحدّى به الرسولُ[1] ، أي : ادّعاه قبل وقوعه ، وطلبه من المولى جلّ وعلا دليلًا على صدقه في كلّ ما يبلّغ عنه ؛ فأوجده تبارك وتعالى له على وفق دعواه ، وأعجز سبحانه كلَّ من يقصد تكذيبه ومعارضته أن يأتي بمثل ذلك الخارق .

فتنزّل هذا الفعل من المولى تبارك وتعالى باعتبار الوضع والعادة وقرينة الحال منزلةَ التّصريح بالكلام[2] بصدق رسله عَلَيْهِمُ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ، بحيث

---

(١) المعجزة : «الأمر الخارق للعادة ، المقرون بالتحدي ، السالم عن المعارضة ، الذي يظهره الله على يد مدّعي النبوة تصديقًا له في دعواه» ، وإنّما لم يكتف في تعريفها بأنّها «أمر خارقٌ للعادة» ؛ لأنّ ظهور الخارق لا يختصّ بالنبيّ فقط ، وإنّما الذي يختصّ به ظهور الخارق على يده **مقترنًا بدعوى النبوّة ومتحدى به** . ولذلك قد يظهر ما يخالف العادة على يد وليٍّ صالحٍ من غير مقارنة لدعوى النبوّة ، ويسمّى حينئذ «**كرامة**» ، وقد يظهر ذلك على يد متنبّئٍ كاذبٍ ، ولكنّه يكون على خلاف ما طلبه من ربّه ، ويسمّى حينئذ «**إهانة**» ، وذلك كما قيل: إن مسيلمة الكذّاب بصق في بئر فغاضت ، وقد كان يريد مباركتها وتكثير مائها .

(٢) قوله : (باعتبار الوضع والعادة وقرينة الحال) هو ما عبرنا عنه سابقًا بـ«دلالة العرف» ، وهو اصطلاح بعض العلماء ، منهم حجة الإسلام الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بعض كتبه ، وحاصل مراد الشيخ =

لا يجد الموفَّقُ فرقًا بين تصديق الله تعالى لرسله بهذا الفعل الموصوف بما سبق وبين تصديقهم بكلامه الصريح[1].

ألا ترى أنّ مَلِكًا من الملوك لو جمع في بعض الأوقات أهلَ مملكته، وقام من المجلس بعض عبيده بمرأى منه ومسمع، وقال للناس: إنّ الملك قد بعثني إليكم بكذا وكذا، وينهاكم عن كذا وكذا، وها هو عالمٌ بمقالتي هذه إليكم، سميع بصير، قادر على إهلاكي إن كذبت، وآية صدقي فيما ادّعيت عليه أن أطلب منه أن يصدقني بأن يفعل كذا وكذا ممّا لم تجر عادته أن يفعله، وأن يخصّني بذلك، ولا يفعله لأحد ممن يقصد معارضتي وتكذيبي، ثم طلب من الملك ذلك الفعل، ففعله له على وفق ما طلبه منه، وخصّه به دون غيره ممن يقصد معارضته والقدح في صدقه؛ فيُعلم على الضرورة[2] أنّ الملك قد صدّقه، وأنّ ذلك الفعل من الملك

= أنّ وقوع المعجزة في ظرفها الخاص بمنزلة التصريح بكلام خاصّ، فالمعجزة وإن لم تكن في نفسها كلامًا لكنها تقوم مقام قوله تعالى: «صدق هذا العبد فيما يقوله ويبلّغه عني»، ولأجل ما بين الفعل والقول من مطابقةٍ في الدّلالة على معنى معيّن.. اعتبر العلماء أنّ دلالة المعجزة هنا وضعية، تمامًا كما أنّ دلالة القول وضعية، وقد سبق أن تعرّض الإمام لهذا المطلب على طريق السؤال والجواب في «صفة الكلام» فراجعه إن أردت.

(١) وذاك ما ذكرناه من أنّ المسألة تتوقف على ركنين، أحدهما مستفاد من دلالة العقل والآخر من دلالة العرف والعادة، **فالعقل يدلّ** على امتناع نسبة الفعل الخارق المعجز لغيره تعالى؛ لِمَا عُلم من اختصاصه بالقدرة على صنع الحوادث واختراعها، **وعرف العقلاء وعادتهم يدلّ** على أنّ حصول الفعل بعد طلبه من مدّعي النبوّة أو مقارنًا لدعواه لا يدلّ إلا على التصديق، ولو ظهر الفعل الخارق على يد شخص منعزلٍ عن النّاس بعيدٍ عن هذه الأحوال والقرائن لما دلّ على شيء؛ إذ لا يوجد لزوم عقليّ بين الخارق للعادة وبين التصديق، ولو أنّ مدّعي النبوّة أظهر أمرًا معتادًا غير خارقٍ للعادة لما دلّ على تصديق الله له، فظهر أنّ حصول المعجز في سياق طلب التصديق والنّصرة من إله العالم له درجة القول الصّريح في الدلالة على التصديق، لا يخالف سليم الفطرة في ذلك.

(٢) قوله: (على الضرورة)، إشارة مهمة إلى أنّ معنى التصديق الذي يحصل للنّفس برؤية المعجزة =

نازل في الدلالة على صدق ذلك المدّعي منزلةَ صريح قول الملك : إنه قد صدق فيما بلّغ عني ، لا فرق بينهما أصلًا .

وإذا ثبت ذلك[1] لزم من كذب الرسول كذب الملك الذي صدّقه ؛ لأنّ تصديق الكاذب كذب .

ولمّا كان الكذب على المولى تبارك وتعالى مستحيلًا ؛ لأنّ خبره على وفق علمه جلّ وعلا ، والعلم لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه ، فالكلام التابع له كذلك .. لزم أن يكون الكذب في حق رسله عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مستحيلًا ، وذلك ظاهر . وبالله تعالى التوفيق .

* *

= في هذا الحال المخصوص لا يحصل بتأمل ولا باكتساب ، بل هو علم ضروري يقع في النّفس اضطرارًا بمجرد تحقق المعجزة مقارنةً للدعوى والتحدّي بها ، حتى أنّ أحدًا لو تعنّت في حصول معنى التصديق من المعجزة في حالها هذا لترفّعنا عن مجادلته ؛ لظهور عناده ومخالفته للعقلاء حينئذ . وليكن في خاطرك أيّها الأريب الحريص على العلوم أنّ هذه الخصوصية في غاية الأهمية ، وسوف يكون لها شأن في الأبحاث الدقيقة والمناقشات الدائرة بين علماء المذاهب المختلفة .

(١) أي إذا ثبت لك ما تستوجبه المعجزة من التصديق والربط بين كلام الرسول وكلام المرسِل ، وسريان حكم كلام الله على كلام رسوله ، وامتناع تخلفهما أو تخالفهما .

الصفة الثانية : الأمانة

وتجب لهم الأمانة ، أي حفظ ظواهرهم وبواطنهم من الوقوع في محرّم أو مكروه ؛ لأنّ أتباعهم أُمِرُوا بالاقتداء بهم في جميع أقوالهم وأفعالهم ، وذلك يستلزم عصمتهم فيها من كلٍّ منهيٍّ عنه .

الأمانة : هي عصمة الرّسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وحفظهم من الوقوع في المعاصي ظاهرًا وباطنًا ، وامتناع وقوعهم فيما يخالف أَمْرَ الله تعالى ونَهْيَه .

وبرهان وجوب اتصافهم بالعصمة مبناه على فهم حقيقتين أساسيّتين :

الأولى : أنَّ أحكام الله تعالى تشمل جميع الأفعال والشؤون الإنسانيّة ، فلا يخلو فعل من أن يكون واجبًا أو حرامًا أو مندوبًا أو مكروهًا أو مباحًا ، والفعل «الواجب» هو الفعل الذي أمر الله بتحصيله وإيقاعه ، وحرّم تركه وجرّم على ذلك ، و«الحرام» هو الفعل الذي أمر بتجنّبه وعدم إيقاعه ، ومنع من فعله وجرّم على ذلك ، و«المندوب» هو الفعل الذي أُمر به من غير أن يذمّ تاركه ، و«المكروه» هو الفعل الذي نهي عنه نهي تنزيه من غير أن يذمّ فاعله ، و«المباح» هو الفعل الذي ورد الإذن بفعله وتركه غيرَ مقرون بمدحٍ ولا ذمٍّ ، وقد صبغ الله كلَّ فعل من الأفعال البشرية بلون من هذه الألوان .

الثانية : أنَّ الرّسول باعتباره ممثّلًا شرعيًا وخليفةً عن الله تعالى وواسطةً في تعريف الخلق بخالقهم ، لا بدّ أن تكون أفعاله مطابقةً لجميع الأوامر والنواهي الإلهية ، فأفعال الرسول تدور بين الوجوب أو الجواز[1] ، وما انتهى عنه فهو بين الحرمة أو الكراهة ، ومن هنا فإنّ فِعل الرسول يحمل في طياته دلالة التعريف بأحكام الله تعالى .

---

(١) أعني بالجواز ما يشمل النّدب والإباحة .

وبالالتفات لهاتين الحقيقتين يتضح أنّ الرَّسول إذا فعل شيئًا وأوقعه في الوجود فهو واجب أو مندوب[١] ، وإذا انتهى عن شيء واحترز عن فعله فهو حرام أو مكروه ؛ ذلك لأنّ فعل النبيّ كاشف عن حكم الله في الفعل ، وهذه الكاشفية كاشفية صادقة بالقطع واليقين ؛ إذ الحكم حكم الله ، والرسول رسول الله .

إذا اتضح هذا.. فاعلم أنّ فرض وقوع النبيّ في الحرام غير معقول : حيث تقرّر أنّ جميع أفعاله واجبة وجائزة ، فلو فرضنا أنّه فعل محرّمًا ، لكان الفعل الواحد متّصفًا بالحرمة والوجوب -أو الجواز- في نفس الوقت ، وهو محال .

وبعبارة أخرى : إن افترضنا أنّ النبيّ فعل محرّمًا ، فقد اجتمع في هذا الفعل وصفان :

الأول : أنّه حرام في نفسه ينبغي عدم فعله ؛ **لكونه حرامًا** .

الثاني : أنّه مطلوبٌ مرغَّبٌ فيه ومأمور به ينبغي فعله ، أو على الأقل أنّه جائز مباح ؛ **لكونه من أفعال النبيّ الأسوة ، الذي أمرنا باتباعه والاقتداء به**[٢] .

فقد أمسى الفعل -كما ترى- منهيًّا عنه وغير منهيّ عنه ، ينبغي تركه ولا ينبغي تركه ، وهذا جمع بين نقيضين ، وهو محالٌ .

فثبت امتناع وقوع النبي في المعصية ، وهو معنى وجوب العصمة والأمانة له . وقد ذكر الإمام هذه المعاني في شرحه فقال :

---

(١) شاع بين العلماء إدارة أفعال النبي بين الوجوب والندب لأنّ الجائزات مهما نوي فيها الخير وقصد بها وجه الله تعالى وأريد منها أن تكون وسيلة للواجب والمندوب كانت طاعةً وبِرًّا ، ولما كان من حال الأنبياء وصفوة المقربين استحضار ذلك في أفعالهم لعدم غفلتهم عن مراقبة الله سبحانه وتعالى ، فقد خرجت أفعالهم من حيّز الإباحة إلى حيز الندب والوجوب ، فكلّ أفعالهم واقعة في دائرة «ما ينبغي فعله» لأجل هذا الوجه ، وإنما تُذكر الإباحة في بيان الدليل أخذًا بالظاهر ، وليكون ذلك أقرب لمن لم يلتفت لهذه اللطيفة .

(٢) بشهادة النّص على وجوب طاعتهم ومتابعتهم .

هذا كمالٌ ثانٍ واجبٌ للرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، وهو كونهم أمناء لا خيانة لهم في شيء من الأشياء .

والأمين هو الذي يترك كلَّ أمر على الوجه الذي أوصى مالكه أن يُترك عليه ، ولا يخون بأن ينقله بسبب الشهوة من الموضع الذي ينبغي أن يكون فيه بوصيّة مالكه الذي تجب طاعته .

فالأمانة في الواجب والمندوب أن يدخلا في شريف صندوق الوجود[1] ، كما أوصى بذلك فيهما مولانا جلّ وعلا ، ولا يُخان بنقلهما عنه إلى آفة العدم .

والأمانة في المحرّم والمكروه أن يدخلا في صندوق آفة العدم ، ولا ينقلا عنه إلى شريف الوجود ، كما أوصى أيضًا بذلك فيهما مولانا تبارك وتعالى .

ولا شك أنّ الذوات والأفعال كلها مِلكٌ لمولانا جلّ وعلا ، وقد أوصى سبحانه وتعالى فيهما بوصايا ، وهي أحكامه الشرعية ؛ فالأمانة : المحافظة على وصاياه جلّ وعلا وعدم التبديل فيها والتغيير .

---

(١) هذه استعارات يستعملها الإمام بقصد تقريب المسألة للطالب ، وكأنّ الله تعالى يضع أمام النبيّ صندوقين : صندوق الوجود ، وصندوق العدم ، وأمورًا ينبغي وضعها في هذا الصندوق ، وأخرى في ذاك ، والأمانة هي أن يضع كلّ أمرٍ من الأمور في صندوقه الذي أوصى به من ﴿ له الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ ؛ فلا يجوز وضع المكروه والمحرم في صندوق الوجود ، ولا وضع الواجب والمندوب في صندوق العدم .
هذا ، ولعلّ الأقرب في التمثيل أن يكون للواجب والمندوب صندوقٌ يدخلا فيه ، وأما المحرّم والمكروه فالأصل فيهما الفساد والعدم ، فلا صندوق لهما ، وإنّما يكفي أن لا يدخلا صندوق الوجود ؛ إذ من حقه أن يُملأ بالواجبات والمندوبات فقط ، وتُهمَل المحارم والمكاره فتترك على عدمها الأصلي . ولا مشاحة في المثال .

ولمّا كان الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أكرم الخلق على الله ، وأتقاهم لله وأعرفهم بالله ، وأشدهم خوفًا منه ؛ كانوا أعظم الناس أمانة وأشدهم محافظة على وصاياه تبارك وتعالى ، ولمّا أكرمهم سبحانه وتعالى بأعظم أمانة وعَصَمَهُم من كلّ خيانة ؛ جعلهم قدوةً لأممهم ، وأطلق في متابعتهم ، ولم يجعل فيها تقييدًا[1] ، فلو جوّزنا أن يقع في أفعالهم ما هو محرّم أو مكروه ؛ لزم أن يجتمع في ذلك المحرّم والمكروه الإذنُ في فعلهما ، أخذًا من قاعدة الترغيب في متابعة الرّسل والحض على الاقتداء بهم ، وعدم الإذن لما فرض فيهما من التحريم والكراهة ، وذلك جمع بين نقيضين[2] .

وهذه المتابعة للرسول سيدنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بلا استثناء ولا تردد ولا تأمّل ، إلا فيما خُصّ به ؛ قد عُرفت ضرورةً من حال الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، وقد أمرنا مولانا جلّ وعلا بمتابعته على الإطلاق في آيات من القرآن وجعلها عَلَمًا على محبته[3] ، وذلك دليل واضح في غايةٍ على كمال العصمة العامة له . وبالله تعالى التوفيق .

(١) قال تعالى : ﴿قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران : ٣٢] ، وقال تعالى : ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء : ٦٤] ، وقال تعالى : ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر : ٧] .

(٢) كلّ ما أتى به النبي ينبغي تحصيله ، فلو جاء بالحرام لكان حرامًا لا ينبغي تحصيله ؛ لحرمته ، وواجبًا ينبغي تحصيله ؛ لأنّ النبي فعله ونحن مأمورون باتّباعه ، وهذا جمع بين متنافيين ، وهو محال .

(٣) يقول الحق جلّ ذكره في محكم تنزيله : ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران : ٣١] ، وقال : ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران : ١٣٢] ، وقال عزّ اسمه : ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء : ٦٥] ، فهذه الآيات دالّة على لزوم متابعته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وأنّها من صميم الإيمان ومن أمارات المحبة الصادقة لله سبحانه . وجاء في جوهرة التوحيد :

فكلّ هدي للنبيّ قد رجح ... فما أبيح افعل ودع ما لم يُبَح

الدرس الثالث

صفات الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (٢)

الصفة الثالثة : التبليغ العام

> ويجب لهم أيضًا : أنّهم بلّغوا كلَّ ما أمرهم المولى سبحانه بتبليغه ، ولم يتركوا شيئًا منه ، لا نسيانًا ولا عمدًا ؛ أما عمدًا فلما سبق في الأمانة ، وأما نسيانًا فللإجماع .

التبليغ : هو إيصال الكلام الإلهي والخطاب الشرعي لأهل الدعوة كما تلقاه الرسول عن ربه ، من غير كتمان ولا إخفاء .

وبرهان ثبوتها للأنبياء عليهم السّلام هو البرهان الذي قرّرناه في إثبات صفة الأمانة كما سيشير الإمام المصنّف إلى ذلك في شرحه .

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكد على وجوب التبليغ الكامل على المرسلين ، قال تعالى : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [المائدة : ٦٧] ، وقال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَـٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾ [الرعد : ٤٠] ، وهناك آيات أخرى تحكي على لسان الرّسل أنّهم أتمّوا مهمّتهم في التبليغ على الوجه الذي أمروا به ، قال تعالى حاكيًا عن سيدنا صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ : ﴿فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَـٰقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّى وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَـٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّـٰصِحِينَ﴾ [الأعراف : ٧٩] ، وقال تعالى أيضًا عن سيدنا شعيب عَلَيْهِ السَّلَامُ : ﴿فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَـٰقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَـٰلَـٰتِ رَبِّى وَنَصَحْتُ لَكُمْ ۖ فَكَيْفَ ءَاسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَـٰفِرِينَ﴾ [الأعراف : ٩٣] . وقد وصف المولى رسله سبحانه وصفًا

جامعًا فقال : ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾[الأحزاب : ٣٩] ، إلى غير ذلك من الآيات .

ولو لم يدلّ على أنّ التبليغ الكامل من أهمّ صفات الرّسل وأجلّ وظائفهم إلا قوله تعالى ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة : ٢١٣] لكفانا ؛ لأنّ مفاد هذه الآية أنّ ما أنيط بهم أوّلًا وبالذات لا يخرج عن وظيفة التبليغ والتبشير والإنذار والحكم بالحق بين النّاس .

وإذا ألقينا الضوء على هذه الصّفة النبويّة من خلال دراسة التبليغ المحمدي للقرآن فسنجد أنّها تتجلّى بأوضح صورها في سيدنا رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فمن المعلوم أنّ الوحي القرآني كان ينزل أحيانًا بما يتعلق بالمعارف الإلهية والأحكام والأخبار التاريخية والغيبية وما إلى ذلك ، وكان ينزل أحيانًا أخرى بما يتعلّق بحضرة النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وشؤونه الخاصّة ، وكان ينزل أحيانًا أخرى بشيءٍ من العتاب أو بما قد يسبّب ظاهرُه الحرجَ لرسول الله أمام النّاس . وفي اعتقادنا : لو كان النبيّ إنسانًا عاديًّا لَمَالَ إلى كتمان مثل هذه الأمور بحكم طبيعته البشرية ، بينما -على خلاف ذلك تمامًا- نرى أنّ سيدنا رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أدّى كلّ ما نزل عليه مهما كان موضوعه ، ومهما كان حسّاسًا أو مسبّبًا للّوم في نظر المنافقين وزائغي القلوب وضعاف النّظر .

والإنصاف أنّ قراءةً فاحصةً للقرآن الكريم على ضوء أحداث السيرة النبوية تضعنا أمام مجموعة من الآيات التي نزلت في حقّ النبيّ لا ترغب بوجودها في كتابٍ خالدٍ أيُّ طبيعة بشريّة ناقصة ، ورغم ذلك فهي موجودة وثابتة في القرآن الكريم بلّغها النبيّ كسائر الآيات الكريمة ؛ ممّا يدلّ على أنّه صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد بلّغ كلَّ ما أُمر بتبليغه على أكمل وجه وأحسنه ، وأنّه لو كان كاتمًا شيئًا لكتم مثل هذه الأمور المتعلّقة بشخصه الكريم ، وقد أشارت أم المؤمنين عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا إلى هذا المعنى في قولها : «من

زعم أنّ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كتم شيئًا من كتاب الله فقد أعظم على الله الفرية، والله يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، ولو كان محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كاتمًا شيئًا ممّا أنزل عليه لكتم هذه الآية: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧]»[1]؛ وذلك لِمَا قد يقع من ظاهرها في قلوب ضعاف الإيمان وزائغي القلوب، فصلّى الله وسلّم تسليمًا كثيرًا كثيرًا على الصّادق الكريم والنّاصح الأمين.

وهذا برهان قطعي للموفَّق الذي ينظر بإنصاف وصدق، ويعرف طبائع البشر وما جُبلوا عليه، خصوصًا في ذلك الزمان والمكان، والحمد لله.

قال الإمام في شرحه:

هذا أيضًا كمال ثالث واجب للرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وهو وفاؤهم بتبليغ كلّ ما أرسلهم الله تعالى به وأمرهم أن يبلغوه للناس، وأنّهم لم يخفوا عن الناس شيئًا من ذلك لا عمدًا ولا نسيانًا، والتبليغ في ذلك على الوجه الذي أمروا به من عمومٍ للناس أو خصوصٍ لهم[2].

---

(١) صحيح مسلم: (١٧٧)، وسيأتي الحديث عن الآية الكريمة في الدرس الخامس من هذا الفصل.

(٢) يعني أنّ ما أراد الله تعالى إيصاله فقد وصل، فمن كان مبعوثًا لخصوص قومٍ فقد بلّغهم على وجه التمام كما في خصوص سيدنا موسى وسيدنا هود عليهما الصّلاة والسّلام، ومن كان مبعوثًا لعموم الناس وجميع الأقوام فقد بلّغهم وأوصل لهم الرسالة على وجه التمام أيضًا كما في حق سيدنا المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وتحتمل عبارة الإمام أن يكون المقصود منها: أنّ النبيّ الواحد قد يؤمر بالتبليغ العام لعامة أهل الدعوة، وقد يؤمر أحيانًا بتبليغ بعض الأمور الخاصّة لفئة معيّنة أو لشخص واحد، وما من شك أنّ جميع الخطابات الإلهية قد بُلّغت لأهلها على وجه التمام، كتبليغ النبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عموم النّاس بفرضية الصلاة، وتبليغه أهل بيت النّبوة بأحكامهم الخاصّة مثلًا.

وقد أكّد سيّدنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في أواخر حياته الشريفة على هذا المعنى، فقال في =

وبرهان امتناع إخفائهم شيئًا من ذلك على طريق العمد واضح من برهان الأمانة السابق ؛ لأن هذا كتمان للحقّ وخيانة محرمة ، وهم أمناء معصومون من المحرّم أن يدخلوه في دائرة الوجود بعد معرفتهم نهي مولانا جل وعلا عن ذلك .

وأما إخفاؤهم شيئًا من ذلك على طريق النسيان فالمحققون أيضًا على منعه ، **ودليله إجماع السلف** ، وقد صرّح القرآن بكمال التبليغ في حق نبيّنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في قوله تعالى : ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة : ٣] ، وصرّح بذلك النبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الحديث ، ولم يحضرني الآن لفظ الحديث[١] ، وصرّح بذلك الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في القرآن كقوله تعالى : ﴿لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [الأعراف :٧٩] ، وقوله تعالى ﴿لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ ۖ فَكَيْفَ ءَاسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَٰفِرِينَ﴾ [الأعراف : ٩٣] ، وتتبُّعُ ذلك في القرآن العظيم كثير . وبالله تعالى التوفيق[٢] .

= حجة الوداع : «ألا هل بلّغت قلنا : نعم ، قال : اللهم اشهد ، فليبلّغ الشاهد الغائب» ويكرّرها صلوات ربّي وسلامه عليه وعلى آله وصحبه .

(١) لعله يشير للحديث الشريف الذي فيه : «أنشدكم بالله إن كنتم تعلمون أنّي قصرت عن شيء من تبليغ رسالات ربي لما أخبرتموني ذاك ، فبلغت رسالات ربي كما ينبغي لها أن تبلغ ، وإن كنتم تعلمون أني بلغت رسالات ربي لما أخبرتموني ذاك» ، قال : فقام رجال ، فقالوا : نشهد أنك قد بلغت رسالات ربك ، ونصحت لأمتك ، وقضيت الذي عليك . . إلى آخر الحديث ، المسند : (٢٠١٧٨) .

(٢) ذكر الإمام هنا ثلاث صفات واجبة للأنبياء واقتصر عليها باعتبار أنّها أصول الصّفات التي لا يصحّ ثبوت النبوّة والرّسالة إلا بها ، وهناك صفات أخرى لكنّه لم يعدّها من الصّفات الرئيسة ، كالفطانة التي رجّح بعض العلماء أنّها صفة واجبة للرّسل ، كما فعل الإمامان : =

= الشيخ إبراهيم اللقّاني في نظم «جوهرة التوحيد» حيث يقول:

وواجـــبٌ في حقّهـــم الأمانـــةْ وصدقُهُـــمْ وَضِـــدُّ لهـــا الفطانـــةْ
ومِثـــلُ ذا تبليغُهـــمْ لِمَـــا أتَـــوْا وَيَسْتَحيـــلُ ضِدُّهـــا كمـــا رَوَوْا

والشيخ أحمد الدردير في نظم «الخريدة البهيّة» حيث يقول:

وَصِـــفْ جميـــعَ الرُّسْـــلِ بالأمانـــة والصّـــدق والتبليـــغ والفطانـــة

وقد استُدلّ على وجوب صفة الفطانة بضرورة امتلاك الأنبياء مهارةً عاليةً في الإقناع والاحتجاج، وإلزام المخالفين في الحجاج ورد حيل الخصوم وخداعهم، وقد أشارت الآيات الكريمة إلى تأييد الله تعالى رسله بالفطانة اللازمة والحجج الباهرة التي تضمن علوّ دعوتهم وظهور حقيّتها، لا سيّما أنّ وظيفتهم الأساسية بين النّاس هي الدعوة والجدال، كما قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وكقوله تعالى على لسان قوم سيدنا نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا﴾ [هود: ٣٢]، ثم إنّ فيما رواه تعالى عن حجاج سيدنا إبراهيم وسيدنا موسى مع قومهما دلائلَ كافية على تأييده تعالى لهم بالفطانة وحسن الرأي وقوّة الحجة.

وزاد بعض العلماء من شروط النبيّ أن يكون رجلًا لا امرأة. وذكر بعضهم كذلك أن يكون من ذوي الأنساب الشريفة، فلولا ذلك لما كان لهم أن يتمّموا ما أمروا بأدائه، لا سيما وأنّ مهمّتهم شاقة جدًا، فيها الدعوة إلى مخالفة سير الآباء والأجداد واستحداث قانون ونظام جديد، وذلك يثير البغضاء والعداوة ويؤجّج نار المكيدة والمكر، ويكثر اللجاج والحجاج، وكلّ ذلك ممّا يستدعي أن يكون النبيّ ممتازًا عن غيره بخواصّ رفيعة ومواهب استثنائية. بل وقيل في بعض الكتب: ينبغي أن يكون الرسول حسن الوجه؛ فإنّ ذلك يكون سببًا في الإنصات لحديثه واستملاح مخاطبته وعدم النّفرة من مقاربته وصحبته وما إلى ذلك. ويبدو أنّ قائل هذا الكلام نظر في ما يعين على قبول الدّعوة ويحقق الهدف المنشود منها فأوجبه، والله أعلم.

تكامل الصّفات الثلاثة وإيضاح العلاقة المشتركة بينها

من الطبيعي أن يتساءل المرء عن السّبب الذي استدعى إثبات ثلاث صفات واجبة مع أنّه قد يبدو لأوّل وهلةٍ جواز الاكتفاء بواحدة تقوم مقام باقي الصّفات ، خصوصًا إذا لوحظ وجود اشتراك بين ما تفيده الصّفات الثلاثة ، فمثلًا : مطابقة خبر النبيّ للواقع مِمّا يمكن أن يستفاد من صفتي الصّدق والأمانة ، وإيصال الوحي كاملًا إلى أهل الدّعوة يمكن أن يستفاد من صفتي التبليغ والأمانة كذلك ، وهكذا ، فلماذا يصرّ العلماء على إثبات ثلاث صفات مختلفة ؟

لا خفاء في أنّ هذه الصّفات -كما أشير أعلاه- تشترك أحيانًا في إفادة نفس الكمال ونفي نفس النّقص ، لكننا نجد أيضًا أنّ كلّ واحدة منها تزيد على الأُخرتين بأمرٍ ليس فيهما ، بمعنى أنّ كلّ صفة تنفرد عن أخواتها ؛ فتنفي نقصًا لا ينفيه غيرها ، وتثبت كمالًا لا يثبته غيرها .

فمثلًا لو قلنا : الرسول متّصف بالصّدق فقط ، لقال قائل : إذن يمكن أن يخون الأمانة في الفعل لا في القول .

ولو قلنا : يتصف بالأمانة فقط ، لقال قائل : إذن قد يقع منه الكذب أو الغلط في القول سهوًا .

ولو قلنا : يتّصف بالتبليغ فقط ، لقال قائل : إذن بعد أن يبلّغ ما أوحي إليه قد يزيد عليه من عنده ما يشاء !

فأنت ترى أنّ إثبات صفةٍ واحدة لا يمكن أن يكفي لرفع الشّبهة عن الرّسل وتبليغهم ، وكذلك لو قلنا بأنّه يتّصف بصفتين فقط من هذه الصّفات فسيبقى السؤال قائمًا والإشكال حاصلًا ؛ ولا بد من إثبات ثلاث صفات لكي ينسد باب الشّبهة عن الرّسل والرّسالات .

فاحتجنا لإثبات صفة الصّدق لتمنع الكذب مطلقًا في الأقوال، وصفة الأمانة لتمنع الخيانة في الأفعال، وصفة التبليغ لتمنع النّقص في التبليغ عمدًا وسهوًا.

فالعلاقة بين الصّفات الثلاثة إذن ليست العموم والخصوص المطلق، بحيث تستبطن صفةٌ واحدةٌ وظيفةَ جميع الصّفات وتعمّهنّ وتشملهنّ فتغني عنهن، بل العلاقة بينهنّ هي العموم والخصوص الوجهي، بحيث تشترك الصّفات ببعض الوظائف وتتمايز في أخرى، ولو كانت العلاقة بينها العموم والخصوص المطلق لاكتُفي بواحدة عن الباقي كما يقترح السائل.

والحاصل: أنّ العلاقة بين الصّفات هي العموم والخصوص من وجه، أي أنّ كلّ صفة مع اشتراكها مع غيرها في شيء أو أكثر تنفرد عن غيرِها بمزيّة تختصّ بها ولا توجد في غيرها.

وقد عقد الإمام مطلبًا لبيان ذلك، وفصّل القول في وظيفة كلّ صفةٍ وما تمتاز به عن غيرها بما قد لا تجده في كتابٍ غيره والله أعلم، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فالواجب الأول[1] يزيد على الأمانة بمنع الكذب سهوًا[2]، ويزيد على التبليغ بمنع الزيادة على ما أمروا بتبليغه عمدًا أو نسيانًا[3]، وتزيد الأمانة على الصّدق بمنع وقوع المخالفة في غير .....

(١) وهو الصدق.

(٢) يمتنع الكذب في التبليغ سهوًا، ولو حصل لجاء التنبيه من الله تعالى، والذي يحقق هذا صفةُ الصدق لا الأمانة؛ لأنّ السّهو لا يُعدّ من المعاصي المحرّمة التي تمنعها الأمانةُ والعصمةُ، بل يرجع إلى دلالة الصّدق التي تكفّلت بها المعجزة.

(٣) يستوجب التبليغ أداءَ الرّسالة كاملة من غير نقصان، ويستوجب الصّدق عدمَ الإضافة والزيادة عليها، فلو زاد الرّسول من عنده شيئًا على الرّسالة -حاشا- لما كان مقصّرًا في وظيفة التبليغ الكامل، بل لكان مؤديًا لها ومفتريًا عليها بالزيادة والإضافة في نفس الوقت، وهذا ما يمنعه الصّدق، فظهر أنّه لا يمكن أن يُكتفى بإحدى الصّفتين دون الأخرى.

