



الإلهيات بين مصطفى صبري والطاهر بن عاشور

(دراسة تحليلية مقارنة)

Rational Theology between Mustafa Sabri and al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه

في قسم العقيدة والفلسفة

إعداد الباحث :

مشرف بيگ اشرف

رقم التسجيل:

FU/PHDAP/F21-503

تحت الإشراف:

الدكتور عبد الوهاب جان

العام الجامعي: 1447هـ - 2025 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة الشكر والتقدير

أحمد الله تعالى وأشكره أولاً وآخراً على ما من علي من إتمام هذه الرسالة فإنه ولي الإحسان والنعيم. ثم أتقدم بجزيل الشكر لكل من كان أسهم في هذا البحث أو كان عوناً من بداية حياتي العلمية إلى إنجاز هذا المشروع. فالشكر موصول قبل كل شيء إلى أساتذتي المباشرين في مرحلة الدكتوراه، وأخص بالذكر مشرفي وسيدي الدكتور عبد الوهاب جان وسيدي الدكتور أشرف عبد الرافع الذي كان مشرفي أولاً قبل أن يتحول الإشراف إلى الدكتور عبد الوهاب جان، وغيره ما من ثلة الأساتذة من قسم العقيدة والفلسفة!

ثم مبدأ عرفان الجميل يحتم علي أن أدعو للأستاذ الذي درسني كيف أقرأ الحروف العربية، فإنه كان اللبنة الأولى في كل هذا، ويليه كل من تعلمت منه علوم الصرف والاشتقاق والنحو والبلاغة بفنونها الثلاثة، والفقه وأصول الفقه، والتفسير وأصول التفسير، والحديث وأصول الحديث وغيرها من العلوم المتداولة في ديارنا¹. بل الأساتذة الذين تعلمت منهم العلوم العصرية من الرياضيات والخوارزمية² كان لهم يد بيضاء للوصول بهذا البحث إلى هذه المرحلة. فالعلوم على اختلافها متلاحمة مترابطة. ويتصدرهم أبي وأمي اللذان ربياني وعلماني في الصغر ووجهاني بعدما كبرت.

فأدعو الله تعالى أن يبارك لهم في حياتهم ومماتهم، ويعافيهم، ويرزقهم، ويبعد عنهم كل مكروه، من ذكرته ومن لم أذكره، من كان حياً ومن وافته منيته.

¹ أي شبه القارة الهندية.

² Algorithm.

المقدمة

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ، وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَتُوبُ إِلَيْهِ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا ضَلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: 102].

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ [النساء: 1].

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب: 70، 71].

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء، 70]

أما بعد:

التعريف بالموضوع

الموضوع الذي سيلقاني القارئ الكريم أحوم حوله في هذه الدراسة الجامعية يتألف من العناصر التالية:

- الإلهيات بمقوماتها من دراسة نظرية المعرفة وأدلة وجود الله ودراسة صفاته وأفعاله،
- وموقف الشيخ مصطفى صبري منها،
- وموقف العلامة الطاهر ابن عاشور منها.

أما العنصر الأول وهو الإلهيات، فهو من المواضيع الدائمة الخضرة، والأسئلة السرمدية التي لا تفتأ تتناولها الأقسام مهما بلغت الإنسانية من الرقي والتقدم. وذلك أن جميع العلوم قائمة على سؤالين أساسيين:

- السؤال عن الوجود. والفرع الذي يدرسه يسمى بنظرية الوجود³
- السؤال عن المعرفة. والفرع الذي يدرسه يسمى بنظرية المعرفة⁴

فكل علم مهما كان مجاله، دينيا كان أم دنيويا، نظريا كان أم تجربيا، لابد أن يفترض موقفا من هذين السؤالين وإن لم يشعر بذلك المشتغلون بذلك العلم. ثم المعرفة تسبق الوجود وتتقدم عليه من وجهة نظر البشر. فإننا لانحكم على شيء بالعدم والوجود إلا من خلال علمنا به. لذلك كانت المعرفة لها القدر المعلى من الفلسفة والكلام، وكان السؤال المتعلق بالوجود متأبطا في دراسة المعرفة.

ثم من التحديات التي تواجه إكليل العلوم الإسلامية، علم الكلام، ما ينسب إلى الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط"⁵ من أنه صير الكلام على الإله وجوده وصفاته وأفعاله ومابعد الطبيعة على أساس

³ يعرف في اللغة الإنجليزية بكلمة Ontology. هو فرع من فروع الفلسفة يهتم بطبيعة الوجود وخاصة الوجود غير المادي.

⁴ يعرف في اللغة الإنجليزية بكلمة Epistemology. وهو فرع من فروع الفلسفة يهتم بقضية الإدراك والعلم. وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الأول بإذن الله تعالى.

⁵ إيمانويل كانط (1724م - 1804م) فيلسوف ألماني، كان له أثر بارز في مباحث ما بعد الطبيعة في العالم الغربي والعالم الإسلامي. فإنه قدم تحليلا للمنظومة المعرفية البشرية، حاول من خلاله البرهنة على أن النشاط الكلامي **القائم** على إثبات وجود الله تعالى من خلال الدليل العقلي مستحيل، بل منطوق على التناقض. فكان له صدى، وعمل لذلك كتابا سماه "نقد العقل الخالص". ثم جنح في كتابه "نقد العقل العملي" إلى أن الحاجة إلى الإله إنما تقوم على حاجة البشر إلى الأخلاق التي لا يقوم لها قائمة بغير تصور إله. (تراجع المقالة المتعلقة به في موسوعة ستانفورد بالرابط التالي:)

Rohlf, Michael, "Immanuel Kant", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/kant/>>

الدلالة العقلية مستحيلا كما قرره الفيلسوف في كتابه "نقد العقل الخالص". وقد خصص أحد قطبي هذه الدراسة، الشيخ مصطفى صبري، هذا الفيلسوف وموقفه بالدراسة والنقد. فكان أحد أسباب أختياري لهذه الدراسة.

هذا وأعظم مقصد في علم الكلام والعقيدة هو أننا نثبت وجود الله تعالى ثم صفاته من العلم والقدرة والإرادة والحياة، ونحط رحالنا على إثبات النبوة على وجه العموم، وإثبات نبوة سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - على وجه الخصوص، كي تثبت الشريعة⁶، ثم يتناول الأصولي قلم العلوم الإسلامية بعد ذلك. وهذا من الناحية المنطقية في ترتيب العلوم الإسلامية.⁷ فإن علوم أصول الفقه ثم الفقه وغيرهما مترتبة على علم الكلام. ونظرية المعرفة هي في الحقيقة اللبنة الأولى لباب الإلهيات التي من أوائلها إثبات وجود الله تعالى بدليل الحدوث. وهذه الظاهرة مجلوة أشد جلاء حينما نفتح "العقائد النسفية" وتستقبلنا العبارة التالية: "حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق"

وهذه الكلمة على قصرها نقص لنا طبيعة علم الكلام، وترتيب مباحثها. فكان باب الإلهيات قرين نظرية المعرفة في هذه الدراسة. ونعم القران!

لقد مر ذكر الشيخ مصطفى صبري في ثنايا السطور، وأنه تناول الفيلسوف كانط بالدراسة والنقد. ثم إنه تكلم وأسهب في الاعتراضات الواردة في الإلهيات، وإثبات وجود الله تعالى. لذلك اخترته.

هذا وكان بإمكانني أن أجتزئ بالشيخ في هذه الدراسة، ولكنني شئت أن تكون دراستي مقارنة فإن المقارنة تبرز إلى ساحة التحقيق ما تبرزه الدراسة الأحادية وكذلك أردت أن تكون لي إطلالة على كتاب الله تعالى وتفسيره إطلالة مباشرة. وأنظر كيف كان المسلمون يقررون مباحث الإلهيات في

⁶ أعظم مقصد هو عبادة الله تعالى

⁷ في هذا الصدد يقول العلامة التهانوي في موسوعته كشاف اصطلاحات الفنون: "والكلام هو العلم الأعلى إذ تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها، وفيه تثبت موضوعاتها وحقيقاتها، فليست له مباد تبيين في علم آخر شرعيا أو غيره، بل مبادئه إما مبينة بنفسها أو مبينة فيه. فهي أي فتلك المبادئ المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل آخر منه لا تتوقف عليها، لئلا يلزم الدور، فلو وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلا ولا دفع الشبه عنها، فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب. فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره أصلا، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق. بالجملة، فعلماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وأفعاله، وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد، علما يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها، ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلا، فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد، والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا، فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه، ليس له مباد تبيين في علم آخر" (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 31 / 1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م).

غضون تفسير كتاب الله تعالى ودراسة آياته وتوجيه معانيها. فكان اختياري على رأس من رؤوس المفسرين ممن جمع بين علم الكلام وعلم التفسير في العصر المعاصر للشيخ مصطفى صبري. ألا وهو الشيخ الطاهر ابن عاشور. ثم كان الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور في عصر كانت الأمة تمر فيه بزمان عصيب، وكان الشتات الفكري سائدا كما هو الحال في عصرنا هذا، فكانت دراسة تناولهما الكلامي مهمة جدا لنا بعقد القران بينهما،فاخترت هذا الموضوع.

أهمية الموضوع

نعلم جيدا أن الدراسات المتعددة الجوانب قد أصبحت عرفا متبعها في الدراسات العالمية المعهدية. فاخترت جريا على هذا العرف الموضوع الذي يلم أطرافا مختلفة ويتقاطع عنده فنون شتى على حسب ما يلي من التفصيل:

- هذا الموضوع يدرس علم الكلام الذي يعد هو أشرف العلوم عند كثير من علماء المسلمين. ثم هو الأرض التي لاتفتأ معترك نشاط المسلمين لتعاملهم مع القضايا العصرية التي تثير أسئلة للمتخصصين في كل عصر. فعلم الكلام هو دراسة الصلة بين الدين والفلسفة والعلوم الطبيعية ولكن من الوجهة الإسلامية.
- ثم من اخترته **لرسالتي** من المتأخرين. ومن ميزة التأخر الزمني أن كثيرا من الأمور لاتكون واضحة الملامح في البداية، ثم مع تصرم الأعوام، تتبين الأمور والآراء وتتحدد لوازمها ويمتاز اللب عن القشر، ويتميز الجوهر عن العرض، ويعلم ما هو ضروري وحاجي عما هو تحسيني، وينفصل ما بالأصالة عما بالتبع.
- من **الشخصيتين** اللتين اخترتهما الشيخ مصطفى صبري - رضي الله تعالى عنه - الذي كان شيخ الإسلام في الخلافة العثمانية، وسافر إلى مصر حينما ضيقت السلطات الخناق عليه وعلى أمثاله من المؤيدين للشرعية في تركيا عندما رفضوا خطى السلطات المنافية للدين والعقيدة والشرعية، وانتقدوا توجيهها لقبالتها إلى الغرب. ففي مقامه في مصر، تاحت له فرصة أن يتعمق في أفكار الفلاسفة الغربية المحدثين من نحو ديكرت وكانط وغيرهما حينما ألفاها قد طبقت آفاق مصر العلمية الثقافية. فجاء طرحه للكلام متخللا بتحليل هذه الأفكار الغربية الحديثة ونقد ما هو غريب منها عن الإسلام. ثم نعلم جيدا أن العلوم الطبيعية اليوم قائمة على المناهج التي شيدها هؤلاء الفلاسفة أنفسهم. فالذي يدرسها لا يدرس الفلسفة وحدها، بل يدرس أسس العلوم الطبيعية أيضا. بذلك يتم التقاء الفلسفة والأفكار الغربية الحديثة بعلم الكلام.
- والشخصية الأخرى هي الشيخ الطاهر ابن عاشور رضي الله تعالى عنه. فإنه كان متكلمًا ومفسرًا، واخترت للتنقيب عن آراءه تفسيره الشهير "التحرير والتنوير". فتلاقى هنا روافد الكلام والتفسير. لقد وجه بعض الناس إلى الكلام نقد أنه بمعزل عن كتاب الله تعالى، ولم يبين إلا على التخرصات العقلية. ولكن علماء الكلام لا يزالون يصدون هذا النقد ولا يقبلونه. وقد أنشأوا لأجل

ذلك لونا من التفسير، يعرف بالتفسير الكلامي. ففسروا تحت ضوء آيات الله تعالى القضايا الكلامية، واستخرجوها من محكم التنزيل. بذلك يحصل لنا ما أومأت إليه في البداية من الدراسة المتعددة الجوانب.

- فبذلك يرتسم ويكتمل مربع "الكلام والتفسير والفلسفة والعلوم".

أسباب اختيار الموضوع

هذا الموضوع ذو الأهمية التي حاولت تقريرها آنفا اخترته لأسباب آتية:

- أن هذا الموضوع هو المتعدد الجوانب. فهذا المنحى من الدراسة ينظر إلى العلم على أنه صرح متكامل، بخلاف نظرة المباينة التي تفصل كل فن عن فن، ولا يصل بينهما برابط. وهذه كارثة في الدراسات اليوم. لقد تظن لخطورتها الغرب أيضا، وأصبح أصحاب الفكر يشيرون إلى أهمية اعتناء الدارس بفنون متعددة بدلا من الاجتزاء بواحد، والإكباب عليه دون غيره. فاخترت مثل هذا الموضوع المتعدد الجوانب،
- وأن علم الكلام هو العلم المتولي لمعالجة الأسئلة السرمدية المتعلقة بأسس الوجود والمعرفة والأخلاق على مر تاريخ العلوم الإسلامية، وأن باب الإلهيات من ذلك العلم هو حجر الأساس. **وعليها** ينبني ما بعده مما يسمى بالسمعيات. **فأفردت** باب الإلهيات لذلك،
- وأن باب الإلهيات⁸ يتصدرها دراسة الأسئلة المتعلقة بنظرية المعرفة. لذلك نجد المتن الشهير بالعقائد النسفية،⁹ يبدأ بقوله: "حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق." فإذا وقعنا في السفسطة¹⁰ التي تشك في موهبة البشر للوصول إلى المعرفة اليقينية، انسد باب الإلهيات، ولا يبقى للكلام في وجود الله وصفاته وأفعاله معنى،
- وأن الفلسفة الغربية وخاصة آراء الفيلسوف الألماني الشهير "إيمانويل كانط" قد أقامت تحديا لدراسة الكلام ولإثبات وجود الله تعالى بناء على العقل البشري وتجاريه، فلا يستطيع الباحث في علم الكلام اليوم أن يستغني عنها. فاخترت هذا الموضوع الذي هو في ناحية من نواحيه يتعرض لهذه الأفكار. وذلك في دراسة مواقف الشيخ مصطفى صبري وهو إحدى الشخصيتين المدروستين في هذه الدراسة،

⁸المراد بالإلهيات دراسة ما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وأسماءه في علم الكلام. وقد لقيت به هذه المباحث في شرح مقاصد العلامة التفناني وشرح مواقف الجرجاني، ويلجأ ما يسمى بالسمعيات.

⁹هي للعلامة أبي حفص عمر النسفي المعروف بمفتي الثقلين. قام فيه صاحبها باختصار ما ذكره الإمام أبو المعين النسفي في كتابه "تبصرة الأدلة في أصول الدين". وقد قام العلامة التفناني في شرحها شرحا شهيرا مقرر في الدراسة الكلامية في المدارس الإسلامية في أنحاء العالم.

¹⁰السفسطة عند المنطقيين هي القياس المركب من الوهميات. وقيل القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول، يسمى قياسا سوفسطائيا، ويجيء في لفظ المغالطة. ويطلق لفظ السوفسطائية على فرقة ينكرون الحسيات والبيدييات وغيرها. وهذا الأخير هو المراد هنا دون إطلاقها على كل مغالطة. (يراجع: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1/ 957)

- وأن الاعتناء بالجانب التفسيري عند عرض علم الكلام مهم جدا خاصة في زماننا هذا إن شئنا أن يدوم لعلم الكلام نشاطه وأهميته ومكانته. لاغرو أن هذا الكلام كان واضعوه على صلة بكتاب الله تعالى تامة، ولكن الكتب المتأخرة اختصرت الطريق عند عرض القضايا الكلامية، فساد في الآونة الأخيرة انطباع أن الكلام لا يمت بصلة إلى كتاب الله تعالى. فاخترت هذا الموضوع الذي يولي في جانب من جوانبه اهتمامه بالتفسير المتمثل في الشيخ الطاهر ابن عاشور وهو الشخصية الثانية في هذه الدراسة،
- وأن الشخصيتين قد مضتا في عصر، كانت الأمة الإسلامية تواجه فيه تحديا وجوديا، وتبتلى بكوارث، وكانت ممن يسهر للأمة الإسلامية. فمن ضرورتنا العلمية أن يعقد القران بينهما، ويبرز مناحي تناول كل منهما لعلم الكلام. فاخترت هذا الموضوع الذي يقارن بينهما،
- وأني لم أعثر على دراسة تلم مثل هذا الشتات.

الدراسات السابقة

لاغرو أن الإلهيات بمافيه نظرية المعرفة، باب مطروق، وطريق موطوء. كيف لا وهي أساس كل مبحث ديني، بل أس العلم نفسه. ولكن مناحي تناول الفلاسفة والمفكرين والعلماء تختلف وتتنوع. ثم العلامة ابن عاشور والشيخ مصطفى صبري ليسا غريبين عن أقلام أصحاب الرسائل الجامعية، فقد وضعت كتب ورسائل جامعية في المناحي المختلفة المتعلقة بأفكارهما، ولكن لم **يوجد** فيها ما عقد الوزن بينهما في باب العقائد عامة وباب الإلهيات خاصة. ثم الأعمال التي تناولتها من ناحية العقيدة لم تأت في معظمها من المنحى الكلامي الذي هو مقصدي هنا، وقد وجدت دراسات تناولت مناهج العلامة ابن عاشور والشيخ مصطفى صبري في العقيدة، ولكنها أيضا لم تفصل في جانب مفردات الإلهيات في باب علم الكلام. ثم ما وجدت فيه الالتزام بالمنهج الكلامي من الكتب اكتفى في جانب معين حيث وجدت دراسة لقضية خلق أفعال العباد عند الشيخ مصطفى صبري. أسرد فيما يلي بعض الدراسات التي ترتبط بموضوعنا عن بعد:

- راضي محمود التابعي العدوي، الإمام الطاهر بن عاشور وجهوده في الرد على المعتزلة في الإلهيات في كتاب التحرير والتنوير، مقال منشور في المجلة العلمية لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بدمياط الجديدة، العدد التاسع، 2021م. هذا العمل اكتفى بما كان بين الأشاعرة والمعتزلة من الخلاف في باب الصفات من نحو صفة الكلام والرؤية والجبر والقدر وما والاهاء. فإنها إنما تلاقي رسالتي في جزء من باب الصفات، ثم تمتاز رسالتي في هذا المجال أيضا بعقد القران بين الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور في آراءهما.
- محمد أحمد عبد الحكيم أحمد، قضايا العقيدة في تفسير الطاهر ابن عاشور، رسالة الماجستير. هذا الكتاب اكتفى ببعض القضايا العقدية ولم يتبع الترتيب الكلامي أيضا.
- جابر العتيق، جهود الطاهر بن عاشور في الرد على شبهات النصارى من خلال تفسيره التحرير والتنوير،
- علوان مريم، الصفات الإلهية عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور من خلال تفسيره "التحرير والتنوير"، صفات المعاني أنموذجا، رسالة الماجستير، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي، الجزائر، 2018م. سعت الباحثة في هذه الرسالة إلى إلقاء نظرة إجمالية في مبحث الصفات وصفات المعاني السبع من الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر، وقررت موقف

- العلامة ابن عاشور منها. وهي تتلاقى مع دراستي في مبحث واحد من مباحث فصول هذه الدراسة، وهو المبحث المتعلق بالصفات الذاتية. فدراستي نطاقها أوسع بكثير، ثم هذا المبحث نفسه تناولته دراستي بعقد المقارنة، وهو أيضا خارج نطاق رسالة الباحثة.
- محمد لوح، الطاهر بن عاشور وموقفه من الرفض من خلال تفسيره التحرير والتتوير، رسالة الماجستير. يختص هذا البحث بأمور الإمامة وتفضيل الشيخين أو علي - رضي الله تعالى عنهم وأرضاهم - وما والاها مما يبرز في ساحة المحاورة بين أهل السنة والرفض وموقف العلامة ابن عاشور منها. فالرسالة وإن عالجت جانبا من جوانب العقيدة ولكنها لا تتصل بموضوع رسالتي لا من قريب ولا من بعيد.
 - خالد بن أحمد الزهراني، موقف الطاهر ابن عاشور من الإمامية الإثني عشرية، مركز المغرب العربي للدراسات والتدريب، 2010م. هذا الكتاب كمثل الرسالة السابقة وإن كان من صميم المعالجة العقائدية عند العلامة ابن عاشور من منحى موقفه من الشيعة الإمامية، ولكنه يتصل بالمحاور التي يتقد فيها النقاش بين أهل السنة والشيعة الإمامية من موقف الشيعة من الصحابة وتحريف القرآن وموقفهم من أئمتهم فيما يتعلق بإسناد الحوادث الكونية إلى هؤلاء الأئمة وما إلى ذلك. ثم قرر موقف العلامة ابن عاشور من هذه الطائفة. فهو مع كونه في الجانب العقائدي من أعمال العلامة ابن عاشور لا يتصل ببحثي لا عن قريب ولا عن بعيد.
 - عبد الرؤوف تاج الدين صوان ، مقاصد العقائد عند الشيخ الطاهر بن عاشور، رسالة الدكتوراه المقدمة في جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، قسم العقائد والأديان.
 - أحمد سعد الدمنهوري ، نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة دراسة موضوعية نصية من خلال آراء أعلام المدرسة الماتريدية،
 - فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان،
 - مريم محمد إبراهيم الرقيق، الاتجاه العقدي عند محمد الطاهر بن عاشور، مقال منشور في مجلة "فكر وإبداع". اكتفت فيها الباحثة بعرض خطوط عامة عن اتجاه العلامة ابن عاشور.
 - أحمد سيد عبد الحميد محمد، تحليل أفعال الله تعالى بالأغراض بين الأشاعرة والمخالفين في رأي شيخ الإسلام مصطفى صبري،

- عبد السلام محمد عساف وأحمد عبد حسين العوايشة، منهج الشيخ مصطفى صبري في الرد على شبهات إنكار وجود الله، مقال منشور في مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية، غزة، فلسطين، العدد الرابع، 2021م. هذا البحث كما هو جلي من عنوانه لم يتعرض لأدلة وجود الله، بل قام بتحليل طرق الشيخ لدفع ما يثيره الملحدون من الشبهات ، ثم أدلة وجود الله تعالى هو جانب من جوانب رسالتي. فتمتاز رسالتي عنه في تلك الجوانب المتعددة وفي ذلك الجانب الذي في صميمه ذلك المقال.
- سعود بن عبد الرحمن بن محمد اليميني، منهج وآراء الشيخ مصطفى صبري في التوحيد والنبوة في ضوء عقيدة أهل السنة والجامعة، رسالة الماجستير. لقد تعرض المصنف لأدلة وجود الله تعالى بتفصيل، وتناول الدليل الغائي ودليل الحدوث ودليل الإمكان ودليل الخلق ودليل الإدراك ودليل الوجدان أو الإرادة. ولكن المحلاظ أنه حينما تناول الدليل الغائي ساق كثيرا مما ذكره الشيخ صبري تحت الآيات القرآنية المتحدثة عما يجري في الطبيعة من الظواهر، وأبرز أن الشيخ استدل في هذا الدليل بأقوال علماء الغرب أيضا ولكن ما لم يبينه هو وجه دلالة هذا الدليل وإبراز المقدمات التي يشيد عليها. فوسالتي هذمتد هذا الخل. ثم ما سماه الباحث بدليل الخلق ليس إلا وجهها من وجوه دليل الحدوث. فإنه قام على حسب الباحث على "وجود الكائنات المحسوسة في الخارج وحصول صورها في الذهن" ونعلم أن الكائنات وما يتكون فينا من صورها من العالم الحادث. فلو رجعنا بوجه دلالة هذا الدليل إلى ما ينبني عليه من المقدمات، لعلمنا أنه لا يكتمل بغير ما سنقدمه في دليل الحدوث. والأمر نفسه فيما سماه دليل الإدراك الذي استدل فيه الشيخ بموهبة الإدراك فينا على واهبها مادمننا لانجد ما يفسرها في هذا العالم. فهذا الدليل أيضا وجه من وجوه دليل الحدوث. فإنه يقوم على أن واهب الإدراك لابد أن يكون مغايرا للإدراك والمادة. وهذا أيضا مفروض في دليل الحدوث. والقول نفسه في دليل الإرادة الذي قام على الاستدلال بوجود الإرادة في الإنسان. ثم لم يتعرض الباحث لما تعرض له الشيخ صبري على وجه الخصوص من دليل الأخلاق الذي التجأ إليه الفيلسوف الشهير الألماني إيمانويل كانط وأبدى عواره. فرسالتي سدت هذا الخل الذي وجد في هذا البحث، ثم هي نطاقها الإلهيات وأما نطاق رسالة الماجستير فضيق، وينضاف إلى ذلك المقارنة أيضا.

- جمال مرشد عبود وآخرون، المنهج النقدي عند شيخ الإسلام مصطفى صبري، رسالة الدكتوراه. يجب الاعتراف بأن هذا العمل قد توسع في تناول عمل الشيخ في جوانب متعددة، منها العقيدة وأدلة وجود الله تعالى. ولكن هذه الرسالة حينما فسحت نطاق بحثها، فلم تسطع أن تستوعب كل موضع من جميع جوانبها. فالرسالة تطرقت إلى أدلة وجود الله تعالى لدى الشيخ صبري، ولكنها تناولت دليل الإمكان وما سماه دليل الحس فقط. أما رسالتي فتعرضت إلى جانب ذلك الأدلة الأخرى التي تعرض لها الشيخ ومنها على وجه الخصوص دليل الحدوث. ثم نطاق رسالتي أوسع وهو الإلهيات كما مر، وفيها المقارنة.

(وأسوق فيها يلي بعض الأعمال الإنجليزية التي تتعرض لعلم الكلام والفلسفة الإسلامية على وجه العموم، واستفدت منها لصياغة رسالتي التي تختلف عن جميعها في الشخصيتين اللتين تناولتهما فيها)

- Azram, M.. (2012). Epistemology -An Islamic Perspective. International Islamic University Malaysia Engineering Journal.
- Richardson, Kara, "Causation in Arabic and Islamic Thought", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/arabic-islamic-causation> .>/
- (السببية في الفكر العربي الإسلامي)
- Richard C. Taylor, Luis Xavier López-Farjeat, The Routledge Companion to Islamic Philosophy (مجموعة مقالات في الفلسفة الإسلامية من مطبعة روتليدج)
- Harvey, Ramon. (2021). Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology (الإله المتعالي والعالم المعقول من وجهة نظر الكلام الماتريدي)

مشكلة البحث

لقد كان الشيخ مصطفى صبري والعلامة ابن عاشور في عصر متقارب من غير أن يلتقيا أو يكونا بينهما تبادل آراء وقد كان العالم الإسلامي يمر بأوضاع عويصة، وعالج كلاهما قضايا عصره، فجاءت أعمالهما تلبية لذلك. فكيف يتقارنان في معالجتهم لقضايا الإلهيات من علم الكلام ومنها نظرية المعرفة؟

تساؤلات البحث

التساؤلات التي حاولت هذه الدراسة الإجابة عنها ما يلي:

- ما أوجه التقارب والتباعد بين العلامة طاهر ابن عاشور وشيخ الإسلام مصطفى صبري في تناولهم مباحث الإلهيات في الفترة التي انتمى كل منهما إليها؟
- كيف ترتبط نظرية المعرفة بعلم الكلام وتقدم له الإطار الذي يشيد عليه؟
- وما منحى الشيخ مصطفى صبري ومواقفه في تناوله لنظرية المعرفة ولباب الإلهيات من خلال كتابه "موقف العقل والنقل من رب العالمين وعباده المرسلين"؟
- ثم ما منهج المفسر المتكلم العلامة الطاهر ابن عاشور ومواقفه بصدد المباحث الكلامية وما يتصل بها من محاور نظرية المعرفة في تفسيره الشهير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"؟

منهج البحث

اتبعت في هذه الدراسة المنهج التحليلي الوصفي والمقارن حيث أقوم بوصف موقف كل من العلامة ابن عاشور والشيخ مصطفى صبري ، وأثني بتحليله، وأثلاث بالمقارنة بينهما. فطريقتي في هذه السطور أنني أصب القضية المقارنة بينهما في مصب علمي حيث يتسير بعده قراءة آراءهما وتحليلهما والمقارنة بينهما. ثم عرضت آراءهما ووصفتها ثم حللت عباراتهما التي تحمل تلك الآراء، حيث فصلتها إلى مفرداتها وبينت لوازمها السابقة واللاحقة حيث لزم الأمر، ودلت من خلالها على ما فهمت ووصفت من مواقفهما.

الباب التمهيدي

يتألف هذا الباب التمهيدي من فصلين، أتناول فيهما ما يتصل بشخصيتي هذه الرسالة الشيخ مصطفى صبري والعلامة محمد الطاهر ابن عاشور من مولدهما وسيرة حياتهما وما عاشا من العصر والبيئة وما عمل من الأعمال والكتب. فصيرت بطبيعة الحال كل شخصية فصلا، فاجتمع لنا هنا فصلان تاليان:

- الفصل الأول: الشيخ مصطفى صبري: حياته وعصره،
- الفصل الثاني: العلامة محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وعصره

الفصل الأول: الشيخ مصطفى صبري: حياته وعصره

فنبداً هذا الباب بالفصل المتعلق بإحدى الشخصيتين اللتين هما موضوع هذه الدراسة وهي شخصية الشيخ¹¹ مصطفى صبري - رحمه الله تعالى. فنلقي نظرة على حياته والوسط الذي عاش فيه وترعرع والبيئة العلمية التي بلغ فيها النضج، ونسوق كذلك الأعمال التي قام بها. لقد وزعت ما ينخرط إلى هذا المطلب على ثلاثة مباحث:

¹¹ لقد ميزت بين تليقيب الشخصيتين في هذه الصفحات، فلقبت مصطفى صبري بالشيخ والطاهر ابن عاشور بالعلامة. ذلك لأجل التمييز بينهما. وليس في ذلك محاولة تفضيل أحدهما على الآخر علماً وفضلاً. بل الأمر أمر الاصطلاح لتجنب اللبس، ليس إلا.

- المبحث الأول: مصطفى صبري: نشأته ومولده وحياته،
- المبحث الثاني: مصطفى صبري: عصره وبيئته،
- المبحث الثالث: مؤلفات مصطفى صبري وأعماله العلمية.

المبحث الأول: مصطفى صبري: نشأته ومولده وحياته

نجد في هذا المبحث إطلالة على نشأة الشيخ مصطفى صبري ومولده وسيرته الذاتية الإجمالية والمؤسسات التي تعلم فيها والأساتذة الذين أخذ عنهم العلم والثقافة واللغات التي كان يتقنها.

ولد الشيخ مصطفى صبري التوقادي بن أحمد بن محمد القازبادي¹² في مدينة توقاد¹³ اثني عشر من ربيع الأول سنة 1286هـ، الموافق 21 حزيران سنة 1869م¹⁴ في بيت علم وفضل وكان تركي النسب من أبويه أناضوليا كما صرح هو بنفسه. كان أبوه يهتم بتعليمه وتنقيفه منذ نعومة أظفاره، فهدى له الجو المناسب لينتقى أفضل تعليم ممكن في عصره. فكان قد حفظ القرآن وهو لم يتجاوز العاشرة من عمره. وبعدما أكمل الدراسة الابتدائية في بلدته، شد الرحال إلى مناطق أخرى ليتدرج في سلم العلوم كما سيأتي تفصيل ذلك فيما يلي. كان الشيخ بحكم البيئة التي نشأ فيها حنفي المذهب¹⁵ وماتريدي¹⁶ العقيدة وإن كان خالف المدرسة الماتريديّة في بعض الآراء كما سيأتي معنا. كان الشيخ تزوج كريمة لأحد مشايخه الذي زوجه منها حينما رأى فيه النجابة والشرف والعلم والفضل، وأنجب منها ابنا وبنتين. كانت حياته حافلة بالجهاد والنضال لأجل الإسلام والخلافة إذ ألّف نفسه في أخرج أوقات الخلافة حيث كانت العاديات من خارج الدولة وداخلها تدهام الخلافة وتحرم الأمة الإسلامية من ظلها الظليل. توفي الشيخ 7 رجب سنة 1373هـ الموافق 12 آذار، 1954م في القاهرة مصر.¹⁷ وكان عمره ستة وثمانين عاما.¹⁸

مسيرته لطلب العلم:

أتيح للشيخ أن يدرس العلوم الإسلامية من التفسير والحديث والقراءة والعقيدة والكلام والفقه وأصوله والعلوم العربية على أيدي كبار العلماء والفقهاء في مواضع شتى. ننظر فيما يلي الأماكن والمؤسسات التي أكمل فيها مسيرته العلمية:

¹² صبري، موقف صبري، العقل والنقل، (71/1)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2021م. هكذا ذكر الشيخ نفسه.

¹³ مدينة توقاد هي عاصمة محافظة توقاد وتقع في شمال تركيا.

¹⁴ انظر هامش صبري، موقف صبري، العقل والنقل، (388/4)، وانظر كذلك الدكتور مفرح بن سليمان القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي و شيخ الإسلام في الدولة العثمانية سابقا، ص 77، دار القلم، دمشق.

¹⁵ المذهب الحنفي هو واحد من المذاهب الفقهية السنية الأربعة وينسب إلى الإمام أبي حنيفة النعمان المتوفى سنة 150هـ، ويلقب بمدرسة أهل الرأي أيضا نظرا لامتيازها باستخدامها القياس والاستحسان في استخراج الأحكام الشرعية.

¹⁶ الماتريديّة هي المدرسة الكلامية السنية التي تشارك المدرسة الأشعرية في إكمال الصورة الكلامية السنية. وتنسب إلى الإمام أبي منصور الماتريدي المتوفى سنة 333هـ الذي قام بتدوين أصول المدرسة، وتعد المدرسة هي الوجه الكلامي العقائدي لمدرسة أبي حنيفة.

¹⁷ القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي ص 159.

¹⁸ المرجع السابق.

مسقط رأسه توقاد: حفظ القرآن عن ظهر قلب وهو لم يتجاوز العاشرة من عمره ودرس المرحلة الابتدائية في مسقط رأسه توقاد، وأبرز أساتذته في هذه المرحلة الشيخ أحمد أفندي زولبيه زاده الذي كان له اليد الطولى في علم المنطق وكان من عادته تدريس شرح الشمسية¹⁹ للقطب الرازي وكان فقيها. ودرس عليه كثيرا من العلوم الإسلامية من النحو والصرف والمنطق.²⁰

ينبغي أن نذكر هنا أن والده كان خير مرب له، وكان بمنزلة الأستاذ، فكان يعقد في منزله مجالس العلم التي كان يحضرها كبار فقهاء **توقاد** وعلماءها، فيحضرها صاحبنا، وكانت تلك المجالس له أثرها البالغ العميق في نفسه علما وتربية.²¹

مدينة قيصيرية: ثم انتقل إلى مدينة قيصيرية في ريعان شبابه **واصل** فيها دراسته الشرعية على يد الشيخ محمد أمين الدوركي الذي كان أستاذا للشيخ أحمد أفندي زولبيه زاده وكان يشار إليه بالبنان في المنطق والعقيدة وكان فقيها، وأخذ عنه كثيرا من العلوم العقلية والنقلية فدرس عليه التفسير والحديث والعقيدة والفقه وأصول الفقه والسيرة وعلم المناظرة والمنطق والنحو والصرف والبلاغة. وقد كان للشيخ الدوركي تأثير كبير في صاحبنا مصطفى صبري حيث اكتسبت لديه شخصيته نفوذا وتحلى بقوة المنطق في تقرير المسائل وعرضها وتمرس على مناقشة الخصوم.²²

يظهر من ذلك ما عجن به الشيخ منذ نعومة أظفاره من العلوم العقلية وعلم الفقه، وكان له أثر بارز فيما استقبله من حياته حينما كانت العاديات المعادية للإسلام تغزو **العالم الإسلامي**، وكان مشمرا لها ومستلا لها سيفه العلمي.

ثم كان مقامه في هذه المدينة فرصة له لتنتفتح له آفاق جديدة من العلم والمعرفة والثقافة، وقد أتقن هنالك جميع العلوم، واستأهل للمصير إلى منزله الأخير في مسيرة طلب العلم.²³

¹⁹متن مختصر في المنطق لنجم الدين عمر بن علي القزويني المتوفى سنة 693هـ. ألفها لخواجه شمس الدين محمد وسماه بالنسبة إليه. وقد شرحه العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني. أما شرح الشمسية المذكور هنا فهو لقطب الدين الرازي محمد التختاوي المتوفى سنة 766هـ، شرحها به شرحا جيدا وهو متداول بين الطلبة ومقرر في كثير من مناهج المدارس العربية الدينية في شبه القارة الهندية. كان ألفه للوزير غياث الدين محمد بن خواجه رشيد من وزراء السلطان خدابنده (ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 1063 / 2)

²⁰القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي ص 78 و 172 و 173.

²¹المرجع السابق.

²²القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 79 و 175 و 176.

²³القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 176.

الآستانة: ثم شد الرجال إلى قبلة العلم في الدولة العثمانية "الآستانة" ²⁴ (إسطنبول) **رواصل** مسيره العلمي هناك، ولزام الأستاذ أحمد عاصم الكوملجنوي ²⁵ الذي كان وكيل الدرس في المشيخة الإسلامية. وقد كان الشيخ أحمد عاصم معجبا بصاحبنا مصطفى صبري إعجابا شديدا حتى زوجه ابنته بعد إجازته له. ²⁶

بعد ما أجاز له أستاذه الكوملجنوي، بدأ ذهب يوميا في الصباح الباكر على قدميه إلى الشيخ محمد عاطف بك ²⁷ الذي هو أحد من شرح مجلة الأحكام العدلية ²⁸ ويحضر محاضراته ويقيدها، وقد كان لتلك المحاضرات **تأثيرها** في توجيه الشيخ وجهته السليمة والالتزام بالمنهج الصحيح السوي كما نمت فيه حب القراءة والاستطلاع.

هذا وتتلذذ الشيخ في أثناء عمله موظفا في مكتبة السلطان عبد الحميد الثاني ²⁹ على شيخ القراء في عصره الشيخ كوسه نيازي أفندي ³⁰ ودرس عليه علم القراءات وحفظ ألف بيت باللغة العربية من كتاب (طيبة النشر) ³¹ ونال منه الإجازة في علم القراءات. ³²

²⁴ كانت (الآستانة) في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل العشرين عاصمة الخلافة الإسلامية ومقر الملك ومن أكبر مراكز العلم في الدولة العثمانية حتى كانوا يعدون من لم يكن تلقى العلم على أيدي علماءها قاصرا في علمه.

²⁵ أحمد عاصم بن محمد الكوملجنوي: وكيل الدرس بالمشيخة الإسلامية ما يزيد على ربع قرن، ولد سنة 1252هـ (=1836م) في قرية (ترزي وبران) في لواء (كوملجنة)، تخرج على يد العلامة عبد الرحمن القرين آبادي، وعين رئيسا للجنة امتحان العالمية وكان أحد مقرري دروس الحضور الذين كانوا موضع ثقة واحترام من السلطان عبد الحميد الثاني، وتوفي في رجب سنة 1329 هـ (=1911م). القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي ص 79 و 178.

²⁶ القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 79.

²⁷ هو عالم تركي وابن قاضي مصر الأسبق عبد الرحمن أفندي، قد كان **موثلا** الطلاب فيفدون عليه بكثرة، كان يعرف بحلقاته في علم العقائد وأصول الفقه في جامع (عتيق علي) بالآستانة. هامش القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 179.

²⁸ **هي دستور وضعته لجنة من علماء الدولة العثمانية على وفق المذهب الحنفي، واشتملت على أحكام المعاملات والدعاوي والبيانات، وصيغت على نمط القوانين الحديثة من الترقيم ووضع البنود لسهولة الرجوع إليها.**

²⁹ السلطان عبد الحميد الثاني (1258هـ - 1337هـ = 1842م - 1918م): سلطان عثماني تقلد الحكم من سنة 1876م إلى 1909م (=1293هـ إلى 1327هـ). اعتلى السلطان العرش بعد ما خلع حزب تركيا الفتاة عبد العزيز، وأقصى مدحت باشا من الحكم بعدما قبل دستوره ثم ألغاه حينما علم بسوء القصد وراء ذلك. كثرت في عصره العيون واختلت الموازين، وطفح بالحروب. ثار عليه أذيال حزب تركيا الفتاة فخلعوه سنة 1327هـ (=1909م). (انظر: محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 2202) سيأتي تفصيل عهده في ص 48.

³⁰ لم أجد سيرته.

³¹ لابن جزري.

³² القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 180.

شيوخه:

لقد مر ذكر شيوخ **الشيخ صبري** في خلال الركن السابق، فلا نسترسل في ذكرهم هنا. وإنما نسرد فيما يلي أسماءهم كي ينسجم هذا الفصل مع قرينه الفصل **الآتي**:

- الشيخ أحمد أفندي زولبيه زاده:³³ كان من أساتذته في المرحلة الابتدائية، وتعلم منه علم المنطق.
- الشيخ محمد أمين الدوركي:³⁴ أخذ منه العلوم الشرعية من التفسير والحديث والعقيدة والفقه وأصول الفقه وما إلى ذلك.
- الأستاذ أحمد عاصم الكوملجنوي: تتلمذ لديه حينما كان الأستاذ وكيل الدرس في المشيخة الإسلامية. وقد زوج كريمته من الشيخ صبري نظرا إلى إعجابه به.
- الشيخ محمد عاطف بك: حضر الشيخ صبري محاضراته بعدما أكمل مسيرته الدراسية الرسمية، وقد كان الشيخ عاطف بك أحد شراح مجلة الأحكام العدلية.
- الشيخ كوسه نيازي أفندي: أخذ منه الشيخ صبري علم القراءات حينما كان موظفا في مكتبة السلطان عبد الحميد الثاني.

المناصب التي تقلدها:

كان للشيخ مصطفى صبري حضور قوي في المشهد التركي السياسي في عصره، و قد تقلد مناصب مهمة لها صلة بالسياسة مباشرة. لذلك عانى في سبيل ذلك ألوان الشدائد والمصائب من مطاردة واعتقال واعتداء حتى اضطر لمهاجرة بلده وظل متنقلا في بلاد مختلفة ناجيا بنفسه وأهله حتى استقر به المقام في نهاية المطاف في مصر فتوفي فيها.

من أبرز ما قام به وهو متقلب في مناصبه الحكومية مقاومته للاتحاديين والكماليين، وكان يراهم على تركيا شرا ويتفرس في سياساتهم وخامة العاقبة، فتسلح بكل ما كان يملك من الإمكانيات لكشف عوارهم وبيان خطرهم على الدولة ، وخاض في خلال ذلك حربا **شديدة** ضد الفساد والاتحاديين والكماليين حتى خرج من تركيا.

³³ أحمد أفندي زولبيه زاده: من كبار علماء الأتراك وأحد فقهاء مدينة توقاد، كان من تلامذة الشيخ محمد أمين الدوركي، وحصل منه على الإجازة العلمية. هامش القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 79.

³⁴ محمد أمين الدوركي: من كبار علماء الأتراك وأحد فقهاء مدينة قيصرية، اشتهر باسم داماد الحاج طرون أفندي، وكان له اهتمام بعلم العقائد والمنطق. هامش القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 79.

فيما يلي قائمة المناصب السياسية التي تقلدها مع اختصار:

- **عضوية مجلس النواب العثماني:** كان مستهل نشاطه السياسي انتخابه نائبا لأهالي بلدة توقاد في البرلمان العثماني في 5 شوال سنة 1326هـ (=30 تشرين الأول 1908م)، كانت البلاد تدار بأيدي رجال جمعية الاتحاد والترقي³⁵ إدارة تقودها إلى الدمار والهاوية، وعمل الشيخ كل ما في وسعه لإنقاذها، والحفاظ على الهوية الإسلامية للبلاد، واجتهد لكشف اللثام عن المؤامرة الصهيونية³⁶ المدبرة للقضاء على كيان الدولة العثمانية.³⁷
- **مشاركته في تأسيس حزب (الحرية والائتلاف):** كانت القوة الكامنة وراء إدارة أمور الدولة هي جمعية الاتحاد والترقي، وكان الشيخ على نقيض من سياستها وأغراضها، فتأسست في موازاتها ومواجهتها جمعية باسم حزب الحرية والائتلاف، وكان الشيخ مشاركا في وضع اللبنة الأولى للحزب الذي كان بمنزلة المعارضة للحكومة، وعين نائبا لرئيس الجمعية وبحكم قدرته الخطابية القوية اختير المتحدث باسمها، فطفق يدعو الناس إلى مبادئه وينتقد مبادئ حزب الاتحاد والترقي، فزار القرى والمدن يلقي خطبه القوية الأخاذة الخلابة، فحصل على ثقة الشعب، وكانت جهوده من ضمن ما أدى بحزب الاتحاد والترقي إلى السقوط، وإحلال حزب الحرية والائتلاف محل حزب الاتحاد والترقي في الحكم. وإن كانت (الاتحاد والترقي) نجحت في قلب جهود حزب الحرية والائتلاف والوصول إلى سدة الحكم مجددا، واضطر الشيخ لمغادرة البلاد للنجاة بنفسه إلى مصر عام 1331هـ (1914م). ثم عاد الحزب إلى سدة الحكم مرة أخرى في جمادى الآخرة عام 1337هـ (شهر آذار عام 1919م)، وكان صاحبنا مصطفى صبري بحكم كونه شيخ الإسلام للدولة عضوا فيها.³⁸
- **عضو مجلس الأعيان العثماني:** تشكل مجلس الأعيان بموجب القانون الأساسي العثماني الصادر في شهر ذي القعدة 1293هـ (تشرين الثاني، عام 1876م)، وكان السلطان هو المتولي

³⁵ جمعية الاتحاد والترقي منظمة تركية ثورية تأسست باسم "جمعية الاتحاد العثماني" في 1889، ثم غيرت اسمها عام 1915، وسعت إلى تغيير نظام الحكم بدعوى إقامة دولة ديمقراطية حديثة. وسيأتي تفصيلها أكثر في ص 42.

³⁶ الصهيونية حركة سياسية ظهرت أواخر القرن التاسع عشر الميلادي داخل التجمعات اليهودية في وسط أوروبا وشرقها، وقامت على فكرة إيجاد دولة سياسية تضم الشتات اليهودي تنهي حالة التيه التي يعيشها اليهود منذ إخضاعهم من قبل المملكة الآشورية، وفق المعتقدات التلمودية، وتسمح بعودة الشعب اليهودي إلى الوطن أو الأرض الموعودة فلسطين. (تراجع موسوعة برطانيكا في مقالاتها المتعلقة بالصهيونية بالرباط التالي: <https://www.britannica.com/topic/Zionism>)

³⁷ القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 96 - 98.

³⁸ المرجع السابق، ص 100 - 105.

- لتعيين أعضائه، وكانت العضوية فيها مدى الحياة، وكان من شرائط من يتخيره السلطان أن يكون قد تجاوز الأربعين من عمره وقدم خدمات جليلة للدولة في مختلف شؤونها. فتخير السلطان صاحبنا مصطفى صبري عضوا في هذا المجلس مدى الحياة.³⁹
- **الصدر الأعظم بالنيابة:** في رمضان سنة 1337هـ (حزيران 1919م)، سافر رئيس مجلس الوزراء آنذاك - وكان يقال له الصدر الأعظم - الداماد فريد باشا⁴⁰ إلى أوروبا لحضور مؤتمر، فتاب صاحبنا مصطفى صبري منابه في تلك المدة.⁴¹
 - **رئاسة مجلس شورى الدولة:** لما اختير صاحبنا مصطفى صبري المرة الرابعة لمشيشة الإسلام، اختاره رئيس الوزراء الداماد فريد باشا رئيسا لمجلس شورى الدولة.⁴²
 - ثم إن الشيخ صبري تربع بالإضافة إلى المناصب السياسية المذكورة أنفا على مساند تدريس العلوم الإسلامية بعد ما تخرج وانتهى من مسيرته الطويلة. نوجز فيما يلي المناصب التي تقلدها إبان مسيرته التعليمية:
 - **التدريس في جامع السلطان الفاتح:** بدأ الشيخ العمل في حقل التعليم بعد الانتهاء من الدراسة المنتظمة بالتدريس في جامع السلطان محمد فاتح حيث عين مدرسا عاما وهو لم يتجاوز الثانية والعشرين من عمره بعد. ذلك في سنة 1307هـ (=1890م)، وتخرج على يديه خلال ذلك **خمسرون** طالبا بإجازة علمية منه.⁴³
 - **إمامة جامع الآثارية والتدريس فيه:** في عام 1314هـ (1896م)، منح الإمامة والتدريس في بشكطاش وهو حي من أحياء أسطنبول.⁴⁴
 - ثم عين مدرسا للتفسير في مدرسة الواعظين،⁴⁵
 - ثم تعين مدرسا للتفسير في كلية الإلهيات بجامعة الآستانة،⁴⁶

³⁹المرجع السابق، ص 106 - 107.

⁴⁰الداماد محمد فريد باشا (1269هـ - 1341هـ = 1853م - 1923م) كان رجل دولة في الحكومة العثمانية. فقد شغل منصب الصدر الأعظم فيها لقرابة سنة ونصف سنة. تزوج ابنة السلطان عبد المجيد الأول وأخت فهد الدين. فمن هنا، لقبه "الداماد" الذي يعني الصهر. (يراجع المقالة المتعلقة به المنشورة في موقع مركز البحوث لأتاتورك في الرابط التالي:

(/https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/damat-ferit-pasa-1853-1923

⁴¹القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 107 - 108.

⁴²المرجع السابق، ص 108.

⁴³المرجع السابق، ص 82.

⁴⁴المرجع السابق، ص 83.

⁴⁵المرجع السابق.

⁴⁶المرجع السابق.

- ثم انتقل إلى مدرسة المتخصصين لتدريس صحيح مسلم فيها،⁴⁷
- ثم تعين مدرسا للحديث الشريف في مدرسة السليمانية في سنة 1337هـ (1918م)،⁴⁸
- **اشتراكه في دروس الحضور:** من أكبر ما يزين سيرة الشيخ العلمية سnoch الفرصة له للاشتراك في دروس الحضور. وهي دروس كانت تلقى في رمضان وكان السلطان يحضرها، وكان أبو عذرة فكرتها السلطان مصطفى الثالث⁴⁹ الذي سن لأجلها قانونا. وكان المجلس كوكبة من علماء الأفاض في الدولة، لا تقل عن خمسة عشر عضوا، كان من بينهما الشيخ والمقرر ورئيس المناقشة فكان إذا انعقد مجلس، بدأ المقرر بتصوير المسألة وتقريرها، ثم يتداولها سائر الأعضاء الحضر بالمناقشة والمداخلة، وكان السلطان يستمع دائما، وإذا أهمته نقطة أو مسألة وأراد التوسع بها، كلف أحد الأعضاء بالبحث فيها. فصاحبنا مصطفى صبري اختير عضوا في هذا المجلس في عام 1312هـ (1898م)، وقد لفت انتباه السلطان عبد الحميد، فولاه مسئوليات كما سيأتي في النقطة التالية.⁵⁰
- ثم أقامه السلطان قيما على مكتبته الخاصة، ونال وساما علميا عثمانيا ومجيديا من الدرجة الرابعة،⁵¹
- ثم فوض إليه السلطان قلمه الخاص فانخرط بذلك إلى سلك كتابه. ذلك في 15 من رمضان سنة 1317هـ الموافق (= 6 من كانون الثاني من سنة 1900م)،⁵²
- **اشترك في الجمعية العلمية الإسلامية:** اجتمع علماء الآستانة في الخامس عشر من رجب 1326هـ (= 12 من آب 1908م)، وشيدوا جمعية باسم الجمعية العلمية الإسلامية، كان من أهدافها إنشاء المعاهد والمدارس الدينية في أنحاء الدولة العثمانية ورفع مستوى الدراسة الدينية، وتقوية أواصر الشعب بالدين وشعائره عن طريق الوعظ ونشر المجلات وإنشاء أدب يعالج الأفكار الدخيلة في المجتمع الإسلامية التي تسربت إليه من الوسط الغربي الأوروبي وكانت

⁴⁷المرجع السابق، ص 84.

⁴⁸القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي ص 84.

⁴⁹السلطان مصطفى الثالث ابن أحمد الثالث ولد سنة 1129هـ (1717م) وتوفي سنة 1187هـ (1774م). تولى الحكم بعد ابن عمه عثمان الثالث وكان ميالا إلى الإصلاح وداعيا إلى تقدم بلاده، فانتدب وزيره راغب باشا لتحقيق ذلك، فقام الوزير بذلك خير قيام. (محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص 329)

⁵⁰القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 84 - 85.

⁵¹المرجع السابق، ص 85 - 86.

⁵²المرجع السابق.

تطمس حقائق الإسلام الفكرية، وتشوه وجهه الصحيح. فكان الشيخ عضوا بارزا فيها، وبقي رئيس التحرير لمجلتها الناطقة باسمها (بيان الحق) لسنوات طوال،⁵³

• **عضوية دار الحكمة الإسلامية:** تأسست 4 من ذي العقدة من 1336هـ (12 من آب 1918م)

دار الحكمة الإسلامية التي كانت تابعة لمشيخة الإسلام وكانت أكبر مجمع علمي في عموم الدولة العثمانية، وتعنى بكل ما يتصل بالإسلام علما ودعوة ونشرا وذباً، وكان فيها أقسام مختلفة من الفقه والكلام والأخلاق. فلما تأسست، اختير صاحبنا مصطفى صبري عضوا فيها لمكانته ومنزلته العلمية آنذاك.⁵⁴

• **تقلد مشيخة الإسلام بالدولة العثمانية:** ارتقى الشيخ في نهاية المطاف أعلى مرتبة علمية دينية

في الدولة العثمانية، وهي مرتبة شيخ الإسلام، ومن الجدير بالذكر أنه تقلد هذه المرتبة أربع مرات في أوقات متقطعة، وكان هذا اعترافا بمستواه العلمي وتأكيذا لمنزلته الدينية في الوسط الحكومي.⁵⁵

أسفاره وتنقلاته:

لقد سافر الشيخ خارج تركيا في معظم أحواله فرارا بنفسه عقب صموده في وجوه أعداء الدين والخلافة العثمانية. نسرده فيما يلي تنقلاته:

• **مصر:** التجأ إلى مصر سنة 1331هـ (=1913م) حينما استفحل نفوذ الاتحاديين وحاولوا القبض عليه، وأقام فيها مدة،⁵⁶

• **البوسنة والهرسك:** ثم شد رحاله إلى البوسنة والهرسك اللتين كانتا آنذاك تحت حكم النمسة،⁵⁷

• **باريس:** ثم انتقل إلى باريس في فرنسا وأقام فيها فترة من الزمن،⁵⁸

• **رومانيا:** ثم انتقل من باريس إلى رومانيا وأقام في بوخارست حتى احتلتها ألمانيا وحلفاؤها أثناء

الحرب العالمية الأولى حيث أسر الاتحاديون الشيخ وأتوا به إلى تركيا، وحصلوه في إقامة جبرية

⁵³ القوسي، مصطفى صبري: الفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 87 - 88.

⁵⁴ المرجع السابق، ص 88 - 90.

⁵⁵ المرجع السابق، ص 92.

⁵⁶ المرجع السابق، ص 136.

⁵⁷ المرجع السابق.

⁵⁸ المرجع السابق.

إلى أن انتهت الحرب العالمية الثانية بهزيمة تركيا وتفسح المجال للشيخ مرة أخرى لنشاطه السياسي.⁵⁹

- **مصر:** ثم ضاق به الخناق مرة أخرى حينما استولى الكماليون⁶⁰ على الآستانة وسعوا إلى البطش به وأسرته، ففر من قبضتهم بنفسه وأهله وودع تركيا توديعا نهائيا من غير رجعة، وقصد مصر حيث كان مقامه النهائي، ووافاه أجله هناك.⁶¹

⁵⁹القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 136.

⁶⁰القصد بهذه الكلمة الناس المنتمون إلى مصطفى كمال أتاتورك قائد الحركة التركية الوطنية والقائد العام للجيش التركي خلال حرب الاستقلال، ولد عام 1881، وهو أول رئيس للجمهورية التركية والشخصية المقدسة الوحيدة دستوريا فيها.

⁶¹القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 136.

المبحث الثاني: مصطفى صبري: عصره وبيئته

ولد شيخ الإسلام مصطفى صبري سنة 1286هـ (=1869م)، وهي السنة التي كان المترجع فيها على عرش الدولة العثمانية هو السلطان عبد العزيز الأول⁶² الذي حكم من سنة 1277هـ (=1861م) وخلع سنة 1293هـ (=1876م)، وكان سائرا على خطى الإصلاحات التي كان استهله سلفه السلطان سليم الثالث⁶³. فلم يكن ما يجري في عصر صاحبنا موضع الدراسة في هذه الصفحات إلا امتدادا لما انطلق في عصر السلطان سليم الثالث، وانعكاسا له. ثم كلمة الإصلاح تفترض أن السلاطين الذين شهد عصرهم الإصلاحات أو محاولتهم لها كانوا أدركوا أن الدولة العثمانية بحاجة إلى التجديد والإصلاح إذا أرادت أن تواكب العصر الذي تقدمت فيه أوروبا بعلومها وفنونها وآلات حربها وإدارتها. فلم يكن سقوط الدولة العثمانية - الحدث الجلل في حياة صاحبنا - إلا مرتبطة جذوره بالعصر الذي تطلب الإصلاحات. فتستدعي دراسة عصره أن نلقي نظرة عجل على ما تميز به عصر السلطان سليم الثالث من إطلاق عجلة الإصلاحات والتحديثات، وما أظل به على ما بعده من مراحل الدولة التي كان مقدرًا لشخصيتنا المدروسة مصطفى صبري أن يساقها وبشاهد ما جرى فيها ويؤدي دورها فيها وخاصة عهد السلطان عبد الحميد الثاني وفي مرحلة ما بعد إلغاء الخلافة العثمانية الإسلامية على يدي مصطفى كمال باشا. وقد تخلل بين إلغاء الخلافة ونهاية عهد السلطان عبد الحميد الثاني ما يسمى بحكم الاتحاديين أصحاب حزب الاتحاد والترقي. فيتسنى لنا

⁶² هو ابن السلطان محمود الثاني والسلطان العثماني الثاني والثلاثون. ولد 14 شعبان سنة 1245هـ (= 8 فبراير سنة 1830م) وتوفي 17 ذي الحجة سنة 1293هـ (= 6 يونيو سنة 1876م) وكان عمره أربعين سنة وبعضه أشهر، تولى الخلافة بعد موت شقيقه السلطان عبد المجيد الأول وهو ابن واحد وتلثين عاما، وخلعه وزراؤه ورجال دولته في آخر جمادى الأولى 1239هـ (= مايو 1876م)، وتوفي بعده بأربعة أيام. من ميزة عهده أن عهده لم يشهد حربا خارجية ولم تفقد الدولة شيئا من أراضيها كما فقدتها قبله. (فريد بك ، تاريخ الدولة العلية العثمانية، 455 - 454، إبراهيم بك حليم، تاريخ الدولة العثمانية العلية، 218 - 221)

⁶³ هو ابن السلطان مصطفى الثالث والسلطان العثماني الثامن والعشرون. ولد سنة 1175هـ (=سنة 1762م) وتوفي 4 جمادى الأولى سنة 1223هـ (=28 يونيو سنة 1808م) وكان عمره سبعا وأربعين سنة، تولى الخلافة بعد وفاة عمه عبد الحميد الأول في 12 رجب سنة 1203هـ (=8 إبريل سنة 1789م). أقبل على الإصلاحات الداخلية. فاعتنى بتطور القوة البحرية، وقام به تصميم نظام جديد للجند المشاة، فقام بتنسيق فرقة جديدة على الخطوط الأوروبية، وكان يقصد وراء ذلك الاستغناء عن الطائفة الإنكشارية التي كانت آلت عالة على الدولة ومصدر ضعفها بعدما كانت حصنها الحصين ومصدر بقاءها ونموها، ولكن ثارت الإنكشارية على السلطان، ولم تدعه هو ومن والاه أن يكمل هذا المشروع النظامي، ففصل السلطان في 21 ربيع الآخر سنة 1222 (=28 يونيو سنة 1807م) بفتوى من المفتي الذي كان المحرك الأول لهذه الفتنة، وكانت مدة حكم السلطان تسع عشرة سنة. (الأستاذ محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، 363 - 393، دار النفائس، 1981م، إبراهيم بك حليم، تاريخ الدولة العثمانية العلية المعروف بالتحفة الحليمية في تاريخ الدولة العلية، 188 - 203، مؤسسة الكتب الثقافية، 1988م.)

بعد ذلك أن ندرك الأبعاد السياسية الاجتماعية للأعمال العلمية التي قام بها صاحبنا مصطفى صبري. فيقتضي منطق هذه الدراسة أن نوزع هذا المطلب أيضا بدوره إلى أربعة مباحث:

- المطلب الأول: بداية عصر الإصلاحات من عهد السلطان سليم الثالث،
- المطلب الثاني: عهد السلطان عبد الحميد الثاني،
- المطلب الثالث: حكم الاتحاديين أصحاب حزب الاتحاد والترقي،
- المطلب الرابع: العهد الجمهوري العلماني.

المطلب الأول: بداية عصر الإصلاحات من عهد السلطان سليم الثالث (1203هـ - 1223هـ = 1789م - 1808م)

إن الخلافة العثمانية كانت ظلا ظليلة لهذه الأمة، وكانت درعا يدفع عادية المعادين لها، وجنة تقيها أعاصير غزو النصاري. لم تزل تقوم بذلك حتى في الوقت الذي دب فيه إليها الوهن الذي بدأ يظهر في القرن الثامن عشر فيما بدأ يسطع نجم أوروبا في العلوم والفنون وآلات الحرب. ولم تكن الخلافة غافلة عن تسرب الضعف إلى قوائمها. فالسلطان سليم الثالث كان أدرك ذلك، وكانت خلافته متراوحة بين 1203هـ - 1223هـ (= 1789م - 1808م).