كذب اللسان[١] ، وتزيد على التبليغ بمنع المخالفة في غير التبليغ[٢] ، ويزيد التبليغ على الصّدق بمنع ترك شيء ممّا أُمروا بتبليغه عمدًا أو نسيانًا مع لزوم الصّدق فيما بلّغوا من ذلك[٣] ، ويزيد على الأمانة بمنع ترك شيءٍ ممّا أمروا بتبليغه نسيانًا[٤] .

إنّما تعرّضنا في أصل العقيدة لِما بين هذه الواجبات الثلاثة من النِّسب ؛ لئلّا يُتَوهَّم أنّ فيها تكرارًا أو أنّ فيها ترادفًا أو تساويًا أو عمومًا وخصوصًا بالإطلاق بحيث يُستغنى بالأخصّ عن الأعم ، فنبّهنا على أنّ بينها عمومًا وخصوصًا من وجه ، فلا يمكن حينئذ الاستغناء ببعضها عن بعض ؛ لأنّ كلّ واحد يزيد على صاحبيه بزيادة لا تفهم إلا منه ، **وبيان ذلك** :

أنّ الواجب الأول ، وهو الصّدق ، يزيد على الأمانة بمنع الكذب سهوًا ، أي هذه النقيصة إنّما يفهم امتناعها في حق الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من الواجب الأول ، الذي هو الصّدق ، لأنّه عامٌّ في كلّ قول ، ولا يُفهم

---

(١) تختصّ صفة الصّدق بما يتعلّق بالعصمة عن الكذب في الأقوال فقط ، فلا تعصم اللسان عن غير الكذب كالغيبة والإفساد بين النّاس ، كما لا تفيد في العصمة عن المحرّمات في الأفعال ، كالظلم والسّرقة ، فهذان النوعان من المعاصي إنّما يمتنعان لصفة الأمانة لا الصّدق .

(٢) من الظاهر أنّ صفة التبليغ لا يمكن أن تسدّ مسدّ صفة الأمانة ، وذلك لأنّها تختصّ بوجوب أداء الرّسالة على وجه التمام فقط ، فيخرج عنها جميع الأفعال المحرّمة والمكروهة الأخرى .

(٣) قد يكون الكلام صادقًا ولكنه غير كامل ، كأن تنقل حادثةً لغيرك فتحدّث بشيء وتضرب عن شيء آخر مع مراعاة الصّدق فيما تنقله منها ، ولذلك لم يكف الصّدق في ضرورة تأدية البلاغ الكامل ، فاختصّت صفة التبليغ عن صفة الصدق بتأدية الوحي كاملًا من غير نقص .

(٤) تتميّز صفة التبليغ عن الأمانة بأنّها تمنع من السّهو في أداء كامل الرّسالة ، وإنّما لم تكف الأمانة فيها لأنّها مخصوصة بمنع المحرمات والمكروهات ، وما يقع حال السّهو والنسيان والغفلة والنّوم وكلّ ما يخرج عن إرادة الإنسان لا يعدّ من المحرّمات فلا تمنعه الأمانة .

امتناعها من الواجب الثاني الذي هو الأمانة؛ لأنّها إنّما تمنع من وقوع المعصية والمكروه، والكذب سهوًا ليس بحرام ولا مكروه، فلا منافاة بينه وبين الأمانة.

ويزيد أيضًا الصّدق على الواجب الثالث، الذي هو التبليغ العام، بمنع الزيادة[1] على ما أمروا بتبليغه عمدًا أو نسيانًا، أي هذه النّقيصة لا تفهم من الواجب الثالث؛ لأنّها وقعت بعد التبليغ العام فلا تنافيه، وتفهم من الواجب الأول، الذي هو الصدق؛ لأنّ هذه الزيادة كذب، ووجوب الصّدق العامّ يدفعها.

وأمّا الواجب الثاني، وهو الأمانة، فيزيد على الواجب الأول، الذي هو الصّدق، بمنع وقوع المعصية أو المكروه في غير كذب اللسان، كالغيبة مثلًا، والنّظر العمد للأجنبية من غير ضرورة، فهذه النّقيصة إنّما يُفهم امتناعها من الواجب الثاني، الذي هو الأمانة، لمنافاتها للمعصية والمكروه، ولا يُفهم امتناعها من وجوب الصّدق؛ لأنها ليست بكذب حتى يدفعها الصّدق.

وتزيد الأمانة أيضًا على الواجب الثالث، الذي هو التبليغ العام، بمنع المعصية التي لا تتعلق بالتبليغ، كالسّرقة مثلًا والخديعة ونحو ذلك، وهو ظاهر.

وأما الواجب الثالث، وهو التبليغ العام، فيزيد على الواجب الأول، وهو الصّدق، بمنع ترك شيء مِمّا أُمروا بتبليغه عمدًا أو نسيانًا مع التزامهم الصّدق فيما بلّغوا من ذلك، أي: هذه النقيصة أيضًا إنّما يُفهم امتناعها في حق الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من الواجب الثالث، وهو التبليغ العام؛ لأنّ

(١) المقصود من الزيادة: أن يخترع النبيّ من نفسه ما ينسبه لصاحب الشّرع.

النّقص عمدًا أو نسيانًا منافٍ لوجوب عموم التبليغ ، وليس بمنافٍ لوجوب الصّدق ؛ لأنه قد يصدق فيما بلّغ ويترك شيئًا آخر أجنبيًا عنه ، فترك تبليغه ليس بكذب فيه ؛ إذ لم يخبر فيه بشيء ، ولا فيما بلّغ ، لصدقه فيه[1] .

ويزيد أيضًا وجوب التبليغ العامّ على الواجب الثاني ، الذي هو الأمانة ، بمنع ترك شيء ممّا أمروا بتبليغه نسيانًا ، أي هذه النّقيصة إنّما يُفهم نفيها عن الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من الواجب الثالث ، الذي هو التبليغ العام ، لمنافاتها له ؛ لأنّ السلب الجزئيّ منافٍ للثبوت الكلي[2] ، ولا يفهم نفيها من الواجب الثاني ، الذي هو الأمانة ، لما عرفت أنّ الأمانة إنما تدفع المعصية والمكروه ، وما يُفعل نسيانًا لا تحريم فيه ولا كراهة ، وذلك ظاهر ، وبالله تعالى التوفيق .

* *

(١) يريد أنّ ترك التبليغ لا يعدّ كذبًا ؛ لأنّ المقصود من ترك التبليغ أنّه لم يخبر عن شيء ، وما لا خبر فيه فلا يتصوّر طروء الكذب عليه ، ثم يقول : (ولا فيما بلّغ إلخ) ، يريد : أنّ القسم الذي بلّغه لا يوصف بالكذب أيضًا ، بل يوصف بالنّقصان فقط ، فظهر أنّ نقصان التبليغ لا يؤدي إلى الوصف بالكذب ، فلم تغن صفة الصّدق عن التبليغ العام العام .

(٢) يريد أنّ صفة التبليغ العام تفيد وقوع التبليغ كاملًا تامًّا من غير أن يشوبه أيّ نقص بسبب السهو أو الذهول ؛ لأنّ أمرًا كهذا لو تصوّرناه فهو من قبيل السّلب الجزئي الذي يعبر عنه بـ(بعض الرسالة ليس كاملًا) ، والسّلب الجزئي مدفوع بالإيجاب الكلي الذي يُعبّر عنه بـ(كلّ ما يتعلّق بالرّسالة الإلهية فقد بلّغه النّبي) ، وهو مرادنا من (التبليغ العام) ، وهو الذي دلّ عليه الدليل .

وهذا كما لو قلنا : كلّ أسد فهو حيوان ، فإنّ هذه القاعدة الكلية إذا ثبتت فإنها تنفي احتمال أن يخرج فرد من أفراد الأسد من قائمة الحيوان ، فلا يجوز أن يقول قائل بعد ذلك : (بعض الأسد ليس بحيوان).

فائدة في الحديث المعروف بحديث ذي اليدين:

روي عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: إنّ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انصرف من اثنتين[1]، فقال له ذو اليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أصدق ذو اليدين؟ فقال الناس: نعم، فقام رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فصلى اثنتين أخريين، ثم سلَّم، ثم كبَّر، فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع[2].

يحق لمن وقف على هذا الحديث أن يسأل عن حكم هذا السّهو في ضوء ما سبق من امتناع النّقص في البلاغ من النّبيّ لا عمدًا ولا سهوًا؟

اختلف العلماء في فهم هذا الموقف، فقال بعضهم: ظاهره سهو، والحقيقة أنه ليس كذلك، وبيَّنوا وجهة نظرهم بأنّ النبيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَلَ فعلَ السّاهي ليعلّمنا أحكام السّهو في الصّلاة، وإلا فالنبيّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أجلّ من أن يسهو في صلاته وهو حاضر بين يدي ربه سبحانه وتعالى.

وعلى هذا فيكون السّهو الذي فعله واجبًا في حقّه؛ لأنه في مقام التعليم، ولا تتطرّق إليه الكراهة من أيّ وجه، وهذا حكم كلّ فعل مكروه فعله النبيّ عَلَيْهِ السَّلَامُ -إن حصل- فهو واجب عليه ليعلّم الأمّة، فيكون ما هو في صورة المكروه عندنا واجب في حقه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وقال بعضهم: بل هو سهو حقيقي، ولكنّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما سها في أمر من أمور الدّنيا، بحيث يكون سهوه موردًا من موارد الذم، كأن ينشغل في الصلاة بأمور الدنيا الدّنيّة، بل كان صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مشغولًا بربّه جلّ جلاله لشدّة تعلّقه به، فسهوه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وانشغاله في الصلاة إنّما كان عنها بربّها، لا بما هو أقلّ منها.

---

(١) أي أنّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صلّى الظهر ركعتين ناسيًا.

(٢) صحيح البخاريّ: [١٢٢٨].

وفي هذا قال القائل :

يا سائلي عـن رسول الله كيف سهـا ... والسّهـو من كلّ قلبٍ غافـلٍ لاهي

قد غاب عـن كلِّ شيءٍ سرُّه فَسَهـا ... عـمّا سـوى الله فالتعظيـم للهِ !

ولعلّ هذا القول أولى ، والله أعلم .

والصحيح أنّ سهوه -صلوات الرحمن عليه- في الصّلاة ، لا يعتبر من التبليغ أصلًا ، بل هو من الأفعال التي سبق تبليغها وتعليمها للمؤمنين ، وقد صلّى النبيّ بهم قبل ذلك عشرات بل مئات المرّات ، فلا يجوز أن تذكر المسألة في مقام السّهو في التبليغ ، والله تعالى أعلم .

* *

ما تشترك فيه الصّفات الثلاثة ، وما تشترك فيه الصفتان ، وما تنفرد به الصّفة الواحدة

ولا يخفى عليك بعد هذا ما تشترك فيه الواجبات الثلاثة ، وما يشترك فيه اثنان منها دون الثالث ، وما يزيد به كلّ واحد منها على مجموع الباقيين[1] .

يعني أنك إذا حقّقت معاني الواجبات الثلاثة ، وعرفت ما يزيد به كلّ واحد منها على صاحبيه ؛ سهل عليك فهم هذه المطالب الثلاثة :

أحدها : معرفة النقيصة التي تشترك الواجبات الثلاثة في نفيها عن الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، وهي تبديل شيء ممّا أمر الله تعالى بتبليغه أو تغيير معناه عمدًا ؛ لأنّه كذب ، فوجوب الصّدق للرّسل ينفيه ، وهو أيضًا معصية ، فوجوب الأمانة أيضًا يدفعه ، وهو أيضًا كتمان لما أمر المولى العظيم بتبليغه ، فوجوب تبليغ الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لكلّ ما أمرهم المولى العظيم بتبليغه يدفع أيضًا هذه النقيصة عنهم ، فهذه نقيصة تشترك الواجبات الثلاثة في نفيها عن الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ .

الثاني من المطالب الثلاثة الباقية : النقيصة التي يشترك في نفيها عن الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اثنان من الواجبات الثلاثة ، ويزيدان به على الواجب الثالث :

فيشترك الواجب الأول والثاني ، وهما الصّدق والأمانة ، في منع الكذب

---

(١) راجع التشجير رقم (١١) في ملحق التشجيرات.

واعلم أنّ فهم معاني الواجبات الثلاثة بشكل صحيح هو مفتاح فهم العلاقة بينها على النحو الذي ذكره الإمام ، وهو أمر سهل ، يتيسّر لك إن شاء الله بقليل من النّظر .

عمدًا في الزائد على المأمور بتبليغه ، ولا يمنعه الواجب الثالث ، الذي هو التبليغ العام ؛ لأن هذه النقيصة إنّما وقعت بعد التبليغ العام .

ويشترك الواجب الأول والثالث ، وهما الصّدق والتبليغ العام ، في منع التبديل نسيانًا لبعض المأمور بتبليغه ، فإنه مناف للصّدق ؛ لأنه كذب ، ومناف لتبليغ المأمور بتبليغه ، ولا يمنع هذه النقيصة وجوب الأمانة ؛ لأنها إنما تمنع المعصية والمكروه ، والتبديل نسيانًا لا تكليف فيه ، فليس بمعصية ولا مكروه .

وتشترك الأمانة والتبليغ العام في منع نقص شيء من المأمور بتبليغه عمدًا ؛ فإنه معصية ، وترك للتبليغ العام ، فكلّ واحدٍ من هذين الواجبين ينفيه عن الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، ولا ينفيه الواجب الأول ، الذي هو الصّدق ، لأنّ الترك من غير تبديل ليس بكذب .

الثالث من المطالب الثلاثة : ما يزيد به كلّ واحد من الواجبات الثلاثة على مجموع الواجبين الباقيين :

فالواجب الأول ، وهو الصّدق ، يزيد على مجموع الأمانة والتبليغ العام بمنع الكذب نسيانًا في غير المأمور بتبليغه ؛ لأنه منافٍ للصّدق ، وليس منافيًا للأمانة ولا للتبليغ العام ، ولا يفهم نفيه عن الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إلا من الواجب الأول ، الذي هو الصّدق .

ويزيد الواجب الثاني ، وهو الأمانة ، على مجموع الصّدق والتبليغ العام بمنع المعصية في غير الكذب وبعد التبليغ العام ؛ كالسّرقة مثلًا .

ويزيد التبليغ العام على مجموع الواجبين الأولين ، وهما الصّدق والأمانة ، بمنع نقص شيء مما أمروا بتبليغه نسيانًا من غير تبديل ولا

إخلال فيما بلّغ ؛ فإنه مناف للتبليغ العام ، فيفهم نفيه منه ، ولا ينافي الواجبين الأوّلين ؛ إذ ليس بكذب ولا خيانة .

فمجموع المطالب في هذه الواجبات الثلاثة خمسة : هذه المطالب الثلاثة التي ذكرنا هنا والمطلبان السابقان ؛ وهما معرفة معاني الواجبات الثلاثة ، ومعرفة ما يزيد به كلّ واحد منها على كلٍّ واحد من صاحبيه . وبالله تعالى التوفيق .

* * *

الدرس الرابع

المستحيل والجائز في حقّ الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

ما يمتنع في حقّ الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

وأما المستحيل في حقهم عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : فأضداد هذه الثلاثة .

لمّا فرغ من الكلام على الصّفات الواجبة للرّسل عليهم السّلام شرع في ذكر ما يستحيل عليهم ، وهي أضداد الصّفات الواجبة ؛ فبوجوب الصّدق لهم استحال الكذب عليهم ، وبوجوب الأمانة استحالت الخيانة ، وبوجوب التّبليغ استحال الكتمان .

وبرهان استحالتها -أي الكذب والخيانة والكتمان- هو نفس برهان وجوب الصّدق والأمانة والتبليغ ، فالبرهان لمّا دلّ على وجوب الصّفة دلّ على استحالة ضدّها ، وهكذا شأن البرهان في أيّ مدلول يدلّ عليه ، فإنّه يمتنع أن يتخلف أو يثبت نقيض مدلوله .

قال الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ :

لا خفاء أنه إذا عُلِم ما يجب في حقّ الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، عُلِم منه ما يستحيل في حقهم ؛ فلمّا عُلِم وجوب الصّدق في حقهم عُلِم منه استحالة الكذب عليهم ، وهو الإخبار بما لا يطابق ما في نفس الأمر ، ولما عُلِم وجوب الأمانة لهم عُلِم منه استحالة الخيانة عليهم ، وهو التلبّس بمنهيٍّ

عنه نهيَ تحريمٍ أو كراهةٍ ، ولمّا عُلِم وجوب التبليغ العامّ لهم عُلِم منه استحالة عدم التبليغ لشيءٍ ممّا أمروا بتبليغه عمدًا أو سهوًا ، وذلك ظاهر . وبالله تعالى التوفيق .

* *

ما يجوز في حقّ الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

وأما الجائز في حقّهم عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : فالأعراض البشرية التي لا تنافي علوَّ رتبتهم كالمرض ونحوه ؛ بدليل مشاهدة ذلك فيهم ، وفي اتصافهم بها فوائد لا تخفى .

بعد الفراغ ممّا يجب ويستحيل في حق الرّسل شرع الإمام في بيان ما يجوز في حقّهم ، عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، واعلم أنّ ما يجوز لهم كثير ، ولو أخذنا في إحصائه لطال الكلام ، فلذلك اقتُصر على القاعدة المعتبرة في الباب ، وهي : (أنّ كلّ وصفٍ أو فعلٍ لا يُخلّ بأداء مهمّة الرّسالة والقيام بها على الوجه الأتم ، ولا يتسبّب بالتنفير من النبيّ أو التنقيص منه ومن دعوته فهو جائز عليه) ، ومن ههنا جازت عليهم الأعراض البشريّة التي تصيب الإنسان من غير أن تورث خسّةً في المقام أو نقصًا في القدر ، مثل المرض والجوع والتعب والنّصب وغير ذلك من الأمور الراجعة إلى الجِبِلّة والخِلقة ، ومثل ركوب الخيل والمشاركة في الحرب ، ورعي الأغنام والمشي في الأسواق ، ومسامرة الأحباب والضّحك مع الخلّان ، ومعاونة أهل البيت في قضاء الحاجات وغير ذلك من الأمور الراجعة إلى الأفعال الإنسانية الاعتيادية .

وهذه الأفعال أو الأحوال وإن كانت جائزةً إلّا أنّها لا تخلو عن حكمٍ وفوائدَ جليلة ، ولا تنفكّ عن عوارض إيمانية وذوقية رفيعة ؛ بحيث ترتقي إلى مرتبة ما يحسن في الحكمة ؛ فيذعن العقل السليم إلى حسن اختياره تعالى وعظيم حكمته .

ومن فوائد ذلك أن يُتّخذ الرّسول قدوة وأسوة حسنةً للعباد ، فلو فرضنا أنّ النّبي لا يمرض ولا يجوع ، ولا يمشي بين النّاس ، ولا يمسّه ما يمسّهم من نَصَبٍ وتعبٍ ، فإنّ أول ما يَعترِضُ به قومُه : أن كيف نتّبع رسولاً ليس مثلنا ، لا يعلم ما نعايشه ونكابده ، ولا يشعر بما نشعر به من الفقر والحاجة والشهوة والغضب والفقد ونزول المصيبة وغير ذلك ؟

والحق أنّ لهذا الاعتراض المفترَض وجاهته لو كان الأمر على ما وصفناه، لأنّ تعرّض الرسول لِمَا يتعرّض له البشر من أحوالٍ اعتياديةٍ يعدّ عاملًا أساسيًّا في صحّة المطالبة باتّباعه، وفي كونه قدوةً كاملة وأسوة حسنة للمكلّفين والمؤمنين به من العباد، ولولا ذلك لما أمكن أن يتعلّم منه أدب الصّبر على الضرّاء والشّكر على السرّاء، ولزوم الديانة في جميع الأحوال، وكيفية التعامل مع الدّنيا وما فيها من أكدار ومتاعب، إلى غير ذلك.

والأحاديث الشريفة كثيرة في الإشارة لهذا المعنى، منها ما رواه سيدنا ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنّ سيدنا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «المؤمن الذي يخالط النّاس ويصبر على أذاهم، أعظم أجرًا من المؤمن الذي لا يخالط النّاس ولا يصبر على أذاهم»[1].

مراده بنحو المرض: الجوع والفقر من الأعراض الدنيوية مع الغنى عنها بالله تعالى؛ والأكل والشرب والنّكاح، والنسيان بعد التبليغ أو فيما لم يؤمروا بتبليغه[2]، والنوم، إلا أنّهم تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم[3]. ولا شك أنه قد شوهد جميع ذلك فيهم.

---

(١) الترمذي: (٢٥٠٧)، ابن ماجه (٤٠٣٢).

(٢) أمّا نسيان ما لم يؤمروا بتبليغه فأمر طبيعي قد يعرض للأنبياء وغيرهم، وأمّا نسيان ما بلّغوه عن الله تعالى كما توهم عبارته رَحِمَهُ اللَّهُ، فيحتاج إلى وقفة؛ فإن كان مقصوده نسيان ما بلّغوه مع تذكّره عند الحاجة إليه أو تذكيره به من قبل الله تعالى وملائكته، فلا بأس بذلك؛ إذ لا ضير على الشريعة وصاحبها من شبهة تطرُّق النّقص عليها أو العبث بها حينئذ، ولا يورث ذلك تنقيصًا من قدر حاملها، ما دام مردوفًا بمعونة التذكير من جانبٍ غيبي لا ندركه، وإن كان المقصود جواز نسيان ما أُمروا بتبليغه تمامًا بحيث لا يذكره ولا يُذكّره به ربّه عند الحاجة إليه، ففيه تأمّل، والظاهر أنّه مستبعد ولم يقصده الإمام، والله أعلم.

(٣) إشارة إلى حديث السيّدة عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، حيث سئلت: كيف كانت صلاة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في رمضان؟ فقالت: «ما كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة =

وقوله[١]: (وفي اتصافهم بها فوائد لا تخفى) يعني: ليس نزول هذه الأعراض بهم كنزولها بغيرهم في إمكان عدم اقترانها بالفوائد العرفانية التي تصيّرها قُرَبًا وعبادات، بل لا تنزل بهم إلا عارية عن حظّ النفس ودواعي الهوى، محفوفةً بالفوائد العرفانية، والقُرَب الشريفة النورانية، كتعبدهم لله تعالى في عَرَض الأكل والشرب بما نُدب إليه من آدابهما، والصّبر والرّضا عن الله تعالى عند فقدهما، وإيثار ذوي الفاقة مع شدة الاحتياج إليهما، وتشريع جميع ذلك للمؤمنين بهم التابعين لهم.

وكذا حكم مرضهم وجوعهم، مع زيادة حصول التسلِّي عن الدنيا للأمة، وتنبيههم لِخِسَّة قدرها عند الله تعالى؛ إذ لو كان لها موقع عند الله تعالى لأعطاها لهؤلاء السادات الكرام الذين هم أشرف الخلق عنده تبارك وتعالى[٢]، ولحرصوا عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ على جمعها والتمتع بها

= ركعة يصلِّي أربعًا، فلا تَسَل عن حُسْنِهِنَّ وَطُولِهِنَّ، ثم يصلّي أربعًا، فلا تَسَل عن حُسْنِهِنَّ وطولِهِنَّ، ثم يصلِّي ثلاثًا.

قالت عائشة: فقلت يا رسول الله: أتنام قبل أن توتر؟ فقال: يا عائشة إن عَيْنَيَّ تَنَامان ولا ينام قلبي»، البخاري: (١١٤٧)، مسلم: (٧٣٨).

(١) أي في المتن.

(٢) يُهدي المحبّ لمحبوبه أثمن الأشياء وأنفسها، ويغدق عليه أعظم العطايا وأحسنها، ومتى كان الإكرام الحقيقيّ متمثّلًا بشيء، ترى المحب يسارع في أن يهبه لمحبوبه، وأن يهديه لعزيزه، وإذا كان كذلك فلننظر فيما أعطاه الله تعالى لأحبابه من أنبيائه ورسله، هل أعطاهم الدنيا وما فيها من الملذّات والمسرّات؟ لا لم يعطهم إيّاها، والسبب في ذلك خِسَّةُ قدرها وانحطاط شأنها عنده سبحانه، فليست هي -في الحقيقة- ممّا يوهب للمقرَّبين ولا ممّا يهدى للواصلين، لا سيما وبُعد ما بين الطبيعتين ظاهر، حيث لا مجانسة ولا مقاربة بين نفوسهم الشريفة العليّة وحقارة الدنيا الدنيّة، ولو كانت الدنيا عزيزة شريفة لها من القيمة ما يستحق أن يُنظر له بعين التقدير عند ربنا لأكرمها لأشرف خلقه، ولأنعم بها على المُصطفين الأخيار من أنبيائه الكرام، وهذا في غاية التلويح والتنبيه على خسّة قدرها وحقارة شأنها عند الله تعالى. =

أكثر من غيرهم ، فلما رأيناهم نافرين عن فضولها منفّرين عنها في غايةٍ .. علمنا أنّه لا خير في فضولها ، وأنّ الزهد فيها هو الحق الجامع لكلِّ خير .

ولا يخفى على العاقل استنباط الفوائد الكثيرة من أحوالهم عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ؛ لأنّ الله تعالى قد عصمهم واعتنى بكمال هدايتهم ، وجعلهم قدوة للخلق في أقوالهم وأفعالهم وسكونهم ، فهي كلّها واقعة على أكمل الصّفات ، وأشرف المقاصد ، وأعلى السِّمات ، وكلُّ ما استنبط العلماء من فوائد أقوالهم وأفعالهم وألفوا وأكثروا . . نقطةٌ من بحرٍ لا ساحل له .

نسأل الله تعالى أن يزيدهم شرفًا إلى ما لا نهاية له ، وأن يدخل جميعنا ، بلا محنة ، في شفاعة سيد الخلق وأكرمهم على الله تعالى سيدنا ونبيّنا ومولانا محمد صلّى الله عليه وعلى آله .

* *

= ويرحم الله الإمام البوصيري إذ يصوّر لنا علاقة النبيّ المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالدنيا فيقول :

وراودته الجبال الشمّ من ذهب ... عن نفسه فأراها أيّما شمم

وأكدت زهده فيها ضرورته ... إنّ الضرورة لا تعدو على العِصم

و في الإشارة إلى حقيقة قدر الدنيا وأخلاق أصحابها قيل :

وما هي إلا جيفةٌ مستحيلةٌ ... عليها كلاب هَمُّهُنَّ اجتذابها

فإن تجتنبها كنت سلمًا لأهلها ... وإن تجتذبها نازعتك كلابها

أضواء على عبارة : «الأعراض البشرية التي لا تنافي علوَّ رتبتهم»

فقولنا : (الأعراض) احتراز من مذهب النصارى في وصفهم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالصفة القديمة .

وقولنا : (البشرية) احتراز من اعتقاد الجاهلية أنّ البشرية تنافي الرّسالة .

وقولنا : (التي لا تنافي علوّ رتبتهم) احتراز من اعتقاد اليهود وكثير من جهلة المؤرخين والمفسِّرين اتّصاف الأنبياء عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بنقيصة المعصية والمكروه ونحوهما .

لا شك أنّ الناس باعتبار تعظيمهم للرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ثلاثة أقسام : مُفْرِط ومُفَرِّط ؛ وهما هالكان ، ومتوسّط ، وهو النّاجي بفضل الله تعالى .

وعن القسمين الأوّلين احترزنا بالقيود التي ذكرناها في تفسير الجائز على الرسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ .

فاحترزنا بـ(الأعراض) -وهي الصّفات الحادثة المتجددة- من الصّفات القديمة التي هي صفات الإله جلّ وعلا[1]، فلا يصحّ أن يتّصف بها غير مولانا جلّ وعلا .

وقد كفرت النصارى بمخالفتهم هذا القيد ، وإفراطهم في حق عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فزعموا قيامَ صفة العلم القديم بجسد عيسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ؛ وجعلوه إلهًا بذلك ، على خبط لهم شديد ، وتخليط عظيم ، لا يفوه به

(١) المقصود أنّ الصّفة هي ما يقوم بالذات ، وما يقوم بالذات إما أن يكون قديمًا قائمًا بذات قديمة ، ويسمى بالصفات القديمة ، وإما أن يكون حادثًا متجددًا يقوم بذات حادثة ، ويسمى بالأعراض ، فعبّر في المتن بـ«الأعراض» كي يخرج الصّفات القديمة ، فإنّها لا تجوز على الأنبياء .

عاقـل ، تعالى الله عن قولهم[1] .

واحترزنا بقيد (البشرية) -كالأكل والشرب والمرض ونحوها- من صفات الملائكة عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، وهي غناهم عن هذه الأعراض التي وضعها الله تعالى في البشر ، فلا يشترط ذلك في الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لعدم توقف الرسالة عليها ، وليس غنى الملائكة عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عنها لذواتهم ، بل بجعل الله تعالى لهم ذلك .

وقد كفرت الجاهلية بمخالفتهم هذا القيد ، وإفراطهم أيضًا بزعمهم أنّ هذه الصّفات البشرية ناقصة لا تليق بمرتبة الرّسالة وإنّما تليق بها

(١) يعتبر النّصارى أنّ سيدنا المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ تجسُّدٌ للحقيقة الإلهية والطبيعة اللاهوتية الأزلية ، ولهم في ذلك أقوال مختلفة وتفصيلات ، يمكن إرجاع حاصلها إلى أنّه محلٌّ لصفة قديمة بحسب تقريب الإمام وعبارته هنا .

وقد تعرّض الإمام الماتريدي في كتاب «التوحيد» لآرائهم المتخبطة ونقضها ، وكذلك فعل الإمام القاضي الباقلاني في كتاب «التمهيد» فقد وفّى البحث معهم على وجه حسن .

ومن المفيد جدًا مطالعة بعض الكتب التي تتعلّق بالديانة النّصرانية واليهودية والأديان الأخرى عمومًا ، مع المرور على تاريخها وكيفية تشكّلها أو تحريفها ، والتعرّف على أهم المنعطفات التي أثّرت في بُنيتها المشهورة التي أوصلتها لما هي عليه اليوم ، لا سيّما وأنّ التواصل مع أتباع الأديان الأخرى صار من السهولة بمكان ، والتعرُّض لأفكارهم وشبههم -ولو من غير تقصُّد لذلك- عن طريق مواقع التواصل الاجتماعي من آفات العصر التي ابتلي بها المجتمع المسلم ، ولا بد من تحصين المسلمين بنشر العلم بينهم وتعزيز معرفتهم الدينيّة ، ويلزم طلاب العلم المشتغلين بعلوم أصول الدين أن يقفوا على اعتقادات الأديان الأخرى .

ومن الكتب التي ينصح بمطالعتها في مثل هذه المرحلة ، خصوصًا فيما يتعلق بالنصرانية ، كتابا «الله جل جلاله واحد أم ثلاثة» للأستاذ منقذ السقار سلّمه الله ، و«محاضرات في النصرانية» للشيخ محمد أبو زهرة رَحِمَهُ اللَّهُ ، ففيهما مادة مهمة يجب أن يقف عليها طالب العلم للتعرّف على عقيدة النصارى واختلافاتهم وكيفية استدلالهم ونقضها على نحو مختصر ، وفي حاشية صغرى الصّغرى عرض وجيز حول اعتقادات النّصارى في ألوهية المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ وأهم الكنائس المختلفة في ذلك ، فطالعه .