فأراد السلطان أن يدخل الإصلاحات في المنظومة الإدارية الداخلية والمنظومة العثمانية الجيشية وتسليحها بالأسلحة الجديدة. ولكن طائفة الإنكشارية⁶⁴ تمنعت من تقبل أي تغيير، بل ثارت عليه

⁶⁴ الإنكشارية هي قوات في الجيش العثماني، يرجع أصولها إلى عهد السلطان العثماني الثاني أورخان الأول حيث قام فيه أخوه علاء الدين بإشارة من بعض عقلاء الدولة آنذاك وموافقة من السلطان أورخان بأخذ الشبان من أسرى الحرب وفصلهم عن كل ما يذكرهم بجنسهم ونسبهم، وكانوا يربون في كنف السلطان تربية إسلامية جهادية، فكانوا لا يعرفون لأنفسهم أباً إلا السلطان، ولا حرفة إلا الجهاد. فلما صار من هؤلاء عدد عديد، استصحبهم السلطان إلى شيخ من شيوخ الطرق الصوفية آنذاك، اسمه الحاج بكطاش، ليتبركوا بهم ويدعو لهم بالخير، وسماهم (بني تشاري) الذي صحفته العرب إلى "إنكشاري"، ومعناه في لغة الأتراك الجيش الجديد. فازداد هؤلاء الناس رويدا رويدا حتى استقل أمرهم وعظم شأنهم وصاروا لا يستعان في الحروب إلا بهم، وأضحوا أكبر عامل لتقوي الدولة العثمانية وتوسيع رقعتها، ولكنهم بحكم القوة التي حظيوا بها **تجاوزوا** حدودهم، وأصبحوا يعزلون سلاطين وينصبون، ويستصدرون من السلاطين ما يهونون من الأوامر، فصاروا عالة على الدولة ومصدر ضعفها بطغيانها وعصيانها حتى أبطلها السلطان محمود الثاني حينما قتل أغلبهم في يوم 10 ذي قعدة سنة 1241هـ (= 16 يونيو سنة 1826م) في مذبحه كبيرة جرت في الأستانة. (فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، 394 - 397، الموسوعة العربية الميسرة، 1/249).

وقامت بخلع الخليفة وزجه في السجن، فهدم مشروع الإصلاحات عند السلطان وهو لا يزال في طور الطفولة.⁶⁵

ثم⁶⁶ تولى السلطان محمود الثاني⁶⁷ إدارة أمور الخلافة سنة 1222هـ (=1808م). ونفخ في مشروع الإصلاحات روحا جديدة، ونظن أنه لن يستمر وينمو فيبلغ النضج والتمام مادام عقبة الإنكشارية الكأداء معترضة طريقه، فقام بإزالتها، ثم استأنف مهمة الإصلاح، فأشروع في تسيير الجيش على الخطوط الأوروبية وخاصة على ما تمخضت عنه الثورة الفرنسية⁶⁸ من التغيرات في أوروبا. ولكن السلطان محمود الثاني أيضا لم يسطع أن يصل بهذه المهمة إلى شاطئ الكمال بل جاءه أجله سنة 1255هـ (=1839م).⁶⁹

ثم تسلم مقاليد السلطة السلطان عبد المجيد الأول،⁷⁰ وواصل توطيد الإصلاحات وبسطها على عموم المنظمات الإدارية، فأصدر أول دستور للبلاد، وبين وفصل فيه الخطة التي تسيير عليها

⁶⁵فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، 394 – 397.

⁶⁶قبله أجلس على كرسي الحكم السلطان مصطفى الرابع، ولكنه عزل بعد ثلاثة عشر شهرا وأسر في نفس الموضع الذي سجن فيه السلطان سليم الثالث المخلوع قبله حتى قتل بعد ذلك بقليل، ولم يكن له دور ذو بآل في سير الموكب العثماني. (فريد بك ، تاريخ الدولة العلية العثمانية، 394 – 397، إبراهيم بك حليم، تاريخ الدولة العثمانية العلية، 205 – 206)

⁶⁷هو ابن السلطان عبد الحميد الأول والسلطان العثماني الثلاثون. ولد 13 رمضان سنة 1199هـ (=20 يوليو سنة 1785م) وتوفي 19 ربيع الثاني سنة 1255هـ (=2 يوليو سنة 1839م) وكان عمره خمسا وخمسين سنة، تولى الخلافة بعد عزل السلطان مصطفى الرابع كما مرت الإشارة إليه في الهامش السابق. قام السلطان كمانقلد الحكم بالإصلاح الحربي. من الإصلاحات التي قام بها السلطان تحديث نظام الجيش على الخطوط الأوروبية الحديثة مواصلة لما بدأه بعض أسلافه وإنشاء مدارس حربية تخرج الجنود على نسق مدارس الجيش في بريطانيا، وتقرير التجنيد الإجباري الذي يلزم كل ابن مسلم أن يعمل في الجيش لعشر سنوات، وإرسال ضباط في بعثات إلى أوروبا ليتدربوا على أحدث الأساليب الحربية واستقدام ضباط من بلدان غربية لتدريب الجيش، وإيلاء عناية بالبحرية على سبيل الخصوص لاسيما بعد الهزيمة القاسية التي لحقت الأسطول العثماني في معركة نافارين. ثم اتجه إلى التعليم أيضا. فكان مما قام به في مجاله أنه أسس كتابيب لتعليم الهجاء التركي وقراءة القرآن ومبادئ اللغة العربية وبنى مدارس ثانوية لتعليم الرياضيات والتاريخ والجغرافيا. هذا بالإضافة إلى ما كان ملحقا بالمساجد من المدارس. وخصص معاهد، تهئى الطلاب للالتحاق بالمدارس التابعة للبحرية ومدارس الطب والزراعة والهندسة والمدفعية، ووقعت الجزائر في براثن الاحتلال الجزائري في أثناء حكمه سنة 1245هـ (=سنة 1830م). (فريد بك ، تاريخ الدولة العلية العثمانية، 398 – 454، إسماعيل ياغي، الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، 127 – 133، مكتبة العبيكان، 2013م.)

⁶⁸هي حركة ثورية هزت فرنسا بين عامي 1789 و1799 كان من أبرز نتائجها إنهاء النظام الملكي وإعلان الجمهورية الأولى في فرنسا في 21 سبتمبر/أيلول عام 1792.

⁶⁹فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، 398 – 454.

⁷⁰هو ابن السلطان محمود الثاني والسلطان العثماني الواحد والثلاثون. ولد 14 شعبان سنة 1237هـ (=6 مايو سنة 1822م) وتوفي 17 ذي الحجة سنة 1277هـ (=6 يونيو سنة 1861م) وكان عمره أربعين سنة وبعضة أشهر، تولى الخلافة بعد موت السلطان محمود الثاني وهو ابن سبعة عشر عاما. تلقى السلطان التعليم الأوروبي وكان يجيد اللغة الفرنسية بالإضافة إلى اهتمامه بالأدب والموسيقى، وكان مثل

الدولة لإنجاز هذه المهمة، وكفل فيه حريات عدة لضمان سيرها غير منقطع، ومن أهم بنود الدستور التسوية بين المسلمين وغيرهم في كثير من الحقوق المدنية، وعرفت هذه المراسيم الدستورية "بخط كلخانه"، ولكنه لم يسطع أن يطبقها فوراً، بل شغلته الحرب الروسية التي اضطرم أوارها بسبب اختلاف فرنسا وروسيا على حماية الأماكن المقدسة بالقدس، وتعرف بحرب القرم. ولكن حينما وضعت الحرب أوزارها سنة 1272هـ (=1856م)، توجه مرة أخرى إلى تطبيقها بعد ضم بعض ضmann إليها متصلة بحقوق النصارى والتنسيقات الإدارية.⁷¹

ثم تربع السلطان عبد العزيز الأول على عرش الخلافة سنة 1277هـ (=1861م)، واتصل ترسيخاً لقوائم الإصلاحات، مضياً قدماً في سبيل ذلك، فدون قوانين متعلقة بالأراضي والجزاء وغيرهما، ولكن أبرز ما تم على يديه هو وضع "مجلة الأحكام العدلية" التي ألفها كوكبة من فقهاء الدولة العثمانية، وضبطت ما ينخرط إلى المعاملات والقضاء استجابة لمتطلبات عصره الذي كان قد شهد تطورات عريضة عميقة في الصعيد المحلي والصعيد العالمي، وظلت المجلة معمولاً بها في بعض من البلدان العربية إلى ما بعد سقوط الخلافة العثمانية.⁷²

ولكن هذه الخطوات التي خطاها هؤلاء السلاطين لم تسطع أن تمنع الخلافة من التدهور ثم السقوط في نهاية الأمر خاصة إزالة الإنكشارية التي كانت مقدمة ضرورية لتطبيق التحديثات. فإنها عادت على الدولة العثمانية بالضعف والوهن. ثم كان تسرب إلى صفوف الوزراء من كان قلبه قد أشرب بعجل الحضارة الغربية. فهذا مدحت باشا⁷³ الصدر الأعظم للسلطان عبد العزيز دعاه إلى صب الدولة في المصب المضروب على النظم الغربية، وألح عليه حتى عزله السلطان، ثم تأمر عليه فنفاه

والده من دعاة الإصلاح. (فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، 455 - 454، إبراهيم بك حليم، تاريخ الدولة العثمانية العلية، 213 - 216)

⁷¹ فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، 455 - 454.

⁷² المرجع السابق.

⁷³ مدحت باشا (أو أحمد مدحت) ابن حاجي حافظ أشرف أفندي أبو الأحرار العثماني (1238 - 1301 هـ = 1822 - 1883 م): ولد في إسطنبول وكان أبوه قاضياً، وتعلم العربية والفارسية وتقلب في الوظائف حتى كان والياً على الدانوب (الطونة) وقضى على ثورات البلغار بشجاعة. ثم انتقل إلى الأستانة، رئيساً لمجلس شورى الدولة. وعين والياً على بغداد (1286 هـ - 1288 هـ = 1869 م - 1871 م) ودعي إلى الأستانة معزولاً، فما لبث أن تولى منصب الصدارة العظمى. وأصدر الدستور (العثماني) في أواخر 1293 هـ (1876 م) ولم تتفق وجهتها نظره ونظر السلطان عبد الحميد في سياسة الدولة فجرد من الوزارة وضيق عليه فسافر إلى أوروبا واستقر مدة في لندن إلى أن صدر أمر بتعيينه والياً على الشام ونقل منها إلى إزمير، حيث اعتقل وحكم متهما بالمشاركة في قتل السلطان عبد العزيز (1293 هـ = 1876 م) وحكم عليه بالإعدام. ثم اكتفى السلطان بنفيه إلى قلعة الطائف بالحجاز وقتل فيها بعد بضع سنوات. (الزركلي، الأعلام 7/ 195)

إلى الطائف ومات بها. فالسلطان نجح في إقصاءه من المناصب المحيطة بإدارة الدولة،⁷⁴ ولكنه مثال على ما كان ينتشر في صفوف الوزراء من النزعة الغربية وما غشي بعضها من الانبهار بها. وكان ذلك مما استفحل وتفاقم فيما بعد حتى أدى إلى ما أدى إليه من إسقاط الخلافة وعلمنة بلاد تركيا كما سيأتي.

⁷⁴ القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 23 - 24.

المطلب الثاني: عهد السلطان عبد الحميد الثاني (1293هـ - 1327هـ = 1876م - 1909م)

كل الخطوات التي قام بها من ذكرناهم أنفا من سلاطين الخلافة العثمانية بطأت بسقوط الخلافة، ولكن الوضع المتردي الذي كان أصاب الدولة لم يقف، بل ظل مترديا. فقد تداعى على الدولة العثمانية عاديات من الخارج وأخرى من الداخل. فإن أعداء الدولة العثمانية الألداء كانوا هم العقل المدبر وراء سقوط الخلافة والمستفيد الأول منه. غير أن الخيط الداخلي الذي تشبث به العدو الخارجي هو تراكم الديون التي أثقلت كاهل الدولة وإفلاس خزينتها. فقد بلغت ديون الدولة قرابة ثلث مائة مليون ليرة.⁷⁵

فما أصابها من الخارج هو أن الدول الغربية تأمرت على استئصال شأفة الدولة العثمانية بعد تمزيقها إربا إربا ثم تقاسمها لها. فرصدت لأجل تحقيق هذه الغاية المنشودة في جهات متعددة تالية:

- فقامت بممارسة الضغط على الخلافة لكي تعلن الدستور وتطبق الإصلاحات على الخطوط الغربية،
- وأعلنت بعض الدول الحرب على الدولة العثمانية بانتظام وبراعة من نحو الصرب،
- ومدت تلك الدول يد العون إلى المؤامرات المحوكة في الداخل،
- وفسحت أراضيها لإنشاء الحركات والمنظمات، فأصدرتها إلى الدولة العثمانية لزرع قنابل الفتن فيها،
- وكانت الماسونية العالمية تحرك خيوط هذه المنظمات من وراء عن طريق الأفراد المقيمين في ربوع الدولة العثمانية.⁷⁶

وما وازى هذه الجبهات مما نجم بالداخل وترى في حضانة العاديات الخارجية ما يلي:

- أذكيث في الداخل نار النعرات القومية، وعلت الأصوات الداعية إلى الإعلاء من شأن العرق الطوراني، والنيل من العرق العربي،
- وأنشئت جمعيات ذات أهداف سياسية بإيعاز من اليد الغربية وخاصة إنجلترا.

⁷⁵ القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 25.

⁷⁶ المرجع السابق.

- وقد أدت الفئة النصرانية دورا بارزا فيها، فيذكر لنا التاريخ أمثال بطرس البستاني⁷⁷ (1234هـ - 1300هـ = 1819م - 1883م) وناصيف اليازجي⁷⁸. وليس غريبا إذن أن بيروت كانت تشارك إسطنبول في كونها مقرا لنشاط مثل تلك الجمعيات.
- أما الجمعيات التي نشطت في بيروت فكانت منسوجة من خيوط مختلفة، ولكن جهود الدونمة⁷⁹ كان لها صبغة غالبية فيها. وكان أشهر هذه الجمعيات "جمعية تركيا الفتاة". ثم كانت هذه الجمعيات تدار بأيدي الماسونية العالمية
- ثم شهدت تركيا في صفوف من كان له نوع يد في إدارة الأمور أفرادا، تلقوا التعليم والتنشيط في فرنسا وغيرها من البلاد الغربية وفتنوا بالأفكار المستجدة فيها، ونذروا أنفسهم لإحلال النظم الغربية بعجزها وبجرها محل النظام السائد، وإقصاء الشريعة الإسلامية عن ساحة الحكم ونشر القيم الغربية في المجتمع التركي. فقاموا بتشويه كل ما كان رمزا من رموز القديم ومنهم على سبيل المثال أحمد رضا بك الذي كان رئيس جمعية تركيا الفتاة، وكان قضى زمنا في فرنسا وأثرت فيها أفكار بعض الفلاسفة هناك من أوغست كونت⁸⁰ وغيره.⁸¹

⁷⁷ بطرس بن بولس البستاني (1234 - 1300 هـ = 1819 - 1883 م): صاحب دائرة المعارف العربية. عالم واسع الاطلاع. ولد ونشأ في بعض قرى لبنان، وتعلم بها وببيروت آداب العربية، واللغات السريانية والإيطالية واللاتينية ثم العبرية واليونانية، وتعين أستاذا في مدرسة، فمكث سنتين، وعين ترجمانا للتفصيلة الأميركية في بيروت. واستعان به المرسلون الأميركيون على إدارة الأعمال في مطبعتهم، وعلى ترجمة التوراة من العبرية إلى العربية. وله كتب: منها محيط المحيط في اللغة بمجلدين، واختصاره المسمي بقطر المحيط وكشف الحجاب في علم الحساب وتاريخ نابليون والمصباح فيالحو، ومفتاح المصباح أيضا في النحو. توفي في بيروت. (الزركلي، الأعلام 58/2)

⁷⁸ ناصيف بن عبد الله الشهير باليازجي (1214 - 1287 هـ = 1800 - 1871 م): شاعر من كبار الأدباء في عصره. أصله من حمص بسورية ومولده في لبنان، ومثواه ببيروت. استخدمه الأمير اللبناني في عصره في أعماله الكتابية نحو 12 سنة، انقطع بعدها للتأليف والتدريس في بعض مدارس بيروت. له كتب، منها فصل الخطاب في قواعد اللغة العربية والجواهر الفرد في فن الصرف، ونار القرى في شرح جوف الفرا في النحو وثلاثة دواوين شعرية سمى الأول منها بلنبذة الأولى والثاني بفتح الريحان والثالث بثالث القمرين. (الزركلي، الأعلام 350/7)

⁷⁹ الدونمة طائفة دينية ظهرت في القرن السابع عشر بمدينة إزمير التركية، مهدت للحركة الصهيونية وكانت أول من دعا إلى إقامة دولة لليهود وعاصمتها القدس. سيطرت هذه الطائفة على الاقتصاد والإعلام في الدولة العثمانية، ونشرت الأفكار الهدامة في المجتمع التركي، وعملت على الإطاحة بالخلافة. سميت بالدونمة؛ لأن أتباع هذه الفرقة نظأهروا بتركهم دينهم وتحولهم إلى الإسلام، والدونمة كلمة تركية معناها العودة أو الرجوع.

⁸⁰ أوغست كونت (1222هـ - 1274هـ = 1795م - 1857م): فيلسوف ونشاط سياسي فرنسي، يعد أبا الفلسفة الوضعية. كان لفلسفته صدى واسع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. يعد مؤسسا لما يعرف الآن بفلسفة العلوم. فقد وضع اللبئات الأولى لفلسفة الرياضيات وفلسفة فيزياء وفلسفة الكيمياء، وكان له عناية بالبعد الاجتماعي لهذه العلوم عناية خاصة. من أهم أعماله "دورة في الفلسفة الوضعية" "نظام السياسة الوضعية أو رسالة في العلم الاجتماعي: تأسيس للديانة الإنسانية" (تراجع المقالة المتعلقة به في موسوعة ستانفورد للفلسفة في الرابط التالي)

في وسط هذه الموجات المتلاطمة من الفتن المؤججة والمؤامرات المبيتة التي تزول بها الجبال الراسيات، وقع على عاتقي السلطان عبد الحميد مسئولية الخلافة في سنة 1293 هـ (=1876م)، وكانت المهمة حرجة ثقيلة شاقة جدا. فقام بها السلطان بصبر وأناة وقوة وحزم، ونوجز فيما يلي أهم السياسات والخطوات التي مشى عليها:

- أنه أدرك أنه لا ينبغي أن يكثر من الأعداء، فحاول استمالة بعض المناوئين له والتودد إليهم. فإن التودد إلى الناس نصف العقل،
- ثم دعا جميع مسلمي العالم إلى الجامعة الإسلامية، نظرا إلى ما كان يستفحل من الفتنة القومية الطورانية⁸² في عصره، وأنشأ في سبيل ذلك مدرسة، تخرج دعاة انبثوا في العالم، وقد قاموا بوظيفتهم خير قيام. وكان الغرب وقف في وجه هذه الدعوة في عدااء سافر حيث أدرك ما سيكون مآلها عليه إن انتشرت ولاقت القبول. وكان اهتمام السلطان بإكمال مشروع السكة الحديدية فرعا لأصل هذه الغاية.
- وأنه قرب إلى نفسه رجال العلم والسياسة وأولى كلامهم أذنا صاغية كي تخف وطأة التهمة التي أشاعها معارضوه من الحكم الاستبدادي المطلق،
- وكذلك عامل الأقليات والجنسيات غير التركية معاملة خاصة وأغضى عن بعض الاعتداءات التي ظهرت على أيدي الأقليات غير المسلمة من باب حفظ المشاعر الإيجابية في قلوبهم فلاتقع فريسة للأطماع الغربية،
- وأنه أولى عناية خاصة بتطوير الجيش وتقوية مركزه⁸³

وإذا كنا في صدد ذكر السلطان عبد الحميد، فإنه ليس يتم بغير الإشارة إلى المنظمة الصهيونية اليهودية التي انعقد مؤتمرها الأول في عهده سنة 1315 هـ (=1897م) برئاسة هرتزل⁸⁴ واتفق

Bourdeau, Michel, "Auguste Comte", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/comte/>.

⁸¹ القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 26 - 28.

⁸² هي حركة سياسية قومية ظهرت بين الأتراك العثمانيين أواخر القرن التاسع عشر ميلادي، هدفت إلى توحيد أبناء العرق التركي الذين ينتمون إلى لغة واحدة وثقافة واحدة. أخذت الحركة اسمها من طوران وهي المنطقة الممتدة ما بين هضبة إيران وبحر قزوين مهد القبائل والشعوب التركية.

⁸³ القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 28 - 30.

أعضاؤه على إقناع السلطان عن طريق الترغيب والترهيب بالسماح لليهود بالانتقال إلى مقاطعة فلسطين واستيطانها، ولكن جميع المحاولات الصهيونية باءت بالفشل، وأفحم السلطان عبد الحميد كل من اقترب إليه منهم بالرفض البات، وأياسهم من نفسه. هنالك أدركت العناصر الصهيونية أنها لن تجد بغيتها مادام السلطان متمسكا بعرش الخلافة، فح **فت** إلى إسقاطه من عرشه وخلعه، وسارعت إليه جميع العناصر التي كانت تضرر السوء والشر للخلافة، فانضم إليها الماسونية ويهود الدونمة والجمعيات السرية (الاتحاد والترقي) وحركة القومية العربية والحركة الطورانية، وتآمرت على الإطاحة بالخلافة، وقد كان يهود الدونمة المحور الأساس في هذه المؤامرة المبيتة، وكانت المخابرات البريطانية وراء كل هذه العناصر تحرك خيوطها. كانت القوات الغربية تسعى جاهدة إلى إجراء دستور للدولة، وأعلنه السلطان عبد الحميد أيضا، ولكنه سرعان ما اكتشف أن الأيدي المدبرة وراء سن الدستور والمستفيد الأول هو الأطماع الغربية، فألغاه، وبقي ملغى لمدة ثلاثين عاما على سبيل التقريب، ولكن نجحت هذه العناصر المعادية تحت ظلة جمعية الاتحاد والترقي في إلهاب المشاعر ضد الخلافة العثمانية، واستغلال الظروف الحرجة لصالحها حتى انضم إليها الجيش الثالث ⁸⁵ كله. هنالك أرسلت الجمعية إلى السلطان مطالبه بإعلان الدستور في غضون أربع وعشرين ساعة، وتوعده بتحريك الجيشين الثاني ⁸⁶ والثالث لاحتلال العاصمة، فاضطر السلطان لإعلانه وافتتاح البرلمان. وذلك في ثامن رمضان 1326هـ (= تشرين الأول من 1908م). ولكن جمعية الاتحاد والترقي لم ترعو عن استنفار الجيش واستخفافه، فزحف الجيش المرابط في سالونيك ⁸⁷ إلى الآستانة بقيادة محمود شوكت باشا ⁸⁸ وانضم إليه كثير من متطوعي اليهود والبلغار، وأكره شيخ الإسلام آنذاك في

⁸⁴ تيودور هرتزل (1276هـ - 1322هـ = 1860م - 1904م): مؤسس الحركة الصهيونية السياسية ودعا إلى تأسيس دولة يهودية. ولد هرتزل في بيت ميسور الحال من الطبقة الوسطى في نمسا، وحصل على شهادة القانون في جامعة فيينا، ولكنه فضل الاشتغال بالأدب على الاحتراف بالمحاماة، فاشتغل بالصحافة لمدة. ثم تزوج امرأة يهودية ثرية، وأنجب منها ثلاثة أولاد، ولكن علاقته بها لم تكن على ما يرام. (تراجع مقالة موسوعة يرتانكا حول ذلك في الرابط التالي)

Ben-Gurion, David. "Theodor Herzl". Encyclopedia Britannica, 4 Jan. 2025, <https://www.britannica.com/biography/Theodor-Herzl>. Accessed 3 February 2025

⁸⁵ الجيش الثالث هو أحد الجيوش العثمانية، تأسس في البلقان ومقر قيادته العامة في سالونيك. في عام 1911م نقلت قيادة الجيش إلى إرزينجان حيث كلفت بحماية الحدود الشمالية والشرقية للدولة العثمانية.

⁸⁶ الجيش الثاني هو جيش عثماني تشكل سنة 1877 وانحل بسقوط الدولة العثمانية في أكتوبر 1918 بعد الحرب العالمية الأولى.

⁸⁷ مدينة يونانية ومركز لبلدية تقع في شمال البلاد.

⁸⁸ محمود شوكت باشا ابن سليمان طالب كهيه (1275 - 1331 هـ = 1858 - 1913 م): قائد عراقي ولي رئاسة الوزراء في الدولة العثمانية، وطار صيته في حركة الدستور العثماني. ولد ببغداد فتعلم بها ثم بالمدرسة الحربية في الآستانة. وتقدم في المناصب العسكرية إلى

ظلال الحراب على المصادقة على قرار الخلع، وبذلك انزاح عن عرش الخلافة السلطان عبد الحميد الذي بذل النفس والنفيس لأجل دعم الصرح المنهار من الخلافة، واستطاع أن يؤخر هذا الانهيار لأكثر من ثلاث قرن بإخلاصه وجهده وحكمته.⁸⁹

أن أعطي لقب "قريب" وعين واليا لقوصوه، فقائدا للفيلق الثالث بسلانيك. وكان من أعضاء جمعية "تركيا الفتاة" السرية، وهدفها في ذلك العهد القضاء على استبداد السلطان عبد الحميد الثاني. ونجحت الجمعية في إعلان الدستور وقامت على أثره فتنة وقتل غيلة أمام نظارة الحربية. (الزركلي، الأعلام 7/ 174)

⁸⁹ القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 36 - 30.

المطلب الثالث: حكم الاتحاديين أصحاب حزب الاتحاد والترقي

أعضاء جمعية الاتحاد والترقي الذين يطلق عليهم الاتحاديون هم تولوا السلطة في الدولة العثمانية بعد إعلان الدستور الثاني عام 1326هـ (=1908م) وظلوا معها إلى عام 1313هـ (=1918م).

إذا أردنا أن نعود بهذه الحركة إلى جذورها التاريخية، فنجد بذورها في عهد السلطان عبد العزيز الذي نشطت في عهده جماعة صغيرة سميت بالأحرار وكانت الأفكار الغربية مصدر إلهام لها وأنشؤوا عام 1280هـ (=1864م) مجلة في لندن بعنوان "حرية" (أي الحرية) وما لبثوا أن انضم إليها شخصيات مرموقة. ثم نجد في عهد السلطان عبد الحميد تشكل جماعة في سنة

1306هـ (=1889م) من طلبة المدرسة الطبية العسكرية بأستانة باسم جمعية الاتحاد العثماني، كانت هدفها الصادح الإطاحة بعرش السلطان، وكان العقل المدبر وراءها رجلا إلهاميا اسمه إبراهيم تيمو⁹⁰ الذي قضى سنوات في تلك المدرسة واستطاع خلال ذلك أن يجذب إلى نفسه وفكره وهدفه طلبة. وهذه التشكيلة من طلبة المدرسة الطبية هي البداية الحقيقية لتركيا الفتاة التي تقدمت وتطورت فيما بعد إلى ما عرف بحزب الاتحاد والترقي. ثم انتشر فكر هذه الجماعة في المدرسة الطبية بسرعة بل انتشرت في مدارس حكومية أخرى أيضا، واستطاعت أن تسترعي اهتمام بعض الشخصيات المرموقة التي لها ثقلها في الدولة العثمانية. ثم أخذ أعضاؤها فيما بين 1311هـ

و1312هـ (=1894م و 1895م) يهربون إلى أوروبا، وأصبحت موئلا ومركز نشاطها وتوجيهها. هنالك انضم إليها أحمد رضا الذي كان سيضحي أشهر رجال حركة تركيا الفتاة في أوروبا، وأصدر صحيفة "مشورت" التي عادت الناطق الرسمي لجمعية الاتحاد والترقي فيما بعد. فحركة تركيا الفتاة كان معظم نشاطها في أوروبا خارج الدولة العثمانية، ولكن حين اشتد ساعدها وسرى نفوذها إلى الدولة نفسها استطاعت أن تتألف قادة الجيش فانضم إليها جزء كبير من الجيش حتى استطاعت أن تستصدر الدستور وتخلع السلطان عبد الحميد. هنالك يقال لها "جمعية الاتحاد والترقي" وهنالك بدأت تحقق أطماعها وأغراضها وقد كانت القوى العالمية تشد أزهرهم وتمد لها كل ما تستطيع. فلم يكن في عهد السلطان عبد الحميد إلا محفل ماسوني واحد للأجانب، ولكن كان عهد الاتحاديين ربيع المحافل الماسونية حيث كثرت في أنحاء الدولة العثمانية بعد ما أطلقت الحكومة قياد هذه المحافل وخففت

⁹⁰ إبراهيم تيمو (1281 هـ - 1364 هـ = 1865 م - 1945 م): رجل سياسي ثوري مؤسس جمعية الاتحاد والترقي التي أزلت الخلافة العثمانية. كان طبيبا محترفا.

من القوانين الصارمة في وجه نشاطها. وكانت بيوت اليهود من الجنسية الإيطالية هي الحضانة الدافئة الحامية الحميمة لأعضاء هذه الجمعية، فإنها كان لها مناعة قانونية خاصة بحكم المعاهدات، فكانت سالمة من بطش أوامر القبض التي كان يصدرها السلطان ومن اقتحام الشرطة لها، فكانوا يجتمعون في منازل اليهود الأجانب آمنين مطمئنين ويدبرون الكيد للدولة والنيل من الخلافة بغير خوف ولا فرق. فالمال اليهودي والدعم الأوروبي كانا عاملين رئيسيين في إيصال أرياب جمعية الاتحاد والترقي إلى سدة الحكم في الخلافة العثمانية.⁹¹

ثم كان شعار الجمعية الحرية والعدالة والمساواة. ولكن السمات البارزة التي تحدد سياستهم هي الاستبداد والدعوة إلى الجامعة الطورانية دعوة عصبية والمركزية في الحكم واضطهاد علماء الدين وبطشهم وتسليح الإعلام للدعاية ضد الشعائر الدينية. فكانت نتيجة هذه السياسة أن الدولة العثمانية لحق بها أضرار باهظة ومصاعب جسيمة، ونشبت ضدها حروب حتى حلت الحرب العالمية الأولى فاقتموا بالدولة العثمانية في أتون هذه الحرب ووقفوا إلى صف ألمانيا والنسما، وليس لهم فيها في الحقيقة ناقة ولا بعير. وقد كان عارض هذا القرار السلطان محمد رشاد⁹² وكثير من الزعماء المسلمين، ولكن عناد الاتحاديين وقف في وجوههم، فحدث ما حدث حيث كانت الهزيمة حليف من كانت تركيا حليفه، وانقطعت عن الدولة العثمانية كثير من أراضيها وتقاسمها بلاد أوروبا. فانتهى عهد الاتحاديين حاملا بمخايل دمار وسوء أشد في المرحلة القادمة مرحلة إلغاء الخلافة وإعلان الجمهورية كما سيأتي معنا في المبحث الآتي.⁹³

⁹¹ القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 37 - 45.