صفات الملائكة ، فكفروا ، وكذّبوا بسبب ذلك الرّسلَ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ [1] ، وقالوا فيما أخبر الله تعالى عنهم : ﴿أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا﴾ [التغابن :٦] ، ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [إبراهيم :١٠] ، ﴿وَقَالُوا مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان :٧] ، ولو انكشف الحجاب عن قلوبهم لعرفوا أنّ في وقوع هذه الأعراض البشرية بالرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كمالات لهم في أنفسهم ، وتكميلات متكاثرة لأممهم بحيث يغتبط بها الملائكة الكرام ، ويتمنّون وجود مثلها لهم ؛ لِما فيها من الآداب الرقيقة والعبادات الدقيقة التي لم يجدوا مثلها في عبادتهم ، هذا مع ما فيها من تأنيس الأمم ، ودفع الوحشة عنهم بمخالطة من هو من جنسهم ومتّصف بحسب الظاهر بصفاتهم ، وأمكنهم لأجل الجنسية والمخالطة أن يعرفوا أمانته وصدقه ونصيحته والتلقي منه ، ولو كان مَلَكًا لتعذّر ذلك كلّه منه ، قال تعالى : ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾ [2] [الأنعام :٩] ،

---

(١) يريد أنّ السبب الذي دعاهم إلى الكفر وتكذيب الرّسل زعمهم أنّ البشريّة في حد ذاتها نقصٌ يجب تنزّه الرّسل عنها ! ، وهذه شبهةٌ واهية ، فنحن نوافق على أنّ الأنبياء لا يتّصفون بالنقائص ، ولكن من أين لكم أنّ البشرية نقص يجب تنزّه الرسّل عنها ، إنّ البشريّة ليست نقصًا حتى يمتنع اتصافهم بها ، بل الحق : أنّ البشرية والإنسانية هي الطبيعة القابلة لأعلى درجات الكمال ، التي يمكن حصولها للمخلوقات ، وبهذا الاعتبار فإنّها تصبح من أهم خصائص الأنبياء ، لأنّهم مختصّون فعلًا بأرفع الكمالات النّبوية ، ومن هنا تعلم السبب الذي جعل بعض العلماء يعدّون الإنسانيّة من جهة ما فيها من استعداد لأقصى الكمالات الحادثة من ميّزات الأنبياء التي فضّلوا بها على الملائكة ، سلام الله عليهم أجمعين .

(٢) أي لو أننا فعلنا لهم ما يريدون من إرسال ملَك يدعوهم لجعلناه على هيئةٍ تمكّنهم من رؤيته ؛ إذ أبصار الخلق لا تنال طبائع الملائكة النورانية وتحار فيها عجزًا عن مطالعتها على حقيقتها ، فلا بد من جعلهم على صورة وهيئة مقبولة يستأنسون بها ، وما تلك الصورة إلا الصورة الإنسانية كما فعل سبحانه مع ضيوف ساداتنا إبراهيم ولوط عليهما أفضل الصّلاة والسّلام ، وكما صحّ في الروايات من تجسّد سيدنا جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ بصورة الصحابي دحية الكلبي ، فإذا كان مآل الأمر =

فعامل سبحانه الخلق بمقتضى الفضل العظيم والرحمة واللطف، بأن بعث إليهم رُسُلًا من أنفسهم، ظاهرهم بشريّ من جنس المبعوث إليهم، وباطنهم ملكيّ بل أعلى، ولهذا اتسعت قلوبهم عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لمخالطة الفريقين ومراعاة الجانبين.

وأما قولنا: (التي لا تنافي علوَّ رتبتهم) فاحترزنا به من الغفلة عن جنابهم الرفيع، والتفريط بسبب مشاهدة ظواهرهم البشرية في مراعاة قدرهم العلي، وملاحظة اعتناء المولى العظيم بهم ورفع مقامهم الأكمل فوق جميع الخلق.

وقد ضلّت اليهود -أدام الله تعالى ذلّتهم- فأساؤوا الأدب، ووصفوا أنبياء الله تعالى ورسله عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بمساوئَ لا يليق أن يوصف بها من هو أدنى منهم في غاية، وربما أدخل بعض جهلة المؤرّخين والمفسِّرين بعضَ ذلك في كتبهم وافتتنوا بذلك، وفتنوا به من يطالعه من الجهلة، نسأل الله تعالى العافية من زلات من يُقتدى به؛ فإنه يَضلّ بسبب زلّته وفتنته عالم كثير، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وربما يغترّون بذلك -لقلّة تحصيلهم وعدم تحقيقهم- بظواهرَ من الكتاب والسنة، سنشير إن شاء الله بعد هذا إلى جملة منها ليُعرفَ منها غيرها.

= أن يكون الرسول شبيهًا بالمرسَل إليهم مستأنسَ الصورة عندهم، سواء كان ملَكًا نورانيًّا أو بشرًا حقيقيًّا، فالأولى أن يكون بشرًا مثلهم، وإلا فلو خلقه الله ملكًا على صورة بشر لكان ذلك منشأ للَّبس والشبهة في حقيقة الرسول عندهم، وهو معنى ﴿لَلَبَسْنَا عَلَيْهِم﴾، وهذا اللبس والاشتباه وإن كان نتيجةَ فعل الإله، لكنه بطلبهم أن يكون الرسول ملَكًا، فكأنّهم هم السبب في هذا اللبس وهم طالبوه، ولذلك قال سبحانه: ﴿مَّا يَلْبِسُونَ﴾، أي لو فعلنا ما تريدون لأوقعناكم في اللبس والخلط، وما أوتيتم إلا من قِبلكم فأنتم من أردتم ذلك. ولها تأويلات أخرى قريبة من هذا المعنى.

ونظير الاغترار بهذه الظواهر : اغترار المجسّمة ، والقائلين بالجهة ، وبتأثير القوى الحادثة ، وتعليل الأفعال والأحكام ونحو ذلك بظواهرَ من الكتاب والسنة تُوْهِمُ ذلك ؛ ولم يحيطوا بعلمها لعدم تضلُّعهم من العقليات والنقليات ، وفَقْدِهم الأنوارَ الربَّانية والعصمة الإلهية .

ولهذا قيل : إنّ التمسّك في معرفة الله تعالى ومعرفة رسله عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بمجرد ظواهر الكتاب والسنة أصلٌ من أصول الكفر[1].

---

(١) لقد وجد العلماء أنّ التعلُّق بظاهر النّص والتسرّع بالاحتكام إليه من غير رجوع إلى قواعد اللغة وأصول الفهم الصحيح من أهمّ الأسباب التي تؤدّي بالمشتغلين بالعقائد -فضلًا عن غيرهم من المؤرّخين والمفسّرين وأمثالهم- إلى الوقوع في مشاكل اعتقادية خطيرة ، وذلك لنزول القرآن الكريم على لغة العرب وشموله على ما اشتملت عليه لغتهم من صنوف المجازات والكنايات وما شابه ذلك ، فلربما استعملت اللفظة في غير معناها الحقيقي ، وهذا يستدعي ضرورة التيقّظ في فهم كلام الله تعالى ورسوله ، وعدم التسرّع في حمل الألفاظ على ظاهرها في جميع الموارد ، حتى نصّ الإمام السّنوسيّ في غير ما كتاب على أنّ تلقي المعاني الاعتقادية من ظواهر النّصوص دون إدراكٍ عميقٍ لها يوقع المرء في مجموعة من الاعتقادات الكفرية والبدعية ، وهذا ما عبّر عنه في «المقدمات» بقوله : «إنّ التمسّك في عقائد الإيمان بمجرد ظواهر الكتاب والسنّة ، من غير تفريق بين ما يستحيل ظاهره منها وما لا يستحيل أصلٌ من أصول الكفر والبدع» ، وهو قريب ممّا ذكره هنا .

وقد يبدو هذا القول مشكِلًا في أوّل النّظر ، ولكن إذا نظرنا في بعض الأمثلة فسوف تتبيّن وجاهته وصحّته : ثبت في الصّحيح عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنّه قال : «إنّ الله يقول يوم القيامة : يا ابن آدم ، مرضت فلم تَعُدني ، قال : يا رب ، كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت أنّ عبدي فلانًا مرض فلم تعده ؟ أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده» [مسلم : ٢٥٦٩] . إنّ ظاهر قوله تعالى : «مرضتُ» هو عروض المرض له -حاشاه !- ، وقوله «لوجدتني عنده» يقتضي بظاهره حضور الله تعالى بذاته عند المريض ، والصحيح أنّه استعمال مجازي على عادة العرب ، ولا شكّ في خطأ من يفهم المعنى من ظاهر اللفظ فإنّه قد يؤديه إلى الكفر ، ولذلك أوجب جميع المسلمين عدم اعتقاد الظاهر ، بل تضمّن آخر الحديث نفسه تأويل ما ورد في صدره .

ونذكر مثالًا آخر على ذلك قوله تعالى : ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[الحديد :٤] ، فإنّ ظاهر الآية =

قلت : وكذلك تلقي هذا العلم من مجرد الكتب والمشايخ الصَّحَفيين والمتفقهين بلا تحقيق[1] .

نسأل الله تعالى السّلامة من فتنة المحيا والممات ، والتأييد بالتوفيق والعصمة من جميع الآفات ، بجاه أشرف الخلق سيدنا ونبيّنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

❊ ❊ ❊

= يقتضي صورًا من تجسيم الإله وكثرة الأمكنة له وجريان التغيّر عليه وغير ذلك من المعاني الفاسدة التي لا تليق في حقه تعالى ، ولذا لم يتردد أحد في أنّ القول بظاهر هذه الآية ضلال كبير وكفر شنيع ، وذهبوا إلى تأويلها على معنى أنّه معكم بعلمه وقدرته وسلطانه ؛ سيّما وأنّ سياق الآية جارٍ في هذا المعنى ، قال سبحانه :﴿هُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۖ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤] ، فالنّظر في موضع الجملة وسياقها دالٌّ على أنّ ظاهرها غير مراد بحالٍ من الأحوال .

ويكفينا في بيان المراد ذكر هاتين الآيتين ، وإلا فإنّ النّصوص التي لا يجوز أن يؤخذ بظاهرها -لا سيما حال قطعها عن سياقها- كثيرة جدًا .

وليس معنى كلامنا أننا ننكر دلالة الظاهر ، حاشا ، وإنّما نقرّر أنّه لا بد لإدراك دلالة النّصّ ومعناه الصّحيح من أن يُفهم في ضوء القرائن المحيطة به وبحسب سياقه الكامل مع أخذ جميع النّصوص الأخرى ومعطيات قوانين العقل بعين الاعتبار ، وإلا فإنّ فهم بعض النّصوص المجازيّة على ما يتبادر منها عند اقتطاعها من سياقها يستلزم نقض الثابت من تنزيه الله تعالى ، ومن عصمة الأنبياء وصدقهم ، وغير ذلك .

(١) أي : كذلك تلقّي العلم بهذه الطريقة يؤدّي إلى فهم ساذج لظواهر النّصوص وفهم غير صائب للمعاني الاعتقادية ؛ ممّا يؤدي إلى الكفر والابتداع في الدين .

الدّرس الخامس

تأويل النّصوص التي توهم النّقص في حق الأنبياء والملائكة عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

تنزيه الأنبياء عمّا أوهمته ظواهر بعض النّصوص من ارتكابهم الصغائر والكبائر

وبهذا تعرف أنَّ كلّ ما أوهم في حقهم أو حق الملائكة نقصًا من الكتاب أو السنة وجب تأويله .

أشار بهذا الكلام إلى وجوب تأويل ما اغترّ به بعضُ من أجاز على الأنبياء والملائكة - على جميعهم الصّلاة والسّلام - الصغائر ، واحتجّوا في ذلك بظواهر كثيرة من القرآن والحديث[1] .

---

(١) بعد أن تقرّر وجوب عصمة الرّسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عن الوقوع في مخالفة أمر الله ونهيه في الكبيرة والصغيرة ، حصل ههنا بحث ، وهو أنّا سلّمنا عدم وقوعهم في الكبيرة ، لكن من أين نعرف أنّهم لا يرتكبون الصغيرة ؟ وما الفارق الصحيح بين الكبائر والصغائر أصلًا ؟

والجواب : أمّا التفريق بين الكبائر والصغائر فقيل فيه : إنّ الكبيرة ما توعّد الله عليها توعّدًا غليظًا ، وقيل : هي التي يعاقَبُ على فعلها بالحدّ ، وقيل : هي المعصية التي توعّد لها بالتخليد في النّار . وقيل : كلّ معصية أصرّ المكلَّف عليها انقلبت كبيرة ، وقال بعضهم : كلّ صغيرة إذا فعلها المكلَّف عالمًا أنّها معصية مستشعرًا رؤية الله له وعلمه به حال فعلها تصبح كبيرة . وبمقابل كلّ واحد من التعريفات المذكورة للكبيرة عُرِّفت الصغيرة ، فقيل : الصغيرة ما لم يتوعّد الله عليها توعّدًا غليظًا ، أو ما لا يعاقب عليها بالحدّ ، وهكذا . =

= وسبب الاختلاف في تعريف الكبيرة راجع -والله أعلم- إلى تنوّع الأحاديث الصحيحة التي تذكرها من غير اتفاق على تسميتها وتعديدها، فقد ورد من حديث سيدنا أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن سيدنا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الكبائر أنها: الشرك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النّفس، وقول الزّور، وفي غيره -من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- أنّها سبعة: الشرك بالله، والسّحر، وقتل النّفس التي حرّم الله إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، وأكل الرِّبا، والتولّي يوم الزّحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات، وعدّ النّبي في حديثٍ غيره شتمَ الرّجل أبويه -بأن يَشتم أبوي غيره فيُسَبَّ في أبويه- من الكبائر، وغير غير ذلك من الكبائر في أحاديث أخرى، ممّا كان سببًا في اختلاف العلماء في البحث عن ضابط مميّز للكبيرة عمّا عداها من الصغائر، واتفقوا بالجملة على أنّ مثل المعدود في حديث السّبع الموبقات من الكبائر.

إذا اتضح ذلك.. فاعلم أنّهم اتفقوا على امتناع وقوعهم في الكبائر عمدًا كما سبق بيانه.

أمّا وقوعهم فيها سهوًا فأمر غير ممكن؛ لأنّ فاعل الكبيرة لا بد أن يكون مدركًا لفعله قاصدًا لتحصيله، فليست الكبيرة شيئًا من الأشياء التي تقع عن طريق الغفلة والسّهو.

بقي احتمال وقوعهم -عَلَيْهِمُ السَّلَامُ- في الصغائر، فما القول فيه؟

نقول: ينبغي التنبّه إلى أنّ الصغيرة إما أن تطلق ويراد بها ما يقع على خلاف المروؤة وأخلاق الكُمَّل من الرجال، أو تطلق والمراد خلاف الأمر والسنة.

أمّا بالنسبة للإطلاق الأول، فكون الأنبياء موصوفين بكمال الصدق والأمانة، مصطفين من الرحمن لأجلِّ شأنٍ وأعظم مقام.. يقتضي كونهم على أكمل صورة يتصوّرها الإنسان، فلذلك نحن ننزّه الأنبياء عن وقوعهم فيما يخالف مقامهم، ونعتقد رفعة جنابهم المقدّس عن التلوّث بما يترفّع عنه صلحاء العامّة من الناس وكبار القوم وأشرافهم، فهم الكُمّل من الرّجال المصطفين من الله تعالى، الحائزين على الاختصاص الإلهي والعناية الربّانيّة، لا سيما وأنّ التاريخ قد قال كلمته، وأذعن القاصي والداني من أهل المعرفة بالسير وتاريخ الرّجال على أنّ سير الأنبياء وأخلاقهم وسلوكهم سَمَا سموًّا لا يدانيه أحد من غيرهم، وأنّهم لم يقعوا في شيءٍ مما ينبو عنه الطبع الشريف.

وأمّا ما يراد من الإطلاق الثاني، فكذلك نقول فيه نفس القول، وننفيه عنهم أيضًا، فإنّهم لا يخالفون الأمر مهما كان مرضاة له تعالى، لا سيما وقد نزل الأمر عليهم أولًا وحيًا منه سبحانه!

ولقائل أن يقول: على ضوء ما سبق كيف يمكن أن نفهم ما حصل في أعقاب غزوة بدرٍ من سيدنا رسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، حيث أخذ الفداء من الأسرى قبل الإثخان في الأرض، وكيف =

قال القاضي عياض في «الشفاء»[1]: إن التزموا ظواهرها أفضت بهم

= نفهم خروج سيدنا يونس عن بلده وتركه لقومه قبل أن يأتيه أمر الله ! أليس هذا معصيةً ؟

نقول : هذه الوقائع وأمثالها تندرج تحت قانون واحد ، وهو أنّه قد يقع من النبي فعلٌ صورته صورة المعصية ، والحقيقة أنه لا يمكن أن يكون معصيةً بحال من الأحوال ؛ لأنّ المعصية هي الإتيان بشيء على خلاف الأمر والنهي ، فإن لم يكن ثمّ أمرٌ ولا نهيٌ أصلًا ، فلا مجال لأن يوصف الشيء -سواء كان فعلًا أو تركًا- بأنه معصية ؛ إذ قبل تعلّق الخطاب بالمكلّف كيف تكون ذمته التكليفية مشغولة به ؟!

نعم.. بعد ورود الخطاب بالنّهي عن فعلٍ أو الأمر بتركه ، نعلم منه أنّ ما حصل قبل ورود الخطاب من حضرة النبي كان خلافًا للأولى بحسب الحكمة الإلهية أو بحسب ما يتبيّن لاحقًا بالأمر والنّهي ، ومن ثم فلا ينطبق عليه كونه معصية أو مخالفةً للتشريع الإلهي ، وسيأتي لهذا المعنى زيادة بيان إن شاء الله تعالى .

(١) يعتمد الإمام السنوسي في هذا الباب على كتاب «الشّفا بتعريف حقوق المصطفى» للقاضي عياض اعتمادًا كبيرًا ، حتى إنّه ينقل عنه بالصفحات ، بتصرّف بسيط .

وهذا الكتاب القيّم ممّا لا غنى لطالب العلم عنه ، فهو كتاب عظيم جليل ، مقبول منفوح ، عرّف فيه مصنّفه بمقام سيدنا المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ورفيع قدره وجميل خصاله وكريم أحواله ، وعرّف بحقوقه على أمّته وأتباعه ، من العلم به ونصرته وتبجيله وتعزيره وإعزاز دينه ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، وقد أحسن إمامنا السنوسي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وعن صاحب الشّفا- في إفادة هذا المطلب لطلاب كتابه ، في هذه المرحلة من الطّلب ، والله يتقبّل منهم ويرفع درجاتهم .

وهذه أقوال بعض الأعلام في حق كتاب الشفاء ، ننقلها عن محققه في مقدمة الكتاب ، لعلّها تعطينا صورة عن مقداره الجليل : قال ابن فرحون في وصف الشفاء ، في كتابه «الديباج المذهّب في معرفة أعيان المذهب» : (أبدع فيه -أي الشفاء- كلّ الإبداع ، وسلّم له أكفاؤه كفايته فيه ، ولم ينازعه أحد في الانفراد به ، ولا أنكروا مزيّة السّبق إليه ، بل تشوّفوا للوقوف عليه ، وأنصفوا في الاستفادة منه ، وحملَ النّاس عنه ، وطارت نسخه شرقًا وغربًا) ، وقال صاحب «كشف الظنون» في وصفه : (وهو كتاب عظيم النّفع ، كثير الفائدة ، لم يؤلّف مثله في الإسلام) ، وقال سيد سليمان الندوي في محاضراته المجموعة تحت عنوان «الرسالة المحمدية» : (وأمّا ما تحلّت به نفسه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من دماثة الخلق ، ورجاحة العقل ، وحصافة الرأي ، وكرم النّفس ، وعلوّ الهمّة ، ورحابة الصّدر ، فإنّ كتب الحديث ملأى بتفاصيله ، وأحسن كتاب في ذلك كتاب «الشفا» للقاضي عياض الأندلسي ، وقد قال لي يومًا وأنا في فرنسا مستشرق اسمه ماسنيون : يكفي لتعرف أوروبا محاسن رسول الله =

إلى تجويز الكبائر وخرق الإجماع وما لا يقول به مسلم، فكيف وكلّ ما احتجوا به ممّا اختلف المفسّرون في معناه، وتقابلت الاحتمالات في مقتضاه، وجاءت أقاويل فيها للسّلف بخلاف ما التزموه من ذلك! فإذا لم يكن مذهبهم إجماعًا، وكان الخلاف فيما احتجوا به قديمًا، وقامت الأدلة على خطأ قولهم وصحة غيره؛ وجب تركه والمصير إلى ما صحّ.

فمن الظواهر الموهمة للنّقص والذنب:

قوله تعالى لنبينا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]، وقوله جلّ وعلا: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝١ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾ [الشرح: ٢-٣]، وقوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، وقوله: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨]، وقوله جلّ من قائل: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ﴾ [عبس: ٢ - ٣].

ومن ذلك أيضًا ما قصَّ من قصص الأنبياء غير سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وعليهم أجمعين، كقوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]، وقوله: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَا ءَاتَىٰهُمَا﴾ [الأعراف: ١٩٠]، وقوله إخبارًا عن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣].

= ومحامده أن ينقل كتاب «الشفا» للقاضي عياض إلى إحدى اللغات الأوروبية)، انظر «الشفا» بتحقيق عبده علي كوشك ص(١١-١٢)، ولويس ماسينيون هذا -بحسب ما عرّفت به صفحة الويكيبيديا- من أكبر المستشرقين الفرنسيين وأشهرهم، وقد شغل عدة مناصب مهمة كمستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال أفريقيا، وكذلك الراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية في مصر! وكانت له عضوية في المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة، وتوفي سنة (١٩٦٢) م.

وقوله سبحانه عن يونس عَلَيْهِ السَّلَامُ : ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، وما ذكر من قصته وقصة داود عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ، وقوله فيه : ﴿فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ ﴿٢٤﴾ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَٰلِكَ ۖ وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ [ص: ٢٤ - ٢٥].

وقصة نبيّنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع زيد مولاه وزينب ، وقوله تعالى : ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧].

وقوله تعالى في قصة يوسف عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ ۖ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: ٢٤]، وما قصّ من قصّته مع إخوته .

وقوله تعالى عن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ : ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [القصص: ١٥].

وقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في دعائه : «اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت»[١] ، ونحوه .

وذِكرِ الأنبياء عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في الموقف ذنوبَهم عندما تطلب منهم الشفاعة .

وقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : «إنّه ليغانّ على قلبي فأستغفر الله»[٢] ، وفي حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : «إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة»[٣] .

---

(١) صحيح البخاري : (٦٣٩٨).

(٢) صحيح مسلم : (٢٧٠٢) .

(٣) صحيح البخاري : (٦٣٠٧) .

وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِيٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [هود: ٤٧]، وقد كان قال له الله تعالى: ﴿لَا تُخَٰطِبْنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ﴾ [هود: ٣٧].

وقال تعالى عن إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿وَٱلَّذِيٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيٓـَٔتِي يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾ [الشعراء: ٨٢].

وقوله تعالى عن موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

وقوله جلّ وعلا: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ [ص: ٣٤].

وقوله جلّ وعلا: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦].

وقوله تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ﴾ [طه: ٦٧].

وما أشبه ذلك من الظواهر الكثيرة.

[تأويل ما أوهم في حقهم عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ من ظواهر النّصوص والأخبار المذكورة]

ولنشر إلى شيء مما يُتأوّل به كلّ واحد من هذه الظواهر باختصار، ومن أراد استيفاء ذلك، فعليه بالمطوّلات من كتب التفسير وشروح الأحاديث:

[في الظواهر الواردة في حق سيدنا محمد صلوات الرحمن عليه وعلى آله]

أما قوله تعالى في سورة الفتح: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢] فأقرب ما يُتأوّل به: أن تكون الآية من باب الأخذ

بالأطراف للدلالة على الإحاطة، كقولك: «قرأت القرآن أولَه وآخرَه»، و«جُلتُ البلدَ أوّلَه وآخرَه»[١]، فتُحمل المغفرة في الآية على المغفرة اللغوية، وهي السَّتر، وتكون (من) بمعنى (عن).

والذي يتقدم على الذنب: أسبابه من الشهوة فيه، والهواجس والخواطر، وحديث النفس والهمّ والعزم، والذي يتأخر عنه: آثاره من الرّان[٢] والقسوة والتثاقل عن الخير، وغير ذلك من العقوبات الدنيوية والأخروية؛ فأخبر المولى الكريم أنه فتح لنبينا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من أبواب المواهب الربانية والأنوار اللدنية العرفانية والعِصَم الكاملة والهمم القدسية العلية ما استأصل به شأفة كلّ ذنب، وستر بسببه المولى الكريم عنه سوابقَ كلِّ ذنب ولواحقه[٣].

ونكتة العدول عن تعريف الذنب بالألف واللام إلى تعريفه بالإضافة إليه[٤]، عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وجهان:

أحدهما: تقرير النِّعمة عليه بأنّ هذا الذنب الذي عُصم منه هو ذنب له بحسب الإمكان العقلي والقبول البشري العادي، وفي العصمة من ذلك، مع القبول[٥]، من المنّة عليه والفضل العظيم ما لا يخفى.

---

(١) ومقصودك أنك جلت كلّ البلد، وقرأت كلّ القرآن؛ فتذكر الأطراف وتريد الإحاطة بها وبما فيها.

(٢) هو الحجاب الكثيف، ويراد به ما غَطَّى على القلْب وركِبَه من القسوة.

(٣) ويحتمل أن يكون المقصود من الآية: ليغفر لك الله الأمور التي وقعت سهوًا، أو التي وقعت قبل الأمر والنهي وصورتها صورة المعصية، كما قاله بعض المفسِّرين، والأول منهما توجيه صحيح عند من يجوّز على الأنبياء الوقوع في المعصية سهوًا.

وفي الآية وجه آخر ذكره ابن عطيّة رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: وقوله عز وجل: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ المعنى: التشريف بهذا الحكم ولو لم تكن له ذنوبٌ ألبتة.

(٤) أي: لماذا قال تعالى: ﴿مِن ذَنۢبِكَ﴾، ولم يقل: (من الذنب)، فعرّفها بالإضافة إلى كاف الخطاب لا بأل التعريف؟

(٥) أي مع قابليته للوقوع في الذنب بحسب الطبيعة البشريّة.

الثاني: يحتمل أن تكون الإضافة للتنبيه بالخفيّ على الجليّ، وبالأدنى على الأعلى، أي: سترنا عنك الذنب الذي يُتوهم وصوله إليك ويُعدّ ذنبًا بالنسبة إليك، وإن كان حسنةً بالنسبة إلى غيرك، كالأُنس مثلًا بالطاعة، والقصد بفعلها نيلَ ما يلائم النفس في الجنان من المشتهيات، ونحو ذلك ممّا هو كثير لائق بمقام أهل الحجاب من الزّهّاد والمتعبّدين[1]، وإذا ستر عنه هذا الذنب واستؤصلت سوابقه ولواحقه، وإن كان ليس ذنبًا حقيقيًا بل هو كمالٌ في حق العموم؛ فأحرى سائرُ الذنوب، التي هي ذنوب حقيقية في حق العامّ والخاصّ كالزّنا وشرب الخمر والغيبة ونحوها.

وأما قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر: ٥٥] **فقيل**: إنه خطاب له والمراد أمّته، **ويُحتمل** أن يكون أُمِر بذلك على سبيل التعبّد المحض زيادةً في رفع الدرجات وتذكيرًا لنعمة العصمة بطلب دوامها، وإشارة إلى أنها محضُ فضلٍ بلا وجوب ولا استحقاق[2]. ونكتة إضافة الذنب إليه هنا ما سبق في آية سورة الفتح، وهذا الوجه أقرب. والله تعالى أعلم[3].

---

(١) وذلك من باب: حسنات الأبرار سيئات المقرّبين.

(٢) قال الإمام الفخر الرازي في تفسيره «مفاتيح الغيب»: اعلم أنّ مجامع الطاعات محصورة في قسمين: التوبة عمّا لا ينبغي، والاشتغال بما ينبغي، والأول مقدَّمٌ على الثاني بحسب الرتبة الذاتية، فوجب أن يكون مقدَّمًا عليه في الذكر.

أما التوبة عمّا لا ينبغي فهو قوله: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾.

والطاعنون في عصمة الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ يتمسّكون به، ونحن نحمله على التوبة عن ترك الأولى والأفضل، أو على ما كان قد صدر عنهم قبل النبوة.

وقيل أيضًا: المقصود منه محض التعبد كما في قوله: ﴿رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ﴾ [آل عمران: ١٩٤]؛ فإن إيتاء ذلك الشيء واجب ثم إنه أمرنا بطلبه، وكقوله: ﴿رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنبياء: ١١٢] مع أنّا نعلم أنه لا يحكم إلا بالحق.

(٣) وللإمام الماتريديّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نكتة لطيفة في استغفار النبيّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، ذكرها في «تأويلات أهل السّنة» عند تناول هذه الآية، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «أرجى آية للمؤمنين هذه الآية؛ لأنّه -عَزَّ وَجَلَّ- =

وأما قوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾ [الشرح: ٢]؛ ففيه أقوال كثيرة، والأظهر، إن حُمِل الوزر على الذنب[1]، أنّ وضعه حينئذ بمعنى الحفظ منه ومن سوابقه ولواحقه، حتى لا يحمل مؤنة من مؤنه، وإضافة الوزر إليه نكتته أيضًا ما سبق.

وأما قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣][2] فلا معاتبة

= أمر رسوله -عَلَيْهِ السَّلَامُ- أن يستغفر لهم، فلا يحتمل ألا يستغفر وقد أمره مولاه بالاستغفار، ثم لا يحتمل أيضًا أنه إذا استغفر لهم على ما أمره به فلا يجيب له، وكذلك دعاء سائر الأنبياء -عَلَيْهِمُ السَّلَامُ- نحو دعاء نوح -عَلَيْهِ السَّلَامُ-: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾، وقول إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ-: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ ٱلْحِسَابُ﴾، ونحو ذلك، وكذا استغفار الملائكة لهم أيضًا لقوله: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾، وقوله: ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ...﴾ الآية، هذه الآيات أرجى آيات للمؤمنين، ودعوات الأنبياء -عَلَيْهِمُ السَّلَامُ- أفضل وسائل تكون إلى الله تعالى، وأعظم قربة عنده، والله الموفق».

(١) إذ الأصل في الوزر أنّه الحِمل الثقيل مطلقًا، لا الذنب بمعناه الاصطلاحي، ولذا ذهب صاحب «التحرير والتنوير» إلى أنّ المقصود من الآية تمثيلٌ للحال في إزالة كلِّ ما يُثقل الكاهل، ولا يشترط أن يكون معصية وذنبًا، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «والوِزر الحرَج، ووضْعه حطُّه عن حامله، والكلام تمثيل لحالِ إزالةِ الشدائدِ والكروب بحال من يحطُّ ثِقلًا عن حامله ليريحه من عناء الثِّقل، والمعنى أنّ الله أزال عنه كلّ ما كان يتحرّج منه؛ من عادات أهل الجاهلية التي لا تلائم ما فَطر الله عليه نفسَه من الزكاة والسمو ولا يجد بدًا من مسايرتهم عليه، فوضع عنه ذلك حين أوحى إليه بالرسالة، وكذلك ما كان يجده في أول بعثته من ثقل الوحي؛ فيسَّره الله عليه بقوله: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ إلى قوله ﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ﴾ [الأعلى: ٨]».

وقال الخازن في تفسيره: «وقيل: المراد بذلك ما أثقل ظهره من أعباء الرسالة حتى يُبَلِّغَها؛ لأنّ الوزر في اللغة الثقل تشبيهًا بوزر الجبل، وقيل: معناه عصمناك عن الوزر الذي يُنقض ظهرك لو كان ذلك الوزر حاصلًا، فسمّى العصمةَ وضعًا مجازًا».

(٢) سياق الآيات الكريمة ههنا يتحدث عن تخلّف بعض الناس عن النهوض مع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وجيشه في غزوة تبوك، حيث كانت الدعوة عامّة لجميع القادرين على الالتحاق بجيش المسلمين بأن يبادروا بذلك، وكان الأمر واضحًا بعدم التخلّف عن المشاركة فيها، وبرغم ذلك استأذن بعضهم في التخلّف لدواعٍ واهيةٍ تعذّروا بها، فأَذِنَ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لهم بذلك، فنزلت هذه الآيات.

فيه بوجه من الوجوه[1]، بل فيه تَكرِمة وتعظيم، كما يقال في استفتاح الكلام مع العظماء: أصلحك الله، وأعزك الله[2].

وأما قوله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨] فالأظهر أنّ معناه: لولا كتاب من الله سبق بإحلال الغنائم لكم وتخصيصكم بهذه الفضيلة دون من قبلكم لكان كذا وكذا[3]، ولهذا قال تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾ [الأنفال: ٦٩]، فليس في الآية إلزام ذنب ولا معاتبة، بل فيها ذِكر ما خُصّ به نبيّنا وسيدنا ومولانا

---

(١) إنّما لم يكن فيه معاتبة لأنّه ساعةَ أذِنَ لهم بالتخلّف لم يكن منهيًّا عن ذلك، فلا يكون الفعل معصيةً أبدًا، وقد جاء النصّ بعد ذلك بأنه خلاف للأولى، ومن ثم فلم يقصد العفو والمغفرة الحقيقيين؛ إذ لا موجب لهما.