⁹² محمد رشاد خان (1327هـ - 1337هـ = 1844م - 1918م): هو ابن السلطان عبد الحميد الأول والخليفة الخامس والثلاثون من الخلفاء العثمانيين، تولى مقاليد الحكم عندما خلع عبد الحميد سنة 1327هـ (=1909م). يذكر المترجمون له أنه سار في الناس سيرة طيبة، وجمع بين قلوبهم. فكان للأمة أبا رؤوفا وراعيا حكيما. (فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، 709-712)

⁹³ فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص 45 - 61.

المطلب الرابع: العهد الجمهوري العلماني

يبدأ هذا العهد بانتهاء الحرب العالمية وخروج الدولة العثمانية منها خاسرة منهكة، ولم يبق للدولة خارج شبه جزيرة الأناضول إلا إسطنبول التي كانت أيضا محاصرة بالأسطول البريطاني. وكان لذلك أثر بالغ في قلوب المسلمين عامة. فحاول السلطان العثماني الأخير أن ينتشل بلاده من هذا الوضع السيئ وهذا الخزي، فاستعان بمصطفى كمال الذي هو العنصر البارز في هذا العهد. فنصبه مفتشا عاما لجيوش الأناضول بصلاحيات واسعة، ووضع بين يديه قرابة عشرين ألف ليرة عثمانية ذهبية، وعهد إليه أن يشعل ثورة في شرقي الأناضول بغير أن يظهر في أعين الناس والإنجليز أنه وراءها، وأراد بذلك أن يقهر الغربيين ما استطاع ويسترد أقصى ما يمكن استرداده من الأراضي.⁹⁴

ولكن مصطفى كمال خان الأمانة وغدر بالسلطان، وبدأ يسير الأمور لصالحه، وانضم إلى ذلك أن الحلفاء أدركوا ما أراد السلطان، فاحتجوا عند الوزارة القائمة في الآستانة وشكا ولاية الأناضول أيضا من تصرفات مصطفى كمال وصلاحياته الواسعة. فدعته الوزارة إلى الآستانة، ولكنه تغاضى عنها، واستمر في تصرفاته حتى اضطرت الوزارة إلى إقالته، غير أن السلطان وحيد الدين⁹⁵ ما وقع عليها حيث كان مقيما على ثقته به إلا مكرها، ولكن مصطفى كمال لم يعبأ بهذا القرار أيضا ومضى قدما في تجميع الجيوش حوله واستمالة الأهالي إلى نفسه حتى نجح في أن **يتخذ من بلاد الأناضول أتونا** للحركة القومية وانتشر فيها هذه النعرة انتشار النار في الهشيم فأكرم بتعيينه مندوبا للدولة في كثير من المؤتمرات، وتظاهر فيها بالولاء للسلطان. ولكن الاضطرابات لم تتوقف ولم تهدأ، بل كانت الدول الحلفاء تود أن يظهر مصطفى كمال بمظهر "البطل المنقذ" للشعب. وفعلا حصل هذا. فإنه ألهب عواطف الجماهير بكلماته الحماسية وقاد حرب الاستقلال. فحدث في خضم الحوادث ما سطع

⁹⁴ القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 62 - 63.

⁹⁵ محمد وحيد الدين السادس بن مراد (1336هـ - 1341هـ = 1918م - 1922م): صار خليفة بعد أخيه محمد رشاد، ولكن كان الوضع تدهوريشدة أنه لم تمض على حكمه بضعة شهور حتى انهارت الدولة العثمانية واستولى أعداؤها على الدولة من شرقها إلى غربها ومن شمالها إلى جنوبها ماعدا شرق الأناضول. حاول السلطان وحيد الدين أن ينقذ ما استطاع من أراضي من يرث الأعداء، فاستعان في سبيل ذلك بمصطفى كمال، ولكنه كانت ثقة في غير موضعها، فأيس واعتزل العرش بنفسه سنة 1341هـ (=1922م) وتتكب الحياة السياسية كليا، ومات سنة 1344هـ (=1926م). (فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، 717)

به نجمه، فإنه صد العدو اليوناني في أزمير، فالتف حوله الشعب والطرق الصوفية والعناصر الموالية للإسلام، وسموه القائد المنقذ.⁹⁶

ثم تأسس حزب الشعب الجمهوري في سنة 1341هـ (=1922م) بمبادئه الستة: الجمهورية والقومية والشعبية وإشراف الدولة والعلمانية والثورية، فاشتد عضد مصطفى كمال فواجه السلطان بما كان يكنه في صدره، وأكرهه أن يتنازل عن الحكم إلى المجلس الوطني الكبير في أنقرة، وبكتفي من الخلافة بالملكية الرمزية. ولكن السلطان رفض أول الأمر، ثم تنازل عن عرش الخلافة نفسه في العام نفسه، ثم خلفه بعد أيام في عرش الخلافة ابن عمه عبد المجيد الثاني الذي كان خليفة بغير سلطة بعدما وافق المجلس الوطني الكبير على تعيينه. ثم انعقد بعد ذلك بثلاثة أيام مؤتمر لوزان الذي مثل تركيا فيه وفد أنقرة فقط، ووضع رئيس الوفد الإنجليزي أربعة شروط للاعتراف باستقلال تركيا. وهي إلغاء الخلافة الإسلامية إلغاء تاما وعلمنة الدولة وقطع كل ما له صلة بالإسلام، وطرد الخليفة وجميع آل عثمان من البلاد ومصادرة أموالهم، واختيار دستور مدني وإحلاله محل الشريعة الإسلامية. فما كان من الوفد الكمالي إلا المصادقة على ذلك بل زادوا على ذلك زيادة من عند أنفسهم.⁹⁷

كان مصطفى كمال يضمّر الشر للخلافة منذ أن قويت شوكته في الأناضول، ولكنه كان يدرك تمام الإدراك أنه لا يستطيع أن يلغيها بسهولة، فإنها مرتبطة بالشعور الديني لدى المسلمين في العالم من أقصاه إلى أقصاه، فتدرج إلى ذلك حتى حصل له ذلك في مؤتمر لوزان، فجر البلاد بعد ذلك إلى العلمانية جرا، وأقهر الناس على ترك الرموز الدينية في العلن، وحصل في سبيل ذلك قتل وبطش لعامة الشعب ممن كان مواليا للدين والإسلام، ونستطيع أن نلخص فيما يلي الإجراءات العلمانية التي تلت إلغاء الخلافة والمصادقة على متطلبات الاستعمار في ميثاق لوزان⁹⁸:

- في 4 رمضان، 1342هـ (=8 نيسان، 1924م، ألغيت المحاكم الشرعية، وفوضت وظيفتها إلى محاكم الصلح والمحاكم الأصلية،

⁹⁶ القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 63 - 65.

⁹⁷ المرجع السابق، ص 65 - 67.

⁹⁸ "معاهدة لوزان" اتفاقية سلام دولية؛ وقّعت عام 1923 في لوزان بسويسرا بين كل من تركيا وبريطانيا وفرنسا، وتألفت من 143 مادة أعادت تنظيم العلاقات بين هذه الدول في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى.

- في العام نفسه، اعتمد العمل بالقانون السويسري المدني وقانون العقوبات الإيطالي والقانون التجاري الألماني، وتكونت لجنة من رجال القانون لتكييف القانون السويسري مع أوضاع تركيا ولجنة أخرى لشرحه،
- في 5 شعبان، 1344هـ (= 17 شباط، 1926م)، ألغي العمل بالشرعة الإسلامية في كافة المجالات التي منها مجال الأحوال الشخصية، ووافق المجلس الوطني على العمل بالقانون السويسري المكيف المشروح،
- في شوال 1343هـ (= حزيران 1925م)، حرمت جميع الطرق الصوفية، وفي أيلول نفس السنة، غلقت كافة زوايا الدراويش، وعالجت الحكومة بالقبضة الحديدية كل من نقد إجراءاتها على أساس من الدين
- لم تترك الحكومة الكمالية الملابس جاريا على وفق ما يهواه الناس، بل حظروا الزي الإسلامي على كل من عدا العلماء، ثم هم أيضا لم يسمح لهم به إلا في المساجد. وفي جمادى الأول 1344هـ (= تشرين الثاني 1925م)، حظروا الطربوش، وحصروا غطاء الرأس في القبعة الإفرنجية بإصدار قانون. وقد كان هذا القانون مبعث حرب دامية بين الشعب ورجال الحكومة، وذهب الآلاف من المسلمين ضحيتها. في هذا السياق، أصدر من أصدر من المسلمين الفتوى القائلة بأن لبس هذه القبعة رمز من رموز الدين.
- في 17 ربيع الثاني، 1344هـ (= 3 تشرين الثاني 1928م)، ألغيت الحروف العربية، واستبدل بها الحروف اللاتينية، وصممت الحكومة برنامجا لتعليم الناس الخط الجديد على اختلاف أعمارهم. بل سنت الحكومة قانونا لمعاقبة من يكتب بالحروف العربية بسجن ثلاثة أشهر وغرامة مالية قدرها عشرة جنيهاً.
- في أيلول نفس السنة، حذف من مقرر الكليات دراسة اللغة الفارسية واللغة العربية،
- في 20 شوال، 1346هـ (= 10 نيسان 1928م)، شطب من دستور البلاد التنصيص على أن الإسلام هو دين البلاد، وعدلت صيغة اليمين بالله التي يحلف بها مختلف عناصر الحكومة عند تعيينها إلى الحلف بالشرف،
- منع العمل بالتقويم الهجري، وبقي الذهاب إلى الحج محظورا لسنوات طويلة، وحولت العطلة من يوم الجمعة إلى يوم الأحد تقليدا للغرب،

- في عام 1348هـ (= 1930م)، ألغيت جميع المدارس والمعاهد الدينية لإعداد الخطباء والأئمة. ذلك في سياق حملة مصطفى كمال وملاه لتضييق الخناق على العلماء ومطاردتهم وإقناع الشعب بأن الإسلام هو السبب الأول لتأخر بلادهم،
- في عام 1351هـ (= 1932م)، حول الأذان إلى اللغة التركية وجعلت الصلاة وقراءة القرآن باللغة التركية أيضا،
- في السنة نفسها، قامت الحكومة الكمالية بتحديد عدد المساجد في مساحة معينة، لا يسمح في حدودها بأكثر من العدد المحدد لها من المساجد، وخفضت الحكومة عدد الواعظين الذين تدفع الدولة أجورهم إلى ثلاث مائة واعظ،
- كما قامت بتحويل مسجد آيا صوفيا إلى متحف ومسجد الفاتح إلى مستودع لما كان لهما من قوة دلالة على الدين وشدة ترميز إلى الخلافة الإسلامية،⁹⁹

⁹⁹ القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 68 - 74.

المبحث الثالث: مؤلفات مصطفى صبري وأعماله العلمية

لقد بدأ الشيخ مصطفى صبري الكتابة والتأليف منذ سنة 1316 هـ (=1898م) واستمر كاتباً إلى وفاته. فعمر قلمه حوالي سبعة وخمسين عاماً. ولكن الملاحظ أن أكثر إنتاجه الفكري حصل بعدما هدأ نشاطه **السرطاني** وخف.¹⁰⁰ وقد كتب في اللغتين العربية والتركية. أسوق فيما يلي مؤلفاته المطبوعة والمخطوطة، وأختتم بالمجلات التي كان يودعها **مقالاته** العلمية القيمة التي كانت تعالج قضية من قضايا عصره الذي كان يعج بالقلق والفتن:¹⁰¹

مطبوعاته باللغة التركية:

- المسائل التي هي هدف المناقشة في الإسلام،¹⁰²
- ردي على ما في القول الجيد من الردي،¹⁰³
- القيمة العلمية للمجتهدين المسلمين العصريين،¹⁰⁴
- المجددون الدينيون،¹⁰⁵
- الإمامة الكبرى في الإسلام،¹⁰⁶

¹⁰⁰ القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 228.

¹⁰¹ يراجع لتفاصيل هذه الكتب: سعود بن عبد الرحمن بن محمد اليميني، منهج وآراء الشيخ مصطفى صبري في التوحيد والنبوة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، ص 32 - 35، جامعة الملك سعود، 2000م.

¹⁰² طبعته دار سبيل للنشر والتوزيع سنة 1984م. هو في الأصل تأليف للبحوث التي كتبها الشيخ حول القضايا الساخنة في عصره والتي كانت تحوم حول المجتمع والاقتصاد من نحو تعدد الزوجات والتصوير والطلاق والعمل ورأس المال والإرث والزكاة والموسيقى والغناء والتأمين والقمار والحجاب.

¹⁰³ هذا الكتاب مجموع مقالات متسلسلة، كتبها الشيخ صبري وطبعها في مجلة "بيان الحق". كان سبب تأليفها أن واحداً من كتاب الترك انتقد علماء البلاغة الخطيب القزويني والعلامة التفازاني والسيد شريف الجرجاني، واستصعب أسلوبهم، فرد عليه الشيخ في هذه المقالات. (لم أجد تفاصيل النشر).

¹⁰⁴ طبعته مطبعة الأوقاف الإسلامية بدار الخلافة العلية بأستانبول سنة 1919م. كان سبب تأليفه أن عالماً مسلماً من روسيا - اسمه موسى جار الله - انتقد علماء الإسلام وأتهمهم بل تهجم عليهم ونال من مفسري الأمة ومتكلميها خاصة فيما يتعلق بالعذاب الأبدي في الآخرة حيث لم يكن يرى أن الكافر يعذب أبداً في النار. واستمسك في سبيل ذلك ببعض أقوال الصوفية خاصة الشيخ الصوفي الكبير ابن عربي. فعمل الشيخ صبري - وهو في رومانيا - هذا الكتاب ورد فيه على موقفه من **العذاب** الأبدي وتناول أقوال الشيخ ابن عربي أيضاً بالنقد، واستعرض الآيات القرآنية المتعلقة بذلك بتفسيرها والأحاديث النبوية ووجه كلام بعض السلف الذي حاول الشيخ موسى جار الله التشبث به لإثبات أن له سلفاً أيضاً في هذا الموقف. وكذلك تعرض بقضية خلف الوعيد التي هي من القضايا التي أثارها الشيخ جار الله.

¹⁰⁵ طبعته مطبعة الأوقاف الإسلامية بأستانبول سنة 1922م. كان سبب تأليفه أن بعض الكتاب **الحدائثيين** طعنوا في الأحكام التي توارثها الأمة، واعترضوا على وجه الخصوص على الخلافة التي زعموا أنها تمسك المسلمين من التقدم والرفق فدعو إلى تطويرها وتغييرها باسم التجديد وادعوا أنهم متجددون. فكتب الشيخ صبري هذا العمل يفند آراءهم بأدلة وبراهين.

- صوم رمضان،¹⁰⁷
- رسالة في الإيمان والصلاة والصوم.¹⁰⁸

مطبوعاته باللغة العربية:

- النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة.
- مسألة ترجمة القرآن.¹⁰⁹
- موقف البشر تحت سلطان القدر،¹¹⁰
- قلبي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب،
- علم آداب البحث والمناظرة،¹¹¹
- القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون.
- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين.¹¹²

المخطوطات:

- مختارات من الشعر العربي،

¹⁰⁶ هذا الكتاب كما هو بين من اسمه يتحدث عن مؤسسة الخلافة في الإسلام، فقد قام الشيخ صبري بدراسته بإسهاب ، وتطرق على وجه الخصوص إلى كتاب علي عبد الرزاق المصري "الإسلام وأصول الحكم" حينما ترجم إلى تركيا حيث ادعى صاحبه أن الخلافة ليست مطلوبة في الإسلام وأيد حكومة الكماليين. (لم أجد تفاصيل الطباعة)

¹⁰⁷ هو كتيب، وضعه الشيخ صبري حينما أحكمت الحكومة العلمانية قبضتها على تركيا، وحاولت طمس معالم الإسلام وشعائرها، فشمّر بعض الكتاب عن سواعدهم لتأييد الحكومة، فمما قاموا به تشويه ركن الصوم في الإسلام وادعى بعضهم أن الفدية تقوم مقال الصوم في كل حال غير مقيدة بحال المرض. وكذلك تعرض الشيخ فيه رأي العالم الروسي الشيخ موسى جار الله حيث زعم أن الصوم إنما يفرض على من كان في إحداثة، يعتدل فيها الليل والنهار. وأما المناطق التي يفرط فيه النهار طولاً، فسكانها مستثنون عن الصوم، بل تعدى ذلك إلى قوله بسقوط الفدية عنهم أيضاً. فقال الشيخ صبري في هذا الكتب برد رأيه عليه بأدلة علمية قيمة. (لم أحصل على تفاصيل طبعة)

¹⁰⁸ هذه رسالة، عملها الشيخ صبري إبان إقامته ببيونان، وقدم فيها الأحكام المتعلقة بالإيمان والصلاة والصوم بصورة قريبة ميسرة لطلبة منطقة إقامته، ثم وزعت عليهم. (لم أجد تفاصيل نشرها)

¹⁰⁹ طبعته المطبعة السلفية في القاهرة سنة 1932م. قد عمله الشيخ صبري لمواجهة من دعا إلى الاكتفاء بترجمة القرآن في الصلاة والطباعة.

¹¹⁰ طبعته دار البصائر في القاهرة سنة 2008م. وضعه الشيخ لتبيين موقفه من القدر وقدره البشر، فقد كان تحول إلى الأشعرية في هذا الأمر من بعدما كان ماتريدياً فيه. وسيأتي تفصيل ذلك في ص 223 من هذه الرسالة.

¹¹¹ طبعته المطبعة الجمالية في مصر سنة 1912م. وهو كتيب، وضعه الشيخ في علم المناظرة وألحق به بعض أصول التوحيد أيضاً.

¹¹² طبعته دار الكتب العلمية سنة 2021م. هذا الكتاب هو عمدتنا في هذه الرسالة للتقريب عن آراء الشيخ، وقد قام به عندما حل بمصر وشاهد فيها ما شاهد من أن الأفكار الغربية قد طبعت آفاقها.

- ترجمة كتاب "مرآة الأصول" للملا خسرو إلى اللغة التركية،
- ترجمة كتاب "لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟" للأمير شكيب أرسلان إلى اللغة التركية.¹¹³
- رسالة في مسألة يمين الغموس، قدمها للسلطان عبد الحميد الثاني،
- حاشية على كتاب نتائج الأفكار في شرح الإظهار للبركوي لمصطفى بن حمزة الآطه وي،¹¹⁴
- حكم لبس القبعة والبرنيطة،¹¹⁵
- صيد خاطر.¹¹⁶

المجلات التركية التي كتب فيها:

- جريدة طريق،
- مجلة معلومات،
- جريدة إقدام،
- مجلة سبيل الرشاد،
- صحيفة علمدار،
- مجلة جمعية الهداية الإسلامية "بيان الحق" (باللغة التركية. وكان رئيس تحريرها)،
- جريدة "يارين". أسسها وهو في تراقية الغربية اليونانية،
- صفحة بياص صباح¹¹⁷ (هي امتداد لجريدة يارين بعدما منعتها الحكومة اليونانية من النشر. ثم منعت هذه أيضا.)

¹¹³ سعود اليميني، منهج وآراء الشيخ مصطفى صبري في التوحيد والنبوة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة ص 251.

¹¹⁴ وجدت ذكر هذا النحوي التركي في هذا الرابط على الشبكة العالمية:

<https://app.alreq.com/ar/Authors/Author/f169a1b1-ed63-496a-0c44-08d7902f2e13>

¹¹⁵ حينما حدثت ثورة علمانية كمالية في تركيا، هرع أصحابها إلى نزع كل ما كان مشيرا إلى النظام الخلافي البائد أو علامة على دين الإسلام. فصدر من الحكومة أمر بخلع العمام ولبس الطرايش والقبعات الأفرنجية، وكل من قاوم ذلك زج في السجن. في جانب آخر، قام أنصار مصطفى يدافعون عن خطوته هذه بل صدرت من بعض العلماء فتاوى تبيح لبس القبعة الإفرنجية. هنالك انبرى الشيخ صبري لمناقشة آراءهم يفند ما يتمسكون به، ويعين موضع العمامة والقبعة لبسا على حسب الشرع خاصة في سياق تركيا العلمانية وما أقبلت عليه من البطش والاضطهاد.

¹¹⁶ مذكرة سياسية أودع فيها الشيخ أسرار الانقلاب الذي قام به مصطفى كمال في بلاد الأناضول. اشتغل بها الشيخ صبري إبان مقامه في مكة المكرمة على ضيافة الشريف حسين.

¹¹⁷ تعبير فارسي معناه "رسالة الصبح"

المجلات العربية التي كتب فيها:

- جريدة الأهرام،
- جريدة المقطم،
- جريدة الأخبار،
- مجلة الثقافة،
- مجلة الفتح،
- مجلة الهداية الإسلامية،
- مجلة الجامعة الزيتونية،
- جريدة منبر الشرق.

ويضاف إلى ذلك الفتاوى التي كانت يصدرها وهو مترجع على مشيخة الإسلام في الخلافة العثمانية.

الفصل الثاني: العلامة محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وعصره

وننتهي عنان الكتابة إلى الشخصية الثانية من الشخصيتين المدروستين في هذه الصفحات، وهي شخصية العلامة الطاهر ابن عاشور - رحمه الله تعالى. فأولا نلقي نظرة على نشأته وحياته والمؤسسات والشخصيات التي ترعرع في أكنافها ثم نتطرق إلى العصر الذي شهدته، وما مقوماته ومزاجه. ونسوق في نهاية المطاف الأعمال العلمية التي قام بها. فتحصل لدينا طبقا لذلك ثلاثة مباحث تالية:

- المبحث الأول: ابن عاشور: نشأته ومولده وحياته،

- المبحث الثاني: ابن عاشور: عصره وبيئته،
- المبحث الثالث: ابن عاشور: مؤلفاته وأعماله العلمية.

المبحث الأول: ابن عاشور: نشأته ومولده وحياته

نجد في هذا المبحث إطلالة على نشأة العلامة ابن عاشور ومولده وسيرته الذاتية الإجمالية والمؤسسات التي تعلم فيها والأساتذة الذين أخذ عنهم العلم والثقافة واللغات التي كان يتقنها.

هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد بن عاشور. وأمه فاطمة بنت الشيخ الوزير محمد العزيز بن محمد الحبيب بن محمد الطيب بن محمد بن محمد بوعتور. ولد بتونس، سنة 1296 هـ (=1879م) في قصر جده من الأم وهو الصدر الأعظم محمد العزيز بوعتور بالمرسى وهي ضاحية من ضواحي العاصمة التونسية. كانت ولادته قبل عامين من دخول المستعمر الفرنسي.¹¹⁸ كان انتقل أجداده إلى تونس من الأندلس عندما تعرض أهلها المسلمون لبطش النصارى هنا وحملاتهم التنصيرية.¹¹⁹ ثم هو حفظ القرآن في نعومة أظفاره في كتاب حيه وأكمل مسيرته العلمية في جامعة الزيتونة. كان العلامة مالكيًا في الفقه¹²⁰ وأشعريًا في العقيدة¹²¹، شاعت الأقدار أن يؤدي العلامة دورًا بارزًا في الإصلاح التعليمي، واشتهر بالصبر وقوة الاحتمال وعلو الهمة والاعتزاز بالنفس والصمود أمام الكوارث والترفع عن الدنيا. لم يعرف العلامة ابن عاشور بكثرة الترحال. وإنما شد رحاله مرة للحج وثانية إلى أستانبول للمشاركة في مؤتمر المستشرقين في سنة 1370 هـ (=1951م).¹²² توفي الشيخ يوم الأحد 13 رجب سنة 1393 هـ (=1973م)، ودفن بمقبرة الزلاج.

المؤسسات التي تعلم منها:

- الكتاب: حفظ القرآن وأتقنه على عادة أهل بلده في كتاب من الكتابات المنتشرة في تونس آنذاك،
- جامع الزيتونة: التحق الشيخ بجامع الزيتونة في سنة 1310 هـ (1892م).

¹¹⁸ خالد بن أحمد الزهراني، موقف الطاهر ابن عاشور من الإمامية الإثني عشرية، ص 34، مركز المغرب العربي للدراسات والتدريب، 2010م.

¹¹⁹ المرجع السابق، ص 37.

¹²⁰ وسيأتي بنا أنه تبرع على منصب مشيخة المالكية في تونس.

¹²¹ قال في موضع من تفسيره: «وتقدم القول في هذا عند قوله تعالى: ثم استوى على العرش في سورة الأعراف، آية 54. وإنما أعذنا بعضه هنا لأن هذه الآية هي المشتهرة بين أصحابنا الأشعرية. (ابن عاشور، التحرير والتنوير 16/ 187)

وقال في موضع آخر: فذلك كانت الآية أسعد بمذهبنا أيها الأشاعرة من عدم وجوب الهدى كله على الله تعالى. (ابن عاشور، التحرير والتنوير 1/ 443)

¹²² محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين (3/ 306)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.

مسيرته لطلب العلم:

نشأ العلامة ابن عاشور في أسرة علمية وسياسية عريقة تمتد أصولها إلى بلاد الأندلس، وتقلد أبناؤها مناصب مهمة في القضاء والإفتاء والتدريس،¹²³ فحفظ القرآن وتعلم قواعد اللغة العربية ومداخل أصول الدين في سن مبكرة جدا ، فكان امتدادا لأسرته العلمية. تتلخص مسيرته العلمية الرسمية في هذه المراحل الأربع:

- التحق بكتاب من الكتاتيب القرآنية وحفظ القرآن في نعومة أظفاره، ثم حفظ بعض المتون العلمية التي كانت مقدمة ضرورية للالتحاق بجامعة الزيتونة¹²⁴ مثل متن ابن عاشر¹²⁵ والآجرومية^{126، 127}
- وتعلم المبادئ الأولى في قواعد العربية على الشيخ أحمد بن بدر الكافي، وكان المرجع لها هو شرح سيدي خالد الأزهرى،¹²⁸
- ثم تعلم اللغة الفرنسية على أستاذ خاص،¹²⁹
- في سنة 1310 هـ (=1892م)، دخل في جامع الزيتونة بتوجيه من والده وجده للأموقد طعن في سن أربعة عشر، فعب هنا في العلوم الشرعية والعربية والفلسفة، فدرس كتباً في النحو والبلاغة واللغة، وكتابين في المنطق وهما السلم والتهذيب، وكتاباً في كل من علمي الكلام والفقه، وأخذ عن أساتذة الزيتونة علم أصول الفقه وقرأ عليهم بعض كتب السنة وشروحها وشفاء القاضي

¹²³ خالد بن أحمد الزهراني، موقف الطاهر ابن عاشور من الإمامية الإثني عشرية، المرجع السابق، ص 35.

¹²⁴ جامع الزيتونة هو المسجد الجامع الرئيسي في تونس، وأكبرها وأقدمها ويرجع للسنة على المذهب المالكي. تأسس في 79 هـ (=698م) بأمر من حسان بن النعمان وأتمه عبيد الله بن الحبحاب في 114 هـ (=732م)، ويعتبر ثاني أقدم مسجد في تونس بعد جامع عقبة بن نافع.

¹²⁵ اسمه: المرشد المعين على الضروري من علوم الدين لصاحبه العلامة أبي محمد عبد الواحد ابن عاشر، وهذا المتن منظومة تحوي على قواعد العقائد والمسائل الضرورية في باب الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج ومبادئ التصوف. طبعته مكتبة القاهرة بمصر.

¹²⁶ الآجرومية أو المقدمة الآجرومية متن موضوع في علم النحو، وضعه العلامة أبو عبد الله محمد بن محمد الصنهاجي. وهو مقرر في كثير من جامعات العالم الإسلامي لدراسة مبادئ النحو.

¹²⁷ الدكتور بلقاسم الغالي، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور - حياته وآثاره ص 37، دار ابن حزم، 1996م.

¹²⁸ المرجع السابق.

¹²⁹ المرجع السابق، ص 39.

- عياض بشرح الشهاب بالخفاجي في السيرة النبوية، ودرس مقدمة ابن خلدون في ضمن التاريخ.¹³⁰
 من أشهر من تعلم عليه من الأساتذة في الزيتونة عمر ابن الشيخ¹³¹ والشيخ سالم بوحاجب¹³²
 • في سنة 1317 هـ (=1896م)، أحرز شهادة التطويع،¹³³

شيوخه:

نسرد فيما يلي أشهر شيوخه الذين قام عليهم تكوينه العلمي والتربوي.

- الشيخ محمد العزيز (1240 هـ - 1325 هـ = 1824 م - 1904 م): كان جده للإم وكان من ذرية سيدنا عثمان بن عثمان - رضي الله تعالى عنه، ونشأ تحت رعاية والده، وحفظ القرآن في نعومة أظفاره، والتحق بجامع الزيتونة سنة 1254 هـ (=1838م)، وحظي بالعلوم الدينية والعربية وغيرها على أيدي كبار العلماء وكان محبا للعلم وشغوبا بالمعرفة ومعروفا بالتقوى. وقد ر الله تعالى أن يتم على يديه إصلاحات في كثير من المؤسسات التونسية.¹³⁴
- عمر بن الشيخ (1239 هـ - 1329 هـ = 1876 م - 1908 م): كان يسمى اختصارا وتمجيذا "سيدي عمر" وأخذ العلم عن كبار الأساتذة في عصره وجلس للتدريس في جامع الزيتونة سنة 1266 هـ (=1850م) وظل يرتقى مناصب التدريس حتى صار مدرسا من الطبقة الأولى سنة 1283 هـ (=1866م). من الكتب التي تولى تدريسها المطول على متن التلخيص¹³⁵ وشرح الأشموني على الخلاصة¹³⁶ وكتاب مغني اللبيب¹³⁷ والمحلّى على جمع الجوامع¹³⁸ وشرح

¹³⁰ المرجع السابق، ص 38.

¹³¹ سنأتي ترجمته في ضمن شيوخ العلامة.

¹³² سنأتي ترجمته في ضمن شيوخ العلامة.

¹³³ محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين (3/ 304).

¹³⁴ بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 40 - 41.

¹³⁵ هو تلخيص المفتاح في المعاني والبيان لصاحبه الإمام جلال الدين القزويني الشافعي المعروف بخطيب دمشق المتوفى سنة 739 هـ. وهو متن مشهور.

¹³⁶ المراد بالخلاصة هو ألفية ابن مالك في النحو وقد شرحه العلامة أبو الحسن نور الدين الأشموني المتوفى سنة 900 هـ وهو نحوي أصولي ومنطقي، واسم شرحه "منهج المسالك إلى ألفية بن مالك".

¹³⁷ وهو "مغني اللبيب عن كتب الأعاريب للشيخ جمال الدين أبي محمد المعروف بابن هشام النحوي المتوفى سنة 762 هـ.

¹³⁸ جمع الجوامع في أصول الفقه متن شهير في أصول الفقه لتاج الدين عبد الوهاب السبكي المتوفى سنة 771 هـ. فقد قام بشرحه جلال الدين المحلي المتوفى سنة 864 هـ، ويعرف بشرح المحلي على جمع الجوامع.

السعد على **العقائد** النسفية وشرح الزرقاني على المختصر الخليلي¹³⁹ وتفسير القاضي البيضاوي.¹⁴⁰ كان يشار إليه بالبنان بدرسه لكتاب المواقف¹⁴¹ للقاضي عضد الدين الإيجي¹⁴²، وقد حضر درسه هذا الشيخ محمد عبده¹⁴³ أيضا وإعجب به **أيما** إعجاب.¹⁴⁴

- الشيخ سالم بوحاجب (1243هـ - 1343هـ = 1827م - 1924م): كان الشيخ من مواليد بنبله من قرى الساحل التونسي، وتعلم بجامع الزيتونة وتتلّمذ فيها على مشايخ كبار. امتاز بحدة الذكاء وحرارة الإيمان، ومنار هدى أينما حل وسار. كان على صلة بكبار رجال السياسة في عصره وممن دعا إلى الاعتناء بالعلوم العصرية وافتتح في هذا السياق الجمعية الخلدونية ملقيا محاضرة، عرض فيها بإسهاب حاجة **العالم** المسلم المعاصر إلى تلك العلوم. وهذا من أسباب إعجاب الشيخ محمد عبده به حينما زار تونس والتقى بعلماءها. من ملاحظات الشيخ عبده في الشيخ بوحاجب أنه لو كان متصلا بحركة الإصلاح الديني في الشرق منذ بدايتها، لكان لها بمقامه العلمي وأفكاره النيرة شأن عظيم. كان صاحبنا الشيخ العلامة ابن عاشور يصف أستاذه هذا بالتدقيق في **المعنى**.¹⁴⁵

¹³⁹المختصر الخليل هو المختصر في الفقه لصاحبه خليل بن إسحق بن موسى المتوفى سنة 776هـ وهو فقيه مالكي مصري. وممن شرحه عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المالكي المصري المتوفى سنة 1099هـ.

¹⁴⁰اسمه: أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بالتفسير البيضاوي لصاحبه الإمام العلامة ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي المتوفى سنة 685هـ. لخص فيه القاضي البيضاوي ما جاء في تفسير الكشاف متكبا اعتزاله، وهو مقرر في معظم المدارس الدينية الإسلامية في شبه القارة الهندية.

¹⁴¹وهو متن في علم الكلام شهير في عالم الإسلام، وقد شرحه العلامة الجرجاني ويطبع عادة مع هذا الشرح.
¹⁴²عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الإيجي (المتوفى: 756 هـ = 1355 م): عالم بالأصول والمعاني والعربية. من أهل إيج (بفارس) ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاما. وجرّت له محنة مع صاحب كرمين، فحبسه بالقلعة، فمات مسجوناً. من تصانيفه المواقف في علم الكلام، و العقائد العضدية والرسالة العضدية في علم الوضع، وشرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، والفوائد الغياثية في المعاني والبيان. (الزركلي، الأعلام، 295/3)

¹⁴³محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني (المتوفى: 1323هـ = 1905م) مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام. تتلخص رسالة حياته في الدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، ثم إزالة الغموض حول حدود طاعة الحاكم وحق الشعوب عليه. كان الشيخ يحب في صباه الفروسية والرماية والسباحة. وتعلم بالجامع الأحمدى بطنطا، ثم التحق بالأزهر. وكان له اشتغال بالتصوف والفلسفة. كما كان مشتغلا في مجال التعليم. له كتب كثيرة: من أهمها رسالة التوحيد و الرد على هانوتو رسالة الواردات في الفلسفة والتصوف، و حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية وشرح نهج البلاغة وشرح مقامات البديع الهمذاني. (ينظر: الزركلي، الأعلام، 252/6 - 253)

¹⁴⁴بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 42.

¹⁴⁵بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 44.

- صالح الشريف (1285هـ - 1338هـ = 1862م - 1920م): كان الشيخ صالح من بيت يعود أصله إلى الجزائر وانتقل بعض أجداده إلى تونس. تخرج على أيدي كبار علماء تونس، وأحرز شهادة التطويع¹⁴⁶ سنة 1304هـ (=1922م). ثم انتصب للتدريس بالزيتونة وظل يرتقى حتى صعد منصب المدرس من الطبقة الأولى. من ميزته تدريسه لكشاف¹⁴⁷ الزمخشري¹⁴⁸، وأغلب الظن أن اعتناء صاحبنا العلامة ابن عاشور بتفسير الكشاف منبثق عن تأثره بالشيخ صالح. وكذلك اشتهر الشيخ بدرسه لشرح العلامة سعد الدين التفتازاني¹⁴⁹ على العقائد النسفية. كان الشيخ على خلاف للشيخ محمد عبده في طريقته الإصلاحية ونشب بينهما على وجه الخصوص مناظرة حول آراء الشيخ ابن تيمية¹⁵⁰ حيث كان المفتي محمد عبده مؤيدا له والشيخ مناوئا. قد أخذ صاحبنا العلامة ابن عاشور عنه التفسير والعقائد.¹⁵¹

اللغات: كان العلامة ابن عاشور يتقن مع اللغة العربية اللغة الفرنسية، وكان قد تعلمها قبل أن يلتحق بجامعة الزيتونة.

¹⁴⁶ هي أعلى درجة كانت يمنحها جامع الزيتونة بتونس واستمر العمل بها إلى سنة 1933م. يمكن أن يعادل بها درجة الدكتوراه.

¹⁴⁷ وهو الكشاف عن حقائق التنزيل للعلامة الزمخشري الآتي ذكره.

¹⁴⁸ محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو القاسم (467هـ - 538هـ = 1075م - 1144م): من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخش (من قرى خوارزم) وسافر إلى مكة فجاور بها زمنا فلقب بجار الله. وتنقل في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية (من قرى خوارزم) فتوفي فيها. كان غزير الإنتاج ووفير الكتب. من أشهر كتبه الكشاف في تفسير القرآن، وأساس البلاغة والمفصل في النحو والفائق في غريب الحديث. كان العلامة معتزلي المذهب، مجاهرا باعتزاله وشديد الاعتزاز به، كان قبضة قلمه شديدة على المتصوفة، أكثر من التشنيع عليهم في الكشاف وغيره. (انظر: الزركلي، الأعلام، 178/7)

¹⁴⁹ مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين (712هـ - 793هـ = 1312م - 1390م): من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بقتازان من بلاد خراسان وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس. كانت في لسانه لكمة. من كتبه تهذيب المنطق والمطول في البلاغة، والمختصر اختصر به شرح تلخيص المفتاح، ومقاصد الطالبين في الكلام، وشرح العقائد النسفية والتلويح إلى كشف غوامض التنقيح وحاشية الكشافم يتمه. (انظر: الزركلي، الأعلام، 219/7)

¹⁵⁰ أحمد بن عبد الحليم تقي الدين ابن تيمية شيخ الإسلام (661هـ - 728هـ = 1263م - 1328م). ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر. وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، فقصدها، فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة، ونقل إلى الإسكندرية. ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة 712هـ (=1313م). واعتقل بها سنة 720هـ (=1320م) وأطلق، ثم أعيد، ومات معتقلا بقلعة دمشق، فخرجت دمشق كلها في جنازته. كان كثير البحث في فنون الحكمة، داعية إصلاح في الدين. آية في التفسير والأصول، فصيح اللسان، قلمه ولسانه مقاربان. وفي الدرر الكامنة أنه ناظر العلماء واستدل وبرع في العلم والتفسير وأفتى ودرس وهو دون العشرين. أما تصانيفه ففي الدرر أنها ربما تزيد على أربعة آلاف كراسة، وفي فوات الوفيات أنها تبلغ ثلاث مئة مجلد، منها مجموع الفتاوى في مجلدات ومنهاج السنة والفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان والصارم المسلول على شاتم الرسول. (انظر: الكتبي، ابن شاكر، فوات الوفيات، 74/1، دار صادر، بيروت، والزركلي، الأعلام، 144/1)

¹⁵¹ بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 45 - 46.

المناصب التي تقلدها:

يذكر العلامة ابن عاشور عن نفسه أنه لم يكن يخطر بباله شوب من الالتحاق بوظيفة من الوظائف إبان طلب العلم، بل كان فيه نهم للعلم لتحصيل الكمال العلمي. ولكن ساقه قدر الله إلى تولي مناصب علمية عديدة، وقد أوتيها وهو كاره لها، فأعانه الله تعالى على ذلك.¹⁵² نسرد فيما يلي المناصب العلمية التي تولاها في مختلف مراحل حياته:

- في سنة 1320هـ (=1899م)، شارك في مناظرة التدريس من الرتبة الثانية ونجح فيها وقد كان موضوع الدرس بيع الخيار.
- في سنة 1321هـ (=1900م)، أضيف إليه التدريس بالمدرسة الصادقية.¹⁵³
- في سنة 1324هـ (=1903م)، شارك بنجاح في مناظرة التدريس من الرتبة الأولى.
- في سنة 1325هـ (=1904م)، أصبح نائبا عن الدولة لدى نظارة جامع الزيتونة فابتدأ هنا ما عرف به من إصلاح التعليم الديني الشرعي، وصاغ لائحة لذلك وعرضها على الحكومة فوقع تنفيذ شيء منها. واعتنى على سبيل الخصوص بالعلوم العربية.
- في سنة 1329هـ (=1908م)، سمي¹⁵⁴ عضوا في لجنة تنقيح برامج التعليم، وكتب تقريرا عن حالة التعليم فكان الاعتماد على لائحته المشار إليها قبل قليل، وقدم خطة لتنظيم تعليم ابتدائي إسلامي في المدن الخمس: القيروان،¹⁵⁵ وسوسة،¹⁵⁶ وصفاقس،¹⁵⁷ وتوزر،¹⁵⁸ وقفصة.¹⁵⁹
- وفي السنة نفسها، سمي عضوا بالمجلس المختلط العقاري.¹⁶⁰

¹⁵² المرجع السابق، ص 41.

¹⁵³ المدرسة الصادقية أسسها خير الدين التونسي في سنة 1875م. وهي أول مدرسة ثانوية عصرية في البلاد التونسية.

¹⁵⁴ أي عين.

¹⁵⁵ القيروان مدينة تونسية، أنشأها التابعي الجليل عقبة بن نافع سنة 50هـ (=670م).

¹⁵⁶ سوسة مدينة تونسية عاصمة لولاية سوسة وتقع في جنوب عاصمة تونس.

¹⁵⁷ صفاقس مدينة تونسية تقع على خليج قابس وتعد منطقة مركزية لجنوب تونس.

¹⁵⁸ توزر مدينة وواحة صحراوية واقعة في الجنوب الغربي للبلاد التونسية.

¹⁵⁹ قفصة مدينة تونسية، تقع في الجنوب الغربي من البلاد التونسية. وهي من كبريات مدنها.

¹⁶⁰ تألف هذا المجلس بموجب القانون العقاري الذي سن في تونس سنة 1302هـ (=1885م)، وكانت مهمته قبول مطالب تسجيل العقارات والحكم فيها بالتسجيل بعد ثبوت صحتها وبعد النظر في جميع الاعتراضات المتوجهة على طالب التسجيل. يراجع تفاصيل هذا القانون والمجلس في الموقع الرسمي التونسي التالي:

<https://www.justice.gov.tn/index.php?id=430>

- وفي سنة 1331هـ (=1913م)، سمي قاضيا مالكيًا للجماعة، وبموجب ذلك دخل في هيئة النظارة العلمية المديرية لشئون جامع الزيتونة.
- وفي سنة 1341هـ (=1923م)، عاد إلى التدريس بجامع الزيتونة والمدرسة الصادقية.
- وفي السنة نفسها، سمي نائبا عن الشيخ باش مفتي¹⁶¹، وفوض إليه مباشرة وظائفه الشرعية والعلمية.
- وفي سنة 1345هـ (=1927م)، أسندت إليه خطة باش منت.¹⁶²
- وفي جمادى الأولى سنة 1351هـ (=1932م)، سمي شيخ الإسلام المالكي وهو أول من تولى هاتمة الخطة وشيخا لجامع الزيتونة وفروعه ثم اقتصر على وظيفة شيخ الإسلام.
- وفي ربيع الأول 1364هـ (=نوفمبر 1944م)، سمي شيخا لجامع الزيتونة وفروعه، فلدخل في الدراسة مواد جديدة كالفيزياء والكيمياء والجبر، وانتدب لتدريسها أساتذة مختصين وإن لاقى خطوته هذه ازورا ومقاومة ممن كان يصر على التمسك بالقديم واعتزل هذا المنصب سنة 1370هـ (=1951م).
- ولما جاء الاستقلال عن الاستعمار ، سمي عميدا للجامعة الزيتونة . وذلك في رجب 1272هـ (=أبيل 1956م).¹⁶³
- وقد كان بالإضافة إلى ما مر من أعضاء المجمعين في القاهرة ودمشق.¹⁶⁴

¹⁶¹ كان "مفتي باش" تسمية قديمة لمنصب شيخ الإسلام، ألغى هذا اللقب في تونس في سنة 1251هـ (=1835م). (محمد بن الخوجة،

صفحات من تاريخ تونس، ص 189، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م)

¹⁶² كلمة "باش" تعني الرئيس في لغة الأتراك.

¹⁶³ محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين (3/ 304 - 305).

¹⁶⁴ المرجع السابق، (3/ 307).

المبحث الثاني: ابن عاشور: عصره وبيئته

إذا أردنا أن نلخص في كلمة ما يميز الشيخ العلامة ابن عاشور وبيئته التي وجد نفسها فيها، فهي الإصلاح التعليمي. فإنه كان رجلاً مصلحاً في مجال التعليم والمناهج الدراسية والعلوم الإسلامية. وما كان ذلك إلا لأن العصر الذي وجد **نفسه** فيه كان معوزاً إلى الإصلاح، وكان المصلحون قد نشطوا فيه خاصة في بلاده. فقد كانت الخلافة العثمانية الإسلامية هرمت وتلفظ أنفاسها الأخيرة، وعمت الفوضى والاضطراب بلاد المسلمين خاصة بلاد المغرب الإسلامي التي منها مسقط رأس صاحبنا تونس، وكان لهذه الأحوال انعكاس في الأفكار والأعمال لعامة الناس، والآراء وطرق التفكير في المعاهد الدينية. لذا نركز حينما ندرس عصره وبيئته على الجانب الإصلاحي، وما كان فيه من الحركات الإصلاحية ناظرين إلى تأثير الشيخ بها وتفاعله معها وانتفاعه بها.¹⁶⁵ سيتكون هذا المبحث من مطلبين:

- المطلب الأول: الحالة الاجتماعية والسياسية،
- المطلب الثاني: الحركات الإصلاحية في عصره.

¹⁶⁵ بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 17.

المطلب الأول: الحالة الاجتماعية والسياسية

حدد الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور¹⁶⁶ من العوامل التي كان لها أثرها العميق في النهضة الفكرية الأدبية أربعة:

- المدرسة الصادقية: التي كانت وريثة المدرسة الحربية التي أسسها الوزير خير الدين.¹⁶⁷ فإنها شيدت برامج للمحافظة على الإسلام والعربية، واهتمت بتعليم اللغات وشتى العلوم، وعقد عليها التونسيون آمالا كبيرة،
- تنظيم التعليم الزيتوني: صدرت في عصر العلامة ابن عاشور دعوات منادية بإصلاح التعليم الزيتوني، وقد سنت قوانين أيضا في هذا الشأن،
- المكتبة العبدلية: التي كانت منتدى فكريا في عصر العلامة،
- تشجيع حياة الطباعة والنشر.

نسرد فيما يلي أهم ما يمثل الحالات السياسية والاقتصادية والدفاعية لتونس:

- كان قد ضعف نفوذ الخلافة العثمانية التي انحلت إلى دويلات هزيلة، وسرى الوهن والتشرذم والفساد إلى جسد الأمة عامة، وتونس خاصة،
- وكانت البلاد التونسية ترزح تحت وطأة الديون الخارجية، فوضعت الميزانية التونسية تحت الرقابة الأجنبية لضمان حسن التصرف حتى يتمكن من خلاص ديونه الخارجية،
- وكان حكامها مقبلين على الارتشاء والعبث والفساد مثقلين كواهل الشعب بالضرائب. ففر الوزير مصطفى بن عياد بأموال الشعب إلى فرنسا،
- وكان الدستور الصادر سنة 1274هـ (=1857م) المسمى بعهد الأمان قد تعطل،

¹⁶⁶ هو ابن العلامة ابن عاشور (1327 هـ - 1389 هـ = 1909 م - 1970 م) ولد في تونس وكان من أبرز علماء الإسلام في القرن العشرين فيها. بدأ رحلته التعليمية بحفظ القرآن وهو في الثالثة من عمره، وكذلك حفظ بعض المتنون في النحو. وتعلم اللغة الفرنسية على أيدي معلمين خصوصيين. ثم إنه التحق مثل والده بجامع الزيتونة حتى أحرز شهادة التطويع سنة 1346 هـ (=1928م). وبعدئذ، شغل منصب التدريس بجامع الزيتونة وظل يترقى حتى تسور درجة المدرس من الطبقة الأولى. بالإضافة إلى ذلك، قام بمناصب مهمة أخرى من نحو عمادة كلية الشريعة وأصول الدين في جامعة الزيتونة والقضاء مفتي الجمهورية التونسية. كان له حضور سياسي أيضا، وكان كثير الترحال على عكس والده. يراجع لسيرته عبد الكريم العطياوي، مقالة "مكانة العلامة الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور في الأوساط الدينية والثقافية والاجتماعية"، رقم العدد: 182، 1 فبراير، 2008م.

¹⁶⁷ سيأتي تفصيله عن قريب.

- وتدخل الاستعمار في الشؤون الداخلية والخارجية بحجة حماية الرعايا الأجانب من اليهود والنصارى وغيرهم،
- فاختل الأمن وتفشى القتل والنهب والإغارة،
- واشتعلت النعرات القومية التي أدت إلى التناحر والتقاتل لأتفه الأسباب،
- وما قام به المصلحون من المحاولات الإصلاحية عاقته صعوبات داخلية وخارجية ففشلت.¹⁶⁸

¹⁶⁸ بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 17 و 18.

المطلب الثاني: الحركات الإصلاحية في عصره

حينما بسط الاستعمار الفرنسي نفوذه على تونس، كان عمر العلامة ابن عاشور عامين، فشبه شاهدها بواكير الحركة الوطنية وعاصر عدة من الحركات التحريرية في العالم.¹⁶⁹ فالنواة التي تميز بيئة صاحبنا وحياته - كما أسلفنا - هي الإصلاح. فيقتضي منطق دراسة عصره أن نلقى نظرة على فيما يلي على التيارات الإصلاحية التي نشأت في عصره، والتي كان لها فيه تأثير مباشر أو غير مباشر.

المدرسة الأفغانية: من أبرز ما شهده العالم العربي في عصر الشيخ من المجهودات الإصلاحية المنظمة المؤثرة ما قامت به المدرسة الأفغانية التي قادته أركانها الثلاثة: جمال الدين الأفغاني¹⁷⁰ وتلميذه محمد عبده وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا،¹⁷¹ وتتسبب المدرسة إلى الشخصية الأولى حيث كان هو المؤسس لها. وأولت هذه المدرسة اهتمامها بجانبين: سياسي واجتماعي. فالجانب السياسي دعت فيه إلى إقامة أموره على الشورى، والجانب الاجتماعي حثت فيه على تطهير المجتمع مما نقش في من العقائد المغلوطة من نحو تقبل الذل والمهانة على أساس أنها قدر الله تعالى المحتوم، فلا يستطيع الشعب أن يحرك فيه ساكنا، وأن المطلوب الشرعي في مثل هذه الحالة هو الاستسلام.

¹⁶⁹ بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 22.

¹⁷⁰ محمد بن صفدر الحسيني، جمال الدين (1254هـ - 1315هـ = 1838م - 1897م) أحد الرجال الأفاضل الذين قامت على سواعدهم نهضة الشرق الحاضرة. ولد في أفغانستان ونشأ بكابل. وتلقى العلوم العقلية والنقلية، وبرع في الرياضيات، وقصد مصر، فنسخ فيها روح النهضة الإصلاحية، في الدين والسياسة، وتعلم له نابغة مصر الشيخ محمد عبده، وكثيرون توفي بالآستانة. ونقل رفاقه إلى بلاد الأفغان سنة 1363هـ (=1944م). كان عارفا باللغات العربية والأفغانية والفارسية والسنسكريتية والتركية، وتعلم الفرنسية والإنجليزية والروسية، وإذا تكلم بالعربية فلغته الفصحى، وكان واسع الاطلاع على العلوم القديمة والحديثة. لم يكثر من التصنيف، بل كانت مهمته تخريج الرجال وتربية الأجيال، فصرف جل وقته فيها. وله رسالة الرد على الدهريين، وضعها حينما كان في الهند ولاحظ فيها الزيغ في الأفكار الدينية. (انظر: الزركلي، الأعلام 6/ 168 - 169)

¹⁷¹ محمد رشيد بن علي رضا (1282هـ - 1354هـ = 1865م - 1935م) معروف بمجلته التي كان يصدرها وهي مجلة المنار وأحد رجال الإصلاح الإسلامي. كان كاتباً بارعاً وعالماً بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير. ولد ونشأ في القلمون من أعمال طرابلس الشام وتعلم فيها وفي طرابلس ورحل إلى مصر سنة 1315هـ (=1897م) فلزم الشيخ محمد عبده وتعلم له. وكان الهدف وراء إصداره لمجلة المنار بث آرائه في الإصلاح الديني والاجتماعي. كان له ذوق خاص في التأليف بين الشريعة وما استجد من النوازل في عصره. وارتحل إلى الهند والحجاز وأوروبا وتوفي في القاهرة إثر حادث مروري ودفن بها. من أشهر آثاره غير مجلته تفسير القرآن الكريم الذي أصدر منه اثني عشر مجلداً ولم يكمله، وتاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في ثلاثة مجلدات، ويسر الإسلام وأصول التشريع العام والخلافة ومحاورات المصلح والمقلد وذكرى المولد النبوي وشبهات النصارى وحجج الإسلام. (الزركلي، الأعلام 6/ 126)

وكان منبر هذه الدعوة مجلة العروة الوثقى التي أجزاها الأفغاني وتلميذه محمد عبده. فانتشرت أفكار المدرسة بسرعة في العالم الإسلامي بمصر وتركيا وإيران والهند والمغرب العربي الإسلامي.¹⁷²

في هذا السياق، قام الشيخ محمد عبده بزيارة تونس وبقي فيها فيما بين 16 من ذي الحجة و 6 من صفر من سنة 1302 هـ (= 6 تشرين الأول إلى 24 تشرين الثاني من سنة 1884م)، ثم أعاد زيارته لها وأمضى فيها ما بين 11 - 26 من محرم 1321 هـ (= 9 - 24 من أيلول 1903م). وكانت إقامته فيها لأجل بث دعوته فيها ونشر مبادئ مدرسته الإصلاحية، وقد لقي فيها قبولا رحيبا، فتوطدت الصلة بين جمعية العروة الوثقى وأعضاءها التونسيين.¹⁷³

الشيخ إسماعيل التميمي (1164 هـ - 1248 هـ = 1752 م - 1833 م):¹⁷⁴ يعد الشيخ مؤسس مدرسة إصلاحية مصبوغة بصبغة علمية في البلدان المغاربية، فعمل بتونس على انتشار الفكر الإسلامي من الجمود والتحجر إلى البحث والاجتهاد، وخرج أصحابا له متدربين في أعمال النظر والاجتهاد في النصوص الدينية لحل مشكلات عصرهم. وكان من ميزة الشيخ اطلاعه على ما استجد في الغرب من نظم الحكم وطرائق البحث والتحقيق.

الشيخ محمود بن محمد قابادو (1229 هـ - 1288 هـ = 1802 م - 1861 م):¹⁷⁵ هو اسم لامع في سماء الإصلاح في البلدان المغاربية. كان يتقن العلوم الرياضية الحديثة بجوار العلوم العربية التي كان مدرسا لها والعلوم الشرعية. نشط بجد في بث الروح الدينية في الجيش التونسي حيث كان مدرسا للعربية في مدرسة حربية.¹⁷⁶

¹⁷² بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 18 و 19.

¹⁷³ المرجع السابق، ص 23 و 24.

¹⁷⁴ كان الشيخ إسماعيل من كبار الفقهاء المحققين، حاز مرتبة الاجتهاد المذهبي وهو الترجيح، وقد أعلن عن نفسه ذلك ولم ينكره عليه معاصروه. كان واسع الاطلاع في التاريخ، واتصل في صغره بشيخ صوفي وهو أحمد سليمان، وأمره الشيخ بالالتحاق بجامعة الزيتونة، فامتثل له وأخذ عن أعلام الجامعة وحصل على إجازتهم. وكذلك تاحت له فرصة أن يدرس في الجامعة، وكان يتخذ التوثيق صناعة له.

واشغل بمنصب القضاء وبمنصب الإفتاء أيضا. (انظر: تراجم المؤلفين التونسيين 1/ 185 - 186)

¹⁷⁵ محمود بن محمد قابادو هو أحد رواد الحركة الإصلاحية بتونس في القرن التاسع عشر. امتازت شخصيته دينيا وفكرا بجنوحها نحو التجديد والانفتاح. ومن آية ذلك أنه دعا إلى الاعتراف من المناهل الغربية في فنونها العسكرية وغيرها، فكان يحض طلبته على نقل كتب هذه الفنون إلى اللغة العربية. لقد قام بالتدريس في المدرسة الحربية وفي جامع الزيتونة. (هامش مقالة: بدايات الحركة الفكرية والأدبية في تونس لآمال التاجي حامد.)

¹⁷⁶ بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 20.

خير الدين باشا التونسي (1235هـ - 1307هـ = 1820م - 1890م):¹⁷⁷ كان في عصر الشيخ شخصية إصلاحية، اسمها خير الدين باشا، أصدر كتابا بعنوان "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" سنة 1284هـ (=1867م)، نقد فيه أساليب الحكم السائدة آنذاك، وشدد على ضرورة الاقتباس من علوم الغرب المادية التي كانت سبب نهضته الحديثة المادية، ولفت إلى أهمية النظر في عوامل تأخر المسلمين وتدهور حالهم وتحديدها والنبش عن عوامل نهوض غيرهم وتحسن حالهم وتقبيدها. فقد كان لكتابه هذا صدى واسع في عصر الشيخ. بل كان الشيخ ممن شجع حركة خير الدين الإصلاحية.¹⁷⁸

الشيخ شكيب أرسلان (1287هـ - 1366هـ = 1869م - 1946م):¹⁷⁹ شكيب أرسلان الذي استحق لقب أمير البيان عن جدارة كان لسان الإسلام ومحاميه في عصره، وملاً العالم بكتابهاته وكرس جهوده لتحديد أسباب تأخر المسلمين وتقديم غيرهم. وقد كان صاحبنا الطاهر ابن عاشور على صلة به وثيقة، موافقا له كثيرا وناقدا له أحيانا.¹⁸⁰

الشيخ عبد الحميد بن باديس (1307هـ - 1358هـ = 1889م - 1940م):¹⁸¹ من الرجال الذين كان لهم اهتمام بإصلاح الأمة الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري هو العالم المصلح الجزائري

¹⁷⁷ خير الدين باشا التونسي أحد رواد الإصلاح والحركة التجديدية في تونس وأحد المقاومين للحكم الاستبدادي. من مجالات إصلاحه التعليم والإدارة والاقتصاد. عرف بكتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" الذي شدد فيه على ضرورة الاقتباس من الغرب مع المحافظة على الهوية الإسلامية. فقد بدا في كتابه هداما تأثرا بأفكار التنظيمات الخيرية من الأتراك وبالشبان الأتراك وبآراء رفاة الطهطاوي، كما يبدو تأثره بالمفكرين الغربيين كمونتسكيو وستوارت ميل وغيرهم. وكذلك نجد عنده أثرا لأفكار العلامة المالكي ابن خلدون فيما يتعلق بـ العمران والعصبية.

(محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين 271 / 2 - 279، الزركلي، الأعلام 271 / 2 - 278)

¹⁷⁸ بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 22 و 23.

¹⁷⁹ شكيب بن حمود أرسلان الذي كان من لبنان وكان عالما بالأدب والسياسة والتاريخ، لقد كان غزير التأليف والإنتاج؛ لذا لقب بأمر البيان. ولد في منطقة "شويقات" في لبنان ودفن فيها. وتنقل في البلاد كثيرا وكان على اتصال برجال الدولة في ألمانيا وكان له كلمة **مسموعة** فيها. كان من أشد المتحمسين لإبقاء الخلافة العثمانية في وجه العدوان الاستعماري، ومن المناوئين لموجة الشعوبية التي وجدت في عصره في صورة الكتاب الذين كانوا يثيرون الكره للعربية والعرب. وكان من أثر ذلك أنه لم يكن يخطب في البلدان الأوربية إلا بالعربية على رغم إتقانه للغاتها. من مؤلفاته "ماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟" و"الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية" و"السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة" و"شوقي أو صداقة أربعين سنة" و"تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط". وله ديوان الشعر أيضا. (الزركلي، الأعلام 173 / 3 - 175)

¹⁸⁰ بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 27 و 28.

¹⁸¹ عبد الحميد بن محمد ابن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين بالجزائر، من تأسسها سنة 1349هـ (=1931م)، إلى وفاته. ولد في قسنطينة شرقي الجزائر، وأتم دراسته في الزيتونة بتونس. وأصدر مجلة الشهاب علمية دينية أدبية. كان شديد الحملات على الاستعمار،

الذي كان همه مواجهة الاستعمار الغاشم الفرنسي الذي استعمر الجزائر وكان شديد الإيمان بشمول دين الإسلام للبشرية طولا وعرضا وعمقا وإنه صالح لكل زمان ومكان وحال بتشريعاته وتوجيهاته. كانت صلته بتونس قوية وثيقة، فقد تعلم في جامع الزيتونة المعمور وعلم به، وصار عندما حل به، يجله علماء الزيتونة ويجلونه. نحن أوردنا الشيخ ابن باديس من ضمن من كان له تأثير في عصر صاحبنا ابن عاشور مع أن ابن باديس كان تتلمذ عليه، والسبب أنه كان بينهم محاورات ومناقشات فكرية يختلفان فيها أحيانا ويتفقان أخرى.¹⁸²

الشيخ محمد الحجوي (1291هـ - 1376هـ = 1874م - 1956م):¹⁸³ الشيخ محمد الحجوي عالم كبير من المغرب الأقصى. كان صوتا عاليا في عصر صاحبنا المترجم له لأجل التجديد تجديد التعليم الديني وتجديد الفقه وتجديد التصوف. زار تونس في عصر العلامة ابن عاشور سنة 1357هـ (= 1938م) وألقى محاضرة في جامع الزيتونة لخص فيها خطته للتجديد، وتطرق للمجالات التي تحتاج إلى التجديد واحدا واحدا. فقرر أن أصول الدين في الديار المغربية مستقرة على المذهب الأشعري. فالجانب الاعتقادي لا يحتاج إلى التجديد. أما الطرق الصوفية فكانت على حسب الشيخ الحجوي في ميسيس الحاجة إلى التجديد والإصلاح حيث طغت عليها البدع والانحرافات. ولكنه اعترف بفضل هذه الطرق في نشر الدعوة الإسلامية في المغرب الإسلامي. وكان يجل الشيوخ الذين أسسوها، ولكن الطامة جاعتها من قبل بعض الجهال الذين ذاع صيتهم. ثم تطرق الشيخ الحجوي إلى الفقه وصرح بأن مقصوده بالتجديد في مجال الفقه ليس إقامة صرح الفقه على العقل المجرد، بل قصده النظر في القضايا من منظور مقاصد الشرع التي اعتد بها الدين

وحاولت الحكومة الفرنسية في الجزائر إغراءه بتوليته رئاسة الأمور الدينية فامتنع واضطهد وأوذي. وأنشأت جمعية العلماء في عهد رئاسته كثيرا من المدارس. وتوفي بقسنطينة في حياة والده. له تفسير القرآن الكريم اشغل به تدريسا زهاء أربعة عشر عاما. (الزركلي، الأعلام 3/ 289)

¹⁸² بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 28 و 29.