(٢) ولا يخفى أنّ ابتداء الخطاب بعبارة العفو مع الاستفسار عن العلة التي دفعت النبي ﷺ إلى الإذن لهم بالقعود مع علمه تعالى بذلك فيه لطف بالغ؛ لأنّه إظهار لصحّة المقصد النّبوي الشريف من صنيعه، وتنبيه للمؤمنين إلى جلالة قدره ﷺ بما كان يحسنه من الظنّ فيهم، أو بما كان يرى من عدم نفعهم في النهوض مع جيشه، بحيث يمسي وجودهم ضررًا على الجيش المؤمن، أو لأنّه لم يُرد أن يفضحهم، وأيًّا كان السبب في ذلك فهو دالّ على كمالٍ نبويّ تام.

وما أحسن كلام الشيخ ابن عاشور رضي الله عنه في تفسيره في هذا الموضع.

قال رحمه الله: «وافتتاح العتاب بالإعلام بالعفو إكرامٌ عظيم، ولطافة شريفة، فأخبره بالعفو قبل أن يباشره بالعِتاب. وفي هذا الافتتاح كناية عن خفّة موجِب العتاب لأنّه بمنزلة أن يقال: «ما كان ينبغي»، وتسمية الصفح عن ذلك عَفْوًا ناظرٌ إلى مغزى قول أهل الحقيقة: «حسنات الأبرار سيّئاتُ المقرَّبين».

وألقي إليه العتاب بصيغة الاستفهام عن العلّة إيماء إلى أنّه ما أذن لهم إلاّ لسبب تَأوَّلَه ورجَا منه الصّلاح على الجملة، بحيث يُسْأل عن مثله في استعمال السؤال من سائل يطلب العلم، وهذا من صيغ التلطّف في الإنكار أو اللوم، بأن يظهر المنكِر نفسه كالسائِل عن العلّة التي خفيت عليه، ثم أعقبه بأنّ ترك الإذن كان أجدر بتبيين حالهم، وهو غرض آخر لم يتعلّق به قصد النبي ﷺ».

(٣) أي: لو أنكم استحللتم الغنائم ولم يؤذن لكم بها في شريعتكم لمسّكم العذاب، ولكن التشريع كان بإباحة الغنائم فلا بأس عليكم.

محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وفُضّل به من بين سائر الأنبياء والرّسل ، على جميعهم الصّلاة والسّلام ، فكأنّه تعالى قال : ما كان هذا لنبيّ غيرك ، كما قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : «وأُحِلَّت لي الغنائم ، ولم تَحِلَّ لنبي قبلي»[1] .

والخطاب في قوله تعالى : ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأنفال : ٦٧] ، إنّما هو لمن أراد ذلك من الناس ، وتجرّدَ غرضُه لعرض الدنيا وحده والاستكثار منها ، وليس المراد به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، ولا عِلية أصحابه رضي الله عن جميعهم .

وأما قوله جلّ من قائل : ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾ الآية ، فقال عياض في «الشفاء» : ليس فيه إثبات ذنب له عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، بل إعلامُ الله تعالى أنّ ذلك المتصَدَّى له ممّن لا يتزكّى ، وأنّ الصواب والأولى كان لو كُشف لك حال الرجلين لاخترت الإقبال على الأعمى[2] ، وفعلُ النبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما فعل وتصديه لذلك الكافر كان طاعةً لله تعالى وتبليغًا عنه ، واستئلافًا له كما شرعه الله تعالى له لا معصية ومخالفة له .

وما قصّه الله عليه من ذلك إعلامٌ بحال الرّجلين ، وتوهين أمر الكافر عنده ، والإشارة إلى الإعراض عنه بقوله : ﴿وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ﴾ [عبس : ٧] .

---

(١) أخرجه البخاري : (٣٣٥) ، ومسلم : (٥٢١) .

(٢) يعني : لو كشف الغيب لنبيّ الله لاختار أن يكلّم الأعمى ؛ لأنّ صنايد قريش ما كان منهم إلا الإعراض ، ولكنّه لما لم يكشف له الغيب تعامَل على وفق القوانين العاديّة ، وبحسب ما تقتضيه رأفته بالناس ، وحرصه على إسلامهم ، من الإقبال على دعوة الكافر ؛ لعلّه يُعتق رقبته من الكفر والنّار ، ويكون إيمانه وسيلة لإيمان عدد ممّن يتبعه ويسير بسيره ، وأمّا المسلم الذي جاء يطلب زيادة علمٍ -كما في بعض الروايات- بعد أن تحقق الإسلام في نفسه ونجا بإيمانه فيمكن تأخيره إلى ساعة أنسب .
وكل هذا ممّا يؤكد على ما جاء في قوله تعالى : ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [الكهف : ٦] ، من شدة تلهّف النبي على إيمانهم والرغبة في هدايتهم ، اللهم صلّ على سيدنا رسول الله وسلّم تسليمًا كثيرًا .

وقيل: أراد بـ﴿عَبَسَ﴾ و﴿تَوَلَّىٰٓ﴾ الكافر الذي كان مع النبي، قاله أبو تمام[1].

[في الظواهر الواردة في حق سيدنا آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ[2]]

وأما قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] فالتحقيق أنّ المراد: المعصية والغواية اللغويتان وهما: وقوع صورة المخالفة، والغواية التي هي ترك المراشد، سواء وقعا عمدًا أو نسيانًا أو تأويلًا، لا الشرعيتان، وهما المخالفة عمدًا مع العلم بالتحريم؛ فإنّ المخالفة على هذه الصّفة لم تقع من آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وإنما وقعت منه نسيانا أو بالتأويل، وذلك مبسوط في «الشفا» وكتب التفسير.

---

(١) أبو تمام، هو محمد بن عبد الله الأبهري، من علماء المالكية في طليطلة، نزيل بغداد، كان عالمًا قاضيًا محدثا، توفي سنة (٣٧٥ هـ)، سير أعلام النّبلاء (١٦/ ٣٣٢-٣٣٤). انظر: «الشفا» بتحقيق عبده علي كوشك، ص (٦٦٩).

وللشيعة جواب آخر هو المعتمد عندهم، وهو أنّ العابس ليس سيدنا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بل هو رجلٌ آخر عوتب في تقديمه الأغنياء على الفقراء، والإمام الرازي رَحِمَهُ اللَّهُ ذكر إجماع المفسّرين على أنّ الذي عبس وتولّى هو الرّسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، والله أعلم.

(٢) أحبّ أن أقدّم بين يدي الحديث عن سيدنا آدم بكلمةٍ أوضح فيها بعض الأمور:

بما أنّ البحث ههنا في عصمة الأنبياء وتأويل ما نُسب إليهم من المعاصي، فينبغي علينا أولًا أن نتثبّت من نبوّة سيدنا آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ قبل البحث في قصّته وبيان الوجه الصحيح فيما نُسب إليه، وإنّما احتجنا للبحث في ثبوت النبوّة له خصوصًا دون سائر الأنبياء؛ لوجود النصّ القرآني الصريح على نبوّتهم بخلاف الحال في نبوّته.

ومن ههنا سنتطرق أولًا لتثبيت الأحكام التالية في حقه عَلَيْهِ السَّلَامُ:

[١] علّم الله تعالى سيدنا آدم جميع الأسماء، فهو معلَّم من طرف الله تعالى، وذلك ثابت في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

[٢] اختصّ الله تعالى آدمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بالاجتباء والاصطفاء، قال في التنزيل الحكيم: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ﴾ [طه: ١٢٢]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ﴾ [آل عمران: ٣٣].

= [٣] خاطب المولى سبحانه آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، فحكى تعالى أنّه خاطبه: ﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ﴾ [البقرة: ٣٣]، وألقى إليه بضع كلمات اختُلف في تعيينها، حيث قال تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ﴾ [البقرة: ٣٧].

وهذه الخصائص الثلاثة ثابتة في القرآن، وما من شك أنّ تعليم الأسماء سابق على الاجتباء وإلقاء الكلمات، كما يُفهم من سياق الآيات الكريمة التي عرضت لقصته عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وبرغم أنّ القرآن الكريم لم يصرّح بنبوّته إلا أن الحديث المرويّ عن سيدنا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صرّح بأنّه نبيّ مكلَّم معلَّم [مسند أحمد: (٢١٥٤٦)].

ويمكن توجيه دلالة النّصوص القرآنية على نبوّة آدم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- بملاحظة أنّ الاجتباء والهداية في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيۡهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: ١٢٢] هو الاصطفاء الذي حصل عقب تلقّيه كلمات خاصّة من الله تعالى، وهو المعنيّ بالوحي والنّبوّة، ويتأيّد ذلك بالحديث المصرّح بنبوّته، إضافةً لتقريره أحكامًا شرعية لأبنائه، مثل تقديم القربان، وحرمة القتل، وغير ذلك.

وإذا تقرّر إثبات النبوّة والاجتباء له، فهل «تعليم الأسماء» هو نفس «الاجتباء والاصطفاء» أو هو غيره، وهذا البحث من مهمّات هذه المسألة:

يذهب المحققون إلى الفرق بين «تعليم الأسماء» و«الاجتباء والاصطفاء»، ويفرّقون بين ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ و﴿ثُمَّ ٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيۡهِ وَهَدَىٰ﴾، فيذهبون إلى أنّ تعليم الأسماء أوّل الخلقة على ما حكاه الله تعالى في سورة البقرة، وأمّا الاجتباء والاصطفاء النبوي فقد كان عقيب الكلمات التي تلقّاها من ربّه فتاب عليه، **ويتّضح من هذا أنّ تعليمه للأسماء مبذولٌ له لوجهٍ آخرَ غير النّبوّة، ثم إنّه كُلِّف بأمرٍ لم يطقه، فعصى، فتاب بكلمات مهديّة له، فاصطفي واجتبي، وصار نبيًّا.**

ومن هذا المنطلق فإنّ سيّدنا آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ قد عصى أمر الله -بحسب التعبير القرآني- بعد التعلّم وقبل الاجتباء بالبعثة، مما يعني أنّه لم يعصِ الله حالَ كونه نبيًّا معصومًا بل قبل ذلك، فلا تنافي بين ما وقع منه وبين ما ثبت للأنبياء من العصمة بوجه من الوجوه. هذا قول من قال: إنّ الاجتباء في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيۡهِ وَهَدَىٰ﴾ هو الاصطفاء بالنبوّة والبعثة.

أما من قال: إنّ البعثة إنّما ثبتت مع تعلّمه الأسماء، وإنّ التعليم هو الاصطفاء بالنبوّة نفسه، فقد ذهب إلى أنّ المقصود بالاجتباء هو قبول توبته بعد وقوع المعصية منه، وقد كان نبيًّا قبلها وبعدها، وبناء عليه فإنّه اعترف بوقوع المخالفة منه حال كونه نبيًّا، لكنه يفسّر الآية على وجوهٍ حاصلها يؤول إلى الاعتذار عنه بعذرٍ ما مع الإقرار أنّه -عَلَيْهِ السَّلَامُ- فعل ذلك وهو نبيّ معصوم: =

ويرحم الله الإمام العالِمَ ابن العربي[1] حيث قال : (يجب تنزيه الأنبياء عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عمّا نَسَبَ إليهم الجُهّال، ولكن الباري سبحانه بحكمه النافذ وقضائه السابق أسلم آدم إلى الأكل من الشجرة متعمِّدًا للأكل ناسيًا للعهد ، فقال في تعمّده : ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه : ١٢١] ، وقال في بيان عذره : ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ﴾ [طه : ١١٥] ، فمتعلَّق العمد غير متعلَّق النسيان ، وجاز للمولى تبارك وتعالى أن يقول في عبده لحقّه : ﴿وَعَصَىٰ﴾ تثريبًا ، ويعود عليه بفضله فيقول : ﴿فَنَسِيَ﴾ تقريبًا ، ولا يجوز لأحدٍ منّا أن يطلق ذلك على آدم أو يذكره إلا في تلاوة القرآن أو قول النّبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ[2] .

= **فقيل مثلًا** : إنّ سيّدنا آدم قد غرّه إبليس اللعين لمّا أقسم له ولزوجه : ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [الأعراف : ٢١] ، فما ظنّ سيدنا آدم أنّه يقسم بالله كاذبًا ؛ لتعظيم الحلف بالله بتعالى ، فكان ما كان .

وقيل : إنه أكل من الشجرة متعمدًا ، لكنه كان ناسيًا لما أمره الله به من اجتناب أكلها ، قال تعالى : ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه : ١١٥] ، ويشير لتعمّد الأكل قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه : ١٢١] ، فقد كان متعمّدًا للأكل المنهيّ عنه ناسيًا للنهي ، وهذا متصوّر عند من قال بجواز صدور الصغائر سهوًا من الأنبياء ، حيث يعتبر هذا العمل -في أبعد الأحوال- صغيرةً يعفى عن صاحبها .

وقيل : نهاه الله تعالى عن نوع الشّجرة ، فيما ظنّ سيدنا آدم أنّ المنهيّ عنه خصوص شجرةٍ بعينها ، فتجنّبها وأكل من أخرى من نفس النّوع ، فعصى لأنّ النهي متوجّه على كلّ أفراد النوّع .

(١) المقصود ابن العربي المالكي تلميذ الإمام الغزاليّ رحمهما الله ورضي عنهما ، المتوفى سنة : (٥٤٣ هـ) ، ويفرّق غالبًا بينه وبين الشيخ الصوفي الشهير ابن عربي ، الملقب بالشيخ الأكبر المتوفى سنة : (٦٣٨ هـ) ، بزيادة أل التعريف لتلميذ حجة الإسلام ، ولكن هذا الأمر غير مطرد ، فليتنبّه .

(٢) ههنا لطيفة ذكرها الإمام الزمخشريّ في تفسيره «الكشاف» ، قال : «ولكن قوله ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ بهذا الإطلاق وبهذا التصريح ، وحيث لم يقل : وزلّ آدم وأخطأ وما أشبه ذلك -مما يعبر به عن الزلّات والفرطات- فيه لطف بالمكلفين ومزجرة بليغة وموعظة كافة ، وكأنّه قيل لهم : انظروا واعتبروا كيف نعيت على النبيّ المعصوم حبيب الله الذي لا يجوز عليه إلا اقتراف الصغيرة =

وأما قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ [الأعراف: ١٩٠]، فقال الواحدي في تفسيره: (إنّ إبليس أتى حوّاء في غير صورته التي عرفته، قال لها: ما الذي في بطنك؟ قالت: ما أدري، وقال: إني أخاف أن يكون بهيمة أو كلبًا أو خنزيرًا، فذكرت ذلك لآدم، فلم يزالا في همٍّ من ذلك، ثم أتاها وقال: إن سألتُ الله تعالى أن يجعله بشرًا سويًا مثلك أتسميه عبد الحارث؟ وكان اسم إبليس في الملائكة الحارث، فلم يزل بها حتى غرّها، فلما ولدت ولدًا سويًّا سمّته عبد الحارث برضا آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا﴾ أي: ولدًا بشرًا سويًّا ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾ يعني: إبليس، فأوقع الجمع موقع الواحد ﴿فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ من الولد إذ سمياه عبد الحارث، ولا ينبغي أن يكون عبدًا إلا لله تعالى)، ولم تعرف حواء أنه إبليس، ولم يكن هذا شركًا بالله تعالى؛ لأنهما لم يذهبا إلى أنّ الحارث ربهما، لكنهما قصدا إلى أنه كان سبب نجاته، وتم الكلام عند قوله تعالى: ﴿ءَاتَىٰهُمَا﴾، ثم ذكر كفار مكة فقال: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٠][(١)].

قلت: قال ابن العربي في «الأحكام» في توهين هذا القول وتزييفه: وهذا القول ونحوه مذكور في ضعيف الحديث في «الترمذي» وغيره، وفي الإسرائيليات التي ليس لها ثبات، ولا يعوّل عليها من له قلب، والقول الأشبه بالحق أن المراد بهذا جنس الآدميين[(٢)].

= غير المنقّرة زلته بهذه الغَلطة [كذا، ولعلها: الغِلظة] وبهذا اللفظ الشنيع، فلا تتهاونوا بما يفرط منكم من السيئات والصغائر، فضلا أن تجسروا على التورّط في الكبائر».

(١) منقول عن التفسير الوسيط بتصرّف، انظر: (٢/ ٤٣٥).

(٢) أي: إنّ جنس الآدميين ينالون من الله تعالى النعمَ الكثيرة، وخصوصًا ما يتعلّق بالولد، ثمّ يشركون، وقد مال إلى هذا القول الحسن وقتادة وغيرهم بتوجيهات مختلفة، حاصلها أن يكون المراد جنسَي الذكر والأنثى؛ إذ يصدق الخطاب لجملتهم بأن يقال: خلقكم وخلق لكم =

وأما قول آدم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ : ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣] فقولٌ صدر منه على سبيل الاستكانة والتعظيم لجانب أوامر المولى تبارك وتعالى ومناهيه، بحيث يحقّ على العبيد أن لو كان الأمر بأيديهم أن لا تقع منهم مخالفة بوجه من الوجوه، لا عمدًا ولا نسيانًا، ولا بانتهاك ولا بتأويل، وأشار عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بذلك إلى أنّه لا حجة للعبد على سيده ومولاه، ولا يعتذر لنفسه فيما خالف من أمره تعالى ونهيه، ولا حقّ له على المولى العظيم أن يعذره بنسيان أو تأويل، بل الحجة للمولى تبارك وتعالى على كلّ حال، وحكمه على عبده بأنه معذور في بعض الأحوال محضُ فضلٍ منه جلّ وعلا، وله أن يعذِّب من يشاء ويرحم من يشاء، وهو المحمود المنزَّه عن النّقص والظلم عل كلّ حال[1].

[في الظواهر الواردة في حق سيدنا يونس عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ**]**

وأمّا قصة يونس عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ **فليس فيها نصٌّ على ذنب**، وإنما فيها ﴿أَبَقَ﴾[2] [الصافات: ١٤٠]، و﴿ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا﴾ [الأنبياء: ٨٧]، وهما راجعان إلى قومه، أي: هرب منهم وذهب مغاضبًا لهم لكفرهم[3]، ومجانبة أهل الكفر

= من أنفسكم أزواجًا، من غير تعيين لأشخاص محدَّدين، وبهذا لا يكون المقصود من الذين أشركوا النبي المعصوم وزوجه.

(١) بناء على ما سبق تقريره من أنّ المخالفة وقعت قبل الاصطفاء بالنبوّة يكون صدور هذا القول من حضرته عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من باب هضم النّفس؛ لاقترافه أمرًا لا يليق به وإن كان قبل النّبوة، وعلى القول بأنّه وقع في المخالفة بعد الاصطفاء يكون اعترافًا بالتقصير الذي أوجبه النسيان.

وللعلماء في ما يصدر من الأنبياء من طلب المغفرة مع أنه لم يقع منهم ما يوجبها توجيهات: منها أنه استغفار عمّا قبل البعثة، ومنها أنّه إظهار للافتقار والمسكنة والضعف لله تعالى، ومنها أنّه استجابة منهم لأمر الله تعالى إياهم بالاستغفار من باب التعبد، وغير ذلك.

(٢) الأبق هو الهروب، فيقال للعبد إذا هرب من سيّده (آبق).

(٣) **سؤال**: بما أنه هرب من قومه فلم عبّر عن فعله بـ﴿أَبَقَ﴾، وهو الهروب من السيد؟ =

وهجران أوطانهم من أكبر الطاعات لو صدرا من غيره ، إلا أنّ الله سبحانه نبّه نبيه يونس عَلَيْهِ السَّلَامُ بذلك التأديب أنه ليس كغيره في هذا ؛ لأنّه من خواصّ حضرته المبعوث لهداية الخلق من عنده ، ولا يحصل المقصود من هدايتهم على التمام إلا بصبره على جفائهم ومشاهدة ضلالهم ، فلا يتصرف هو إذًا إلا بالإذن الخاصّ لا بالإذن العام كغيره ، فذلك التأديب تعليم وترييض للمستقبل ، لا عقوبة عن ذنب كما يعتقده من جهل ، وباطن ذلك التأديب يدلّ على الاعتناء العظيم بيونس عَلَيْهِ السَّلَامُ والتشريف له بتولّي المولى العظيم لتربيته وترييضه بلطيف تدبيره ، ولم يَكِله في ذلك لنفسه ولا لأحد من عبيده .

وأمّا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : ﴿سُبْحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء : ٨٧] فالجواب عنه ما سبق[1] في قول آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ : ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف : ٢٣] .

وأما قوله تعالى : ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء : ٨٧] فمعناه : فظنّ أنّ لن نُضيّق عليه فيما فعل من الخروج عن قومه ؛ لأنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لم يتعمد في ذلك معصية ولا قصد مخالفة[2] ، ويدلّ على ذلك ما أخبر الله تعالى به عنه هنا من ظنّه أن لن يضيّق عليه ؛ لأنّ ذلك مستلزم قطعًا لعدم قصده عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ المعصية ؛ إذ من قصد معصية خافَ تضييق الله تعالى عليه

= الجواب : أنّ هذا الإطلاق فيه نوع مجاز ، وسببه أنّه مرسَل إليهم من سيّده ، فالذي بينه وبين قومه هو ما كلّفه الله به من إرشادهم ودعوتهم ، فهروبه ، أو قل : خروجه من عند قومه من غير إذن السيد الحقيقي والرب العليّ حسّن هذا الإطلاق .

(١) ص (٥٣١) .

(٢) يقول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ ظنّ أن لن نقضي عليه عقوبة ولا بلاء فيما صنع بقومه في غضبه إذ غضب عليهم .

بالعذاب ضرورةً ، وإن كان من أدنى المؤمنين ، فكيف بأعلاهم ؟ وهم رسل الله تبارك وتعالى ؟[١]

[في الظواهر الواردة في حق سيدنا داود عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ]

وأما قصة داود عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ، فقال عياض في «الشفا» : لا يجوز أن يلتفت إلى ما سطّره فيها الأخباريون عن أهل الكتاب الذين بدّلوا وغيّروا ونقله بعض المفسّرين ، ولم ينصّ الله تعالى على شيء من ذلك ، ولا ورد في حديث صحيح ، والذي نصّ الله تعالى عليه قولُه : ﴿وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَٰلِكَ ۖ وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ [ص : ٢٥][٢] وقولُه فيه : ﴿أَوَّابٌ﴾ [ص : ١٧][٣] ، فمعنى : ﴿فَتَنَّاهُ﴾ : اختبرناه ، و﴿أَوَّابٌ﴾ : قال قتادة : مطيع .

ثم حكى عن السمرقندي أنّ ذنبه الذي استغفر منه قوله لأحد الخصمين : ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ﴾ [ص : ٢٤] ، فظلمه بقول خصمه .

وإلى نفي ما أضيف في الأخبار إلى داود عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من ذلك ذهب أحمد بن نصر وأبو تمّام وغيرهما من المحققين ، قال الداودي : ليس في قصة داود عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وأوريا خبر يثبت ، ولا يُظنّ بنبيّ محبة قتل مسلم . وقيل : إنّ

---

(١) قال الزمخشريّ في «الكشّاف» في قوله تعالى : ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ : «يصح أن يفسّر بالقدرة ، على معنى : أنّه ظنّ أن لن نُعمل فيه قدرتنا ، وأن يكون من باب التمثيل ، بمعنى : فكانت حاله ممثَّلةً بحال من ظنّ أن لن نقدر عليه في مراغمته قومه ، من غير انتظار لأمر الله . ويجوز أن يسبق ذلك إلى وهمه بوسوسة الشيطان ، ثم يردعه ويرده بالبرهان ، كما يفعل المؤمن المحقق بنزغات الشيطان وما يوسوس إليه في كل وقت» .

(٢) العبارة في الأصل هكذا : (والذي نصّ الله تعالى عليه قولُه : ﴿وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ﴾ إلى قوله : ﴿وَحُسْنَ مَآبٍ﴾) ، وقد ذكرنا الآية بتمامها .

(٣) في قوله تعالى : ﴿اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ ۖ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ .

الخصمين اللذين اختصما إليه في نتاج غنم على ظاهر الآية[1] .

(١) نوّه سبحانه بذكر سيدنا داود عَلَيْهِ السَّلَامُ بقوله مخاطبًا حبيبه المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : ﴿اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ ۖ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴿١٧﴾ إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ ﴿١٨﴾ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً ۖ كُلٌّ لَّهُ أَوَّابٌ ﴿١٩﴾ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ ، ثم إنّه تعالى بعد التنويه بمقامه أراد أن يدفع عنه ما سطّرته اليهود بافتراءاتها ، وإخبارنا بحادثة عجيبة تتضمّن التعريف بإنابته وتصحيح ما ورد في حقه ؛ فقال سبحانه : ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَىٰ دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ۖ قَالُوا لَا تَخَفْ ۖ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَىٰ سَوَاءِ الصِّرَاطِ ﴿٢٢﴾ إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴿٢٣﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ .

وقد اختُلف في تفسير ما حكاه تعالى عن الخصمين اللذين تسوّرا المحراب وتحاكما إلى سيدنا داود عَلَيْهِ السَّلَامُ ، **فذهب قوم** إلى أنّ ما ذكره الخصمان محمول على ظاهره ، فالخلاف لا يعدو أن يكون بين أخوين في أمر النّعاج ، ومفاد القصة حينئذ التنبيه على أهمية العدل في القضاء وضرورة إرجاء الحكم حتى يعرض كلّ خصم ما لديه من الحجة ، وما إلى ذلك . **وذهب آخرون** : إلى أنّ الخصمين استطاعا أن يتسوّرا المحراب ويتجاوزا الأبواب والحرّاس ليدخلوا على سيدنا داود وهو في خلوته وعبادته ، ويدلّنا ذلك على أنّهما ليسا خصمين عاديّين ، بل هما -كما ذُكر في الآثار- من الملائكة ، ولمّا كانت الملائكة مترفّعةً عن تربية النّعاج ، عرفنا أنّ ما ذكروه في الخصومة ليس على ظاهره ، بل هو من باب التمثيل والتصوير لأمرٍ آخر ، وبمجرّد أن سمعه داود عَلَيْهِ السَّلَامُ فهمه وأدرك مرادهما ، فخرّ راكعًا وأناب إلى ربّه .

وههنا اختُلف في تعيين الأمر الذي أشارت له قضية النّعاج ، فاستند بعضهم إلى ما ورد في الإسرائيليات فاتّهم النبيَّ الكريم بأفظع الأفعال ووصفه بأقبح الأوصاف ، وهو ما لا يجوز قطعًا في حق نبيّ الله الذي وصفه تعالى في كتابه بالأوصاف الحميدة وفضّله على كثير من عباده المؤمنين وخصّه بالزّبور وأكرمه بتسبيح الجبال والطير معه وغير ذلك . واختار المحققون أنّ ما قرّره الملائكة بين يدي سيدنا داود إنّما هو تصويرٌ وتمثيلٌ لأمرٍ تنبّه من خلاله إلى زلّةٍ وقعت منه ، ولا ريب في أنّها لم تكن من كبائر الأمور التي يصوّرها أعداء الله تعالى ، بل لعلّها لم تكن من المعاصي المعهودة بيننا أصلًا ، ألا ترى أنّه احتاج إلى أن تفطّنه الملائكة وتنبهه عليها ، ولولا ذلك لما أدرك وقوعه في الغلط ، ممّا يرجّح أن الزلّة الحاصلة من جهته لا تعدو أن تكون في من باب خلاف =

قلت : ولا شك أنّ في كتب بني إسرائيل في هذه القصة تخليطًا عظيمًا لا يليق أن يلتفت إليه ، وقد قال علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : من حدث بما قال هؤلاء القصّاصون من أمر داود جلدته حدَّين ؛ لِما ارتكب من هتك حرمة من رفع الله قدره .

وأما استغفاره عَلَيْهِ السَّلَامُ وبكاؤه وتضرّعه فجارٍ على المعهود من حال الأنبياء عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في إجلالهم المولى الكريم ، وخوفهم منه ، وهيبتهم له على قدر معرفتهم به .

[في ما أوهم من قصّة زواج سيدنا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأمّ المؤمنين زينب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا]

وأمّا قصة نبيّنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **مع زيد مولاه وزينب** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا : فلا يصحّ فيها إلا ما ذكره مولانا جلّ وعزّ في كتابه العزيز من كونه سبحانه وتعالى زوَّج لنبيّنا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ زينبَ بعد فراق زيدٍ لها ، وشرّع بذلك إباحة تزويج حلائل الأدعياء[1] ، وأنّهنّ لا يلحقن في التحريم بحلائل أبناء النّسب والرّضاع ، فقال جلّ من قائل : ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب : ٣٧] ، وقد أوحى الله سبحانه إلى نبيّنا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بما أراده من تزويج زينب[2] له قبل أن يطلقها زيد ، فلمّا ألقى

= الأولى أو في سرٍّ بينه وبين ربّه سبحانه ، وأين التقصير في الصّغائر والأسرار من ارتكاب المناهي ومشابهة الفجار ! وهذا الوجه أنسب بسياق الآيات وأليق بجناب النبيّ وما يجب له من العصمة والأمانة .

(١) الأدعياء : جمع دعي ؛ وهو من يُنسب إلى غير أبيه الحقيقي ، والمراد هنا المتبنَّى ، وحلائل : جمع حليلة ، وهي الزوجة ، فحلائل الأدعياء : زوجات الأبناء بالتبنّي .

(٢) وسيدتنا زينبُ بنت جحش رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا هي ابنة أميمة بنت عبد المطلب ، عمة النبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، =

في قلب زيد حبّ فراقها، ومنع من التمتّع بها لَمَّا قرُب أوان حرمة أمومتها لجميع المؤمنين، وهيبة قربها من سيد ولد آدم وأشرف خلق الله أجمعين، جاء يشكو تعاظمها عليه للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأنه يريد فراقها، فأمره، عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، بإمساكها وتقوى الله في شأنها عملًا بالظاهر الذي أمر أن يحكم به، وأخفى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عن زيد وعن غيره ما في نفسه الطاهرة المطهَّرة من وحي الله تعالى له بأنّ زيدًا يفارقها وهي زوجة له بعده؛ حياءً منه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أن يظهر ذلك وزينب بعدُ في عصمة زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولأنّ ذلك أيضًا من العلم الذي لم يؤمر بإظهاره للناس في ذلك الوقت.

فلما فارقها زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وزوّجها المولى تبارك وتعالى منه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَبِل وانقاد، ودخل عليها بلا إذن ولا مؤامرة[1] مبالغةً منه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في إظهار الرضا بعطية المولى تبارك وتعالى، وأنساه حينئذ التعظيمُ لجناب المولى تبارك وتعالى والحياء منه الالتفاتَ إلى مقالة الناس والحياء من زيد وغيره، واتصف في ذلك بما وصف الله تعالى به إخوانه من المرسلين عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في قوله جلّ وعلا: ﴿ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾ [الأحزاب: ٣٩]، وحينئذ باح عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بما أوحى الله تعالى إليه في شأن زيد وزينب، ولم يخش أحدًا من الخلق.

= تزوجها رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على الصورة التي يشرحها الإمام في السنة الخامسة من الهجرة على أشهر الأقوال، ولزمت بيتها بعد وفاة سيدنا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكانت أوّل من لحق به من أمهات المؤمنين رضوان الله عليهن، ووافتها المنيّة سنة (٢٠) للهجرة فصلّى عليها سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(١) المقصود من الدخول عليها بغير إذن ومشاورة أنّه لم يعد بينه -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وبينها ما يستوجب طلب الإذن في الدخول على المحرّمات؛ لأنّ الله تعالى كان قد زوّجه إياها، وهذا القسم من الرواية أو الحكاية غير وارد في القرآن الكريم، وقد سبق أن قال الإمام: (لا يصحّ فيها إلا ما ذكره مولانا جل وعز في كتابه العزيز).

ومن هذا التقرير تفهم معنى قوله تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلَّذِيٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، أي: وتخفي في نفسك ما أوحى الله إليك به من مفارقة زيد لها وتزويجك إياها بعده، وهذا هو الذي أبداه سبحانه، أي: أظهره بعد ذلك.