¹⁸³ محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي من رجال العلم والحكم، من المالكية السلفية في المغرب. من أهل فاس سكن مكناسة وجدة والرباط. ودرس ودرس في القرويين. وأسندت إليه سفارة المغرب في الجزائر (1321هـ - 1323هـ = 1903م - 1905م) وولي وزارة العدل فوزارة المعارف، في عهد الحماية الفرنسية ونفر منه كبار مواطنيه وابتعدوا عنه. دفن بفاس بعدما أتاها أجله في الرباط. وهجر أهلها المسجد المجاور لرتبه، فنقلته حكومة المغرب في عهد الاستقلال إلى مكان مجهول. له كتب مطبوعة، أجلها الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، وثلاث رسائل في الدين و المحاضرة الرباطية في إصلاح تعليم الفتيات في الديار المغربية والتعاقد المتين بين العقل والعلم والدينوتفسير الآيات العشر الأولى من سورة لقد أفلح. كان صاحب محاضرات ألقاها في مناسبات شتى. (الزركلي، الأعلام 6/ 96)

الإسلامي وقررها أئمة الشرع. ولفت إلى أن المكتشفات الجديدة اضطرت المفتي في النوازل أن يتولى مهمة الاجتهاد.¹⁸⁴

¹⁸⁴ بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 29 و 31.

المبحث الثالث: ابن عاشور: مؤلفاته وأعماله العلمية

قد كان العلامة ابن عاشور غزير الإنتاج ووفير الكتابة، فكان من نتيجة ذلك أنه خلف لمن بعده مكتبة علمية قيمة ضخمة. من مؤلفاته ما قد رأى نور الطباعة، ولكن بعضها لا يزال في مطاوي المخطوطات. هذا وقد قام الشيخ بتحقيق بعض الكتب التراثية أيضا وقام بجانب ذلك بعض الباحثين بجمع وتحقيق **لكثير** من مقالات الشيخ مما كان مخطوطا، ¹⁸⁵ لنسرد تلك الأعمال والمؤلفات فيما يلي:

مؤلفاته المطبوعة:

1. أصول الإنشاء والخطابة، ¹⁸⁶
2. أليس الصبح بقريب، ¹⁸⁷
3. التحرير والتنوير تفسير القرآن الكريم في **ثلاثين** مجلدا، ¹⁸⁸
4. حاشية على التنقيح للقراقي في أصول الفقه سمي التوضيح والتصحيح، ¹⁸⁹
5. شرح قصيدة الأعشى الأكبر في مدح المحلق، ¹⁹⁰
6. قصة المولد النبوي الشريف، ¹⁹¹

¹⁸⁵ يراجع: محمد الطاهر الميساوي، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، 2015م. سيعزى باسم "جمهرة مقالات".

¹⁸⁶ طبعته مطبعة النهضة في تونس سنة 1339هـ (=1920م). وضعه العلامة لطلاب الإنشاء والكتابة، وأودع في بدايته بعض الأمور التي لا بد منها من علم البلاغة. قد أحال إليه العلامة في تفسيره التحرير والتنوير بكثرة.

¹⁸⁷ طبعته دار سحنون للنشر والتوزيع في تونس سنة 1427هـ (=2006م). استعرض العلامة فيه أطوار التعليم وحقق الطرق التي من شأنها تحقيق إصلاح النظم التعليمية.

¹⁸⁸ طبعته دار سحنون للنشر والتوزيع في تونس. وفسر فيه العلامة القرآن من فاتحته إلى إخلاصه آية آية، وقضى معه قرابة أربعين سنة. وهذا التفسير هو المعتمد في هذه الدراسة لدراسة آراء العلامة حول الإلهيات وما والاها بإذن الله تعالى.

¹⁸⁹ طبعته مطبعة النهضة في تونس سنة 1341هـ (=1922م). وشرح فيها العلامة شرح تنقيح الفصول لصاحبه أبي العباس شهاب الدين القراقي، وحقق آراءه الأصولية.

¹⁹⁰ طبعته دار سحنون للنشر والتوزيع في تونس بتحقيق وتعليق من الدكتور طه بن علي التونسي. هو موضوع في قصيدة، قاله الشاعر العربي الشهير الأعشى أبو بصير من بكر بن وائل، وقد كان من فحول شعراء العرب وأدرك الإسلام ولم يسلم. مدح الأعشى في هذه القصيدة المحلق عبد العزى بن حنتم الكلابي على روي القاف بعد ما اجتهد في جمعها من مصادر متفرقة. قال العلامة: "كنت منذ زمان، عنيت بجمعها من متفرق كتب اللغة والعربية والأدب: فمن الصحاح والقاموس والتاج إلى الخزانة وقواعد المطارحة وشواهد المغني وثمار القلوب، ومن كتب العربية هذه إلى كتب التفسير كالبيضاوي بحاشية الشهاب، والكشاف وشواهد، إلى كتب الأدب كالأغاني والعمدة، والكامل، والبيان، وجمهرة أشعار العرب، وشرح البردة لابن عاشور الجذ، وشرح عياض لحديث أم زرع، ومروج الذهب، وأمالى الشريف المرتضى".

7. كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ،¹⁹²
8. مقاصد الشريعة الإسلامية،¹⁹³
9. موجز البلاغة،¹⁹⁴
10. النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح،¹⁹⁵
11. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام،¹⁹⁶
12. الوقف وآثاره في الإسلام،¹⁹⁷
13. شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام،¹⁹⁸

¹⁹¹ طبعته دار سحنون للنشر والتوزيع في تونس سنة 1439هـ (=2018م). أورد فيه العلامة نسب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتاريخ ولادته بتحقيق وتطويل واختصر سجل تاريخ مسيرة حياته من النشأة والهجرة إلى اللحاق بالرفيق الأعلى. وقد خصص العلامة في مستهل الكتاب مساحة لشرعية الاحتفال بالمولد وأيده بأدلة من الشرع في رأيه.

¹⁹² طبعته دار سحنون للنشر والتوزيع في تونس سنة 1428هـ (=2007م). وضعه العلامة في أوقات متفرقة في شرح ما جاء في مؤطأ الإمام مالك. قد قال العلامة في مستهله: " فقد كانت تعرض لي عند مزاوله مؤطأ مالك بن أنس رضي الله عنه، رواية ودراية ومطالعة، نكت، وتحقيقات، وفتح لمغلفات، ليست مما تهون إضاعته، ولا مما تبخس بضاعته، فكنت حين أقرأته في جامع الزيتونة بتونس، عقدت العزم على وضع شرح عليه يفي بهذا الغرض ... بإثبات أهم ما يلوح لي من النكت والمسائل، وكشفت المشاكل، أو تحقيق مبحث، أو فصل نزاع، أو بيان استعمال عربي فصيح، أو مفرد غير متداول. فالموطأ وإن كان قد شرح بشروح جمة، قد بقيت في خلاله نكت مهمة، لم تغص على دررها الأذهان، وهي إذا لاح شعاعها لا يهون إهمالها." وقد أحال العلامة إلى هذا الكتاب في تفسيره التحرير والتنوير في موضع حيث تطرق لكون الجرد من الحوت وموقف كعب الأحبار منه. ذلك في سياق تفسير آية 173 من سورة البقرة.

¹⁹³ طبعته دار النفائس للنشر والتوزيع في الأردن سنة 1422هـ (=2001م) بتحقيق ودراسة من محمد الطاهر الميساوي. فموضوع الكتاب جلي من عنوانه؛ فإن العلامة ابن عاشور وضعه في جانب مهم من جوانب أصول الفقه وهو مقاصد الشرع، وقد كان اسم العلامة مقرونا بالمقاصد وكان رائدا في هذا المجال. وقد أحال إليه في تفسيره التحرير والتنوير فيما لا يقل عن ستة مواضع.

¹⁹⁴ طبعته المطبعة التونسية في تونس. (سنة الطبع غير موجودة) هو في الحقيقة كتيب، وضعه العلامة في البلاغة بفنونها الثلاثة: المعاني والبيان والبديع. وكانت وزارة التعليم آنذاك أو ما كان تعرف به أي النظارة العلمية قررته لتعليم بعض الدرجات.

¹⁹⁵ طبعته دار سحنون للنشر والتوزيع في تونس سنة 1428هـ (=2007م). قد ذكره العلامة في تفسيره التحرير والتنوير في غير موضع، وسماه في موضع "النظر الفسيح على مشكل الجامع الصحيح" وفي آخر اختصره على "النظر الفسيح على صحيح البخاري". فقد علق في على جميع أبواب البخاري من كتاب العلم إلى كتاب التوحيد.

¹⁹⁶ طبعته الشركة التونسية في تونس في طبعتها الثانية (لم يوجد سنة النشر). عمله العلامة ل بيان مقومات المجتمع الذي ينشده الإسلام، فوزعه إلى قسمين بعد التمهيد: قسم في أصول إصلاح الفرد الذي هو لبنة المجتمع وقسم في الإصلاح الاجتماعي. وتطرق في هذا القسم على وجه الخصوص إلى السياسة الحكيمة العادلة التي أمر بها الإسلام الأمراء والخلفاء والقائمين بأمر المسلمين.

¹⁹⁷ طبعته دار المقاصد بتحقيق من عبد القادر محمد المهدي أبي سنيح. هو كتيب أصل فيه العلامة ابن عاشور لمسألة الوقف بتفصيل ولقر أهمية الأوقاف وموقعها من الشريعة الإسلامية وما يترتب عليها من آثار و قد وضعها إجابة لبعض القضايا التي كان يثيرها الناس في عصره حول مؤسسة الوقف في الإسلام.

¹⁹⁸ طبعته مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع بالرياض سنة 1431هـ (=2010م). هو كتاب عمله العلامة ابن عاشور لتفسير المقدمة التي قدم بها المرزوقي ديوان أبي تمام.

14. الإنجاز بوعد التعليق على دلائل الإعجاز.¹⁹⁹ قد سمى الشيخ هذه التعليقات بالإيجاز على دلائل الإعجاز في موضع من تفسيره،²⁰⁰

15. الفتاوى²⁰¹

16. قلائد العقبان للفتح بن خاقان شرح وتحقيق وإكمال،²⁰²

17. أصول النقدم والمدنية في الإسلام،²⁰³

ومن مؤلفاته المخطوطة:

قد ذكر كتاب ترجمة العلامة أن من مؤلفاته ما لا يزال مخطوطا ولم ير نور الطباعة،²⁰⁴ وهي ما يلي:

1. أمالي على مختصر خليل،
2. آراء اجتهدية،
3. تراجم بعض الأعلام،
4. تحقيق وتصحيح وتعليق على كتاب الاقتضاب لابن السيد البطليوسي مع شرح أدب الكاتب،²⁰⁵
5. تحقيق وتعليق على كتاب خلف الأحمر²⁰⁶ المعروف بمقدمة في النحو،²⁰⁷

¹⁹⁹ طبعته دار الأمان في المغرب في ضمن دلائل الإعجاز لعبد القاهر البغادي بدراسة وتحقيق وتعليق من إبراهيم بن أحمد الوافي. قد علق فيه العلامة ابن عاشور على دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني.

²⁰⁰ قال الشيخ في تفسيره: وقد تعقبه العلامة التفتازاني تعقبا مجملا بأن ما قاله أغلبي، وأنه قد تخلف في مواضع. وقفيت أنا على أثر التفتازاني فبينت في تعليقي «الإيجاز على دلائل الإعجاز» أن الغالب هو العكس وحاصله ما ذكرت هنا (ابن عاشور، التحرير والتنوير 3/92).

²⁰¹ ذكر الشيخ محمد محفوظ في تراجم المؤلفين التونسيين "فتاوى الشيخ ضمن المخطوطات، ولكنها طبعت بتحقيق "الدكتور محمد بن إبراهيم بوزغيبية" من مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث - دبي، سنة 2004م.

²⁰² ذكر الشيخ محمد محفوظ أنه لا يزال قيد الطبع. ولكنه كان قد طبع سنة 1990م من الدار التونسية للنشر، ووجدت هذه المعلومة في موقع المكتبة الوطنية الإسرائيلية. https://www.nli.org.il/ar/books/NNL_ALEPH990037563960205171/NLI

²⁰³ طبع في ضمن "جمهرة مقالات"،

²⁰⁴ يراجع مقدمة المحقق ياسر بن حامد المطيري لشرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماس لأبي تمام.

²⁰⁵ أدب الكاتب لأبي محمد عبد الله المعروف بابن قتيبة النحوي المتوفى سنة 270هـ. ومن شروحه ما قام به ابن السيد البطليوسي المتوفى سنة 421هـ وسماه الاقتضاب في شرح أدب الكتاب. (يراجع: حاجي خليفة، كشف الظنون، 48/1)

²⁰⁶ خلف بن حيان، أبو محرز، المعروف بالأحمر (المتوفى 180هـ = 792م): راوية، عالم بالأدب، شاعر، من أهل البصرة. كان أبواه موليين من فرغانة، أعتقهما بلال بن أبي موسى الأشعري. قال معمر بن المثنى: خلف الأحمر معلم الأصمعي ومعلم أهل البصرة. وقال الأخفش: لم أدرك أحدا أعلم بالشعر من خلف والأصمعي. وكان يضع الشعر وينسبه إلى العرب، قال صاحب مراتب النحويين: وضع خلف

6. تعاليق على المطول²⁰⁸ وحاشية السيلكوتي،²⁰⁹
7. تعليقات وتحقيق على حديث أم زرع،²¹⁰
8. شرح ديوان الحماسة،²¹¹
9. شرح معلقة امرئ القيس،²¹²
10. تصحيح وتعليق على كتاب الانتصار لجالينوس للطبيب ابن زهر،²¹³
11. كتاب تاريخ العرب،
12. جمع وشرح ديوان سحيم،²¹⁴
13. قضايا وأحكام شرعية،
14. غرائب الاستعمال،
15. مراجعات تتعلق بكتابي معجز أحمد واللامع العزيزي،²¹⁵

على شعراء عبد القيس شعرا كثيرا، وعلى غيرهم، عبثا به، فأخذ ذلك عنه أهل البصرة وأهل الكوفة. وله ديوان شعر وكتاب جبال العرب و مقدمة في النحو - ط (الزركلي، الأعلام، 2/ 310).

²⁰⁷ يوجد في "جمهرة مقالات ورسائل الشيخ" رسالة بعنوان "نظرة في الكتاب المعنون "بمقدمة في النحو المنسوب إلى الإمام خلف الأحمر" ²⁰⁸ هو كتاب في علم البلاغة وضع العلامة التفتازاني وقد كان مقررا في المنهج الدراسي لتحصيل العلوم الشرعية في عالم الإسلام.

²⁰⁹ وهي حاشية على المطول لعبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيلكوتي البنجابي (المتوفى: 1067هـ = 1656م) من العلماء الكبار في شبه القارة الهندية وستأتي ترجمته بإسهاب.

²¹⁰ أخرجه الإمام مسلم في صحيحه رقم الحديث: 2448.

²¹¹ مجموعة شعرية جمعها أبو تمام حبيب بن أوس الطائي المتوفى سنة 231هـ وتخير فيها من أشعار العرب العرياء ورتب على أبواب عشرة الحماسة والمراثي والأدب والنسب والهجاء والإضافات والصفات والسير والملح ومذمة النساء واشتهر ببابه الأول . وهي مقررة في المناهج الدراسية الإسلامية في العالم الإسلامي.

²¹² امرؤ القيس (500م - 540م): هو امرؤ القيس بن حجر الكندي وكنيته أبو وهب أو أبو الحارث. كان أبو ملكا، فورث الملك بعد قتله. كان شاعرا شهيرا، وغدت قصيدته التي أولها: "فقا نيك بذكرى حبيب ومنزل" يسير بها الركبان، فعلقت مع قصائد أخرى على ستار الكعبة قبل مجيء الإسلام. (يراجع: الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص15، دار إحياء التراث العربي، 2002م).

²¹³ هو أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء زهر. ورث عن أبيه الحذف في صناعة الطب وكان جيد الاستقصاء في الأدوية المفردة والمركبة حسن المعالجة قد ذاع ذكره في الأندلس وفي غيرها من البلاد واشتغل الأطباء بمصنفاته. له من المصنفات كتاب التيسير في مداواة والتدبير، وكتاب الأغذية وكتاب الزينة ومقالة في علل الكلى ورسالة في علتي البرص والبهق وكتاب تذكرة لمبادئ العلاج (موقف الدين، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص 519- 521، دار مكتبة الحياة، بيروت)

²¹⁴ سحيم عبد لبني الحساس شاعر مخضرم، قد ذكر العلامة ابن حجر العسقلاني عن أبي الفرج الأصفهاني أنه كان عبدا أسود أدرك النبي - صلى الله عليه وسلم - وتمثل النبي بشيء من شعره أيضا. وذكر أنه قتل في خلافة عثمان - رضي الله تعالى. ومما ينسب إليه من الشعر قوله: "كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا". (يراجع: العسقلاني، ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، 3/ 206، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م)

²¹⁵ قال العلامة ابن عاشور بنفسه في تحقيق هذين الكتابين: معجز أحمد واللامع العزيزي كتابان للمعري شرح بهما ديوان أبي الطيب المتنبي. وهما موجودان بالخزانة العاشورية. وقد خالهما بروكلمان اسمين لكتاب واحد. فعطف الثاني على الأول ب (أو) المفيدة للتشكيك أو التخيير.

16. مسائل فقهية وعلمية تكثر الحاجة إليها ويعول في الأحكام عليها،

ومن تحقيقاته:

قد قام العلامة بجنب مؤلفاته بتحقيق التراث أيضا. وذلك في مجال الشعر والأدب. نسوق فيما يلي محققاته:

1. ديوان بشار²¹⁶ بن برد،²¹⁷
2. الواضح في مشكلات المتنبي²¹⁸ لعبد الله بن عبد الرحمن الأصفهاني²¹⁹ المتوفى بعد 380هـ (=1349م)،²²⁰
3. سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن بسام النحوي²²¹ المتوفى سنة 542هـ (=1147م)،²²²
4. ديوان النابغة الذبياني،²²³ جمع وشرح وتعليق،²²⁴

واقترضت مصادر كثيرة أخرى عند ترجمتها للمعري على ذكر معجز أحمد دون حديث أو إشارة إلى اللامع العززي. وتبين لنا بالوقوف عليهما أنهما شرحان مختلفان. سمي الأول بـ معجز أحمد تنويهاً بشعر صاحبه أبي الطيب، وتقديماً له على كثير من الشعراء، وأطلق على الثاني اسم اللامع العززي باسم عزيز الدولة ثابت بن ثمار بن صالح بن مرداس. (ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 581/1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004م، ويراجع كذلك: حاجي خليفة، كشف الظنون 1/ 810)

²¹⁶بشار بن برد (95هـ - 167هـ = 714م - 784م): بشار بن برد العقيلي، بالولاء، أبو معاذ: أشعر المولدين على الإطلاق. أصله من طخارستان غربي نهر جيحون ونسبته إلى امرأة عقيلية قيل إنها اعتنقته من الرق. وكان ضريراً. نشأ في البصرة وقدم بغداد. وأدرك الدولتين الأموية والعباسية. وشعره كثير متفرق من الطبقة الأولى، جمع بعضه في ديوان. قال الجاحظ: كان شاعراً راجزاً، سجاعاً خطيباً، صاحب منشور ومزدوج، وله رسائل معروفة. واتهم بالزندقة فمات ضرياً بالسياط، ودفن بالبصرة. (الزركلي، الأعلام، 52/2)

²¹⁷طبعته وزارة الثقافة بمناسبة الجوائز عاصمة الثقافة العربية سنة 2007م.

²¹⁸هو أبو الطيب أحمد بن حسين الجعفي المتوفى سنة 354هـ. لقد كان رجلاً مسعوداً ورزق في شعره السعادة التامة، وجمع شعره في ديوان، وهو مقرر في مناهج بعض المدارس الدينية في شبه القارة الهندية.

²¹⁹أبو القاسم الأصبهاني (المتوفى: بعد 380هـ = 990م): عبد الله بن عبد الرحمن الأصفهاني، أبو القاسم: أديب، له تصانيف، منها: إيضاح المشكل لشعر المتنبي اطلع عليه البغدادي وأخذ عنه ترجمة المتنبي، ونقل شيئاً من مقدمته وقال: ألفه لبهاء الدولة ابن بويه. (الزركلي، الأعلام، 4/ 96)

²²⁰طبعته الدار التونسية في تونس سنة 1968م.

²²¹قد حقق العلامة أن المراد به صاحب "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني وتوفي سنة 542هـ (=1147م).

²²²طبعته الدار التونسية للنشر في تونس سنة 1970م.

²²³النابغة الذبياني (المتوفى نحو 604م): هو زياد بن معاوية الذبياني الغطفاني المضري أبو أمامة: شاعر جاهلي، من الطبقة الأولى من أهل الحجاز ومن الأشراف في الجاهلية. كان يعرض عليه الشعراء قصائدهم فيفصل بينهم. كان حظياً عند النعمان بن المنذر، حتى شبب في قصيدة له بزوجه فغضب النعمان، وفر النابغة ووفد على الغسانيين بالشام، وغاب زمناً. ثم رضي عنه النعمان، فعاد إليه. شعره كثير. (يراجع: الزركلي، الأعلام، 3/ 54)

²²⁴طبعته الشركة التونسية للتوزيع في تونس سنة 1976م.

الباب الأول: نظرية المعرفة

صيرت هذا الباب ثلاثة فصول: تناولت في الأول منها التعريف بنظرية المعرفة وسلطت الضوء على تاريخها عند الغرب وفي العالم الإسلامي ، ثم تطرقت في الثاني منها إلى الأسئلة المتعلقة بإمكان المعرفة وطبيعتها وشرطها وأنواعها، وما كان موقف الشيخ مصطفى صبريوالعلامة ابن عاشور منها، ثم عرجت في الفصل الثالث على السؤال المحوري الجوهرى في نظرية المعرفة وهو مصادر المعرفة، وما نستقي من كتب الشيخوالعلامة حولها. فهذه الفصول الثلاثة كما يلي:

- الفصل الأول: تعريف بنظرية المعرفة وتاريخها،
- الفصل الثاني: إمكان المعرفة وأنواعها وطبيعتها وشرطها،
- الفصل الثالث: مصادر المعرفة.

الفصل الأول: تعريف بنظرية المعرفة وتاريخها

المراد بنظرية المعرفة دراسة منهجية منظمة لقضية العلم أو مسألة المعرفة²²⁵ بدراسة ماهية المعرفة وإمكانها وطبيعتها وطرق الوصول إليها وقيمتها وحدودها. عالجت تحت ظلة هذا الفصل ثلاثة محاور:

المحور الأول معقود لإلقاء الضوء على نظرية المعرفة من حيث الوضع اللغوي ومن حيث الوضع الاصطلاحي الذي إياه قصدنا في هذا الباب. و حددنا كذلك الأسئلة الأساسية التي تدرس في ميدان نظرية المعرفة. وسبب ضم هذا التحديد إلى دراسة الوضع الاصطلاحي أن الموضوعات التي يحوم حولها فن ما تسيل من معناه الاصطلاحي سيلان الماء من ينابيعه. فكأن المعنى الاصطلاحي هو إطلالة إجمالية على ذلك الفن، والأسئلة إطلالة تفصيلية. و مررنا فيه أيضا بلأسماء المختلفة التي يعرف بها هذا العلم. المحور الثاني موجه نحو مرور بتاريخه في العالم الغربي الذي منه انتقلت أسئلة هذا العلم في الأساس إلى العالم الإسلامي حينما ترجمت علوم الأوائل في العالم الإسلامي. هذا المحور له القدح المعلى من هذا الفصل. ذلك بأن التاريخ العلمي للعالم الغربي أقدم منه للعالم الإسلامي بمراحل. ثم المحور الثالث مصروف إلى إجابة نظر بإجمال في تاريخ هذا الفن في العالم الإسلامي. فانتلف هذا الفصل تبعا لذلك من ثلاثة مباحث تالية:

- المبحث الأول: مصطلح نظرية المعرفة بين اللغة والاصطلاح،
- المبحث الثاني: تاريخ نظرية المعرفة في الفكر الغربي،
- المبحث الثالث: تاريخ نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي.

²²⁵ لقد درج علماؤنا من الناحية الاصطلاحية على تخصيص المعرفة بالتنصير وتحديد العلم بالتصديق أو القضية. ثم ما جرى باسم المعرفة في الاصطلاح المعاصر كان عندهم باصطلاح العلم. ولكني راعيت الاصطلاح المعاصر نظرا إلى أن الرسالة الجامعية تسعى نحو معالجة القضايا المعاصرة في ضوء ما تورثناه عن علماءنا من العلم والمنهج.

المبحث الأول: مصطلح نظرية المعرفة بين اللغة والاصطلاح

مصطلح نظرية المعرفة مؤلف من كلمتين: النظرية والمعرفة. فلنعرفهما واحدة واحدة:

النظرية مصدر اصطناعي من النظر الذي معناه يرجع إلى تأمل الشيء ومعاينته.²²⁶ وتطلق على القضية التي تثبت بالبرهان. أما المصطلح الذي نحن في سياقه فتحدد قسماته بمركب عقلي مؤلف من تصورات منسقة، تهدي إلى ربط النتائج بالمبادئ. فالمعنى الاصطلاحي واضحة صلته بالمعنى اللغوي؛ فإن قيام العقل بتتصيد تصورات وتنسيقها وربط النتائج بالمبادئ عمل شديد التطلب للتأمل والتدبر.

أما الجزء الثاني من المصطلح أي المعرفة فمادتها "العرف" وتدل على أحد معنيين: الأول: تتابع الشيء والثاني: السكون والطمأنينة. ومن المعنى الثاني عرف الديك وعرف الفرس؛ فإنهما يعرفان به، ويطلق كذلك على الطيب كما يقال: "شذا العرف في فن الصرف"؛²²⁷ فإن النفس تميل إلى الرائحة الطيبة وتسكن. ومن ذلك ما يهمننا هنا من المعرفة والعرفان بمعنى الإدراك. أما علاقة المعرفة بالسكون فهي أن الإنسان إذا عرف شيئاً، سكن إليه، وإذا لم يعرفه، استوحش منه.²²⁸ وزاد العلامة ابن عاشور - رحمه الله تعالى - من جهة الاستعمال على ذلك أن المعرفة تتعلق بالذوات والأمور المحسوسة غالباً.²²⁹ ثم يفرق علماء الكلام عادة بين المعرفة والعلم بأن الأول يتعلق بالتصور والثاني يتعلق بالتصديق. وأوضح ما يفرقان به هو: أن المعرفة أخص من العلم. فالمعرفة تختص بإدراك الشيء بآثاره، والعلم يعم ذلك وإدراك الذات مباشرة.²³⁰ لذا لا يقال: "علمت الله"، بل يقال: "عرفته". ولكن المراد هنا كلا النوعين من الإدراك سواء أتصورياً كان أم تصديقياً. ثم ليس المراد بالمعرفة هنا ما يشمل الظن، بل المقصود في هذا الباب هو اليقين والقطع.

ثم يعرف هذا العلم بأسماء شتى:

- مدارك العلم: هذا هو الاسم المعروف لدى علماء الكلام.

²²⁶ ابن فارس، مقاييس اللغة (5/ 444)، دار الفكر، 1979م.

²²⁷ كتاب في علم الصرف لصاحبه الشيخ أحمد بن محمد الحملاوي الأزهري.

²²⁸ ابن فارس، مقاييس اللغة (4/ 281).

²²⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير (2/ 40)، مكتبة مصر، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م.

²³⁰ الراغب، المفردات، ص561، دار القلم، بيروت، 1412هـ.

- نظرية المعرفة: هذا هو الاسم الشائع في المدرسة الفلسفية الألمانية.
- فلسفة العلوم: هذا ما يعرف به عند المدرسة الأنجلوساكسونية.²³¹
- الإبيستمولوجيا: هذا ما يعرف به عند المدرسة الفرنسية.

بعض الناس يقرر بين هذه المصطلحات فروقا طفيفة، ولكنها في الغالب تطلق على مدلول واحد.²³² ثم هذه الأسماء لهذا العلم وإن كانت غير متوغلة في القدم، ولكن العلم نفسه قديم قدم تاريخ الفلسفة.²³³ فنجد فيما وصل إلينا من أعمال أفلاطون²³⁴ وسقراط²³⁵ ومن عاصرها من

²³¹ كلمة أنجلوساكسون مصطلح تاريخي يشير إلى القبائل الجرمانية الشمالية التي هاجرت في القرن الخامس إلى ما يعرف اليوم بإنجلترا وويلز لمساعدة حاكم جزيرة بريطانيا آنذاك لصد غزاة، ثم أصبحت تحكمها وظلت كذلك إلى سنة ألف وستة وستين حينما غزت النورمان إنجلترا. وما يعرف باللغة الإنجليزية القديمة في الحقيقة كان نتيجة التقاء لهجات مختلفة نطقت بها تلك القبائل. أما نحت هذا المصطلح للإشارة إلى تلك القبائل بعد مهاجرتها إلى بريطانيا وحكمها فمن صنيع كتاب القارة الأوربية الرئيسية في أواخر القرن الثامن للتمييز بين سكان القارة الأوروبية الرئيسية التي تشمل فرنسا وألمانيا وغيرها وبين بريطانيا. ثم مع تصرم الأعوام، أصبحت كلمة إنجلترا تسد مسد أنجلوساكسون حتى الغزو النورماني، وبقيت الكلمتان إلى زمان مترادفتين حتى أخذ أناس من آسيا وأفريقيا وغيرها يهاجرون إلى إنجلترا بكثرة، وغيروا تركيبتها العرقية، فاضمحل استخدام كلمة أنجلوساكسون. ولكن لا تزال تستخدم هذا الكلمة للإيماء إلى عصر ما بين زوال الدولة الرومانية والغزو النورماني من بريطانيا. فإنما استخدمت هذه الكلمة هنا مجازة للكاتب الذي نقلت منه هذه المعلومة. ويراجع مقالة بريتانكا التالية:

Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Anglo-Saxon". Encyclopedia Britannica, 8 Oct. 2024, <https://www.britannica.com/topic/Anglo-Saxon>. Accessed 16 October 2024.