وليس معنى الآية ما يعتقده بعض الجهلة؛ أنّ الذي أخفاه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في نفسه هو الشغف بحبّ زينب، وحبّ فراق زيد لها ليتزوجها بعده، ومع ذلك أمره بإمساكها حياءً منه وخشية من مقالة الناس، وهذا الفهم الركيك لا يرضى به عاقل، ولا يرتكبه إلا غبي سيئ الخلق والأدب، سخيف العقل جاهل.

ويكذّب فهمَه من الآية نفسها أنّ الله سبحانه أخبر أنه يبدي ما أخفاه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في نفسه، ولم يبد سبحانه بعد ذلك إلا مفارقة زيد لزينب وتزويجها بعده من النبيّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لئلا يكون للناس حرج في أزواج أدعيائهم، ولم يبد سبحانه أنّ النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان قد شغف بحب زينب، وأنه كان يحب فراق زيد لها ليتزوجها بعده، فهذه الآية بنفسها تكذّب هذا الفهم السيئ، نعوذ بالله تعالى منه[1].

---

(١) فمن قلّة الأدب ما قيل -والعياذ بالله- أنّ سيدنا محمدًا صلوات الله عليه رآها فشغف بجمالها فأراد طلاقها من زيد ليتزوّجها، وكيف يكون ذلك وهي ابنة عمته وهو -صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ- ابن خالها، فلا شك أنّه يعرفها وتعرفه، ومن غير المعقول أنّ النبي لم يكن يعرفها ولا رآها قبل أن تتزوج بزيد رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ! لا سيما وأنّ الذي تولّى زواج سيدنا زيد بها هو رسول الله، وقد خطبها له بنفسه في قصة مشهورة، فلو كان يريدها لنفسه لخطبها من أول الأمر.

ولعمرك ما اتهام النبيّ المصطفى صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ورميه بهذا الأمر ببعيد عن اتهام أخيه داود عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بمثله قبل ذلك، ولعلّ الأيادي الخبيثة التي حاكت القصة في الماضي وحرّفتها هي التي حاكتها في حق أطهر الخلق وأشرفهم. =

= **والحق** أنّ وضع هذه القصّة على السياق الذي يروّج له الفاسدون والزائغون لا ينسجم بتاتًا مع السيرة المحمدية على طولها ، ولا مع خصوص علاقته مع زوجاته وقصص زواجه بهنّ . **والقاعدة في هذه الشبهة وغيرها أن يقال** : إنّ مثل هذه التشغيبات إنّما تصدر ممّن تصوّر كذب النّبي في دعواه ، وأنّه ما ادعى النبوة وأظهر الصّلاح إلا لمنافع شخصية !

ومثل هذه الدعوى لا يمكن أن تُقبل بحالٍ من الأحوال ؛ إذ لا يمكن بحسب طبائع البشر أن يصل شخص في الضلال إلى درجة ادّعاء النّبوة وتلقي الوحي من الله تعالى ومع ذلك يحافظ على هذا السلوك الأخلاقي الرفيع العالي على طول عمره ، وفي جميع صفحات حياته ، من غير أن يُسجّل عليه سوى حفنة من مخترعات الوضّاعين ؛ فإنّ ادّعاء النبوّة كذبًا على الله ومخادعةً لعباد الله لَيُعَدّ أمرًا في غاية السوء والانحطاط ، وذنبًا وضلالًا كبيرًا ، لا يتصوّر بعده ذنب ولا يُتخيّل وراءه ضلال ، ومن ارتكب مثل هذا الأمر الفظيع يهون عليه كلّ كبيرة وصغيرة ، فلا يطيق الاصطبار على قانون الأخلاق وأحكام الوجدان ، ولا تحتمل طبيعته الفاسدة أن تتكلّف إظهار الصّدق والأمانة في كلّ موضع ، والكرم والعفة في كلّ مقام ، والجود والشجاعة في كلّ ميدان ، والعدل في التدبير والرياسة ، والإخلاص في العبادة والمعاملة ، نعم ، لا تطيق ذلك ولا تحتمله طوال العمر وفي كلّ مشهد من مشاهد الحياة التي يرقبها المحب ويتربّص بها العدو .

والثابت في حق المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، برغم مختلف الأحداث التي عاشها ، من الشدائد والصعائب ، والمسرّات والمضرّات ، وكثرة العلاقات والمعاملات ، بحكم المناصب التي كان يتبوؤها في المجتمع آنذاك ، أنّه لم يزل معروفًا عندهم بالصّادق الأمين ، ولم يَرَ منه عدوٌّ ولا صديقٌ ما يشوب رفعة أخلاقه ، ولم يمسك عليه مبغضوه ما يحط من شريف خصاله ، فهذا وغيره يدلّك على أنّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان نبيًّا حقًا ، ورسولًا صادقًا ، وهاديًا مهديًّا ، ومربّيًا معصومًا ، وأنّ ما يشتبه عليهم من الأحداث يجب حمله على المستَمِرِّ المعتاد من سيرته وهديِه والمتوافقِ مع سجيّته وطبيعته ، حتى لو أوهم النصّ أو الرواية خلاف ذلك ، فما بالنا والنّص يدلّ على صدقه وحيائه وعفافه على ما هو المعلوم من كلّ سيرته كما قرّر الإمام .

ومن المناسب أن أنقل شهادة المستشرق الفرنسي بول كازانوفا في كتابه «محمد ونهاية العالم» ، حيث يقدم شهادته في النبي برغم طعنه بربانية القرآن وحفظ الصحابة له فيقول : «يهمّني أن أعلن في البدء أنني أرفض ابتداءً كلّ نظريّة تذهب إلى الشك في صدق محمد... إنّه من المخالف لكلّ روح علمية الزعم دون حجة أنّ هناك دجلًا وحسابات [مصلحية] . إنّ كلّ تاريخ النّبي العربي يثبت أنّ شخصيته إيجابية وجادّة ومخلصة» ، وللمستشرق المنصّر المتعصّب ويليام موير ، وصاحب =

وكيف يشغف أشرف الخلق بحب شيء من متعة الدنيا لا سيما بعد أن حصلت في حوز غيره، ومولانا جلّ وعزّ يقول له: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾ [طه: ١٣١]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾ [الحجر: ٨٧ - ٨٨] وقال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «لو كنت متخذًا من الناس خليلًا لاتخذت أبا بكر خليلًا، ولكن صاحبكم خليل الرحمن»(١)، وقال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «ما لي وللدنيا»(٢)! الحديث، وقال: «الدنيا جيفة قذرة»(٣).

وأما قوله تعالى: ﴿تَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧] فليس فيه عتب عليه كما يعتقده من لا خلاق له ولا أدب ولا فهم ولا دين، وإنّما هو مدح له عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بالخُلُق الجميل والطبع الكامل، وهو الخشية من الناس، أي الحياء منهم أن يقابلهم بما يسوؤهم، ثم أمره سبحانه أن يرجح خشيته والحياء منه عند ورود أمره على الحياء من الناس، وهكذا

= الكتابات الحانقة على الإسلام عبارة مهمة في كتابه «حياة محمد»، تقول: «إنّ من أعظم معزّزات صدق محمد أنّ أوائل المعتنقين للإسلام كانوا أقرب أصدقائه إليه، وأهل بيته، وهم الذين لهم صلة وثيقة بحياته الخاصّة، فلا يخفى عليهم ملاحظة تناقض الحال الذي لا يخلو منه -بصورة كبُرت أو صغرت- المخادع المنافق عندما يكون في ملأ ويكون في بيته»، وهذا هو المعنى الذي أردنا تسليط الضوء عليه فيما قلناه قبل قليل، ويقول المستشرق مونتجمري وات في كتابه «محمد في مكة»: «إنّ استعداده للتعرّض للاضطهاد بسبب عقيدته، ووجود شخصيات تقيّة آمنت به واتخذته قائدًا، وعظيم إنجازاته النهائية.. كلّ ذلك حجة لحقيقة صدقه. إنّ افتراض أنّ محمدًا كان دجالًا يطرح إشكالات أكبر من الأسئلة التي يجيب عنها»، يُنظر في هذه النقول كتاب «براهين النبوّة» للأستاذ سامي عامري، ص (١٢٥ - ١٢٧).

صلاة ربّي وسلامه على أشرف الخلق سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

(١) صحيح مسلم: (٢٣٨٣).

(٢) صحيح البخاري: (٢٦١٣)، الترمذي: (٢٣٧٧).

(٣) لم نجده.

كان عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في هذه القضية وغيرها، لا يبالي بشيء إذا حضره حق الله تعالى.

[في الظواهر الواردة في حق سيدنا يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ وإخوته]

وأما قصّة يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ **وإخوته فليس فيها على يوسف** عَلَيْهِ السَّلَامُ عتب، وأما إخوته، فقال القاضي عياض رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى: لم تثبت نبوتهم فيلزم الكلام على أفعالهم، وذِكر الأسباط وعَدُّهُم في القرآن عند ذكر الأنبياء؛ قال المفسِّرون: يريد من نُبِّئَ من أبناء الأسباط. وقد قيل: إنّهم حين فعلوا بيوسف ما فعلوا كانوا صغار الأسنان، ولهذا لم يميزوا يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ حين رأوه، ولهذا قالوا: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ﴾ [يوسف: ١٢]، وإن ثبتت لهم نبوة فبعد هذا.

وأما قوله تعالى: ﴿لَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٢٤] فالأقرب أنّ الوقف على قوله تعالى: ﴿هَمَّتْ بِهِۦ﴾، ويستأنف قوله تعالى: ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ على التقديم والتأخير، أي: لولا أن رأى برهان ربه لهمّ بها، وقد عُلم أنّ ﴿لَوْلَآ﴾ تقتضي امتناع جوابها لوجود شرطها؛ فيكون همّ يوسف عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بها منتفيًا لرؤيته برهان ربه[1].

---

(١) اعلم أنّ «لولا» في اللغة حرف شرط غير جازم، يسمّى «حرف امتناعٍ لوجود»، يدلّ على انتفاء شيء لوجود آخر، بمعنى أنّ الفعل الموجود في جملة الشرط -التي فيها أداة (لولا)- يكون مانعًا من تحقّق جواب الشّرط، ومثاله قول الشّاعر: (لولا الحياءُ لهاجني استعبارُ) فتقدير الجملة: لولا وجودُ الحياءِ لهاجني استعبار، فكان وجود الحياء مانعًا من الاستعبار، وهو البكاء الخفيف من الحزن، ويكون خبر المبتدأ «الحياء» محذوفًا وتقديره موجود.

وبناء عليه، فقوله تعالى: ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ فيه تقديم وتأخير، والأصل فيه: (لولا أن رأى برهان ربه لهَمَّ بها)، فكان وجود البرهان ورؤيته مانعًا من الهمّ بها، فقد امتنع الهمّ بها ولم يقع لِما رآه من البرهان، أي أنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يهمّ بها أصلًا.

ويدلّ على حفظه عليه الصلاة والسلام من كلّ سوءٍ همًّا كان أو غيره ؛ قوله جلّ وعلا : ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾[1] [يوسف: ٢٤]، وقال تبارك وتعالى : ﴿وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ﴾ [يوسف: ٣٢]، وقال جلّ من قائل : ﴿وَغَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَٰبَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ۚ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ ۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [يوسف: ٢٣]، قيل في ﴿رَبِّىٓ﴾ : إنه الله .

وقد قيل : إنّ معنى ﴿هَمَّ بِهَا﴾ أي : بزجرها ووعظها ، وقيل : بضربها ودفعها ، وقيل : ﴿هَمَّ بِهَا﴾ ، أي : غمَّهَا امتناعُه عنها .

ويحتمل أن يكون المراد : همَّ بسببها ، أي : أصابه هم بسبب هذه المحنة التي وقعت فيها من معصية المولى تبارك وتعالى[2] ، وما كابدته من المشاقّ والشغف بحبّه عليه الصلاة والسلام ، فودّ عليه الصلاة والسلام ، على سبيل الرحمة لها ، ألّا تكون وقعت في شيء من ذلك من أجله ، لكنّه عليه السلام لمّا رأى ببصيرته برهان ألوهية المولى العظيم وعدله تبارك وتعالى في جميع أفعاله وأحكامه ؛ سلّم ورضي وزال همّه بها .

فيكون المعنى على هذا : لولا أن رأى برهان ربه لدام همّه بها ، **أو يكون المعنى** : لولا أن رأى برهان ربّه لسعى فيما يخلّصها من هذه المحنة ويسكّن عليها بعض لوعة الاشتياق إليه ، ولو بوعد منه لها في المساعدة على ما أحبّت منه ، أو نحو ذلك مما يُتَرخّص به في الظاهر على سبيل التورية لضرورة الدفع عن نفسه وعنها ، لكن منعه من الالتفات إلى شيء من ذلك رؤيته عليه السلام برهانَ ربه ، الدالّ على كمال ملكيّته للعبيد ، وأنه

---

(١) ولو جعلناه قياسًا نقول : الهَمّ بها سوء ، وكل سوء فهو معصوم عنه ، فهمّه بها معصوم عنه .

(٢) يقال : همَّه الأمر ، أي كان الأمر سببًا في الهمّ والقلق بالنسبة له .

المنفرد بالتدبير والحكم ونفوذ المشيئة والاقتدار ، لا معارض له في حكمه وملكه ، فلا يليق بالعبد الفقير المضطر العاجز الجاهل إلا السّمع والطاعة والانقياد لأمره ونهيه ، والرّضا والتسليم ظاهرًا وباطنًا لقضائه وقدره من غير ترخّص ولا تأويل ، ولا شفقةٍ على نفسه أو نفس غيره ، كما قال تعالى : ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [النور : ٢] ، وقال جلّ من قائل : ﴿إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ [النساء :١٣٥] .

فعلى العبد أن يمضي في طاعة مولاه أصمَّ أبكمَ أعمى عن كلّ ما سوى طاعته تبارك وتعالى ، وهذا هو الذي فعل الصِّدّيق عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في هذه القضية ؛ مضى مسرعًا في طاعة المولى تبارك وتعالى في ظاهره وباطنه ، مسلِّمًا لحكمه ، غيرَ ملتفت لِمُلك زليخا له ، ولا لشغفها بحبه ، ولا لجمالها الفائق ومنظرها الرائق ، ولا لوعدها إن ساعدها على ما تحب ، ولا لوعيدها في إبايته عنها ، واستسهل في طلب رضا المولى المنفرد بالحكم والمُلك كلَّ صعب ، ولم يبال بعداوة جميع العوالم له وغضبهم عليه إذا فاز برضا المولى الكريم عنه تبارك وتعالى ، كما قال بعض الموفقين رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ ، في مثل هذا :

فليتك تحلو والحياة مريرة ... وليتك ترضى والأنام غضاب
فيا ليت ما بيني وبينك عامر ... وبيني وبين العالمين خراب
فإن صحّ منك الود فالكلّ هين ... وكلّ الذي فوق التراب تراب

وكل هذا إنّما حصل للصِّدّيق عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بتوفيق المولى تبارك وتعالى وعصمته ، كما قال جل من قائل : ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف : ٢٤] .

[في الظواهر الواردة في حق سيدنا موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ]

وأما خبر موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مع قتيله الذي وكزه: فقد نصّ الله تعالى على أنّ القتيل من عدوه، وإنما قصد عَلَيْهِ السَّلَامُ إغاثة الملهوف الإسرائيلي، فوكز العدو القاهر له بنيّة دفعه عمن استولى عليه، فصادف موته من غير عمد.

وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ عَمَلِ الشَّيْطَٰنِ﴾ [القصص: ١٥]، حُسن أدب منه في نسبة الفعل المحبوب للشيطان إليه، ولم يحبه الشيطان هنا لإيقاعه الكليم في معصية؛ لأنه معصوم منها، بل لتوهّم الشيطان ذلك توهمًا أخطأ فيه وخاب فيه ظنّه.

وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي﴾ [القصص: ١٦]، جريٌ على المألوف من خوف الأنبياء والرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من الله تعالى خوفَ هيبة وتعظيم، وإن علموا عدم المؤاخذة من المولى تبارك وتعالى، ولهذا اعتذروا في الموقف لما علموا عدم المؤاخذة به[1]، وعلى هذا يحمل استغفار الأنبياء عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وخوفهم.

[في الظواهر الواردة في حق سيدنا سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ]

وأما قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ﴾ [ص: ٣٤] فمعناه: ابتليناه بولادة شقّ إنسان حين نسي أن يقول: «إن شاء الله» بعد قوله: «لأطوفن

(١) يريد ذِكر شاهدٍ يدلّ على أنّ عادة الأنبياء الخوف من الله تعالى والاعتذار إليه وطلب الاستغفار منه ولو لم تسبق منهم معصية شرعية أو ما يوجب المؤاخذة، والشاهد هو أنّ الأنبياء عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اعتذروا عن الشفاعة يوم الحشر، وتذرّعوا بعدم أهليتهم لذلك -كما في حديث الشفاعة المحمدية الطويل الآتي في خاتمة الكتاب- وأظهروا خوف المؤاخذة ولزوم القصور، مع أنّ الله سبحانه وتعالى تاب عليهم في الدنيا، وبيّن لهم مقامهم الرفيع بالاجتباء والتوبة والرفعة، فظهور الخوف منهم في ذلك المقام الذي أمنوا فيه، يدلّ على أنّ ما أشارت إليه النّصوص من خوفهم واستغفارهم من هذا القبيل.

الليلة على مئة امرأة ، أو تسع وتسعين، كلهن يأتين بفارس يجاهد في سبيل الله» ، وليس ذلك عقوبةً بل تنبيهًا من المولى تبارك وتعالى لخاصَّتِه على كمال التحرُّز في المستقبل ، وشرّفهم -جلّ وعلا- بأن تولّى رياضتَهم بنفسه ، ولم يكلهم إلى غيره من الأسباب العادية ، وألقى ذلك الشق على كرسيه لكمال الاعتبار والاعتناء برؤية ما نبهه به المولى العظيم عيانًا .

وإياك يا أخي أن تصغي لِمَا يذكره هنا جهلة المؤرخين والمفسرين من العظائم التي لا يرضى أن يلتفت إليها مؤمن .

[في الظواهر الواردة في حق سيدنا إبراهيم الخليل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ**]**

وأما قوله جلّ وعلا في حقّ إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ : ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام : ٧٦] إلى آخره ؛ فهو إقامة منه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ الدلالة لقومه على حدوث هذه العلويات التي عبدها قومه وادّعوا لها الألوهية ، ولذلك قال جلّ من قائل : ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام : ٨٣] الآية ، لا أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ كان يعتقد ربوبيتها أو يشك فيها ، وعند إقامة هذا الدليل زال عنه ذلك الاعتقاد أو الشك كما تَوَهَّمَه كثير ممن لا خلاق له ممن يدعي التصوف وغيره ؛ **لأنّ الأنبياء** عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ **معصومون من الكفر قبل النبوة وبعدها في صغرهم وكبرهم ، بل هم معصومون من جميع المعاصي صغيرها وكبيرها عمومًا على ما سبق تحقيقه** ، فمعنى قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ : ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ : أهذا ربي على ما تزعمون ؟ ! بحذف حرف الاستفهام ، أو من باب ذكر دعوى الخصم لإقامة البرهان على إبطالها ، وطلوع هذه الكواكب بعد أن لم تكن هو في الاستدلال به على حدوثها كالأفول ، إلا أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ إنّما أخّر الاستدلال على حدوثها إلى رؤية أفولها لِمَا في الأول من التغيّر بالنقصان ؛ فدلالته على

حدوث تلك الكواكب وعدم صلاحيتها للربوبية واضح للذكي والغبي. أما طلوعها -وإن كان دليلًا على حدوثها من ناحية تجدده بعد أن لم يكن- فلأنّه لمَّا كان فيه كمالٌ لها لِمَا صاحبه من الأنوار التي توجب لذة النّفس والامتداد إليها بالأبصار؛ فقد تُسكر عقلَ الغبيّ الشهوانيّ المقلد أو المعاند، فلا يتأمل في وجه دلالته على الحدوث، ولا يصغي لسماعها[1].

[في سبب خوف سيدنا موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في يوم السّحرة]

وأما قوله تعالى في حقّ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مع السّحرة: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ﴾ [طه: ٦٧] فخوفه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إنّما كان لأجل الله وغيرةً على توحيده، خاف ألّا تتضح للحاضرين دلالة معجزته مع خارقهم[2]، وقد قيل: إنّ سبب خوفه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أنه سمع جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ يقول للسحرة عند إلقائهم حبالهم وعصيّهم: ألقوا يا أولياء الله! فخاف من قوله لهم: «يا

---

(١) ولا يخفى ما في هذه الآيات الكريمة من دلالة على حُسن الصناعة التي تنشغل بتحرير الدلائل على وجود الرب -سبحانه وتعالى- وصفاته وتقريرِ كلِّ ما يسوق إلى إثبات ذلك من براهين الحدوث وما تتوقف عليه من النّظر في العالَم واكتشاف وجوه الحاجة فيه، وغير ذلك مِمّا يتعلّق بهذه الأبحاث المهمّة، ولذا استدلّ المتكلمون -رضوان الله عليهم- بهذه الآية ومثيلاتها على وجوب النّظر، وضرورة المحاججة العلمية، وأهمية بيان الأدلة واستنباطها لتثبيت الحق ودفع الباطل، وقد أشارت كتب التفسير في هذا الموضع إلى هذا المعنى الشريف، وذلك لِمَا جاء في رأس الآية من تفخيم الحجة المعطاة إلى سيدنا إبراهيم بنسبتها إلى الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ﴾، وتوسيط الآية بتكريم وترفيع من أوتي هذه الحجة الكريمة: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾، وختمها بما يرجع إلى الله تعالى بوصفه الحكيم الذي يرفع ويخفض، والعليم الذي يعلم حال أهل الرفعة ومقامهم: ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾.

(٢) بأن يظنّوا حصول المساواة بين ما أظهره سيدنا موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من المعجزة وبين ما عمله السحرة من السّحر، وخشي أن يكون ذلك سببًا في عدم ظهور أمر الله تعالى أمام الناس، وقد اعتبر الإمام الرازي أنّ هذا الوجه مؤكَّد بقوله سبحانه: ﴿قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [طه: ٦٨]؛ وكأنّه -عَلَيْهِ السَّلَامُ- كان بحاجة إلى اطمئنان فعلًا.

أولياء الله» أن يكون ذلك علامة لظهور خارقهم للحاضرين فيتمادوا على الضلالة، والله تعالى أعلم، وبه التوفيق.

[في قانون تنزيه الملائكة، وحلّ ما أشكل في حقهم]

وقِس على هذا كلّ ما يرد عليك من الظواهر، وبمثل هذه التأويلات يجب أن يتأوّل ما يُوهِمُ ظاهرُه نقصًا في حق الملائكة عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ [1]، كقصة هاروت وماروت، وجعلهما ملكين يعلّمان الناس السحر، ويزيد فيها كذبة المؤرخين من أنهما عوقبا ومُسِخا، وذلك كلّه كذب وزور لا يحلّ اعتقاده ولا سماعه، بل الذي يجب اعتقاده في حق جميع الملائكة ما وصفهم به المولى العظيم، تبارك وتعالى أنّهم ﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾، ﴿لَا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]، وأنهم ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ۝١٩ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩ - ٢٠].

وإنّما الذي يجب اعتقاده في قصة هاروت وماروت أنّهما إن لم يكونا ملكين فواضح، وإن كانا من الملائكة فتعليمهما السحر لم يكن لأجل العمل به، بل للتحرّز منه بتعريف حقيقته وبيان شرّه وعقوبته، ولهذا أخبر الله تعالى عنهما أنّهما قالا: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وهذا كتعليم حقيقة الزنا وأنواع الربا والمحرمات ليَتحرّز المكلّف منها؛

---

(١) لا خلاف في ثبوت العصمة للملائكة بين المسلمين، وقد دلّت الآيات الكريمة على ذلك، فأخبر تعالى عنهم أنّهم عباد مكرمون، يخافون الله ولا يتجاوزون أمره ونهيه، ويعملون بأمره ولا يعصونه، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۝٤٩ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٤٩ - ٥٠]، وقال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۝٢٦ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦ - ٢٧]، ووصف ملائكة النّار فقال: ﴿عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦].

لأنّ التحرّز من الشرّ موقوف على معرفته، ولهذا قال حذيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «كان الناس يسألون النبيَّ عن الخير وكنت أسأله عن الشرّ مخافة أن أقع فيه»[1].

وأما قول الملائكة عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ خطابًا لمولانا جلّ وعلا حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠] فهو استفهام منهم لمجرد الاستعلام، لا للإنكار والاعتراض الموجبَين لكفر من صدرا منه، ولهذا أتوا عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بجملة: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ احترازًا عمّا يوهمه الاستفهام من الإنكار والاعتراض، فقالوا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ما معناه: لم نسأل إنكارًا ولا اعتراضًا، ونحن نسبح، أي ننزّه، يا مولانا ذاتك وصفاتك عن النقص والتمثيل، وننزّه أفعالك كيفما تصرّفت، وأحكامك كيفما توجهت عن الجور والباطل وقبول الإنكار والاعتراض.

وقولهم: ﴿بِحَمْدِكَ﴾ يعنون: ننزّه في حال كوننا حامدين لك، أي: مادحين لك بكلّ كمالٍ على كلّ حال، فتكون الباء للمصاحبة، أو ننزّه بسبب نعمة توفيقك الذي يوجب حمدك وشكرك لا بحول منّا ولا قوة، فالباء على هذا سببية، ويكون من باب التعبير بالمسبَّب عن السبب؛ لأنّ الحمد بمعنى الشّكر مسبب عن النعم، ويحتمل أن يكون المعنى: ننزه بنفس حمدك؛ أي مدحك بكل كمال؛ لأنّ المدح بالكمال تنزيه عن ضده، فتكون الباء للآلة، والله تعالى أعلم.

وقولهم: ﴿وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ يعنون، والله تعالى أعلم، نقدس أنفسنا، أي: نطهّرها من كلّ خاطر رديء لك، أي: لأجل رضاك والغنية بك عن كلّ ما سواك، ويحتمل أن يكون المعنى: نطهر قلوبنا لأجل خدمتك وعبادتك، إذ لا تصحّ الخدمة والعبادة إلا مع قلب نقي من جميع الأدران.

---

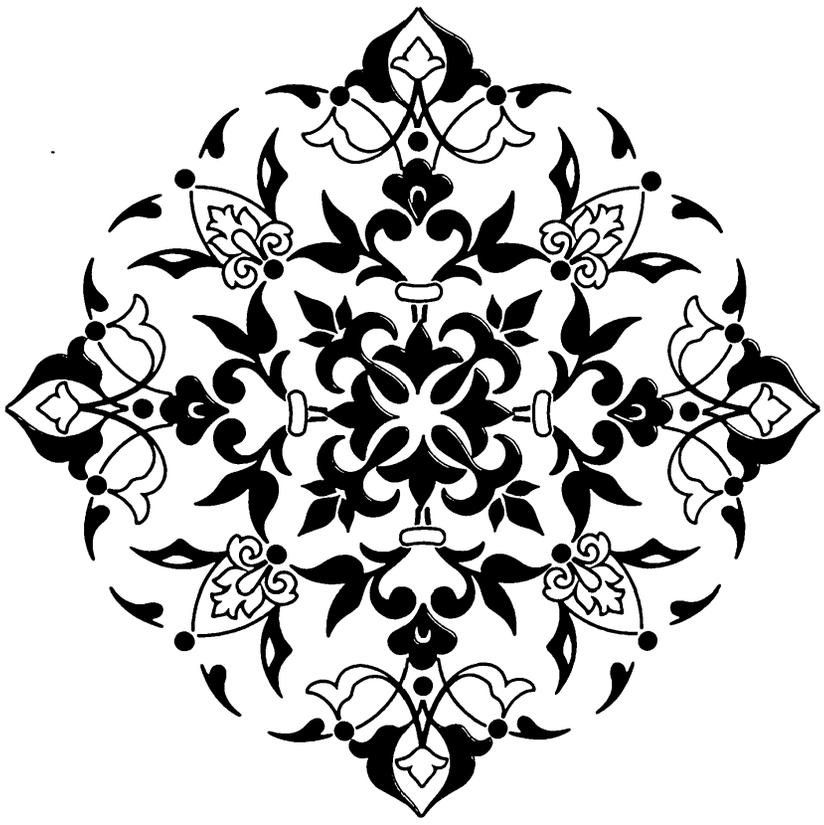
(١) صحيح البخاري: (٧٠٨٤).

وأما جوابه جلّ وعلا لهم بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] فمعناه - والله تعالى أعلم - إني وإن جعلت في الأرض من يفسد فيها ويسفك الدماء فإنّي أعلم ما في ذلك من الحكم والمصالح -التي تقع بمحض الاختيار لا باللزوم والإيجاب- ما لا تقدرون على الإحاطة بعلمه.

وبقية ما في الآية من المعاني محله التفسير، وبالله تعالى التوفيق.

* * *





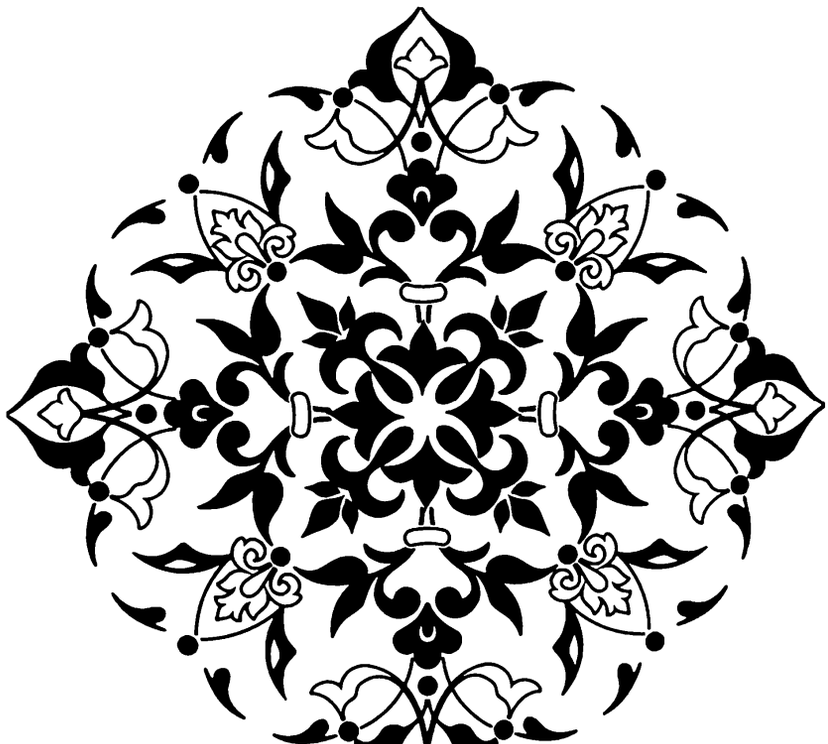
الفصل الثاني

في نبوّة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وتفضيله على جميع الخلق

وفيه درسان :

الدرس الأول : في تثبيت نبوّة سيدنا محمد ﷺ والاحتجاج على أهل الكتاب بنصوصهم الظاهرة .

الدرس الثاني : في بيان علوّ درجته ﷺ وإثبات أفضليته على جميع الخلق .



الدرس الأول

في تثبيت نبوّة سيدنا محمد ﷺ والاحتجاج على أهل الكتاب بنصوصهم الظاهرة

يشتمل باب النبوّات على بحثين : بحث النبوّة العامة ، وبحث النبوّة الخاصّة .

أما بحث النبوّة العامة فيتناول ظاهرةَ النبوّة من حيث هي ؛ فيدرس مفهوم الوساطة والسفارة بين الخالق والمخلوق ، وجواز تحقّقها ، وكيفية حصولها ، ووصف دلالة التصديق بالمعجزة ، وغير ذلك من الأبحاث المتعلقة بهذا الأمر ، وليس من شأن البحث في ظاهرة النبوّة عمومًا الدخولُ في إثبات نبيّ من الأنبياء والاستدلال على صدقه .

وأما بحث النبوة الخاصة : فهو البحث في خصوص تحقق النبوة وثبوتها لأحد الأنبياء الكرام ، كتعيين ثبوت النبوّة في سيّدنا إبراهيم مثلًا ، أو سيّدنا موسى ، أو سيدنا محمد ، وهكذا . عليهم جميعًا أفضل الصّلاة وأتمّ السلام .

وعندما يجري (بحث النبوة الخاصة) في علم الكلام فالمقصود به إلقاء الضوء على نبوة سيدنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خصوصًا ؛ لأنّه الرسول الخاتم الذي أرسله الله لنا وللناس كافة ، ولأنّ الإيمان به ينطوي على الإيمان بجميع إخوانه من الأنبياء والمرسلين ، والتصديق بشريعته الخاتمة في معنى التسليم لكلّ ما جاء به الأنبياء عن ربهم سبحانه وتعالى ، فهو -صلوات الله عليه وعلى آله وصحبه- هادينا ومرشدنا ونور الله فينا إلى يوم القيامة .

وقد سبق أن بحث الإمام جوازَ إرسال الرّسل ضمن ما يجوز له تعالى ، ثم درسَ دلالة المعجزة على صدق الرسول ، ثمّ بيّن صفات الرّسل ، فأتى بذلك على أبحاث النبوّة العامّة بدقةٍ وإيجاز ، ثم أتبعها بذكر بعض الآيات التي يدلّ ظاهرها على مناقضة صفاتهم الواجبة وأبان عمّا يلزم من توجيهها ، فكان ذلك زيادةً في التعليم والتأديب ، ثم ها هو يعود كي يقف مع إثبات النبوّة المحمدية بخصوصها ، ومع أفضلية النبيّ الخاتم على جميع من سبقه من إخوانه المرسلين ، عليهم جميعًا صلاة الله وسلامه .

* *

وأفضلهم سيدنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعلى آله عدد ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون ، ورضي الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين ، وسلام على جميع الأنبياء والمرسلين ، والحمد لله رب العالمين[1] .

لا ريب ولا خفاء لكلّ موَفَّقٍ أنّ سيّدنا ومولانا محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رسول الله تعالى ، أرسله جلّ وعلا بالهدى ودين الحق لكافة الإنس والجن ، وجعل سبحانه شريعته السّمحة ناسخة لجميع الشرائع ، باقيةً إلى أن تقوم الساعة .

ولم يخالف في ثبوت رسالته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من أهل الملل والأديان إلا البعضُ من اليهود والنصارى[2] .

---

(١) بهذه الخاتمة يختم إمامنا السنوسيّ متن صغرى الصّغرى ، وقد جاء فيها بتقرير نبوّة حضرة المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والحكم بأفضليته على جميع الأنبياء الكرام .

والصيغة التي أتى بها في الصّلاة على سيدنا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، هي الصيغة المشهورة عن سيدنا الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، ذكرها في أوّل كتابه «الرسالة» ، ورووا فيها رؤًى طيّبة تدلّ على بركتها وجزالة أجرها ، وأودّ أن أنقل هنا عبارة الإمام الشافعي كما هي على طولها ، ليتشرّف كتابنا هذا ببديع ما أفادته قريحته الكريمة ونفسه القُدسيّة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، قال رَحِمَهُ اللَّهُ : (فصلّى الله على نبيّنا كلما ذكره الذاكرون ، وَغَفَل عن ذكره الغافلون ، وصلَّى عليه في الأوّلين والآخرين ، أفضلَ وأكثرَ وأزكى ما صلَّى على أحد من خلقه . وزكّانا وإياكم بالصّلاة عليه أفضل ما زكّى أحدًا من أمّته بصلاته عليه ، والسلام عليه ورحمة الله وبركاته ، وجزاه الله عنّا أفضل ما جزى مرسلًا عن مَّن أُرسل إليه ؛ فإنّه أنقذنا به من الهَلَكَةِ ، وجعلنا في خير أمة أخرجت للنّاس ، دائنينَ بدينه الذي ارتضى ، واصطفى به ملائكته ومَن أنعم عليه من خلقه . فلم تُمْسِ بنا نعمة ظهرت ولا بَطَنَت ، نلنا بها حظًّا في دين ودنيا ، أو دُفِعَ بها عنّا مكروه فيهما وفي واحد منهما : إلا ومحمد صلى الله عليه سببُها ، القائدُ إلى خيرها ، والهادي إلى رشدها ، الذائدُ عن الهَلَكَةِ وموارِدِ السَّوءِ في خلاف الرُّشد ، المنبِّهُ للأسباب التي تورد الهَلَكَة ، القائمُ بالنصيحة في الإرشاد والإنذار فيها . فصلَّى الله على محمد وعلى آل محمد ، كما صلَّى على إبراهيم وآل إبراهيم ، إنّه حميد مجيد) .

(٢) يعتقد اليهود بأنّ سيدنا موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ خاتمُ الرسّل والأنبياء ، ويكفرون بمن جاء بعده ، وقد صعب =

والحجة عليهم أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ادّعى النبوة والرسالة وأظهر المعجزة، وكلّ من كان كذلك فهو نبيّ رسول[1].

أما دعواه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ **الرسالة إلى الخلق**؛ فأمر معلوم بالضرورة[2].

وأما إظهاره للمعجزة؛ فلأنه أتى بالقرآن، وأخبر بالمغيَّبات، وأظهر أفعالًا كثيرة تخرج عن الحصر على خلاف المعتاد، بلغت جملتها حدَّ التواتر.

= عليهم بيان الحجة في ذلك فلجأوا إلى القول بامتناع نسخ الرّسالات واستحالة ورود شريعة لاحقةٍ بتأييد السابقة في الجملة مع تغييرٍ في بعض أحكامها وحدودها؛ ليكون ذلك مانعًا من إثبات نبوّة أخرى بعد نبوة سيدنا موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهذا القول في غاية التهافت والسقوط.
والحجة القاطعة أن نقول: ألستم تعتقدون أنّ رسالة سيدنا موسى ناسخةٌ لما قبلها؟ لا بدّ في الجواب مِن: بلى، فنلزمهم أن يجيزوا النّسخ بعدها كما أجازوه لها.
ولمّا كان عوار حجتهم ظاهرًا، وضعوا على لسان سيدنا موسى -عَلَيْهِ السَّلَامُ- أن «لا نبيّ بعده»، وأنّ رسالته خاتمة الرّسالات، وما زعموه باطل لا أصل له، بل في كتابهم المقدّس -مع ما فيه من تحريف- ما ينادي بكذبهم وجحودهم وبطلان قولهم؛ إذ فيه من التبشير بمولانا وسيدنا محمد -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ- ورسالته وسطوع نوره ما لا يخفى على منصف صادق.
ومن اليهود من اعترف بضعف حجتهم؛ فسلّم بنبوة سيدنا محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، ثم حجرها على العرب؛ فزعم أنّها نبوّة خاصّة بقومه، ويجاب عليه بأنك إذا صدّقت بنبوّته فعليك التسليم بكلّ ما جاء به، وممّا جاء به أنّ رسالته للناس كافة وأنّها غير مختصّة بالعرب.

(١) اعلم أنّ المنطق في إثبات النبوّات منطق واحد، فلا يمكن ليهوديّ أو نصرانيّ أن يصدق بنبوّة سيدنا موسى أو سيدنا عيسى دون أن يصدق بنبوّة سيدنا محمد -صلوات الله عليهم-؛ إذ يشترك جميعهم في ادعاء النبوّة وحصول الخارق من الله تصديقًا له، ومن ادّعى النبوّة ثم أظهر المعجزة فليس من سبيل للطعن في نبوّته، وبما أنّ طريق الإذعان للأنبياء واحد فأيّ قانونٍ عقليٍّ وأيّ ديانةٍ ربانيّةٍ تلك التي تصحّح الإذعان بنبيٍّ دون غيره!
إنّ الطعن بنبوّة المصطفى -صلوات الرحمن عليه- لأيّ سببٍ من الأسباب يستوجب الطعن في نبوّة مَن قبله من الأنبياء الذين ادّعوا النبوّة وصُدّقوا بالمعجزات، وسيبيّن الإمام ثبوت الأمرين له صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما ثبتا لمن قبله.

(٢) حيث إنّه معلوم لنا بطريق التواتر، الذي يعدّ أحد مدارك العلم الضروري. انظر ص: (١٤٨).

واستيفاء ذلك ممّا لا تفي به الأسفار الكبيرة ولا التصانيف الطويلة، وكلّ ذلك زيادة على النّصوص الدالة على نبوته وعظيم شرفه الوارد في كتب الأنبياء المتقدمين عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، المنقولة إلى القُرى المشهورة فيما بين أممهم، وهي نصوص كثيرة جدًا كافية في معرفة نبوّته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ[1].

منها: ما جاء في السِّفر الخامس من التوراة: «جاء الله من طور سيناء، وأشرق من ساعير، واستعلن من جبل فاران»[2].

وذلك كناية عن إنزال الله تعالى التوراة على موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بطور سيناء، والإنجيل على عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بساعير، وهو جبل من جبال الشام، وإنزال الفرقان على نبيّنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بجبل فاران، وفاران هي مكة بإجماع[3].

ومعنى (جاء الله) أي: جاء شرعه ودينه الحق من هذه المواضع على أيدي هؤلاء الرّسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وانظر كيف عبّر في التوراة عن ظهور نبيّنا ومولانا محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بالاستعلان الذي يقتضي كمال الوضوح

---

(١) من المعلوم أنّ التوراة والإنجيل قد تعرّضتا للتبديل والتحريف، ومع ذلك فإنّ النّصوص الموجودة والنسخ المطبوعة ما زالت تحتفظ بالمبشّرات ببعثة سيدنا رسول الله، فالتبشيرات به -روحي فداه- ثابتة قطعًا مع احتمالية التحريف لبعض الألفاظ.

وقد أشار القرآن الكريم في عدّة مواضع إلى حقيقة ذكر نبوّة المصطفى عَلَيْهِ السَّلَامُ وتعيين شخصه الكريم في كتب أهل الكتاب، فمن أمثلة ذلك قوله عزّ من قائل: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقال تعالى على لسان سيدنا المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿مُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦].

(٢) التثنية: الإصحاح ٣٣، العدد ٢.

(٣) يدلّ هذا النّص على ثبوت النبوّة المحمديّة ويبطل ما ادّعوه من خاتميّة رسالة موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

والظهور[١]؛ إشارةً إلى كثرة معجزات نبيّنا عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ، وإظهارِ دينه على جميع الأديان، وانتشاره وبقائه إلى أن تقوم الساعة.

ومنها: ما جاء في السِّفر الخامس من التوراة: أنه تعالى قال لموسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «إني مقيم لبني إسرائيل نبيًّا من بني إخوتهم مثلك، وأجري قولي في فيه، ويقول لهم ما آمره به، والرجل الذي لا يقبل قول النّبي الذي يتكلم باسمي فأنا أنتقم منه»[٢].

ولا شك أنّ المراد ببني إخوة بني إسرائيل بنو إسماعيل؛ إذ إسرائيل -هو يعقوب عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ- من ولد إسحاق أخي إسماعيل عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ، ولم يبعث من ولد إسماعيل بعد موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ غير سيدنا ومولانا محمد عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ.

ومنها: ما جاء في السِّفر الأول من التوراة: أنه تعالى قال لإبراهيم عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «إنّ هاجر تلد ولدًا، ويكون من ولدها من تكون يده فوق الجميع، ويد الجميع مبسوطة إليه بالخشوع»[٣].

---

(١) يلفت الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنظارنا إلى نكتة التعبير بالاستعلان في حق سيدنا رسول الله دون غيره، ولا شك أنّ وجوه ذلك كثيرة كما أشار إليها، وتذكرني هذه العبارة بشعر لطيف لأمير الشعراء أحمد شوقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، في قصيدة جميلة يقول فيها:

سبحانك اللهم خيرَ معلِّمٍ ... علَّمتَ بالقلمِ القرونَ الأولى
أخرجتَ هذا العقلَ من ظلماتهِ ... وهديتَهُ النورَ المبينَ سبيلا
أرسلتَ بالتوراةِ موسى مرشدًا ... وابنَ البتولِ فعلّمَ الإنجيلا
وفجّرتَ ينبوعَ البيانِ محمّدًا ... فسقى الحديثَ وناولَ التنزيلا

فالتعبير بقوله «فجّرتَ ينبوع البيان» يناسب «الاستعلان» الذي أتى عليه نصّ التوراة، مع الإشارة إلى ما تميّز به كتاب سيدنا محمد من ظاهرة الإعجاز البياني والبلاغي.

(٢) التثنية: (١٨/ ١٧-٢٢).

(٣) التكوين: (١٦/ ١١، ١٢).

ولا خفاء أنه لم يكن من ولد هاجر من يده فوق الجميع غير سيدنا محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ؛ فإنّه بُعث إلى أهل الأرض كافة ، وأظهر الله تعالى دينه على جميع الأديان كلّها ، وأذعن له جميع أهل الأرض ، وبسطوا إليه أيديهم بالذلة والخشوع .

ومنها : ما جاء في المصحف الرابع عشر من الإنجيل : «أنا أطلب لكم إلى أبي حتى يمنحكم ويعطيكم بارقليطا ليكون معكم إلى الأبد»[١] ، والبارقليط : روح الحق واليقين .

وفي الخامس عشر من الإنجيل : «فأما بارقليط روح القدس الذي يرسله أبي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الأشياء ، وهو يذكركم ما قلت لكم ، ثم قال : وإني أخبرتكم بهذا قبل أن يكون ، حتى إذا كان ذلك تؤمنون به»[٢] .

وقوله : (أبي) معناه : ربي وإلهي[٣] . وقوله : (باسمي) ، يعني : بالنبوة مثلي ، ومعنى (البارقليط) : النبي كاشف الخفيات ، ومعنى كونه (روح الحقّ واليقين والقسط الذي هو العدل) : أنّ هذه الأشياء قبل مبعث نبيّنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كالميتة لا حراك لها ولا انتعاش ، ونبينا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إذا بعث هو كالروح لها ، فترجع حينئذ قائمة في الأرض ، ولا خفاء أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ هو الذي أحيا الله تعالى به بعد عيسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الحق واليقين والعدل بعدما خمدت وماتت وانتشر

---

(١) يوحنا : (١٤/ ١٧) .

(٢) يوحنا : (١٤/ ٢٧) .

(٣) لم يرد في الكتاب المقدس عبارةٌ تشير إلى التثليث ، ولا لكون الربّ عبارة عن ثلاثة ، وحتى المحرَّف ليس فيه عبارة اتحاد بين الله تعالى وعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على النحو الذي يؤمن به النصارى اليوم ، نعم . . في إنجيل يوحنّا عبارة موهمة في ذلك ، وهم يشكّون في صحّتها أصلًا .

الباطل وقوي أمره ، وهو عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الذي يبقى شرعه إلى الأبد .

وفي المصحف السادس عشر من الإنجيل : «أقول لكم الآن حقًا يقينًا : إنّ انطلاقي عنكم خير لكم ، فإن لم أنطلق عنكم إلى أبي لم يأتكم البارقليط ، وإن انطلقت أرسلت به إليكم ، فإذا ما جاء هو يفيد أهل العالَم ، ويدينهم ويوبخهم ، ويوقفهم على الخطيئة والبر» . ثم قال : «إذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويذكركم بجميع الخلق ؛ لأنه ليس يتكلم ببدعة من تلقاء نفسه»[1] .

ومعنى انطلاق عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى أبيه -أي ربِّه عزّ وجلّ- انطلاقه إلى محلّ رفعته وكرامته ، والاستراحة من الناس ، والتوجه بكلية القلب إلى المولى تبارك وتعالى .

وكونه يرسل نبيّنا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؛ يحتمل أن يكون معناه : أنّه يتسبب في ذلك برغبته إلى الله تعالى ، ويحتمل أن يكون معناه : لمّا علم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أنَّ بَعْثَ سيدنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إنّما يكون بعد رفعه وتغيّبه عن الناس ، وأنّ رفعه من أمارات بعثه ، فأسند إرساله إلى نفسه بهذا المعنى على سبيل المجاز . والله تعالى أعلم .

ومنها ما جاء في الزبور من قوله تعالى خطابًا لنبينا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «تقلّد أيها الجبار السيف ؛ فإنّ ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك ، وسهامك مسنونة ، والأمم يخرّون تحتك»[2] . أي : يذلّون لك حتى يدخلوا في الإسلام طوعًا أو كرهًا ، أو يؤدّوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون !

---

(١) يوحنا : (١٦/ ٦-١٢) .

(٢) المزمور : (٤٥/ ١-٦) .

وفي الزبور أيضًا يقول الله تعالى لداود عَلَيْهِ السَّلَامُ: «سيولد لك ولد أُدعى له أبًا ويُدعى لي ابنًا»، فقال داود عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اللهم ابعث جاعل السنّة كي يعلم الناس أنه بشر»[1].

وهذا الولد الذي ولد لداود عَلَيْهِ السَّلَامُ بهذه الصّفة المذكورة هو عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ولم يبعث الله تعالى بعده جاعلًا للسنّة وخامدًا للبدعة وكاشفًا للغمّة إلا نبيّنا ومولانا محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فأعلم الناس أنّ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عبدُ الله ورسوله، وأنه لم يستنكف المسيحُ أن يكون عبدًا لله ولا الملائكة المقربون، وأنه ما كان لله أن يتخذ من ولد: ﴿وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ۝٩٢ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا﴾، وأنّ مولانا جلّ وعزّ أحد صمد ﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾.

وقال إشعياء النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ **حاكيًا عن الله تعالى**: «عبدي الذي سُرَّت به نفسي، أنزل عليه وحيي فيظهر في الأمم عدلي، يوصي الأمم بالوصايا، ولا يضحك، ولا يُسمعُ صوتُه في الأسواق، يَفتح العيون العور، ويُسمع الآذان الصّمَّ، ويُحيي القلوب الغُلْفَ، وما أعطيه لا أعطيه غيره، أحمد يحمد الله حمدًا كثيرًا».

ثم أشار إلى بلدة مكة فقال: «تفرح البرية العطشى، وسكانها يهللون الله تعالى على كلّ شرف، ويكبرونه على كلّ رابية، ولا يضعف، ولا يغلب، ولا يميل إلى الهوى، ولا يسمع في الأسواق صوته، ولا يذل الصالحين الذين هم كالقصعة الضعيفة، بل يقوّي الصالحين، وهو ركن

---

(١) صموئيل الثاني (٧/ ١٤).

المتواضعين ، وهو نور الله الذي لا يطفأ ولا يخصم حتى تثبت في الأرض حجتي ، وينقطع به العذر ، وإلى توراته ينقاد الخلق»[١] .

فانظر رحمك الله إلى هذا التصريح العظيم بنبينا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من غير ما وجه كقوله : (يوصي الأمم) ، فإنّه يقتضي البعث لجميعهم ، ولم يثبت ذلك إلا لنبيّنا ومولانا محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، وقوله : (أحمد يحمد الله) ، فهذا تصريح باسمه ، وقوله : (تفرح البرية العطشى وسكانها) إلى آخره ، فإنه لا خفاء أنّ هذه أوصاف مكة .

وفي صحف **إشعياء** عَلَيْهِ السَّلَامُ : «لتفرح أهل البادية العطشى ، ولتبتهج البراري والفلوات ؛ لأنها ستعطى بأحمد محاسن لبنان ، وكمثل حسن الدساكر[٢] والرِّياض»[٣] .

فانظر أيضًا إلى هذا التصريح الواضح باسمه الشريف عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، وبما أكرم الله تعالى به بلده مكة بسبب بركة وجوده ونشأته فيها وبعثه منها ، ومعنى كونها عطشى ، أي : من الرسل والأنبياء عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، فإنّ بلد معظمهم الشام ، فأعطى الله سبحانه لمكة ، ببعث أشرف الخلق منها صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، محاسن لبنان ، أي الشام ؛ لأنّ لبنان من جباله .

وفي صحف **إشعياء أيضًا** عَلَيْهِ السَّلَامُ : (أتت أيام الكمال ، ثم قال : لتعلموا يا بني إسرائيل الجاهلين أنّ الذي تسمّونه ضالًا هو صاحب النبوة ، تفترون ذلك على كثرة ذنوبكم وعظيم فجوركم) .

---

(١) إشعياء : الإصحاح (٤٢) .

(٢) الدساكر : جمع دسكرة ، وهي -كما في لسان العرب- بناء كالقَصْرِ حوله بيوت للأعاجم يكون فيه الشراب والملاهي .

(٣) إشعياء : الإصحاح (٣٥) .

وفي صحف حزقيائيل النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ يقول عن الله عز وجل بعدما ذكر معاصي بني إسرائيل وشبَّههم بكَرْمَة، وهي شجرة العنب، فقال: (لم تلبث تلك الكرمة أن قلعت بالسخط، ورمي بها على الأرض، وأحرقت السمائم[1] ثمارها، فعند ذلك غُرِسَ غَرْسٌ في البادية، وفي الأرض المهملة العطشى، وخرجت من أغصانها الفاضلة نار أكلت تلك الكرمة حتى لم يوجد فيها غصن قوي ولا قضيب).

فاعتبر رحمك الله بهذا التصريح العظيم به صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وبصفة بلده مكة، والتصريح بما وقع له عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مع اليهود بني إسرائيل من تمكينه تعالى له عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ منهم بالقتل الذريع والسبي، والإذلال لهم بضرب الجزية في جميع بلاد الإسلام.

وقال دانيال النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ وقد سأله الملك بختنصر عن منامة رآها وطلبه أن يخبره بها وبتفسيرها، فقال له دانيال عَلَيْهِ السَّلَامُ: (أيها الملك رأيت صنمًا بارع الجمال، أعلاه من ذهب، ووسطه من فضة، وأسفله من نحاس، وساقاه من حديد، ورجلاه من فخار، فبينما أنت تنظر إليه قد أعجبك حسنه إذ نزل حجر من السماء فكسره وضرب رأس الصنم فطحنه حتى اختلط ذهبه وفضته ونحاسه وحديده وفخاره، ثم إنّ الحجر ربا وعظم حتى ملأ الأرض كلها.

فقال له الملك بختنصر: صدقت، فأخبرني بتأويلها.

فقال له دانيال عَلَيْهِ السَّلَامُ: أما الصنم فأمم مختلفة في أول الزمان وفي وسطه وفي آخره، فالرأس من الذهب أنت أيها الملك، والفضة ابنك بعدك، والنحاس الروم، والحديد الفرس، والفخار أمتان ضعيفتان

---

(١) جمع سَموم، وهي الرياح الملتهبة الحارة.

تملكهما أمرأتان باليمن والشام، والحجر النازل من السماء دين نبيّ وملك أمته أبديّ يكون في آخر الزمان، يغلب الأمم كلّها، ثم يعظم حتى يملأ الأرض كلها كما ملأها هذا الحجر)[1].

فانظر هذا التصريح الجليّ المطابق لسيدنا ونبينا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإنه هو الذي بعث في آخر الزمان، وهو الذي نبوته وملك أمته أبديّ إلى قيام الساعة؛ إذ لا نبيّ بعده صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولا نسخ لشرعه الشريف ما بقيت الدنيا، وهو الذي بُعث إلى جميع الأمم، وظهر عليها كلّها، وخلط بين أجناسها، وجعلها على اختلاف أديانها واختلاف لغتها دينًا واحدًا، وعلى لغة واحدة؛ إذ كلّهم يقرؤون القرآن بلغة العرب، وبها يصلون إلى غير ذلك، وكلهم يدينون بدين واحد وهو دين الإسلام.

وبالجملة، فنصوص الكتب السابقة على ثبوت نبوة سيدنا ومولانا محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وتعظيم شأنه، وإيصاء الأنبياء الماضين عليه، وإشادتهم ذكره[2]، وتبشيرات الأحبار به لا تكاد تنحصر، وثبوت

---

(١) سِفر دانيال: (٢).

(٢) قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عمران: ٨١]، فكلّ نبيّ مخاطَبٌ بالتسليم لخاتم الأنبياء إذا جاء في وقته، فلو بعث سيدنا المصطفى في وقت نبي من الأنبياء لنزل ذلك النّبي تحت لوائه وحكمه وشرعه.

وقد يُسأل: كيف فهمنا من الآية الكريمة أنّ نبيّنا المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هو المقصود بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ﴾؟

نقول: إنّ كلّ نبيّ -بمقتضى هذه الآية الكريمة- مكلَّفٌ بالتسليم والنّصرة للنبيّ الذي يجيء بعده إن كان مصدِّقًا لما جاء به السابق، فإن كان سيدنا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خاتم الأنبياء والمرسلين ومصدِّقا لما جاء به إخوانه من قبله، فينبغي أن تنتهي سلسلة التسليم عنده صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما هو =

رسالته وشرفه على كلّ ما خلق مولانا تبارك وتعالى أجلى من الشمس[1].

* * *

= واضح، ويشير لهذه الحقيقة إمامته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للأنبياء كلهم ليلة الإسراء والمعراج كما روي. وقد تقدّم في صدر الكتاب قريبٌ من هذا المرام، وسيأتي إمامنا السنوسيّ على طرفٍ منه أيضًا. ويلاحظ الطالب الكريم تكرار الكلام عن مقام سيدنا رسول الله في هذا الكتاب ولفت الأنظار إلى ذلك من جهات متعدّدة، فرضي الله عن أبي عبد الله السنوسي. والحق أنّ مجال الحديث عن الحبيب المصطفى وحقوقه ومقاماته مستملح محبوب، وإيفاؤه ما يستحقّه -صلوات الرحمن عليه- من الوصف الحق والنّعت الصِّدق ممّا لا يطيقه أيّ أحد، بل قد لا يطيقه أحد، لاختصاصه بالمقام المحمود والذِّكر المرفوع، فمهما أهريق في مدحه ووصفه المِداد، فوراءه مسرح طويل للمرتاد، ومطرح بعيد للمزداد، صلى الله على سيدنا وحبيبنا ومولانا محمد وعلى آله وسلّم.

(١) إلى هنا تمام الكلام في نبوّة سيدنا محمد صلوات الرحمن عليه، ويشرع الإمام بعدها ببيان حكم أفضليته على جميع إخوانه من الأنبياء والمرسلين، صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين.

الدرس الثاني

في بيان علوّ درجته ﷺ وإثبات أفضليته على جميع الخلق

بعد أن فرغ الإمام من إثبات نبوة المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالبرهان الباهر ، ونقلَ مجموعةً من نصوص الكتب المقدسة المُلزِمة لأتباعها بما فيها من الدّلالة على نبوّته وظهور أمره ؛ شرع في بيان ما وقع الإجماع عليه من تفضيله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على جميع الكائنات ، وحظوته بالمقام الأعلى والأسمى من بين البشر ، ونيله رتبة أفضل الخلق وأشرف الأنبياء والرّسل ، ثم أتبع ذلك ببيانٍ علميٍّ وتنويرٍ ذوقيٍّ في معنى تفضيله على إخوانه من الأنبياء ، ليدفع عن الأوهام الوقوع في نقيصة أحدٍ من حضرات أصحاب النبوّة والرّسالة ، ويحافظ على الأدب الكامل معهم ، صلى الله عليهم وعلى سيدنا رسول الله وآله .

قال الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى :

وقد ثبت الإجماع على أفضليّته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على جميع الخلق ، وشواهد ذلك من الكتاب والسنة لا تكاد تنحصر ، ولا يُلتفت إلى من ابتدع وحاول غير ذلك[1] .

---

(١) اتفق أهل السنّة على أنّ النّبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أفضل الأنبياء ، وأمّا أنّه أفضل الخلق بما فيهم الملائكة ؛ فهو قول الجمهور ، ونُقل عن القاضي الباقلاني أنه توقف في المسألة لتوقف معرفة ذلك على السّمع ، ومالَ إلى موقفه بعض العلماء .

وأهمّ المهمّات في هذا المقام تحرير مناط الأفضليّة ، فإنّه لا خلاف في أنّ أبدان الملائكة =

ويكفيك في معرفة شرفه وعلو منزلته عند الله تعالى على جميع المخلوقات عمومًا بلا استثناء ما أُجمع عليه من التقدّم للشفاعة الكبرى في مواطن الآخرة، وتنويه الله تعالى هناك بقدره والرفع لمنزلته، والإكرام له؛ حيث اجتمع الأولون والآخرون وجميع الأنبياء والمرسلين والملائكة كلهم والمقربين، وعمّ الخطب، واشتد الهول، وكلٌّ مشغول بنفسه، خائف هائب لجلال المولى العظيم، جاثٍ على ركبتيه لِمَا يرى في ذلك اليوم من الخطر والهول الجسيم، ولا يتجاسر أحد في ذلك اليوم الهائل على مخاطبة المولى تبارك وتعالى في رفع شيء مما نزل.. **سوى عبده وخاتم رسله، وعروس مملكته وسرّها وإكسيرها، وسيّد كلّ ما خلق مولانا جلّ وعلا**، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فيقول عندما ينتهي الناس إليه في طلب الشفاعة إلى المولى تبارك وتعالى: «أنا لها» لا يخاف ولا يهمه أمر نفسه، ولا يتتعتع، ويذهب حتى يسجد تحت العرش فيقول المولى جلّ وعلا: «ارفع رأسك يا محمد، وقل يُسمع لك، واسأل تُعط، واشفع تُشفّع».

فانظر، رحمك الله، إلى هذا الخطاب العزيز الشريف اللطيف له عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من مولانا تبارك وتعالى في ذلك اليوم الهائل، الذي غضب فيه سبحانه غضبًا عظيمًا لم يغضب قبله مثله، ولا يغضب بعده مثله.

= وطبيعتهم الخلقية أقوى وأصحّ من أبدان البشر، فيقدرون على ما لا يقدر عليه البشر من أعمال وعبادات، وليس هذا من محلّ النّزاع في شيء؛ فما استدلّ به بعض المتأخرين على أفضليّة الملائكة ممّا يرجع إلى هذا الباب لا يصحّ لعدوله عن أصل المسألة، وإنّما الكلام في تفضيل الأنبياء بالطاعات والرّسالات، والقرب من الخالق بعِظم المثوبة وعلوّ الدرجة، والإجماع متحقق في أفضليّة الأنبياء على سائر الخلق في هذا الباب، لا سيّما أفضليّة النبيّ الخاتم سيدنا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وعبارة الإمام نجم الدين النّسفي الحنفي في العقائد النّسفيّة دالّة على ذلك حيث يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: (ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامّة البشر ...).

كيف وهو صريح في المعنى بلا نزاع ولا ريب ولا احتمال ولا خفاء أنّه لا أكرم من نبيّنا وسيدنا ومولانا محمد على الله تبارك وتعالى !

وفي الحديث : أنّه أول من يقرع باب الجنة ، فيقول رضوان خازنها عَلَيْهِ السَّلَامُ : من أنت ؟ فيقول : (محمد) ، فيقول رضوان عَلَيْهِ السَّلَامُ : بك أمرت ، لا أفتح لأحد قبلك)[1] . أو كما قال .

وروي ما معناه : أنّ النار عندما تسوقها الملائكة الموكلون بها بالسلاسل لتحيط بالخلق في المحشر ، فإذا قربت منهم بنحو خمس مئة عام تشهق عليهم شهيقًا عظيمًا منكرًا ، وتتفلّت منها الأعناق إلى المحشر ، طول العنق خمس مئة سنة ، له فم وأسنان من نار ، فيصل العنق إلى المحشر ، ويزفر عليهم ويشهق عليهم شهيقًا منكرًا لا يستطاع سماعه ، ويملأ عليهم الجوّ ظلمة ونارًا ، زيادة على ما هم فيه من الأهوال الجسيمة ، ويلتقط العنق الناسَ من الموقف ، ويبتلعهم في ذلك العنق الطويل إلى جوفه ، وحينئذ تجثو على الرُّكب الملائكة المقربون والأنبياء والمرسلون ، على جميعهم الصّلاة والسّلام ، فحينئذ ينهض إلى النار نبيّنا محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فيزجرها عن الناس ويأمرها بالتأخر عنهم ، فتسمع النار حينئذ نداء من قبل الله تعالى : اسمعي له وأطيعي .

وقد روي عنه أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال : «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» ، و«أنا سيد الناس» و «آدم فمن دونه تحت لوائي يوم القيامة» ، و«لو كان موسى وعيسى حيين ما وسعهما إلا اتباعي» .