²³² الدكتور أحمد سعد الدمنهوري، نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة ص 30، دار النور، 2018م.

²³³ Steup, Matthias and Ram Neta, "Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/epistemology/>.

²³⁴ أفلاطون (حوالي 427 - 347 قبل المسيح) فيلسوف يوناني تلميذ لسقراط. في سنة 388 قبل المسيح، شد رحاله إلى ملك سرقسطة "ديونيسيوس" وعند عودته، شيد معهده المعروف بالأكاديمية حيث كان يدرّب فيها الطلبة على علم الرياضيات والفلسفة، ولم يزل مشغولا بها حتى آخر حياته، ولم يرحل عنها إلا مرتين: رحل فيهما إلى سرقسطة راجيا أن يجد هناك جوا مواتيا لتطبيق نظرياته حول الحكومة الجمهورية. وله كتابات، تعرف بالمحاورات، أودع فيها أفكاره على لسان أستاذه سقراط. وقد ترجمت إلى لغات عالمية كثيرة. (انظر: محمد شفيق غريال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 342)

²³⁵ سقراط (469 - 399 قبل المسيح): فيلسوف يوناني من أثينا. كان أبوه نحاتا وأمه قابلا. لم يترك لنا بنفسه أثرا مكتوبا، ولكن خلد حياته تلميذه أفلاطون في محاوراته وأكسينوفون في مذكراته. كان سقراط يجول في الطرقات والأسواق ويسألون الناس عن تصوراتهم عن الفضيلة والعدل والتقوى وما إلى ذلك. ومنهجه يعرف بمنهج التوليد الذي يعاون فيه المحاور محاوره على استخراج المعرفة من دخيلة نفسه. انهم في النهاية بأنه يفسد على الشبان عقائدهم، وأنه يسيء إلى الآلهة، فحكم وحكم عليه بالموت. (انظر: محمد شفيق غريال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 1854)

السوفسطائية²³⁶ وآراءهم ما ينخرط إلى منظومة المعرفة البشرية وقد كانت الأسئلة المعلقة بها شديدة الحضور لديهم.

أما الأسئلة التي تحلق نظرية المعرفة في سماءها فهي ما يلي:

- هل المعرفة ممكنة؟ لقد عرفنا في التاريخ أن السوفسطائية أثاروا الشك في الوصول إلى المعرفة اليقينية، فيما أن بعض الطوائف أنكروا حصول هذا اليقين من خلال العقل وأقروا بالحواس، وبعض منهم رفضوا للخبر أن يعطينا معرفة يقينية.
- ثم إذا كانت ممكنة، فما حدود المعرفة؟ ندرس تحت هذا السؤال على وجه الخصوص ما يتصل بما وراء الطبيعة أو ميتافيزيقا؟ هل هي ممكنة؟
- وما طبيعة المعرفة؟ هل ندرك الحقيقة والكنه أو إنما ندرك ما يظهر؟ ثم ما حقيقة ما يسمى بالكليات: هل لها وجود ذهني أو خارجي²³⁷ أو اسمي؟
- ثم ما مصادرها التي تستقى منها؟ وندرس فيها ما يتعلق بالحواس والاستدلال العقلي والخبر وغيرهما من مصادر المعرفة.

²³⁶ وسيأتي الكلام على السوفسطائية في ص 88.

²³⁷ مستقل على حسب الرؤية الأفلاطونية أو تابع على حسب الرؤية الأرسطية.

المبحث الثاني: تاريخ نظرية المعرفة في الفكر الغربي

لقد خصصنا هذا المبحث وما بعده للنظر في موجز تاريخ هذا العلم وبدأنا بالتاريخ الغربي مراعاة للتسلسل الزمني الذي انتقلت فيه مباحث هذا الفن من العالم الغربي إلى العالم الإسلامي. فإذا بدأنا بالتاريخ الغربي، ألفين اشتغال المفكرين على مر التاريخ مما قبل سقراط إلى عصرنا الحاضر ما يلي على حسب التسلسل الزمني²³⁸:

- **ما قبل سقراط:** لاشك أن الشغل الشاغل لفلاسفة ما قبل سقراط هو مفهوم الحركة وكان كثير منهم يرون أن الحركة والتغير يستعصيان على تفسير علمي منضد. ولكن كان لهذه الفكرة المتأصلة نتيجة معرفية مهمة جدا، وهي أن المعرفة ثابتة غير متغيرة. ودفعت **هذه النتيجة** الفيلسوف اليوناني الشهير بارمينيدس²³⁹ أن يوحد بين التفكير والوجود. يعني بذلك أن المفاهيم التي يفكر بها الفكر البشري موجودة بالفعل غير متغيرة. وكان أحد أفرع رأيه هذا أنه جنح إلى أن الإنسان لا يستطيع أن يفكر في العدم أو الحدوث إطلاقا. وهل هذه الفكرة التي ارتأها إلا قفزة كبيرة في مجال علم المعرفة؟ ولقد كان لفكرته أثر عميق فيما تلاه من المفكرين.²⁴⁰
- **أفلاطون (423/428 ق.م - 347/348 ق.م):** ثم نجد بعد فلاسفة ما قبل سقراط أفلاطون الذي خلف لنا تراثا فلسفيا هائلا في صورة الحوارات الشهيرة. وإنما أهملنا سقراط؛ لأنه لا يعرف

²³⁸ قد اعتمدنا في هذا الموجز التاريخي على مقالة موسوعة بريتانیکا حول المعرفة، وسيأتي العزو إليها في نهاية هذا البحث. هذا وقد ذكرنا مواقف فلاسفة الغرب المعرفية بشيء من التفصيل، ولم نسلك هذه السبيل في موجز تاريخ هذا العلم في العالم الإسلامي لسببين: الأول أن هذه المباحث انتقلت في صور منظمة من العلوم اليونانية واللاتينية إلى العالم الإسلامي، فكان للقضايا الدائرة نقاشا في العالم اليوناني ثم اللاتيني صداها في العالم الإسلامي أيضا. فلزم أن يكون لدينا صورة مركزة لأهم تلك القضايا وأهم المواقف المتخذة تجاهها كي نعي بعض الجوانب من الحوار العلمي الذي كان سائدا في الأوساط الكلامية، والثاني أن مواقف علماء المسلمين سيأتي بتفصيل في الفصلين التاليين، فاستغنيا عنه بذكرها بإجمال هنا.

²³⁹ بارمينيدس (540 ق.م - 480 ق.م): ولد في إيليا ويذكر بعض المصادر أنه كان من تلامذة أكسانوفان، ولاغرو في أنه كان متأثرا به خاصة في جنوحه نحو وحدة الوجود. وهو أول من قرض شعرا في الفلسفة في صورة كتابه "في الطبيعة". كان يؤمن بقدوم العالم وأن كل شيء قديم، وأنه يستحيل أن يوجد الشيء من العدم. وينسب إليه أنه أول فيلسوف، استخرج مبدأ الذاتية القائل: "كل موجود فهو موجود" ومبدأ عدم التناقض، ونعته أفلاطون بالكبير. (انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 44 - 46، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.)

²⁴⁰ يراجع مقالة موسوعة بريتانیکا حول المعرفة لتفاصيله على الرابط التالي:

Stroll, Avrum and Martinich, A.P.. "epistemology". Encyclopedia Britannica, 18 Sep. 2024, <https://www.britannica.com/topic/epistemology>. Accessed 2 October 2024.

عنه شيء من آراءه في الغالب إلا من خلال منظار أفلاطون.²⁴¹ فالنافذة إليه هو أفلاطون. ففيلسوفنا هذا تبع آثار بارمينيدس واتفق معه على أن المعرفة الحقيقية لا تتغير و فرع على ذلك أن الحواس ليست مصدرا من مصادر المعرفة الحقيقية التي هي رابية على التجربة الحسية. فكان مشروعه المعرفي يدور حول قطبين: الأول البحث والتنقيب في كنه الحقائق التي هي غير متغيرة ووراء ساحة الحواس، والثاني الكشف عن سبيل الوصول إليها. فهذه فيما يبدو أولى محاولة منظمة لتتصيد المباحث المعرفية في السياق الغربي على الأقل. وكذلك درج أفلاطون على تعريف العلم، فقرر أن العلم لا بد أن يكون ما يعتقده المرء، ولكنه لا يكفي، بل لزم أن يكون مطابقا للواقع. ثم هذا أيضا غير مجتزئ لأن يعد علما بل لا بد أن يكون لدى المرء ما يسوغ له هذا الاعتقاد من بيئة أو دليل. فهذه العناصر الثلاثة تكوّن ما يجدر أن يحلّى بلقب العلم. وهي: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع المنبثق عن دليل. ومعلوم أن مبحث "الضمان" (أي ما يضمن لنا أننا ما نعتقده اعتقادا هو فعلا مطابق للواقع) دفع عجلة البحث في مصادر المعرفة التي هي القطب الأعظم لعلم المعرفة كما سنرى فيما يلي.²⁴²

- **أرسطاطاليس (384 ق.م - 322 ق.م):** ثم تلى أرسطاطاليس تلميذ أفلاطون وخطا خطوات نحو مباحث علم المعرفة. فوضع كتابا بعنوان "البرهنة" وأبدى فكرة مفادها أن كل مجال من العلوم والمعارف فهو مبني على المبادئ التي تسلم تسليمًا، ولا يبرهن عليها، ثم يفرع عليها القضايا من خلال ما يسمى بالقياس المنطقي. هذه هي البرهنة. وهذه البرهنة تضمن أن القضايا المتفرعة تنبت من المبادئ كما ينبت الشجر من البذر فيكون بينهما أولا علاقة لزوم ولزوب وثانيا علاقة علة ومعلول. فالبرهنة لا تقوم على اللزوم وحده، بل على اللزوم العلي. فإن ذهبنا نطلب البرهان على المبادئ الأولى، وقعنا في وحل الدور²⁴³ الذي يقف دون الوصول إلى العلم ويعرقه. فقدم فكرة المبادئ وفكرة البرهنة على فروع القضايا من خلال تلك المبادئ. ثم يبلغ

²⁴¹ والرجل الثاني الذي نقل لنا شيئا من حياته وآراءه هو المؤرخ اليوناني إكسينوفون الذي كان أحد تلامذته. ولكنه لا ينادي أفلاطون في نقل آراء أستاذه. يراجع مقالة موسوعة برينانكا حول سقراط في الرابط التالي: Kraut, Richard. "Socrates". *Encyclopedia Britannica*, 13 Jan. 2025, <https://www.britannica.com/biography/Socrates>. Accessed 23 January 2025.

²⁴² يراجع مقالة موسوعة برينانكا حول المعرفة لتفاصيله.

²⁴³ والدور عند الحكماء والمتكلمين والصوفية توقف كل من الشينيين على الآخر إما بمرتبة ويسمى دورا مصرحا وصريحا وظاهرا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة، وإما بأكثر من مرتبة ويسمى دورا مضمرا وخفيا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج، والتدريج وقوع الشيء في زمان، والزمان مقدار الحركة ... والدور يستلزم التسلسل. (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1/ 811).

أرسطو بفكرة مطابقة العلم للمعلوم مرتقى آخر. فيقرر أن المرء إذا علم شيئاً، فكأنه حصله تحصيلًا؛ فإن العلم لا يكون كذلك إلا مطابقًا للواقع ونفس الأمر وإلا بقي بين العلم والمعلوم فجوة تتنافى مفهوم المطابقة. فيتسأل: فما نوع هذا التحصيل؟ فنحن على سبيل المثال حينما نعلم شيئاً أزرق، فما معنى مطابقة علمي للزرق؟ هل علمي بنفسه هو الأزرق أو هنا منحى آخر لهذه المطابقة؟ فيأتي الجواب من الفيلسوف في ثوب فكرة المادة والصورة. فهو يقرر أن كل شيء موجود في نفس الأمر له صورة ومادة. فالزهرة لها صورة منحوتة عليها ومصبوبة في تلك الصورة مادة الزهرة. أما المادة فمحجوبة عن الإدراك. وإنما يصل إدراك المرء إلى الصورة. فما في مدرك المرء هو صورة الشيء، وهي ضمان المطابقة بين العالم والمعلوم. ومن الجدير بالذكر هنا أن المادة تمثل الجانب الثابت غير المتغير والصورة تجسد الجانب المتغير غير الثابت. فطبق المعلم الأول هذه الفكرة على العقل أيضاً، وقال: العقل عقلان: قابل غير متغير ومقابل متغير. وهذه الفكرة في الحقيقة انعكاس لتفسير أرسطاطليس لإدراك الحواس الذي كيفه بأن الإحساس يحدث حينما يأتي شيء من نحو الصوت أو الشعاع فيثير العضو المحس من نحو الأذن والعين حيث يتكون في العضو تجاه الشيء المدرك المثير نوع هو عرض للشيء. فالإنسان يدرك ذلك العرض أو الصورة للشيء دون الشيء نفسه. مثله في ذلك كمثل الشمع الذي يختم به عبر الخاتم. فإن الشمع يتحصل فيه صورة الخاتم دون الخاتم نفسه. فنعلم من خلال ذلك أن أرسطاطليس عالج موضوع الوجود حيث نوعه إلى الصورة والمادة، وعالج طبيعة المعرفة حيث قرر ما يحصل في المدرك في الحقيقة. وهذه خطوة إلى الأمام ارتقاء في مرتقى علم المعرفة. ومن نافلة القول أنا قد لمسنا في ثنايا هذا البحث أنه قرر الحواس مصدراً من مصادر المعرفة، بل قدم وجهة نظره حول العملية التي بها تحصل المعرفة الحسية.²⁴⁴

• **اللاأدرية:** لقد نجم في الغرب بعد أرسطاطليس مذهب الشك الذي هو أقرب إلى ما يسمى باللاأدرية التي تشك في كل شيء وتشك في الشك أيضاً. فهي لا تثبت برأي في شيء، بل تصر على أن الحياة تستمر ولا تتقف وإن لم نتبين ما الحقيقة، بل حسبنا ما يظهر ولنطو كشفا عما بطن. لذا وسمه بعض النقاد بأنه ليس مذهباً علمياً، بل حيلة لتجنب الأسئلة المتوجهة إلى أصحابه في النقاش.²⁴⁵

²⁴⁴يراجع مقالة موسوعة بريتانىكا حول المعرفة لتفاصيله.

²⁴⁵المرجع السابق.

• **القديس أوغسطين [Saint Augustine] (354م – 430م):**²⁴⁶ ثم بزغ فجر الفكر المسيحي في أوروبا، وبدأ أصحابه يقدمون أفكارهم في صورة عقلية، وكان من الطبيعي أن يعتنوا بالأسئلة الوجودية والمعرفية كما هو شأن كل بحث عقلي، وكان من الطبيعي أيضا لهؤلاء المفكرين بحكم انتماءهم الديني أن يصبغوا فكرتهم المعرفية بالصبغة الدينية. وأبرز من نجد في أوائل هؤلاء المفكرين القديس أوغسطين الذي أصر على ربط معرفة الناس برب الناس، فلاحول لهم عليها ولا قوة إلا إذا أراد الله تعالى تنوير المرء بالمعرفة وإفاضة أشعته عليه. فكان يرى ما يعرف بمذهب الإشراقين. فالأفكار عند القديس منزهة عن الزمان والمكان ومستعصية على التغيير وغير موصول إليها إلا من خلال العقل والفكر دون الحواس. فمذهب الإشراق عنده كان يرسم العقل ذا عين لا تطلع على الحقائق إلا حينما يضيءها الرب. وكان القديس يعبر عن هذا بأن "عقل المرء يشارك الرب" و"أن المسيح يضيء العقل بالحلول فيه". كان القديس أوغسطين بعدما دان بالمسيحية اهتم بتنفيذ اللاأدرية التي ذكرت في الجزء السابق، ومن المعلوم أن معارضة اللاأدرية تدور حول سؤال إمكان المعرفة، فعالج أوغسطين إمكان المعرفة، فقدم أمثلة، لايسع أحدا مهما كانت وجهته إنكارها على حسب رأيه. فمنها القضايا الشرطية المنفصلة الحقيقية²⁴⁷ من نحو "أن العالم إما متناه أو غير متناه". وكذلك قدم من مثال المعرفة اليقينة ما استغله فيما بعد الفيلسوف ريني ديكارت²⁴⁸ في إثبات وجود الله تعالى بتعبير مختلف عن تعبير ديكارت، وهو

²⁴⁶ القديس أوغسطين (354م – 430م): فيلسوف وعالم بعلم اللاهوت المسيحي. ولد بتجستي في شمالي أفريقيا لأب وثني وأم مسيحية. فشب في البداية على وثنية أبيه، ولكنه دان المسيحية حينما طعن في السن الرابعة والثلاثين، وأصبح من دعاة الكنيسة وحماها فترجع بذلك في العالم المسيحي على عرش الإمامة. لقد قدم أدلة عقلية على وجود الله تعالى. فقد كان شديد الإيمان بوجود العقل، وكان يرى أن الشك فيه هو نفسه تفكير عقلي. ثم استقى من وجود العقل وجود الله تعالى على أساس أن هذا الذي يتمتع به العقل من التمييز بين الحق والباطل لم يأت إلا من خالق له. وفند النزعة التجريبية القاضية بأن ما تأتي به الحواس هو مصدر ما لدى العقل. اعتنى بالتربية الروحية والبدنية، وعمل فيها مؤلفا كما صنف كتابا في الثالوث أيضا. (انظر: محمد شفيق غريال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 521)

²⁴⁷ يراجع التفاتراني، متن تهذيب المنطق المطبوع ضمن شرحه للعلامة عبد الله يزدي، قسم التصديقات، ص 110، مكتبة البشري، كراتشي، باكستان 2008م.

²⁴⁸ رينيه ديكارت (1596م – 1650م): فيلسوف فرنسي ورياضي. تخرج في المدرسة اليسوعية بلافليش وفي جامعة بواتييه، ثم التحق بالجيش. بعدئذ، قطن هولندا للبحث والتأمل قبل أن تدعوه ملكة سويد كريستينا سنة 1649م **وطليها**. مات بعد وصوله إلى السويد بقليل. من عبقريته أنه استطاع أن يعالج الجذور السالبة وينسق مجموعة رمز الجبر وينشئ الإحداثيات المعروفة باسمه. وابتكر كذلك الهندسة التحليلية. ثم إنه حاول تطبيق المنهج الرياضي على الفلسفة، وكان مفكرا حرا غير آخذ بالنقل المدرسي. من **مقولته الشهيرة** التي تمثل موقفه المعرفي قوله: "أنا أشك. إذن أنا موجود". حاول بذلك أن يثبت أنا مهما شكنا، فلن نشك في وجودنا نحن. و أقام على ذلك وجود الله تعالى. كان جانحا إلى الثنائية في الوجود ويفصل فصلا حادا بين الفكر والمادة. يسمى ديكارت أبا الفلسفة الحديثة. كان لأفكاره تأثير عميق في

قوله: "أنا مخدوع، فإذن أنا موجود." وكان نقده للالأدريّة قويا حتى لم تقم لها قائمة حتى القرن العشرين. بقيت أفكار القديس أوغسطين رائجة حتى منتصف القرن الثالث عشر حينما قدم القديس ألبرت الكبير²⁴⁹ (1200م - 1280م) وتلميذه القديس توما الأكويني²⁵⁰ بديلا للإشراق الأوغسطيني.²⁵¹

- **العصور الوسطى والقديس أنسلم**²⁵² من كانتري بري [Anselm of Canterbury]: "العقل الساعي نحو الإيمان" هذه الكلمة التي نطق بها القديس أنسلم للإفصاح عن فلسفته في الحقيقة تستوعب الفلسفة التي طبقت آفاق الفكر في العصور الوسطى. فقد كان كل شيء مرتبطا بالرب، ومنه يبدأ الفكر وإليه يعود. فكان جواب كل سؤال بما فيه ما يتصل بالمعرفة منطويا على الرب. فالسؤال الذي عالجه القديس على وجه الخصوص هو سبل المعرفة، وأثار سؤالا حول سبيل معرفة الله تعالى وهو لا يدرك بالحواس، فذكر أن الإنسان يعرف الأشياء بطريقتين: طريق الحواس وطريق الوصف. وجلى طريق الوصف بأن الإنسان يستطيع أن يصف الرب بناء على التصورات والمفاهيم التي يأتيه بها الحواس. فكل ما يتصل بالرب مما يمكن أن نعرف هو أنه الوجود الذي لا يمكن أن يتصور أعظم منه. (وهذا في الحقيقة هو المعني بكمال الرب) وانطلق القديس أنسلم من هذه المقدمة نحو إثبات **وجود** الله تعالى بالدليل الذي يعرف بالدليل

المنحى التربوي في أوروبا فيما بعده. وهو منحى التفكير المنظم الحر. من كتبه التأملات في الفلسفة ومقال عن المنهج **وتأملات** ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى. (انظر: محمد شفيق غريال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 1576)

²⁴⁹ القديس ألبرت الكبير (1200م - 1280م): فيلسوف مدرسي من أساتذة القديس توما الأكويني. تعمق في الفلسفة الأرسطية، وكان من دعاة الإلّف بين الفلسفة والدين. فكان يؤلف بينهما بأن طريق الدين هو الإلهام والوحي وطريق الفلسفة هو العقل، ولكنهما يستحيل أن يؤديا **إلا إلى حقيقة واحدة**. ولكن هنا فرق بين منافاة العقل وكون الأمر وراء طور العقل. فالتثاقل والتجسيد وغيرهما مما لا يمكن إثباته بالعقل لا يتعارض معه. كان يستعين في دراساته بالعلوم الكيميائية والفيزيائية القائمة على المشاهدة والتجربة. (انظر: محمد شفيق غريال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 369)

²⁵⁰ القديس توما الأكويني (1125م - 1274م): فيلسوف وعالم بعلم اللاهوت المسيحي من إيطاليا. كان يلقب باسم الدكتور الملائكي في إشارة إلى صفاء ذهنه. كان من بيت له منزلة واحترام في المجتمع وفي المستوى السياسي. أخذ تعليمه من دير مونت كسينو ثم في نابولي، وانخرط إلى رهبنة الدومينيكان، وأخذ عن ألبرت الكبير في باريس وأصبح من أشهر تلامذته، وعين أستاذا في جامعة باريس وبقي على هذا الكرسي فيما بين 1252م و1259م. ثم سافر إلى إيطاليا واشتغل مدرسا فيها قبل أن يعود **أدراج** إلى باريس. وفي باريس، أصبح يناوئ ما طبق آفاقها من النزعة الرشدية. توفي في طريقه إلى مجمع ليون. من مؤلفاته الشهيرة الخلاصة اللاهوتية والخلاصة ضد الأمم: كلاهما في علم الكلام المسيحي وكتاب المعلم في التربية. (انظر: محمد شفيق غريال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 1063)

²⁵¹ يراجع مقالة موسوعة بريتانىكا حول المعرفة لتفاصيله.

²⁵² أنسلم (1033م - 1109م): فيلسوف إيطالي عرف في العصر الوسيط بلقب أوغسطين الثاني. كان أسقف كانتري بري منذ 1093م. وهو صاحب البرهان على وجود الله تعالى المعروف بالبرهان الوجودي القائم على ضرورة مطابقة ما في أذهاننا من تصور الإله لما في نفس الأمر. (انظر: محمد شفيق غريال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 478)

الوجودي، وعصارتها أن البشر يدرك أن ثمة ربا كاملا في علمه وكاملا في قدرته وكاملا في عدله وكاملا في رحمته وكاملا في وجوده حيث هو مبرا عن المادة. لقد أقام الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل على هذه التفرقة بعده بثمانية قرون نظريته المعرفية حيث نوع سبل المعرفة إلى المعرفة عبر التجربة والمعرفة عن الوصف وإن رفض أن تكون هذه التفرقة مؤدية إلى إثبات الله تعالى.²⁵³

- **توماس الأكويني [Thomas Aquinas] (1224م – 1274م):** كانت الأفلاطونية سائدة في الفكر المسيحي حتى جاء توماس الأكويني وألفى أعمال أرسطو مترجمة في لغته اللاتينية، فقدم الأسس الأرسطية بديلا للأسس الأفلاطونية والأوغسطينية، فأعطى للحواس مقامها دون أن يصممها بأنها سراب وإن أقر بأن العلم بالكلي أعلى من العلم بالجزئي كما هو المعروف في الأرسطية، وحدد العلم الكلي بأنه لابد أن يتحلى بأمرين: اللزوم والشمول، فما ننسبه إلى الشيء من العلم لابد أن يكون أولا ضروريا لازما له، وأن يكون ثانيا شاملا لجميع أفراد نوعه غير مقتصر على فرد دون فرد. وأما طريقة تحصيل هذا العلم الكلي هو التجريد بأن العقل يجرد من الجزئيات الصفات العامة لها. قد مر بنا أن أرسطو قرر في منظومته المعرفية أن الإنسان يدرك الصورة دون المادة، وأن المادة خارجة عن الإدراك، فكأن المعرفة البشرية يعوزها جزء من الأشياء المدركة، فوجد توماس الأكويني فراغا، فراح يسده بأن قرر أن الإنسان بالإضافة إلى الصورة يدرك نوع الشيء أيضا وأن المادة نوعان: كلية وجزئية. فالإنسان يدرك الأولى دون الأخرى التي هي متحققة بالفعل في الخارج. فالمدرك لدى الإنسان تجاه الشيء هو الصورة ونوع المادة. ولكن هذا الحل يفترض فيما يبدو أن الإنسان لا يدرك الأشياء نفسها، بل يدرك تصوراتها فقط، وأن الرؤية الأكوينية كانت مثالية. وقد أدرك هو نفسه أيضا أن كلامه يفهم منه هذا، فحاول التملص منه بأن رسم خطا فاصلا بين أمرين: الشيء المدرك والطريقة التي يعرف بها الشيء المدرك. فالشيء المدرك في إدراك الزهرة هو الزهرة نفسها، والطريقة التي بها تدرك الزهرة هي نوع الزهرة وإن كانت الأنواع أيضا ممكنا أن تصبح من المدركات في موضع آخر.²⁵⁴

²⁵³يراجع مقالة موسوعة برينانكا حول المعرفة لتفاصيله.

²⁵⁴المرجع السابق.

• **جون دانز سكوتس [John Duns Scotus] (1265م - 1308م):** الشخصية المهمة

بعد القديس الأكويني هي جون دانز سكوتس الذي رفض في جانب واحد الإشراق الأوغسطيني وفي جانب آخر تشكيك المشككين، وقرر أن المعرفة (أي اليقين) ممكنة من خلال ما ركب الله تعالى في البشر من الآلة المعرفية. يعرف سكوتس من بين فلاسفة العصور الوسطى بالتفريق بين الحدس والإدراك التجريدي. فالحدس هو إدراك الحاضر لدى المدرك، أما التجريد فهو إدراك ما يتعلق بالشيء مما يستخرج منه وكان مستقلا عنه وجودا وعدما. ويتبين أربعة أنواع من المعارف التي يعرفها البشر بيقين سواء كانت بالحدس أم بالتجريد. الأول هو الأوليات العقلية من نحو أن الكل أعظم من الجزء. ومن ميزة هذا النوع أن رفضه يستلزم تناقضا. وجميع القضايا التحليلية التي هي صادقة بحكم تعريف الموضوع والمحمول تنخرط إلى هذا النوع. والثاني ما يحصل بالاستقراء. فإنه كان يرى أن كثرة الأمثلة تضمن لنا أن نستيقن بالعلاقة العلية بين المتقارنين، والثالث هو الوجدان. فإن المرء يدرك ما يجده من نفسه بيقين، من نحو إدراكه أنه مستيقظ حين القیظة أو أنه جوعان ولاسبيل إلى جحد الوجدان حتى ج حوده يفترض وجوده، والرابع هو الحواس. فإن الحس أيضا يعطي الجزم والقطع.²⁵⁵

• **وليم الأوكامي [William of Ockham] (1288م - 1348م):** ثم جاء وليم الأوكامي وطور رؤية سكوتس، وحاول أن يسد الفراغ الذي فيها كي تتحصن في وجه عاديات التشكيك

²⁵⁵ جون دانز سكوتس (1265م - 1308م): كان من أسكتلندا ودخل الرهبنة الفرنسيسكية وتلقى العلم بأكسفورد ثم علم فيها وفي باريس وبكولونيا. كان أوغسطينيا في وجهته ولكنه مع ذلك كان يرفض بعض مسائل المذهب. كان يستفيد من أرسطو، وله دراية بأفكار ابن سينا وابن رشد دراية تامة. وكان يجلب ابن رشد ويعدده أصدق شراح أرسطو. من مسائل في ميتافيزيقا أرسطو ورسالة في النفس. (انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 181، مؤسسة هندواي، 2017م).

²⁵⁶ يراجع مقالة موسوعة برينانكا حول المعرفة لتفاصيله.

²⁵⁷ وليم الأوكامي (1288م - 1348م): هو من الفرنسيسكيين، ولكنه تحرر من فلسفتهم، بل من كل فلسفة مدرسية، وكان باعث حركة قوية متصلة في نقد الفلسفة، والفصل بينها وبين الدين، ومهاجمة العلم القديم، والفصل بين السلطتين الدينية والمدنية، فهو يعتبر بحق مؤسس الفكر الحديث، تلقى العلم بأكسفورد، حيث استمع إلى دروس دنس سكوت، ثم صار خصما له وناقدا، علم بباريس واستدعي للتحقيق معه في قضايا منافية للدين غریت إليه، فطال التحقيق أربع سنين، وكانت أقواله فيه ملتوية مبهمة، وكان الخلاف ناشبا بين البابا والإمبراطور لويس دي بافيري على مدى حقوق السلطة المدنية، ففر هاربا ولحق بالإمبراطور، وأخذ يدون الرسائل السياسية منكرًا على البابا تدخله في الشؤون المدنية، وتوفي الإمبراطور، فحاول هو أن يصطلح مع رهبنته والكنيسة. له "شرح على الحكام" يحوى مذهبه الفلسفي، وكتاب منطق اسمه "الشرح الذهبي"، وشرح على السماع الطبيعي، وكتاب "مائة قضية لاهوتية"، هو عرض وجيز واضح، وكتاب "المجموعة المنطقية". (انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 189).