وبالجملة ، فثبوت شرفه وأفضليته على جميع المخلوقات يكاد أن يكون معلومًا من الدين ضرورة بحيث لا يحتاج إلى سرد دليل :

---

(١) صحيح مسلم : (١٩٧) .

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل[1]

تنبيهان :

(الأول) : [في الأفضل بعد المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ]

قال التفتازاني في «شرح المقاصد الدينية» له بعد ما ذكر الإجماع على أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أفضل الأنبياء والرسل عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ :

(اختلفوا في الأفضل بعده :

فقيل : آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ لكونه أبا البشر .

وقيل : نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ لطول عبادته ومجاهدته .

وقيل : إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ لزيادة توكله واصطفائه .

وقيل : موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لكونه كليم الله تعالى ونجيّه .

وقيل : عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لكونه روح الله وصفيه) .

---

(١) **قال الإمام الرازي في كتابه «معالم أصول الدّين» :**

نبيّنا أفضل من سائر الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ، ويدل عليه النقل والعقل :

أما النقل : فهو أنه تعالى وصف الأنبياء بالأوصاف الحميدة ثم قال لمحمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام : ٩٠] ، أمره بأن يقتدي بهم بأسرهم فيكون آتيًا به ، وإلا يكون تاركًا للأمر ، وتارك الأمر عاص ، وقد بينا أنه ليس كذلك ، وإذا أتى بجميع ما أتوا به من الخصال الحميدة فقد اجتمع فيه ما كان متفرِّقًا فيهم ، فيكون أفضل منهم .

وأما العقل : فهو أنّ دعوته بالتوحيد والعبادة وصلت إلى أكثر بلاد العالم بخلاف سائر الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ، أما موسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فكانت دعوته مقصورة على بني إسرائيل ، وهم بالنسبة إلى أمة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كالقطرة بالنسبة إلى البحر ، وأما عيسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فالدعوة الحقة التي جاء بها ما بقيت ألبتة ، وهذا الذي يقوله هؤلاء النصارى فهو الجهل المحض والكفر الصرف والكذب الصراح .

فظهر أنّ انتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أكمل من انتفاع سائر الأمم بدعوة سائر الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ، فوجب أن يكون محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أفضل من سائر الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ .

(الثاني) : [في معنى الأفضلية بين الأنبياء والرّسل]

قال الشيخ العارف بالله ، المحقق الحجّة السالك ، المربي ، قدوة المقتدين ، وعلم المهتدين ، حجة الله تعالى ، أبو عبد الله محمد بن عباد ، رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ وَرَضِيَ عَنْهُ[1] ، في «رسائله» في معنى الأفضلية التي ثبتت بين الأنبياء والرّسل ومن في معناهم من الملائكة على جميعهم الصّلاة والسّلام ، قال :

(إنّما وقعت الأفضلية بينهم بحكم الله تعالى بأفضلية بعضهم على بعض ، لا من أجل علة موجبة لذلك وجدت في الفاضل وفُقدت من المفضول ، وللسيد أن يفضِّل بعض عبيده على بعض ، وإن كان كلّ واحد منهم كاملًا في نفسه بالغًا من ذلك الغاية التي تليق به ، من غير أن يحمله على ذلك وصفٌ يكون فيهم ، وذلك ممّا يجب له بحقِّ سيادته ، والتمثيل بالسيّد أمر تقريبي إذ لا يخلو من البواعث والأغراض ، والله تعالى منزّه عن جميع ذلك . ثم إنّ الله تعالى أعلم بما يقتضيه هذا الحكم بالأفضلية .

فهذا هو الذي يظهر لي في سبب وجود الأفضلية بين الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ ، ولا يُتصوّر عندي إنكار ذلك ، وأمّا أن يُعتقد في سبب وجود الأفضلية اتصاف الفاضل بصفات هي مفقودة في المفضول ، أو أنّ صفات الفاضل ناقصة وصفات الأفضل كاملة ؛ فهو عندي تكلّف وتعسّف ، ولا يسلم من الوقوع في سوء الأدب .

---

(١) هو سيدي أبو عبد الله محمد بن عبد الله ابن عباد الخطيب الرّنديّ الشاذلي (ت ٧٩٢ هـ) ، الشهير بابن عباد الصوفي ، اشتهر بالولاية ، كان عظيم الشأن جليل القدر ، له شرح على الحكم العطائية باسم «غيث المواهب العليّة في شرح الحكم العطائية» ، يُحكى أنّ سيدي أحمد بن زرُّوق قال : «شرحتُ «الحِكَمَ» ستة وثلاثين شرحًا ، فأبى اللهُ إلا ابنَ عباد في الظهور والاستعمال» ، وله كتاب «الرسائل الصغرى» ، وهو مطبوع .

وما زلت قط أستثقل ما تواطأ عليه الجمّ الغفير من العلماء والمحققين حيث يقولون: إنّ فلانًا من الأنبياء حاله كذا وحال نبيّنا كذا وشتان ما بين الحالين، أو يقولون: إن كان اختصّ بكذا فعند نبيّنا ما هو أعظم من ذلك، كما قالوا في انفجار الماء من الحجر لموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وانفجار الماء من بين أصابع نبيّنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لم يفرّقوا بينهما سوى أنّ الحجر مألوف منه انفجار الماء والأصابع لم يؤلف منها ذلك، حتى إنّ بعض أهل العصر الذي يلي عصرنا نظم قصيدة طويلة مليحة استنبط فيها من أحوال نبيّنا ومولانا محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ومعجزاته ما وازن جميع معجزات الأنبياء عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وشريف أحوالهم، وسلك مسلك ما ذكرناه من التباين بين قدر نبيّنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وغيره من الأنبياء عليهم السّلام، ولقد أحسن في ذلك وأساء، أحسن من حيث ذلك الاستنباط، وأساء لِمَا يُفهم منه من النّقص والانحطاط.

فإن قالوا: إنّ ذلك مما تقتضيه أفضلية نبيّنا ومولانا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قلنا لهم: من أين لكم ذلك؟ والذي تقتضيه أفضليته لا نعرفه من تلقاء أنفسنا جملَها ولا تفاصيلَها، وإنّما نعرف ذلك من قِبَلِه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، ثم إنّا لم نعرف من قِبَله إلا أمورًا جميلةً لا يعلم حقائقها إلا من فضّله، وأمورًا تفصيلية ربما نعلمها كقوله: «أُعطيت كذا، وفُضّلت بكذا» وما معناه هذا، **فإذا** اعتقدنا أفضليته بإخباره إيانا بذلك، ووقفنا على ما أخبرنا به من بعض البعض مما يقتضيه حكم الله له بالأفضلية -ومن أين لنا بالاطلاع على كنه ما يقتضيه ذلك الحكم منه؟!- ثم اقتصرنا على ذلك ولم نتجاوز إلى أن نتعرض لالتماس ما يوجب وجود الأفضلية من قِبَل نظرنا إلى ما أعطي من الآيات العظام، وما طبع عليه من محامد الصّفات، وما اتصف به

من محاسن الحالات ، وما فقد غيره من الأنبياء عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من بعض هذه الأشياء . . كنّا في ذلك مصيبين سالمين من سوء الأدب مع خواصّه وأحبابه ، وإلا فإنّ سوء الأدب والوقوع في النّشب لازم لنا لزومًا ضروريًّا لا محيص عنه ، كما فعل أئمتنا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ .

ولا أقول : إنّهم في ذلك بمنزلة من هدم قصرًا وبنى مصرًا ، أو بنى قصرًا وهدم مصرًا ، ولكنّهم بمنزلة من هدمهما جميعًا ؛ لأنّ الأفضل لا يحب أن يُفضَّل بشيء لم يجعله مولاه سببًا في وجود أفضليته ، ولا يحب أيضًا أن يُحَطَّ الفاضل عن مرتبته ، كما قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : «لا تفضّلوا بين الأنبياء ، ولا تخيّروني على موسى ، ولا يقولنّ أحدكم : أنا خير من يونس بن متى» ، والمفضول إنّما لا يحب أن يجعل لمفضوليته علة لم يجعلها مولاه سببًا ، وهو فقده ما اتصف به الأفضل ، ولا يحب أيضًا أن يفرّق بينه وبين الأفضل ، وهم جميعًا رسل الله عزّ وجلّ ، وعدم محبة كلّ واحد منهم لهذا كلّه إنّما هو لحق الله تعالى لا لهم ، فقد آل سوء الأدب معهم إلى سوء الأدب مع الله تعالى ، وهذا أمر عظيم .

فهذا كلام جرّ إليه ما كنّا بصدده من بيان أنّ الأسماء التي سمّى الله تعالى بها نبيّه محمدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو أحدًا من أنبيائه ورسله عليهم السّلام ؛ لا يقال في بعضها : إنه أشرف من بعض من حيث تسمية الله تعالى له بذلك ، وأما من حيث تسمية غيره ، كما إذا سمّى الشخص نفسه ، فلا ينبغي له أن يسمّي نفسه إلا باسم العبد ، ولا يختار إلا ذلك ، كما قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «خُيّرت بين أن أكون نبيًّا مَلِكًا أو نبيًّا عبدًا ؛ فاخترت أن أكون نبيًّا عبدًا» ولو وجد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسمًا يتضمّن من التلاشي والعدم أشد مما يتضمنه اسم العبد لتسمّى به واختاره ، ويكون اسم العبد من هذه الحيثية أشرف أسمائه ، كما قال الشاعر :

لا تدعني إلا بيا عبدَها فإنه أشرف أسمائي

ثم قال: ولا معنى عندي لقول من قال في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» أي: لا فخر لي بالسيادة، وإنما الفخر لي بالعبودية؛ لأنّ الفخر أمر مذموم مطلقًا، وهو الذي نفاه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ونزّه نفسه عنه فقال: «ولا فخر»، خاف عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أن ينسبه بعض من سمع أوّل كلامه إلى أنّه افتخر، فحفظ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ موضع الفتنة من قلوب السامعين فقال: «ولا فخر» أي: إنّما أعلمتكم بسيادتي لتعلموا بذلك منزلتي ومكانتي، ولنقوم بواجب حقّ ربي، ونعمل بأمره في التحدّث بنعمه وإشهار أمرها وإشادة ذكرها.

وقول من قال في معنى الحديث: إنما الفخر لي بالعبودية؛ كلام لا أفهمه؛ لأنّ العبودية نسبتها إليه وإلى غيره نسبة واحدة.

فإن قالوا: إنّما عنى بذلك العبودية التي هي حالُه ومقامه.

قلنا: إنّما يصحّ الفخر بها إن صحّ من حيث كونها منّة من الله تعالى عليه، فإن صحّ الفخر بها من هذا الوجه فلمَ لا يصح افتخاره بالسيادة؟ وهي أيضًا منّة من الله تعالى عليه.

فالظاهر أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ نفى التفاخر المطلق، ولم يخصّ ذلك بسيادة ولا غيرها، كما قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر، وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر، وأنا أول من تنشق عنه الأرض ولا فخر، وأنا أول شافع وأوّل مشفع ولا فخر، وأنا أول من يحرك حِلَقَ الجنّة فأدخلها مع فقراء المؤمنين ولا فخر، وأنا أكرم الأوّلين والآخرين ولا فخر»[1].

(١) سنن الترمذي: (٣٦١٦).

فبان لك بهذا كلّه أنّ إطلاق الأولية والأشرفية في بعض الأسماء دون بعض من غير نظر إلى ما ذكرناه من تسمية الله تعالى وتسمية غيره قصور في النّظر) . انتهى بلفظه ، وقليل منه بالمعنى .

وليكن هذا آخر ما قصدناه من هذا الشرح المبارك إن شاء الله تعالى ، والحمد لله تعالى على ما منّ به من بدء ذلك وإتمامه .

نسأله سبحانه أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم ، نافعًا لنا ولكلّ من اجتهد في تحصليه يوم لا ينفع مال ولا بنون ، وأن يجعله نورًا يسعى بين أيدينا وأيديهم إلى جنّات عدن مع الآباء والأمهات والإخوة والذريّة والأحبة ، من كان منهم في الماضي والحال ، ومن سيكون ، بجاه نبيّه وأشرف خلقه سيدنا ونبيّنا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ، صلاة وسلامًا نأمن بهما في كلّ موطنٍ يخاف فيه أمثالنا أهل الجرائم المذنبون .

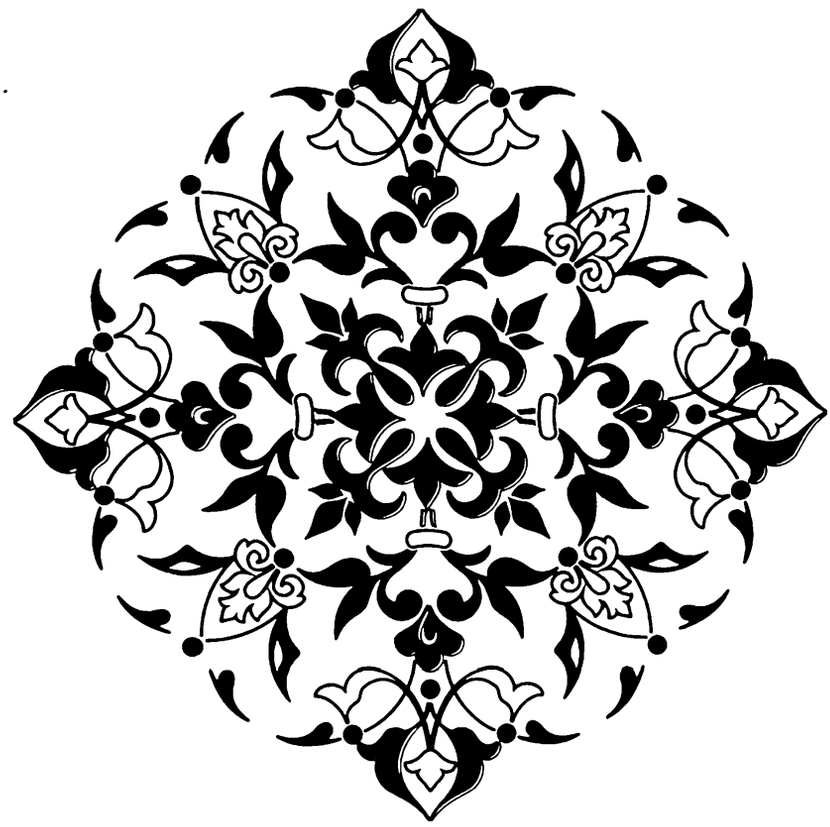
❊ ❊ ❊

نحمد الله تعالى حمدًا طيّبًا مباركًا فيه ، ونشكره شكرًا كثيرًا على أن وفقنا جميعًا لإقامة هذه الدروس المباركة ، ونتضرّع إليه تعالى بأن يجعله في صحائف الإخلاص ، ويتقبّله منّا جميعًا ، ونرجو العفو ممّن رأى تقصيرًا ، ونطلب الدعاء بالتوفيق والسّداد .

وأسأله تعالى برحمته ولطفه أن يغفر لنا الزلّات ، ولا يؤاخذنا بما تقتضيه الطبيعة المنغمسة في الشهوات ، وأن يمنّ علينا بفضله وطَوله بالقبول ، وينفعنا بما سمعنا وقرأنا ، وينفعَ بنا ، ويهدينا ، ويهدي بنا ، ويسخِّرنا لخدمة دينه ورسوله ، وأحبابه من أوليائه وعلماء دينه ، وسائر المؤمنين والمؤمنات ، بجاه سيد السادات وتاج الكائنات ، سيدنا ورسولنا وحبيبنا وأسوتنا وقبلة قلوبنا ومهوى أفئدتنا ، نبيّنا محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

١٤٤٢هـ - ٢٠٢١ م



مُلحق بتعريف أهم الاصطلاحات الواردة في الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

ملحق بالتعريفات الواردة في الكتاب* :

المعرفة : الجزم المطابق للواقع عن ضرورة أو برهان ، وتقتضي سكون النفس وطمأنينة القلب .

العلم : الإدراك الجازم المطابق للواقع عن دليل ، وفي أغلب المواضع يرادف المعرفة ويساويها .

الظن : إدراك القضية على وجه الرجحان من غير جزم قاطع .

الشك : هو التردد في اعتقاد الشيء ، وقيل هو الاحتمال المساوي .

الوهم : إدراك القضية على وجه المرجوحية ، أي من غير جزم ولا رجحان .

الجهل البسيط : انتفاء العلم بالشيء .

الجهل المركب : الإدراك الجازم على خلاف الواقع .

العلم الضروري : ما يُدرَك بلا تأمل ومن غير توقف على نظر واستدلال .

العلم النّظـري : ما يتوقف إدراكه على النّظر والاستدلال .

الحواس السليمة : أحد أسباب العلم المعتبرة ، وهي خمسة : السّمع والبصر والشّم والذّوق واللّمس .

---

* ملاحظة : رُتّبت المصطلحات على حسب ترتيبها في أبحاث الكتاب .

الخبر : كلام فيه نسبة أمر إلى أمر ، فإن طابقت الخارج يكون صادقًا وإن لم تطابقه يكون كاذبًا ، والخبر الصّادق من أسباب العلم .

التواتر : هو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يُتصوّر تواطؤهم على الكذب ، وهو من أسباب العلم الضروري الذي لا يتوقف على نظر واستدلال .

العقل : مجموعة من العلوم البديهية والضرورية ، وقيل : هو قوة على اكتساب العلم ، وهو أحد مصادر المعرفة والحجج المعتبرة .

البرهان : الدليل المركب من مقدّمات قطعيّة ضروريّة في نفسها أو منتهية في الاستدلال إلى الضروريات.

السفسطائية : الذين ينفون إمكانية العلم بحقائق الأشياء ، وهم ثلاثة طوائف : (العِندية، العنادية، اللاأدرية)

العندية : الذين ينكرون ثبوت الحقيقة في نفس الأمر ويزعمون أنها تابعة لاعتقاد صاحبها .

العنادية : الذين ينكرون حقائق الأشياء ويزعمون أنها أوهام وخيالات باطلة .

اللاأدرية : الذين ينكرون العلم بثبوت أي حقيقة أو عدم ثبوتها ، ويزعم الواحد منهم أنه شاك وشاك في أنه شاك.

برهان الخلف : إثبات المطلوب بإبطال نقيضه .

الضدّان : الأمران الوجوديان المتنافيان اللذان لا يجتمعان معًا وقد يرتفعان عن المحلّ الواحد .

النقيضان : المتنافيان اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان عن المحلّ الواحد ، وأحدهما وجودي والآخر عدمي .

التسلسل : ترتّبُ أمور بعضها على بعض لا إلى أول ، وقد تكون الأمور المترتبة على بعضها عللًا ومعلولات ، وقد تكون شرائط ومعدات ، وكلاهما مشمولان تحت مفهوم التسلسل .

الدور : ترتّبُ العلل والمعلولات على بعضها ، بأن يكون المؤثر في شيء أثرًا له في نفس الوقت .

الحكم العقلي : إثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرار أو وضع واضع .

الحكم العادي : ما حكم فيه بالنفي والإثبات بواسطة التكرار والتجربة .

الحكم الشرعي : ما حكم فيه بالنفي والإثبات بواسطة وضع الشرع لها .

الواجب : ما لا يتصوّر في العقل عدمه ، أي : ضروري الثبوت والوجود .

المستحيل : ما لا يُتصوّر في العقل ثبوته ، أي : ضروري الانتفاء والعدم .

الجائز : ما يصحّ في العقل ثبوته ونفيه ، أي : ما ليس بضروري الوجود أو العدم .

العالَم : كلّ ما سوى الله تعالى .

الجوهر الفرد : المتحيّز المادّي الذي لا يقبل التجزئة لا حسًّا ولا عقلًا .

الجسم : المتحيز المادّي المركب من أجزاء لا تتجزأ .

المتحيّز : الذي يشغل قدرًا من الفراغ بقدر طوله وعرضه وعمقه .

الحيز : الفراغ الموهوم الذي يشغله الجوهر أو الجسم (=الجِرم) ، وحال بقائه فيه يكون ساكنًا وحال انتقاله عنه يكون متحرّكًا .

الأجرام : هي الأجسام والجواهر الفردة .

الأعراض : الصّفات التي تتصف بها الأجرام ، فتختصّ بها وتقوم بها وتتبعها في التحيز .

الإيمان بالله تعالى : حديث النفس التابع للمعرفة بما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز .

الصفة النفسيّة : هي التي تدلّ على ثبوت نفس الذات من غير دلالة على معنى آخر .

التخصيص : هو ترجيح أحد الممكنات المتساوية بالحصول ، ويتحقق بصفة الإرادة .

الاختيار : تأثير القدرة على وفق القصد والإرادة ، والمختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك .

الإيجاب الذاتي : (التأثير العلّي) هو ما كان موجبًا لِما يصدر عنه ومقتضيًا له من غير أن يتوقف على غير الذات .

الطبع : (المؤثِّر الطبعي) هو ما كان موجبًا لما يصدر عنه ومقتضيًا له بالاضطرار ، ويتوقف على حصول شرط وانتفاء مانع .

الصّفات السلبية : هي الصّفات التي تفيد سلب نقص عن ذات الله سبحانه .

صفات المعاني : هي الصّفات الوجودية الأزلية القائمة في ذات الله تعالى .

الصّفات المعنوية : الصّفات اللازمة عن ثبوت صفات المعاني للذات .

القِدَم : سلب العدم في الأزل ، أي : عدم الابتداء .

البقاء : سلب العدم فيما لا يزال ، أي : عدم الانتهاء .

المخالفة للحوادث : نفي مشابهة الذات وصفاتها للحوادث وعدم موافقتها في أيّ وصف من الأوصاف .

القيام بالنفس : سلب افتقار الذات إلى المحلّ والمخصِّص .

الوحدانية : أي لا مثل له في ذاته ولا صفة من صفاته ولا مؤثِّر معه في فعل من الأفعال .

التوحيد : معرفة الله تعالى بالوحدانية في ذاته وصفاته وأفعاله ، والإقرار بأنه إله حق ، وواحد فرد معبود ، ليس كمثله شيء .

التوارد : توجّه قدرتين أو إرادتين متساويتين لفعل الأمر عينه .

التمانع : توجّه قدرتين أو إرادتين نحو فعلين متنافيين في أثرٍ واحد .

صفة القدرة : صفة أزلية يتأتّى بها إيجاد كلّ ممكن وإعدامه على وفق الإرادة .

صفة الإرادة : صفة أزلية يتأتّى بها تخصيص كلّ ممكن بالجائز المخصوص بدلًا عن مقابله .

صفة التكوين : [يثبتها الأحناف] صفة أزليّة قائمة بالذات يتأتّى بها الإيجاد على وفق الإرادة .

صفة العلم : صفة أزلية تكشف عن جميع المعلومات : الممكنات والواجبات والمستحيلات .

صفة السّمع : صفة إدراك أزلية تتعلق بالمسموعات .

صفة البصر : صفة إدراك أزلية تتعلق بالمبصرات .

صفة الكلام : صفة أزلية تتعلّق بالمعلومات تعلّق دلالة.

صفة الحياة : صفة مصحِّحة لاتّصاف الذات بصفات الإدراك ، وهي في مقام الشرط العقلي لباقي الصّفات .

الإيمان بالرّسل : حديث النفس التابع للمعرفة بما يجب لهم -عَلَيْهِمُ السَّلَامُ- وما يستحيل وما يجوز.

المعجزة : أمرٌ خارق للعادة ، مقرون بدعوى النبوّة والتحدّي بها ، ولا يمكن معارضته .

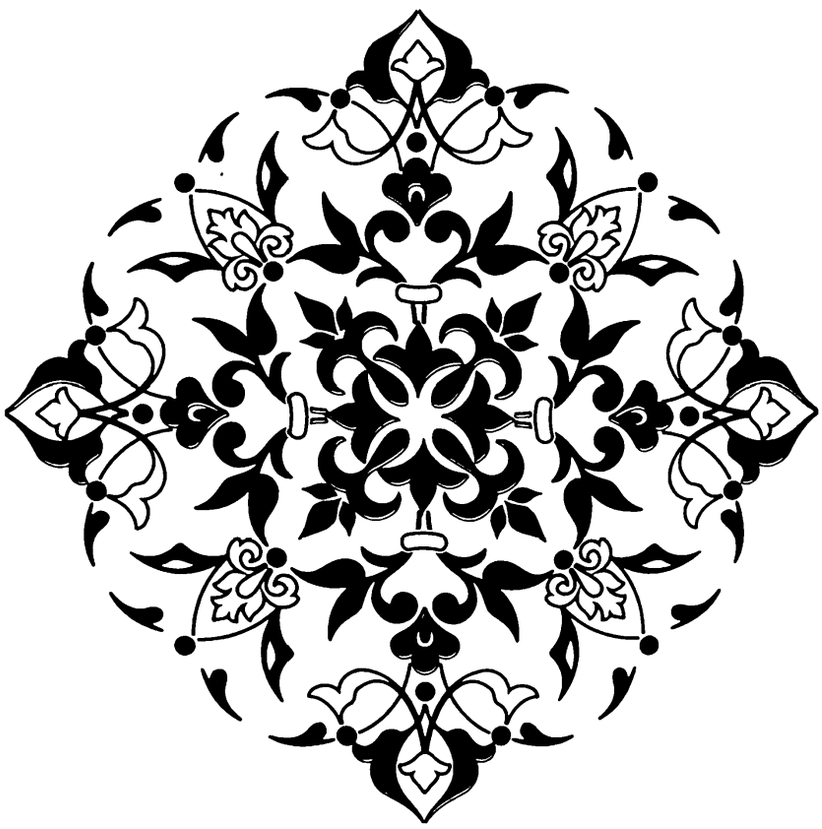
الرسول : إنسان يبعثه الله سبحانه وتعالى إلى عبيده لتبليغ الأحكام الدينية ، الاعتقادية والعملية .

الصّدق : [من صفات الرّسل] مطابقة جميع ما أخبر به الرّسل للواقع .

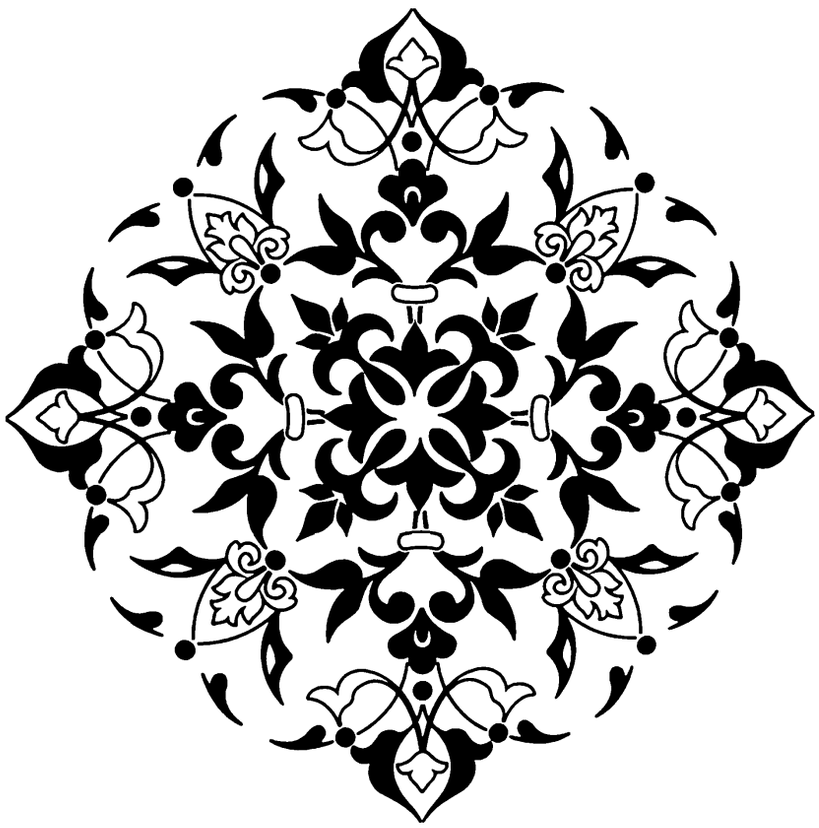
الأمانة : [من صفات الرّسل] حفظ ظواهرهم وبواطنهم من الوقوع في محرم أو مكروه ، وهي العصمة .

التبليغ : [من صفات الرّسل] عدم إخفائهم شيئًا ممّا أرسلهم الله تعالى به وأمرهم أن يبلغوه للناس .

* * *



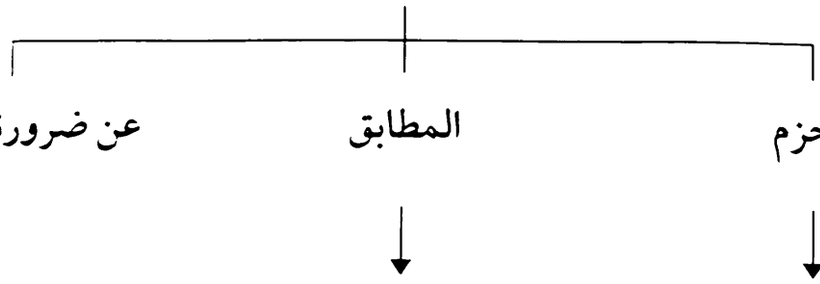
تَشجِيرَاتُ
مَتنِ صُغرَى الصُّغرَى



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

تشجير (١)

حقيقة المعرفة الحادثة



احترازًا عن:

الظن: الاحتمال الراجح.
الشك: الاحتمال المساوي.
الوهم: الاحتمال المرجوح.

احترازًا عن:

الجهل المركب: فإنه جزم غير مطابق لما في نفس الأمر.

احترازًا عن:

التقليد: فإنّ جزم المقلد المطابق ليس بمعرفة، ويسمى في الاصطلاح اعتقادًا.

ومعنى الضرورة: إلجاء المولى سبحانه النفسَ لأن تجزم بأمرٍ جزمًا مطابقًا بلا تأمل بحيث لو حاولت أن تدفع هذا الجزم بتشكيك أو نحوه لم تقدر.

ومعنى البرهان: الدليل المركَّب من مقدمات ضرورية في نفسها أو منتهية في الاستدلال عليها إلى علوم ضروريَّة.

تشجير (٢)

يجب شرعًا على كلِّ مكلفٍ أن يعرف أي يجزم جزمًا مطابقًا لنفس الأمر عن ضرورة أو برهان.

ما يجب	ما يستحيل	ما يجوز

في حقه تعالى.

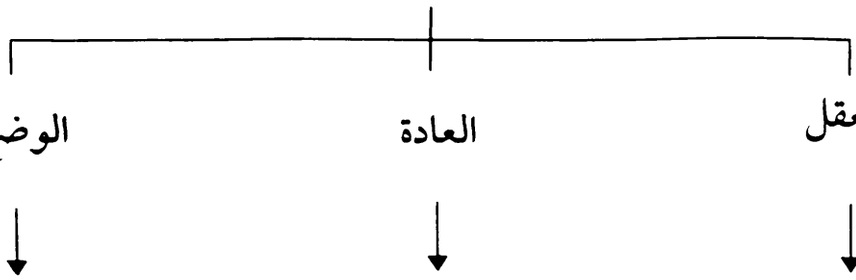
ومثل ذلك في حقِّ رسله عليهم السلام.

أي يجب شرعًا على كلِّ مكلفٍ أن يجزم جزمًا مطابقًا لنفس الأمر عن ضرورة أو برهان بما يجب لله تعالى وما يستحيل وما يجوز، وما يجب للرّسل عليهم السلام وما يستحيل وما يجوز.

لو لم يحصل له الجزم بل الظن أو الشك أو الوهم	لو حصل له الجزم إلا أنه غير مطابق لما في نفس الأمر (كجزم اليهود والنصارى)	لو حصل له الجزم المطابق لِمَا في نفس الأمر لا عن ضرورة ولا عن برهان وإنما عن تقليد
↓	↓	↓
لم يكفه ذلك بإجماع.	لم يكفِ ولم يعذر بإجماع.	فيه أقوال، أصحُها أنه يجب عليه البحث عن البرهان لتحصل له المعرفة عنه مهما كانت

تشجير (٣)

مصادر الحكم



ويسمّى الحكم المستفاد منه **حكمًا عقليًا**.

تعريفه: هو إثبات أمر لأمر أو نفيه من غير توقف على تكرّر أو وضع واضع.

مثاله:

الحكم بالإثبات : كلّ موجود فهو إما قديم وإما حادث.

الحكم بالنّفي: كلّ موجود لا يخلو عن القِدم والحدوث معًا.

ويسمّى الحكم المستفاد منها **حكمًا عاديًا**.

تعريفه: ما يقع الحكم بالنفي والإثبات فيه بواسطة التكرّر والتجربة.

مثاله:

قولنا: أكل هذا الطعام يسخّن البدن، وأكلُ ذلك لا يسخّنه.

ويسمّى الحكم المستفاد منه **حكمًا وضعيًا / شرعيًا**.

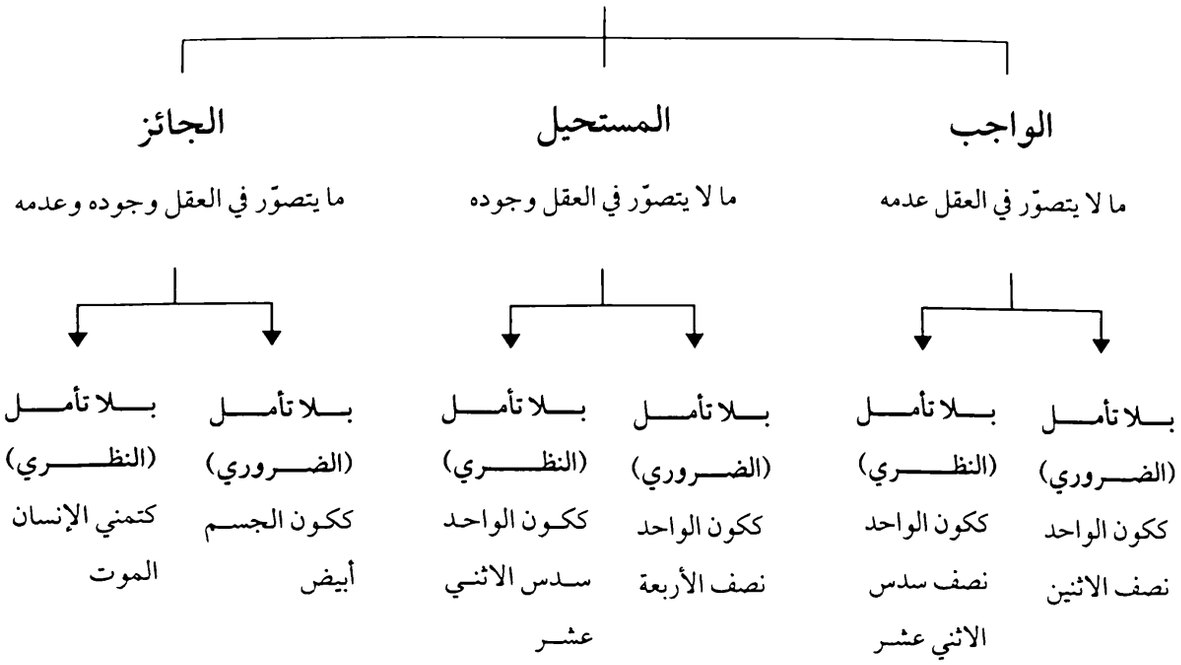
تعريفه: هو الذي يُعرف فيه النفي والإثبات بواسطة وضع الشرع.

مثاله:

- التمر بالبرّ يجوز فيه التفاضل.
- البر بالبرّ لا يجوز فيه التفاضل.

تشجير (٤)

أقسام الحكم العقليّ



تشجير (٥)

الصفة النفسية

اعلم أنه يجب لمولانا جلَّ وعز ← وجوبًا عقليًا

⬇

الوجود

سبب العلم بوجوده تعالى:

توقف وجود الحوادث على وجوده تعالى.

دليل حدوث كل ما سوى الله تعالى:

لزومه لِمَا يفتقر إلى المخصِّص.

تشجير (٦)

الصفات السلبية

يجب له تعالى القِدم والبقاء

⬇ الدليل

لأنــه لو لــم يتصــف بهما :

= لكــان محتاجًــا إلى فـاعــل فيكــون حــادثًا

= فيجب له من العجــز ما وجــب لسائــر الحــوادث

= بــل يكــون حينئــذٍ وجــوده مستحيــلًا ،

لما يلزم على تقدير حدوثه من الدّور أو التسلسل المسحتيلين

و يجب له تعالى أن يكون مخالفًا في ذاته وصفاته لكلّ ما سواه من الحوادث

= وإلّا كان حادثًا مثلها ، وقد ثبت قدمه

ويجب له تعالى أن يكون قائمًا بنفسه

- لو كان في محلّ لكان صفة

= فيلزم أن لا يتّصف بالصّفات الوجودية ولا لوازمها للزوم التسلسل المحال.

- ولو كان محتاجًا إلى الفاعل

= لكان حادثــًا وهذا محــال.

ويجب له تعالى الوحدانية

أي لا مثل له في ذاته ولا صفة من صفاته ، ولا مؤثِّر معه في فعل من الأفعال

- لو كان معه مِثْلٌ أو مؤثِّر لما كان واجب الوجود

= لاحتياجه حينئذٍ إلى من يخصِّصه بما يمتاز به عمّا يماثله عمومًا أو خصوصًا ،

= وذلك يستلزم الحدوث والعجز عن كل ممكن .

تشجير (٧)

صفات المعاني

يجب له تعالى القدرة والإرادة

المتعلقان بكلّ ممكن

⬇ الدليل

= إذ العجز عن بعضها مستلزم للعجز عن جميعها ،

= وذلك يستلزم استحالة وجودها لتوقف كلّ حادث في وجوده وإعدامه على اقتدار فاعله ، وفي تخصيصه على إرادته ، وفي كونه مرادًا على علمه

و يجب له تعالى العلم

المتعلق بكل واجب وجائز ومستحيل

⬇ الدليل

= لأن الاختصاص بالبعض يستلزم الحدوث لافتقار الصّفة حينئذٍ إلى الفاعل ،

= وحدوثها يستلزم حدوث موصوفها

= لاستحالة تعرّيه عنها وعن أضدادها

ويجب له تعالى السمع والبصر

المتعلّقان بجميع الموجودات

ويجب له تعالى الكلام

المنزّه عن الحرف والصوت والتقديم والتأخير والكل والبعض والتجديد والسكوت

المتعلق بما يتعلق به العلم

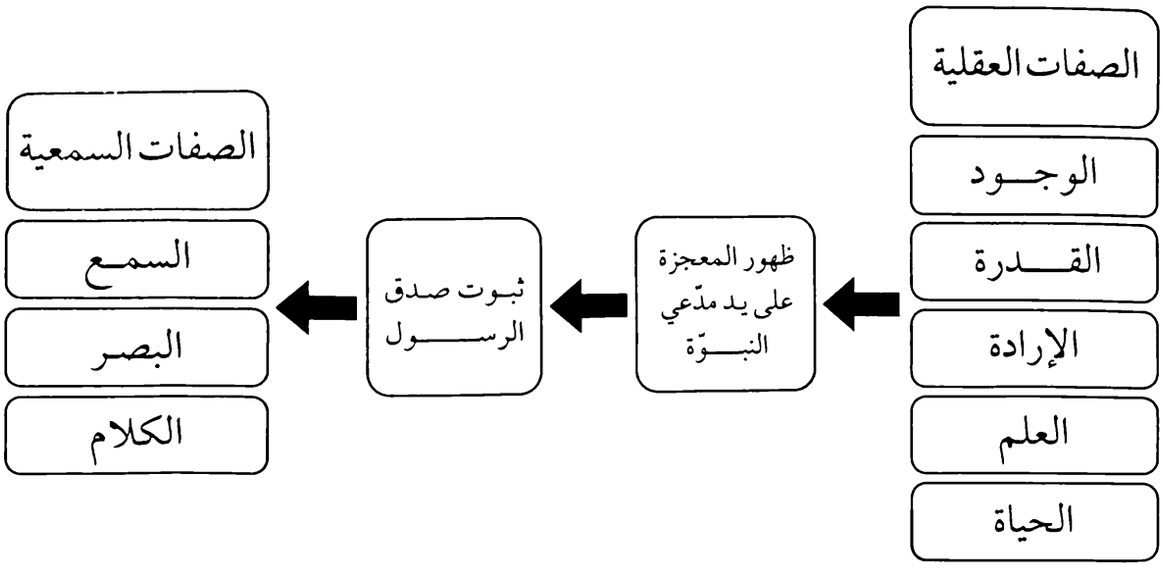
ودليل هذه الثلاثة (السمع، والبصر، والكلام) **هوالشرع**

ويجب له تعالى الحياة

= لاستحالة وجود الصّفات السابقة بدونها

تشجير (٨)

الصّفات العقلية والسّمعية



* توضح الصورة عدم لزوم الدّور من إثبات صفة الكلام بالسّمع .

تشجير (٩)

ما يستحيل في حقه تعالى وما يجوز

ويستحيل في حقه تعالى ← كلّ ما ينافي الصّفات الواجبات .

وأما الجائز في حقه تعالى ← ففعل كلّ ممكن أو تركه صلاحًا كان أو ضدّه ؛ لِمَا عرفت قبلُ وجوب عموم قدرته تعالى والرؤية لذاته العلية ، والسّمع لكلامه القديم ، والثواب في دار النعيم ، والبعث لرسله الأكرمين صلوات الله عليهم أجمعين .

تشجير (١٠)

قسم النبــوّات

يجب للرّسل عَلَيْهِمُ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ

- **الصّدق؛ أي: مطابقة كل ما أخبروا به من أحكام وثواب وغيرهما لِمَا في نفس الأمر.**

  الدليل: لأن الله تعالى قد صدّقهم بما تنزل من المعجز الذي خصّهم الله به منزلة قوله تعالى: «صدق عبدي في كل ما يبلغ عني».

- **الأمانة؛ أي: حفظ ظواهرهم وبواطنهم من الوقوع في محرَّمٍ أو مكروه.**

  الدليل: أن أتباعهم أمروا بالاقتداء بهم في جميع أقولهم وأفعالهم، وذلك يستلزم عصمتهم فيها من كلّ منهيٍّ عنه.

- **التبليغ؛ أي: أنهم بلّغوا كلّ ما أمر المولى سبحانه بتبليغه، ولم يتركوا شيئًا منه، لا نسيانًا ولا عمدًا.**

  الدليل: يمتنع عدم التبليغ لما سبق في دليل الأمانة، ويمتنع النسيان للإجماع.

يستحيل في حقهم عَلَيْهِمُ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ

- أضداد هذه الثلاثة (فيستحيل ضد الأمانة وهو الخيانة، وضدُّ الصدق وهو الكذب، وضدُّ التبليغ وهو كتمان ما أمروا بتبليغه).

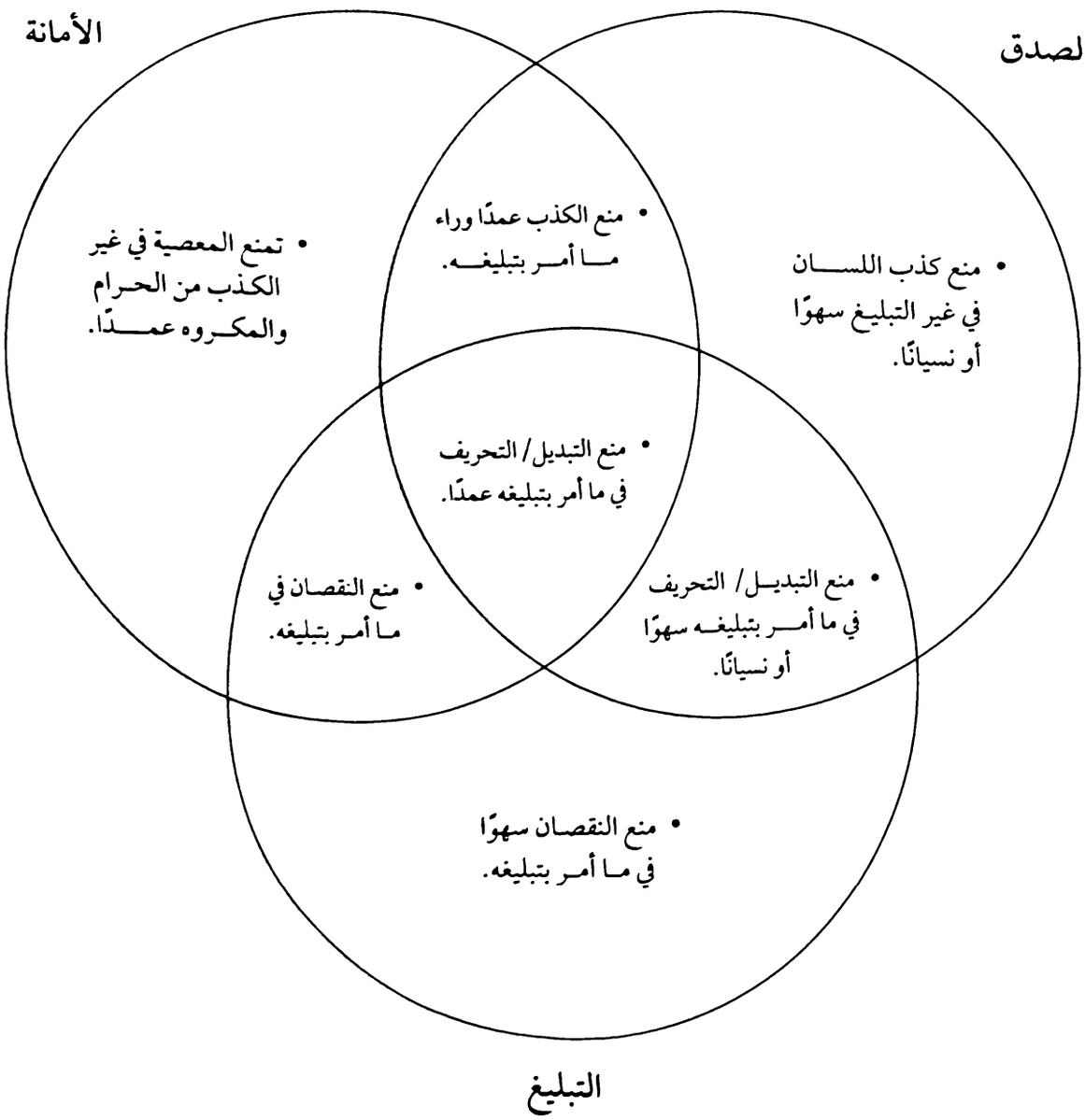
يجوز في حقهم عَلَيْهِمُ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ

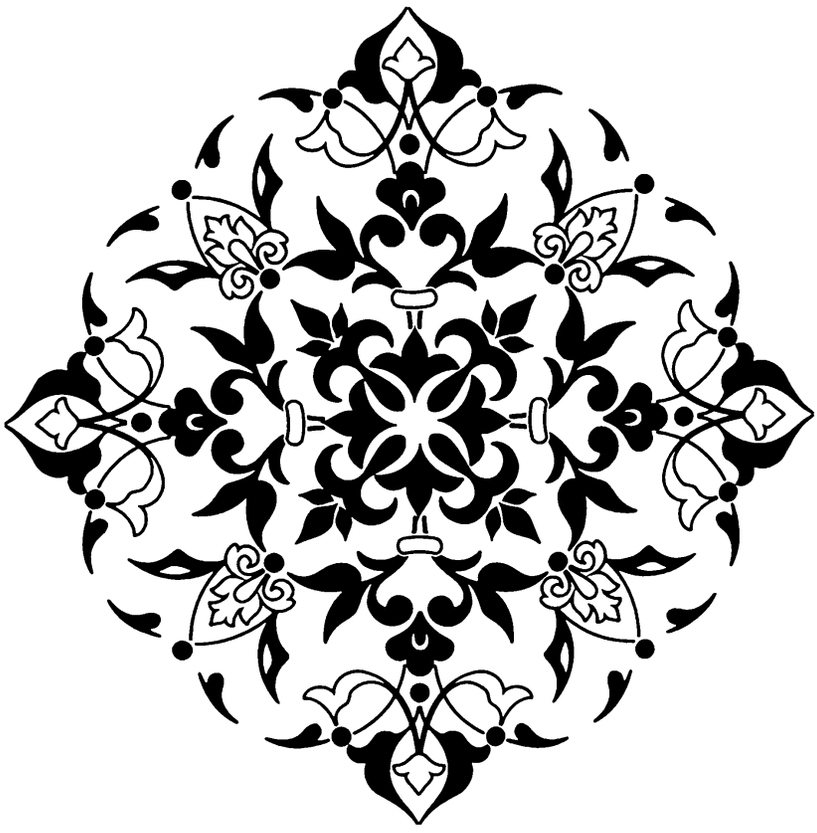
- الأعراض البشرية التي لا تنافي علو رتبهم - كالمرض ونحوه - بدليل مشاهدة ذلك فيهم، وفي اتصافهم بها فوائد لا تخفى.

وأفضلهم سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله عدد ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون، ورضي الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين، وسلام على جميع الأنبياء والمرسلين، والحمد لله رب العالمين.

تشجير (١١)

ما تشترك به الصّفات الواجبة للرّسل وما تفترق فيه





محتوى الكتاب

تقديم الأستاذ السيد عبد الرحمن الإدريسي ٥

مقدمة المؤلّف ١١

إشارة إلى نشأة علم الكلام وظهور متكلمي أهل السنّة ١٣

نبذة تعريفية بالإمام السنوسي رحمه الله تعالى ١٨

علم التوحيد ومصنّفات الإمام السنوسي..... ٢١

المنهج السنوسي .. قراءة في المشروع والأهداف ٢٥

قبول المجتمع العلمي لتراثه الكلامي ٣١

عقيدة «صغرى الصّغرى» وشرحها ٣٧

البشرى في تقريب شرح صغرى الصغرى ٤٤

شكر وتقدير..... ٤٧

مقدمة الكتاب

الدرس الأول : في بيان معنى الحمد وحُسن عبارة «الحمد لله رب العالمين» وعلوّها..... ٥٤

«الحمد لله رب العالمين» شبه البرهان بعد الدعوى ٦٢

الدرس الثاني : في الصّلاة على سيدنا رسول الله ﷺ والإلماع لعظيم قدره وكمال شريعته ٦٩

قبسة من أنوار وجوده وبركات مبعثه ﷺ..... ٧٥

حبُّ النبيّ الكريم وتعظيمه والصّلاة عليه من أوجب الواجبات..... ٨١

المناسبة بين جملة الحمد والصّلاة على رسول الله..... ٨٤

الدرس الثالث : الكلام على فضيلة ختم النبوّة..... ٩٠

الباب الأول
في المعرفة وأحكامها

الدرس الأول : توطئة حول نظرية المعرفة ومعناها ١٠٣

المعرفة الحادثة ١٠٦

معنى المعرفة ، وفيه ذِكرٌ لأقسام الإدراك ١٠٨

سُبُل المعرفة (الضرورة والنّظر) ١١١

الدرس الثاني : في مسائل تتعلق بحكم معرفة الله تعالى وكيفية حصولها ١٢٠

المسألة الأولى : منشأ وجوب الإيمان والمعرفة على العبد ١٢٠

المسألة الثانية : الكلام على معنى التقليد وحكم المقلّد..... ١٢٣

المسألة الثالثة : في وجود العلم عن النّظر «مسألة السببية بين الممكنات» ١٢٩

فائدة وتنبيه..... ١٣١

آراء الأئمّة في لزوم النتيجة عن مقدّماتها..... ١٣٦

المسألة الرابعة : هل الإيمان هو المعرفة أم نتيجة المعرفة..... ١٤٠

الدرس الثالث : معنى الحكم ومصادره وأقسامه ١٤٣

المطلب الأول : «معنى الحكم» ١٤٤

المطلب الثاني : «مصادر الحكم» ١٤٥

المصدر الأول : «العادة» ١٤٥

المصدر الثاني : «الوضع»..... ١٤٦

المصدر الثالث : «العقل» ١٤٧

إشارة إلى أساسيات البناء المعرفي عند المتكلمين ١٤٧

تنبيه : المُدرك الحقيقي هو النّفس الإنسانية..... ١٤٩

المطلب الثالث : «أقسام الحكم»..... ١٥٠

فائدة مهمّة في الأحكام ١٥٣

تنبيه : قد يتوارد على النسبة الواحدة حكمان باعتبار مصدرين من مصادر الحكم..... ١٥٦
المطلب الرابع : «في طرق الوصول إلى المعرفة وصور إدراكها» ١٦١
الدرس الرابع : تعريفات الأحكام العقلية الثلاثة (١) ١٦٨
نكتة تعريف الأحكام المشتقة دون مصادرها ١٦٨
نكتة تقديم الكلام على الواجب دون المستحيل والجائز..... ١٧١
تعريفات الأحكام الثلاثة وبيانها ١٧٤
الدرس الخامس : تعريفات الأحكام العقلية (٢) ١٨١
في جواز أن تكون جميع العلوم نظرية فقط ١٨١
قسمة الأحكام العقلية إلى ضرورية ونظرية والتمثيل لها..... ١٨٩

الباب الثاني
في الصّفات الإلهية

الفصل الأول
في إثبات حدوث العالم ووجود محدثه وصانعه سبحانه وتعالى

الدرس الأول : مدخل لأبحاث الصّفات ٢٠١
غُرّة البحث..... ٢٠١
المقصود من الصفات الإلهية ٢٠٢
أنواع الصفات..... ٢٠٣
الدرس الثاني : الصّفة النّفسية «الوجود» (١)..... ٢٠٥
المبادئ الأساسية الثلاث في برهان صفة الوجود ٢٠٥
المبدأ الأول : «كلّ أثرٍ لا بد له من مؤثِّر» ٢٠٦
المبدأ الثاني : «امتناع التسلسل» ٢١٠
المبدأ الثالث : «امتناع الدّور» ٢١٢

قاعدة تمهيدية عامة قبل الشروع في الاستدلالات ٢١٥
الدرس الثالث : الصّفة النّفسية «الوجود» (٢) **٢١٩**
برهانُ وجوده جلّ وعزّ ٢١٩
برهان المقدمة الكبرى : (كلّ حادث له محدث) ٢٢٥
برهان المقدمة الصّغرى : (العالم حادث) ٢٢٥
الدرس الرابع : أنواع التأثير **٢٣٤**
هل يمكن أن يكون إيجاد العالم بالعلة أو الطبع ؟ ٢٣٨
تأكيد المطلب وإزالة إشكالٍ للطبائعيين عنه ٢٤١

الفصل الثاني
الصّفات السلبية

الدرس الأول : صفتا القِدم والبقاء **٢٥٣**
غرَّة البحث ٢٥٣
القِدم والبقاء ٢٥٥
الفرق بين التسلسل في الماضي والتسلسل في المستقبل ٢٦٢
الدرس الثاني : المخالفة للحوادث **٢٦٥**
الدرس الثالث : القيام بالنفس **٢٧٦**
الشبهة الأولى : «الإله صفة» ٢٧٦
الشبهة الثانية : «الإله جِرم» ٢٨٠
فائدة ٢٨٠
الدرس الرابع : صفة الوحدانيّة والمقصود منها **٢٩٠**
المطلب الأول : في بيان كيفية اندراج هذه الصّفة في قائمة الصّفات السلبية ٢٩١
المطلب الثاني : في معنى كون الوحدانية كمالًا في حق الله تعالى ٢٩٢
المطلب الثالث : في أنّ الوحدانية للذات والصّفات والأفعال ٢٩٤

خاتمة ٢٩٦
الدرس الخامس : الوحدانية في الذات **٢٩٨**
الدرس السادس : الوحدانية في الصّفات والأفعال **٣١٠**
الوحدانية في الصّفات ٣١٠
الوحدانية في الأفعال ٣١٤
مناقشة الإمام المصنّف لما ذهب إليه إمام الحرمين ٣١٥
تعقيب على مناقشة الإمام والإشارة إلى مذهب الماتريدية ٣١٩
قضية الجبر والاختيار ٣٢٣
إضاءة ٣٢٣
مفهوم الجبر والاختيار ٣٢٤
الدرس السابع : في تقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية والألوهية وتوحيد الأسماء والصفات. ٣٣١
توحيد الربوبية ٣٣٢
توحيد الألوهية ٣٣٣
توحيد الأسماء والصفات ٣٣٧
بيان الحق في تنزيه الخالق سبحانه عن صفات المخلوقين ٣٣٩

الفصل الثالث

صفات المعاني

الدرس الأول : تمهيد الكلام على صفات المعاني **٣٥١**
نظرة إجمالية في صفات المعاني وأقسامها ٣٥٥
الدرس الثاني : القدرة والإرادة **٣٥٨**
المطالب الأربعة لصفتي القدرة والإرادة ٣٦٢
المطلب الأوّل : في وجود الصّفتين ٣٦٢
المطلب الثاني : إثبات أنّ وجودهما واجب لا ممكن ٣٦٣

المطلب الثالث : عموم تعلق الصّفتين ٣٦٤
المطلب الرّابع : واحدية القدرة والإرادة ٣٧٠
فائدتان في تعلق صفتي القدرة والإرادة ٣٧٥
الدرس الثالث : صفة العلم ٣٧٧
المطلب الأول : إثبات وجود صفة العلم ٣٧٧
المطلب الثاني : إثبات وجوب وجودها ٣٧٧
المطلب الثالث : إثبات عموم التعلّق لها ٣٧٨
المطلب الرّابع : إثبات وحدانية الصّفة ٣٨٠
الدرس الرابع : في الاستدلال على الصّفات السّمعية (السّمع والبصر والكلام) ٣٨٤
مطلب : في إثبات وجود صفات السّمع والبصر والكلام لله تعالى ٣٨٤
قسمة الدليل إلى عقلي ونقلي ٣٨٥
كيف نميّز بين الصفة العقلية والصّفة السّمعية ٣٨٨
فرع : هل تعدّ صفة الوحدانية صفة عقلية أو سمعية ٣٩١
أحكام صفتي السّمع والبصر ٣٩٤
متعلقات صفتي السّمع والبصر ٣٩٤
الدرس الخامس : صفة الكلام ٣٩٨
هل صفة الكلام صفة عقلية أو سمعية ؟ ٤٠١
الدرس السادس : في إثبات صفة الحياة والكلام على تعلّقات صفات المعاني ٤٠٧
صفة الحياة ٤٠٧
إزالة وهمٍ وقع لبعض المجسّمة في صفة الحياة ٤٠٨
تعلّقات صفات المعاني ٤١١
المستحيل في حقه تعالى ٤١٤
الدرس السابع : إضاءات حول صفات الإدراك ، والصّفات المعنوية ٤١٦

المسألة الأولى : صفات الإدراك ، والقول الرّاجح فيها ٤١٦
قاعدة مهمّة من قواعد الصّفات..... ٤١٨
المسألة الثانية : الصّفات المعنوية ، تعريفها ، وبيان السّبب الموجب لعدم ذكرها في المتن .. ٤٢٢

الباب الثالث

الأفعال الإلهية (الجائز في حقه تعالى)

الدرس الأول : في معنى الأفعال وجوازها ٤٣١
تمهيد وتأصيل ٤٣١
فائدة في نوعي الاعتباري ٤٣٣
أحكام أفعاله جلّ شأنه ٤٣٤
الدرس الثاني : توضيح مسألتي الصّلاح والأصلح ورؤية الله تعالى ٤٣٨
المسألة الأولى : الصّلاح والأصلح ٤٣٨
فائدة في تعبير المذاهب عن وجوب الأفعال الإلهية ٤٤٣
المسألة الثانية : رؤية الله تعالى ٤٤٤
الدرس الثالث : توضيح مسألتي ترتّب الجزاء على العمل ، وجواز إرسال الرّسل ٤٥٠
المسألة الثالثة : إثابة المطيع ومعاقبة العاصي ٤٥٠
المسألة الرابعة : بعث الرسل ٤٥٤
ملاحظات حول الحكمة عند الماتريديّة ، ومذهبهم في إرسال الرّسل ٤٦٠

الباب الرابع

النبـوّة

الفصل الأول

في معنى النبوّة والرسالة وبيان صفات الرسل عليهم الصلاة والسلام

الدرس الأول : النبوّة ٤٦٩
مدخل ٤٦٩

مقدّمة في بيان معنى النبوّة والرّسالة ٤٧٠
كيف يحصل التثبّت من تحقق النبوّة وصدق مدّعيها ٤٧٠
الدرس الثاني : الصّفات الواجبة للرّسل عليهم الصلاة والسلام (١) ٤٧٨
الصفة الأولى : الصّدق ٤٧٨
ما هي الشروط التي يجب توفّرها في المعجزة ؟..... ٤٨١
الصفة الثانية : الأمانة ٤٨٥
الدرس الثالث : صفات الرّسل عليهم الصلاة والسلام (٢) ٤٨٩
الصفة الثالثة : التبليغ العام ٤٨٩
تكامل الصّفات الثلاثة وإيضاح العلاقة المشتركة بينها ٤٩٤
فائدة في الحديث المعروف بحديث ذي اليدين ٤٩٩
ما تشترك فيه الصّفات الثلاثة ، وما تشترك فيه الصفتان ، وما تنفرد به الصّفة الواحدة ٥٠١
الدرس الرابع : المستحيل والجائز في حقّ الرّسل عليهم الصلاة والسلام ٥٠٤
ما يمتنع في حقّ الرّسل عليهم الصلاة والسلام ٥٠٤
ما يجوز في حقّ الرّسل عليهم الصلاة والسلام..... ٥٠٦
أضواء على عبارة : (الأعراض البشرية التي لا تنافي علوَّ رتبتهم) ٥١٠
الدرس الخامس : تأويل النّصوص التي توهم النّقص في حق الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام ٥١٦
تنزيه الأنبياء عمّا أوهمته ظواهر بعض النّصوص من ارتكابهم الصغائر والكبائر ٥١٦
الفرق بين الكبيرة والصغيرة ٥١٦
تأويل ما أوهم في حقهم عليهم الصلاة والسلام من ظواهر النصوص والأخبار ٥٢١
في الظواهر الواردة في حق سيدنا محمد صلوات الرحمن عليه وعلى آله ٥٢١
في الظواهر الواردة في حق سيدنا آدم عليه السلام ٥٢٧
في نبوة سيدنا آدم عليه السلام ٥٢٧

في الظواهر الواردة في حق سيدنا يونس عليه السلام ٥٣١
في الظواهر الواردة في حق سيدنا داود عليه الصلاة والسلام ٥٣٣
في ما أوهم من قصة زواج سيدنا رسول الله ﷺ بأم المؤمنين زينب رضي الله عنها ٥٣٥
في الظواهر الواردة في حق سيدنا يوسف عليه السلام وإخوته ٥٤٠
في الظواهر الواردة في حق سيدنا موسى عليه السلام..... ٥٤٣
في الظواهر الواردة في حق سيدنا سليمان عليه السلام ٥٤٣
في الظواهر الواردة في حق سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام ٥٤٤
في سبب خوف سيدنا موسى عليه السلام يوم السحرة ٥٤٥
في قانون تنزيه الملائكة ، وحلّ ما أشكل في حقهم ٥٤٦

الفصل الثاني

في نبوة سيدنا محمد ﷺ وتفضيله على جميع الخلق

الدرس الأول : في نبوّة سيدنا محمد ﷺ والاحتجاج على أهل الكتاب بنصوصهم الظاهرة ٥٥٣
الدرس الثاني : في بيان علوّ درجته ﷺ وإثبات أفضليته على جميع الخلق..... ٥٦٦
تنبيهان : الأول: في الأفضل بعد المصطفى ﷺ ٥٦٩
الثاني : في معنى الأفضلية بين الأنبياء والرسل الكرام ٥٧٠
كلمة الختم في حمد الله والتضرع إليه ٥٧٥
ملحق بتعريف أهم الاصطلاحات الواردة في الكتاب ٥٧٨

تشجيرات

متن صغرى الصغرى

تشجير (١)..... ٥٨٧
تشجير (٢)..... ٥٨٨
تشجير (٣)..... ٥٨٩
تشجير (٤)..... ٥٩٠

تشجير (٥)..... ٥٩١
تشجير (٦)..... ٥٩٢
تشجير (٧)..... ٥٩٣
تشجير (٨)..... ٥٩٤
تشجير (٩)..... ٥٩٥
تشجير (١٠)..... ٥٩٦
تشجير (١١)..... ٥٩٧
محتوى الكتاب ٥٩٩

* * *