والتنقيذ. فالتغير الجوهري الذي أدخله فيها هو أنه حذف شرط أن يكون الشيء المدرك حاضرا لدى المدرك في الإدراك الحدسي.²⁵⁸

ثم انحراف الفكر في القرون الوسطى نحو التشكيك رويدا رويدا، ووجد في المفكرين المسيحيين من أبدى تشكيكا في جانب أو آخر من مجالات المعرفة، وأصبحت شخصية أرسطو مزدرة من قبل بعضهم حتى جهلها من جهلها منهم. وكان من نتيجة ذلك أن ساد ما يعرف بالنزعة الإيمانية القائلة بأن العلم لا يمكن بغير الإيمان بالله. فبدأ يفصل علوم الطبيعة عن الإيمان، وانحسر علماء الكلام المسيحي في دائرة الإيمان، وأقصوا العقل منها، وأخذ نواصي العقل من كان غير ديني في وجهته غير مكترث بالأرسطية، فراح يشيد بصرح العلم العلماني، وبدأ الكلام المسيحي تقوض خيامه وحلت محلها خيام العلوم العلمانية خاصة اكتشافات المفكر الموسوعي الإيطالي نكولس كوبرنيكس²⁵⁹ التي حولت مركزية العالم من الأرض إلى الشمس، فأحدثت صدمتين معرفيتين مهمتين: الأولى أنها عارضت ما ينطق به الكتاب المقدس المسيحي، فأصبحت خطرا على ثقة الناس به إذا ما سلموا تلك الاكتشافات، والثانية أنها تركت ريبة في الإدراك العام غير المدعوم بالتفكير العلمي. فإن إدراك المرء بأمر عيني يصور له أن الشمس تدور حول الأرض، ولكن الرؤية المدعومة بالآلات العلمية أثبتت غير ذلك. فمثل هذا الإدراك العام غير موثوق به. وكذلك كان فعل اكتشافات الفلكي الإيطالي الشهير غاليليو غاليلي²⁶⁰ التي قلصت ثقة الناس بالرؤية العامة غير المدعومة بالدعم العلمي. وكذلك قام غاليليو بقسمة أوصاف الأجسام إلى أولية وثانوية: فالأولية من نحو الشكل والكم والحركة هي الصفات الحقيقية، وأما الثانوية من نحو اللون والرائحة والصوت فليس من صفات الأشياء في الحقيقة وإنما هي متحققة في شعور المدرك وداخله. وكان هذا رجة أخرى لزعة ثقة الناس بالحواس مباشرة وبالحدس. في هذا السياق، قام عدة من المفكرين برد الاعتبار إلى الدين بطريقة أو

²⁵⁸ يراجع مقالة موسوعة برينانكا حول المعرفة لتفاصيله.

²⁵⁹ نكولس كوبرنيكس (1473م - 1543م): فلكي من بولندا، وضع نظرية دوران الأرض والكواكب حول الشمس التي على أساسها بني علم الفلك الحديث. وقد أهدى هذه الدراسة إلى البابا بول الثالث، ولكنها لم تنشر إلا بعد وفاته. (انظر: محمد شفيق غريال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 2761)

²⁶⁰ غاليليو غاليلي (1564م - 1642م): عالم إيطالي، كان له اشتغال بالفلك والرياضة والطبيعة. أسس العلم التجريبي الحديث. توجه في مستهل أمره نحو الطب، ثم غلبت عليه الرغبة في الإبحار في الرياضيات والطبيعة. كان من نقاد أرسطو وأثبت خطأه في نظريته حول الحركة. كان من مناصري نظرية كوبرنيكس في دوران الأرض حول الشمس، فحوكم وأرغم على نبذها. (انظر: محمد شفيق غريال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 1125)

أخرى عل حسب اجتهداه. يظن كثير من الناس أن أرباب الفلسفة الحديثة كانوا غير دينيين، ولكنه مناف للواقع، بل كان معظمهم أقاموا منظوماتهم الفلسفية على تصور الإله. فهذا الفيلسوف ديكارت قدم دليلين لوجود الله تعالى، وحاول أن يدحر في نحر تيار التشكيك الذي كان متغلغلا في روح عصره. ولكن لانستطيع أن ننكر أن هؤلاء المفكرين انتحوا منحى مختلفا عن المناحي السائدة في العصور الوسطى الأوروبية. ومن أسباب ظنهم غير دينيين عن خطأ أن مناحيهم هذه استغلها نفسها من تلاهم من الفلاسفة اللادينيين، ورفعوا عليها هي الإلحاد وإقصاء الإله من ساحة العلم والمجتمع. وإذا رأينا هذا الاستغلال، نجد أنه كان له وجه؛ فإن هؤلاء المفكرين فصلوا فصلا حادا بين الدين والعقل، وجعلوا لكل منهما دائرة اختصاصه. فالدين لايتحدث عن حقيقة من حقائق هذا العالم يمكن أن تقبل أو ترفض بالاحتكام إلى التجربة، بل الدين هو أن تدين رقابنا لما يريد منا ربنا من أوامره ونواهيه. وقد كان مفكرو العصور الوسطى يرون إثبات الإله والنبوة من دائرة العقل، وما كانوا يقرون بهذا الفصل، فكانت المعادلة عندهم تعتدل بين العقل والنقل لا بين العقل والدين.²⁶¹

وإذا وصلنا إلى ما يعرف بالعصر الحديث فقد شهد تيارين: التيار العقلاني الذي يقر بوجود الأفكار الفطرية أو ما يسمى بالبدهييات وكان من أكبر ممثليه الكبار رينيه ديكارت والتيار التجريبي الذي يرفضها رفضا ويرى أن العقل لوحة بيضاء إنما نرسم عليها ببراعة التجربة، وكان من ممثليه الكبار جون لوك²⁶²، وجاء الفيلسوف إيمانويل كانطفي خضم هذه المعركة الطاحنة، وهاله ما أفضى إليه تطرف التيار التجريبي، فقرر بتحليله الفلسفي أن الرياضيات والعلوم الطبيعية لايمكن أن تقوم لها قائمة

²⁶¹يراجع مقالة موسوعة بريتانكا حول المعرفة لتفاصيله.

²⁶²جون لوك (1632م – 1704م): ولد جون لوك بالقرب من بريستول، وكان أبوه محامياً خاض غمار الحرب الأهلية دفاعاً عن البرلمان، فنشأ الابن على حب الحرية، وظل متعلقاً بها إلى آخر حياته، دخل أول أمره في مدرسة وستمنستر ومكث بها ست سنين يتلقى اللغات القديمة، ولما بلغ العشرين دخل أكسفورد وقضى بها ست سنين يتابع الدراسات المؤدية إلى الكهنوت، ولكنه لم **يسم** بالفلسفة إلا حين قرأ ديكارت وجسائدي، وبدا له أن الوجهة الأخلاقية من الدين أجدر بالعناية من الوجهة الاعتقادية، فولّى وجهه هـشطر الطب ودرسه دون أن يتقدم للدكتوراه، وفي ١٦٦٦م اتصل بالورد أشلي الذي صار فيما بعد كونت شفتسبري ومن أعظم السياسيين في عصره، فكان كاتبه وطبيبهم مدة ثلاث سنين، وانتخب عضواً بالجمعية الملكية. واضطره النزاع بين حزب البرلمان وتشارلس الأول إلى مغادرة إنجلترا، فقصده إلى فرنسا مرتين (1672م، 1675م – 1679م) حيث كان معظم إقامته بمونيلي، ثم إلى هولندا (1683م) حتى نشوب ثورة 1688م، فعاد إلى وطنه في السنة التالية، فعرض عليه الملك الجديد السفارة لدى ناخب براندبورج، فطلب إعفاءه منها بسبب حالته الصحية، وقبل منصباً آخر هو قوميبيرية التجارة والمستعمرات، ثم اعتزل الخدمة . من أعماله العلمية: رسالة "في الإكليروس" و"خواطر في الجمهورية الرومانية" و"لا ضرورة لمفسر معصوم للكتب المقدسة" و"في التسامح" و"في الحكومة المدنية" و"معقولة المسيحية" و"اعتبارات في نتائج تخفيض الفائدة وزيادة قيمة النقد" و"خواطر في التربية"، و"في التشريح" و"في الفن الطبي". (انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 146، مؤسسة هنداوي، 2017م.)

بغير استناد إلى بعض الأفكار التي توجد في العقل، وهي التي تجعل التجربة مفهومة، ولكنه اختلف مع من سبقه من العقلانيين في أن هذه المقولات العقلية الأولية لا يلزم أن تعاكس ما في الواقع، وإنما هي في العقل وحده. فلا يستطيع المرء أن يثبت بثقة في شيء خارج عقله. نعم، هو لم ينكر وجود العالم الخارجي، بل أقره، ولكنه أنكر إمكان معرفة ما في نفس الأمر، وإنما ندرك نحن ما يظهر لنا متكيفا بالمقولات المترسخة في العقل. هذا هو السبب وراء أن الشيخ مصطفى صبري عده من عندية السوفسطائية²⁶³ حيث أقر أن المعرفة عقلية. ويعد كان ط آخر أهم فيلسوف أحدث ثورة في عالم الفلسفة والمعرفة. ولانزال نسمع دويها حتى في الأوساط الفلسفية الإسلامية، ولا يزال يحاور علماء الكلام من المفكرين المسلمين من يناوئ علم الكلام على حسب النتائج التي جاءت بها أفكار كان ط. وكان من أخطر نتائج فلسفته أنه لا يمكن معرفة الله بالعقل، وإنما نضطر إلى الإقرار به؛ لأن الإنسان كائن خلقي، والأخلاق لا تقوم لها قائمة بغير تصور الإله. فكان أهم ما كان هو إمكان المعرفة وحدودها.²⁶⁴

ثم جاء الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل²⁶⁵ يحاول أن يسوغ العلم الحاصل بالعلوم الطبيعية المستندة إلى الحواس، ثم انتقل الاهتمام إلى دور الدليل في مدى الثقة بالمعرفة الحاصلة بالدليل والبيئة. وازدهار النسوية، ازداد توجه الباحثين في مجال علم المعرفة نحو دراسة تأثير المصالح والأغراض في الدليل والبيئة خاصة وفي المدركات عامة.²⁶⁶

²⁶³ صبري، العقل والنقل (113/2).

²⁶⁴ كل ما ذكرنا من مداخل حول أفكار شخصيات مهمة في تاريخ الفلسفة الغربية مأخوذ من مقالة موسوعة بريتانكا حول المعرفة.
²⁶⁵ برتراند رسل (1872م - 1970م): فيلسوف إنجليزي ومنطيق وناشط ومصلح اجتماعي. كان شاكاً غير مؤمن بوجود الإله. وبعد ممن أسس النزعة التحليلية الفلسفية. كانت له بحوث بارزة في الرياضيات والمنطق وفلسفة الرياضيات وعلم المعرفة. لقد تزوج أربع مرات، وشهدت حياته فوضى واضطراباً بسبب اعتناؤه بالجوانب السياسية ونفده لكثير من أعمال الحكام آنذاك. كان غزير الكتابة والتأليف، فقد عمل مائتي كتاب، وما يربو على ألفين من مقالات. من أشهر أعماله أصول الرياضيات، تاريخ الفلسفة الغربية. (انظر: مقالة موسوعة ستانفورد له على الرابط التالي):

Monk, Ray. "Bertrand Russell". Encyclopedia Britannica, 29 Jan. 2025, <https://www.britannica.com/biography/Bertrand-Russell>. Accessed 6 February 2025.

²⁶⁶ Steup, Matthias and Ram Neta, "Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

المبحث الثالث: تاريخ نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي

وإذا ما نظرنا إلى علماء المسلمين اشتغالا بهذا العلم المهم، فالحقيقة أن التيار الذي يعرف بالفلاسفة من نحو الكندي²⁶⁷ والفارابي²⁶⁸ وابن سينا²⁶⁹ له قصبة السبق في الاشتغال بهذه الناحية من العلوم، ثم نجد المعتزلة مكبين على ذلك. أما أهل السنة فأول من نجد له أثرا ملموسا في هذا الباب هو الإمام أبو منصور الماتريدي²⁷⁰ الذي قعد القواعد المعرفية على الأسس السنية، وبدأ كتابه بتقرير إمكان المعرفة ودحر شبهات السوفسطائية وتوسيع القول في مصادر المعرفة. ثم صار ذلك عادة تتبع في الكتب الماتريدية.²⁷¹ والجدير بالذكر هنا أن علماء المسلمين حينما نسجوا نظريتهم حول المعرفة، انطلقوا أولا من القرآن. فجميع التيارات الكلامية من الفلاسفة والمعتزلة والماتريدية والأشاعرة

²⁶⁷ يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي، أبو يوسف (المتوفى نحو 260 هـ = نحو 873 م): فيلسوف العرب والإسلام في عصره، وأحد أبناء الملوك من كندة. ونشأ في البصرة. وانتقل إلى بغداد، فتعلم واشتهر بالطب والفلسفة والموسيقى والهندسة والفلك. وألف وترجم وشرح كتبا كثيرة، يزيد عددها على ثلاثمائة. ولقي في حياته ما يلقاه أمثاله من فلاسفة الأمم، فوشي به إلى المتوكل العباسي، فضرب وأخذت كتبه، ثم ردت إليه. وأصاب عند المأمون والمعتصم منزلة عظيمة وإكراما. من كتبه إلهيات أرسطو ورسالة في الموسيقى والأدوية المركبة والقول في النفس ورسالة في ماهية العقل. قد نشر الدكتور أبو ريدة "رسائل الكندي في جزأين، اشتملا على بعض رسائله". (أبو داود سليمان الأندلسي، طبقات الأطباء والحكماء، ص 73، مؤسسة الرسالة، 1985م، والزركلي، الأعلام 8/ 195).

²⁶⁸ محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي (260 هـ - 339 هـ = 874 - 950 م) ويعرف بالمعلم الثاني: أكبر فلاسفة المسلمين. تركي الأصل مستعرب. ولد في فاراب على نهر جيحون وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه، ورحل إلى مصر والشام. واتصل بسيف الدولة ابن حمدان. وتوفي بدمشق. كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره. عرف بالمعلم الثاني لشرحه مؤلفات أرسطو المعلم الأول وكان زاهدا في الزخارف، لا يحفل بأمر مسكن أو مكسب، يميل إلى الانفراد بنفسه، ولم يكن يوجد غالبا في مدة إقامته بدمشق إلا عند مجتمع ماء أو مشبك رياض. له نحو مئة كتاب، منها إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها وآراء أهل المدينة الفاضلة وإحصاء الإيقاعات في النغم، والمدخل إلى صناعة الموسيقى والموسيقى الكبير والسياسة المدنية. (ابن قفطي، إخبار العلماء بأخبار العلماء، ص 210 - 212، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، والزركلي، الأعلام 7/ 20).

²⁶⁹ الحسين بن عبد الله بن سينا أبو علي (370 هـ - 428 هـ = 980 - 1037 م) الفيلسوف الرئيس صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعات والإلهيات. أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى. ونشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همدان، ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه. وعاد في أواخر أيامه إلى همدان، فمرض في الطريق، ومات بها. يذكر العلامة ابن قيم الجوزية أن ابن سينا أخبر عن نفسه أنه هو وأبله كانا من أهل دعوة القرامطة الباطنيين. صنف نحو مئة كتاب، بين مطول ومختصر، ونظم الشعر الفلسفي الجيد، ودرس اللغة مدة طويلة حتى بارى كبار المنشئين. من أشهر كتبه القانون في الطب، وقد بقي معولا عليه في علم الطب وعمله، ستة قرون في أوروبا والمعاد في الحكمة، والشفاء في الحكمة والإشارات وأسرار الصلاة في ماهية الصلاة وأحكامها الظاهرة وأسرارها الباطنة. (ابن قفطي، إخبار العلماء بأخبار العلماء، ص 303 - 312، الزركلي، الأعلام 2/ 241).

²⁷⁰ محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى 333 هـ = 944 م): من أئمة علماء الكلام. نسبته إلى ماتريد، محلة بسمرقند. من كتبه التوحيد وأوهام المعتزلة والرد على القرامطة ومآخذ الشرائع في أصول الفقه، وكتاب الجدول وتأويلات القرآن وتأويلات أهل السنة. مات بسمرقند. (عبد القادر، أبو محمد، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، 3/ 360 - 361، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 1993م، والزركلي، الأعلام 7/ 19) «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (3/ 360).

²⁷¹ يراجع لذلك أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2011م، ويراجع كذلك النسفي، العقائد النسفية، دار الحديث، ملتان، باكستان.

والمحدثين صدروا من هذا المعين الذي لا ينضب. من هنا، يصح لنا أن نقرر أن القرآن يختلف عن تيار ومذهب آخر في أنه هو مصدر المعرفة، وهو المنهج نفسه، وهو المقياس نفسه لصحة المعرفة.²⁷²

بما أن هذه الرسالة في صميم علم الكلام، فنركز على اللون المعرفي الذي يصطبغ به علم الكلام. فنذكر فيما يلي أبرز معالم نظرية المعرفة الكلامية:

- أبو منصور الماتريدي (ت 333هـ = 944م): الذي وضع كتابا بعنوان التوحيد، وصدره بمباحث وجوب معرفة الدين بالدليل وعلاقة ما بين السمع والعقل، ثم عرج على السبل الموصلة إلى العلم المتفرعة إلى العيان والأخبار والنظر. وبعد ما انتهى من ذلك، أقبل على دليل الحدوث الكلامي. لذلك يعد بحق أول من أسس قواعد المعرفة بانتظام في الحظيرة السنية.²⁷³
- الباقلاني المفكر الأشعري (ت 403هـ = 1013م):²⁷⁴ الذي قدم لكتابه "التمهيد" بباب في "العلم وأقسامه وطرقه". غني عن البيان مدى علاقته بعلم المعرفة،
- القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت 415هـ = 1025م):²⁷⁵ أفرد مجلدا كبيرا من موسوعته "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، وجعل عنوانه "النظر والمعارف"، وتحدث فيه بإسهاب عن المعرفة حقيقتها وطرقها وسبب توثيقها ودرجاتها من الشك والظن واليقين. وبما كان بصدد علم الكلام الإسلامي، وضع الدليل السمعي في إطار علم المعرفة. وعالج القضايا الشرعية المتفرعة عن المواقف المعرفية من نحو أول ما يجب على المكلف وطرق وجوبه.

²⁷² راجع عبد الكريم الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص 429، مكتبة المؤيد، الرياض، السعودية، 1994م.

²⁷³ يراجع الماتريدي، كتاب التوحيد، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

²⁷⁴ محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر القاضي (338هـ - 403هـ = 950م - 1013م): من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفي فيها. كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. وجهه عضد الدولة سفيرا عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها. من كتبه إعجاز القرآن ومناقب الأئمة ودقائق الكلام والملل والنحل وتمهيد الدلائل والبيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة وكشف أسرار الباطنية والتمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والخوارج والمعتزلة. (الزركلي، الأعلام، 6/176)

²⁷⁵ عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسد آبادي، أبو الحسين (359هـ - 415هـ = 935م - 1025م): قاض أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولي القضاء بالري، ومات فيها. له تصانيف كثيرة، منها: تنزيه القرآن عن المطاعن والأمال والمجموع في المحيط بالتكليف وشرح الأصول الخمسة والمغني في أبواب التوحيد والعدل وتثبيت دلائل النبوة ومتشابه القرآن. (الزركلي، الأعلام، 3/273)

• **عبد القاهر البغدادي (ت 329هـ = 1037م):**²⁷⁶ الذي تتبع الباقلائي والقاضي عبد الجبار،

فجعل الأصل الأول من كتابه "أصول الدين" في بيان الحقائق والعلوم وطرق تحصيلها وأقسامها، فأسس كتابه على علم المعرفة وعلم الوجود.

• **فخر الدين الرازي (ت 606هـ = 1210م):**²⁷⁷ الذي جاء بعد من مر في الدائرة السنية وواصل

هذه السنة العلمية وصير الركن الأول من كتابه في علم أصول الفقه "المحصل" في العلم والنظر.

• **عبد الدين الإيجي (ت 756هـ = 1356م):** الذي بدأ كتابه الشهير "المواقف" بالبحث في العلم والنظر.²⁷⁸

هذا وقد درج علماء الأصول في الأزمنة المتأخرة باستهلال كتبهم الأصولية بما يعرف بالمبادئ الكلامية، وأول مبدأ يوردونه عادة هو النظر في العلم.²⁷⁹

قد رأينا في هذا التاريخ أن قطار علم المعرفة يظل يسير في سكة الأسئلة التي بدأنا بها هذا البحث. وقد أفردنا فصلاً - وهو الفصل الثالث - لما يتصل بمصادر المعرفة من الحواس والعقل والخبر، وفصلاً - وهو الفصل الثاني - لبقية الأسئلة، وسنرى ما كان موقف الشيخ صبريو العلامة ابن عاشور تجاه تلك الأسئلة بالتفصيل.

²⁷⁶ عبد القاهر بن طاهر بن محمد الأسفراييني، أبو منصور (369هـ - 429هـ = 980م - 1037م): عالم متقن، من أئمة الأصول. كان صدر الإسلام في عصره. ولد ونشأ في بغداد، ورحل إلى خراسان فاستقر في نيسابور. وفارقها على أثر فتنة التركمال ومات في اسفرائين. كان يدرس في سبعة عشر فتاً. وكان ذا ثروة. من تصانيفه أصول الدين والناسخ والمنسوخ وتفسير أسماء الله الحسنى وفضائح القدريّة وتأويل المتشابهات في الأخبار والآيات وتفسير القرآن وفضائح المعتزلة والتحصيل في أصول الفقه والفرق بين الفرق . (الزركلي، الأعلام ، 48/4)

²⁷⁷ محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي (544هـ - 606هـ = 1150م - 1210م): الإمام المفسر. أوجد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته. رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. وكان يحسن الفارسية. من تصانيفه مفاتيح الغيب ولوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات ومعالم أصول الدين ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين والمسائل الخمسون في أصول الكلام والآيات البينات وعصمة الأنبياء والإعراب وأسرار التنزيل في التوحيد والمباحث المشرقية وأساس التقديس في التوحيد والمطالب العالية في علم الكلام والمحصول في علم الأصول ونهاية الإيجاز في دراية الإعجاز في بلاغة و الأربعون في أصول الدين ونهاية العقول في دراية الأصول في أصول الدين وغيرها من الكتب الكثيرة. وله شعر بالعربية والفارسية، وكان واعظاً بارعاً باللغتين. (الزركلي، الأعلام ، 6/313)

²⁷⁸ الدكتور راجح عبد الكريم الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص 64 - 65.

²⁷⁹ يراجع مثلاً محب الله البهاري، مسلم الثبوت المطبوع ضمن شرحه فواتح الرحموت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002م.

الفصل الثاني: إمكان المعرفة وأنواعها وطبيعتها وشرطها

سنقدم في هذا الفصل خطوة إلى الإمام، ونتعرض للأسئلة الأساسية التي لها صلة بنظرية المعرفة. فننظر إلى إمكان المعرفة وما انعقد حوله من خلاف وشرط المعرفة الذي هو الحياة والعلاقة بينهما. ثم نخرج على طبيعة المعرفة وأنواعها من المعارف البديهية وغيرها، ونختتم بإطلالة على طبيعة المعرفة. وأما مصادر المعرفة فنرجعها إلى الفصل الثالث الذي تستقل به. فيتفرع هذا الفصل إلى أربعة مباحث تبعا لذلك:

- المبحث الأول: إمكان المعرفة،
- المبحث الثاني: شرط المعرفة هو الحياة،
- المبحث الثالث: طبيعة المعرفة و البداهة والفطرة،
- المبحث الرابع: كيفية المعرفة والحقائق والكليات.

المبحث الأول: إمكان المعرفة

السؤال الأول الذي تبدأ به المنظومة المعرفية رحلتها أية كانت وجهتها هو ما يلي: "هل المعرفة قبل كل شيء ممكنة؟"

المراد بالإمكان في الاصطلاح العلمي إذا نسب إلى أمر ما أو شيء ما أن ذلك الأمر أو الشيء بذاته لا يقتضي أن يكون معدوماً²⁸⁰ ولا أن يكون موجوداً.²⁸¹ لذلك يعبر عنه بأنه ما يجوز وجوده وعدمه.²⁸² فالمقصود بإمكان المعرفة أنه هل في وسع الإنسان أن يحصل على المعرفة.²⁸³

وهذا السؤال بطبيعة الحال يسبق غيره من الأسئلة المتعلقة بنظرية المعرفة من طبيعة المعرفة وشرطها وكيفيةها ومصادرها. وقد تكونت حوله فرقتان من الناس: فرقة قائلة بإمكانها وهي تشمل معظم الناس على مر التاريخ وجميع علماء الإسلام وتسمى الاعتقادية، وأخرى رافضة لهذا الإمكان وتسمى السوفسطائية. لم يزل ولا يزال يصرح العلماء بذلك. فهذا صاحب العقائد النسفية، يستهل منته العقدي بقوله: "حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق".²⁸⁴

هذا ونقرأ في كتب الكلام أن السوفسطائية كانوا معروفين بالشك في المعرفة إطلاقاً أو بكونها تابعة لاعتقاد المعتقد، حتى كان منهم من كان يشك في الحواس التي تنقل إلينا العلم المتعلق بالعالم الخارجي ويجعله تابعا لاعتقاد المعتقد. ولكن الدراسة الحديثة²⁸⁵ لتاريخ السوفسطائية وآراء شخصياتهم المهمة تكشف لنا أننا لانعثر على أثر من الشك المتطرف إلا بعض إشارات لدى بروتاغوراس²⁸⁶ وغورغياس.²⁸⁷ حتى هما يرى الفيلسوف سيكستون إمبيريكوس في شأنهما أنهما لم

²⁸⁰ فخرج بذلك الممتع الوجود الذي يستحيل وجوده.

²⁸¹ وخرج بذلك الواجب الوجود الذي يستحيل عدمه.

²⁸² يراجع الجرجاني، التعريفات، ص36، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م ويراجع كذلك جميل صليبا، المعجم الفلسفي (1/135)، دار الكتاب اللبناني، 1982م.

²⁸³ أو العلم أو اليقين في حصول شيء في نفس الأمر. كل هذه العبارات تشير إلى مدلول واحد.

²⁸⁴ النسفي، متن العقائد النسفية في ضمن التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 8 و9، دار الحديث، ملتان، باكستان.

²⁸⁵ هذا الجزء مأخوذ من مقالة موسوعة برينانكا حول فلسفة السوفسطائية، وسيأتي العزو إليها عند نهاية هذا الجزء.

²⁸⁶ بروتاغوراس (490 - 420 قبل المسيح): ولد في أبديرا وعرف فيلسوفها الكبير ديموقريطس، وبعد أن طاف أنحاء إيطاليا الجنوبية واليونان يلقي فيها الخطب البليغة قدم أثينا حوالي سنة ٤٥٠ قبل المسيح ولم تطل إقامته فيها؛ لأنه كان قد نشر كتاباً أسماه «الحقيقة» وردت في رأسه هذه العبارة: «لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة». فأثهم بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام وأحرقت كتبه علناً ففر هارباً ومات غرقاً في أثناء فراره. إليه تنسب العبارة الشهيرة القائلة: "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً". (انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 62 - 63).

يكونا من الشكاك في الحقيقة. كل ما في الأمر أن بروتاغوراس حصر إمكان المعرفة القطعية على الحواس. ولكنه كان يؤكد أن ما تنتقل إليها الحواس هو مقطوع به يجب الاستيقان به، ولايسوغ الشك فيه. وأما غورغياس فقد نقل عنه قوله: "ليس لشيء ما وجود، وإن كان له وجود، فلا سبيل إلى درايته، وإن كان هنا سبيل إليها، فلاطريق إلى إبلاغ المرء المعرفة إلى غيره"، ويستدل به على أنه كان ينكر المعرفة إطلاقاً، ولكن قد وجد في كلامه هذا الذي يستدل به، وجد فيه ما كان فيه استناد إلى حقائق العالم الطبيعي من نحو قوله: "إن العربة لاتستطيع عبور البحر". ويرى بعض أن قوله هذا كان من قبيل الهزء بالفلاسفة والتهكم بهم، ولم يقصد ما قاله. ولكن صاحب مقالة برتانيكا جنح إلى أن كلا التأويلين لكلامه غير مستقيم، فإنه لم يكن ينكر الحقيقة المدركة و المعرفة البشرية لتحصيل تلك الحقيقة، بل كان يناوئ ربط بعد²⁸⁸ غير طبيعي غير مدرك بالحواس بالحقيقة المدركة. فإن الوجود أمر من أمور ما بعد الطبيعة. وقد ألفينا عند غيره من السوفسطائية أنهم كانوا ضد تقرير أي دعوى من دعاوي ما بعد الطبيعة مما لايدرك بالحواس مباشرة. فقد كان المشروع السوفسطائي تفسير العالم الطبيعي بغير استناد إلى كائن أو أمر غير طبيعي، وكانوا على اقتناع بأن هذا المشروع في متناولنا إذا ما لاحظنا أن الذات المدركة التي نتحدث عنها، أي ذات الإنسان، داخل في العالم الطبيعي. وكان رفضهم تخطي الظواهر الطبيعية هو في نظر أفلاطون عوجا في تفكيرهم.²⁸⁹

لذلك فالمهم في هذا الباب بعد إثبات نفس إمكان المعرفة هو القطع بإمكان إثبات أمور ما بعد الطبيعة من الوجود والإله والأحكام العقلية وما إلى ذلك على أسس عقلية. وهي تعني المعنتي بعلم الكلام على وجه الخصوص. وقد كان الفيلسوف كانط شهيراً بسد هذا الباب على الأساس العقلي، وادعى أن الإله لايمكن أن يثبت إلا من خلال القضية الأخلاقية التي لا تقوم لها قائمة بغير الاعتقاد

²⁸⁷ غورغياس (483 - 376 قبل المسيح): ولد في لونيوم من أعمال صقلية، وأخذ العلم عن أنبادوقليس واشتغل بالطبيعيات مثله، وعني باللغة والبيان؛ فكان أفصح أهل زمانه وأبلغهم، قدم أثينا سنة ٤٢٧ يستتصرها باسم مدينته على أهل سراقوسة، فحلب ألباب الأثينيين ببلاغته، ويصوره أفلاطون في الحوار المعلنون باسمه مفاخرًا بمقدرته على الإجابة عن أي سؤال يلقي عليه، مات في تساليا، وقد قاربت سنه المائة أو جاوزتها وعظم صيته وضخمت ثروته. عمل كتاباً اسمه "اللاوجود"، قصد به إلى التمثيل لفنه والإعلان عن مقدرته بالرد على الإيليين والتفوق عليهم في الجدل. (انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 64)

²⁸⁸ جمعه أبعاد، وليس ظرفاً.

²⁸⁹ Kerferd, George Briscoe. "Sophist", Theoretical issues. Encyclopedia Britannica, 4 Oct. 2024, <https://www.britannica.com/topic/Sophist-philosophy>. Accessed 13 October 2024.

باله. ولكن عامة علماء الإسلام لم يقبلوا بهذا، واتفقت كلمتهم على أن الإله يمكن إثباته على أسس عقلية،²⁹⁰ ولا يلزم أن تكون القضية الأخلاقية هي أساس الإله، بل الأمر بالعكس، فإن الإله هو أساس القضية الخلقية، بل لا يستقيم أن يرتب وجود الإله على ضرورة الأخلاق.²⁹¹

لننظر ما كان موقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول ما مر:

مصطفى صبري: وأما الشيخ مصطفى صبري الذي هو أحد القطبيين لدراستنا هذه فقد ذكر في سبيل مناقشته لأفكار بعض معاصريه ما حوى موقفه من إمكان المعرفة. فقد قال في موضع:

"إن تيار الإلحاد الغربي وجد السبيل إلى الشرق الإسلامي من أحد البابين: الأول: المادية التي لا تعول إلى على ما ثبت بالتجربة الحسية... وثاني البابين السوفسطائية الريبية التي لا تعترف بالحصول على اليقين لا في المحسوسات ولا في المعقولات ويتفق كل من المذهبين على عدم الثقة بالعقل والمنطق اللذين يبنين الإسلام عقائده²⁹² عليهما.²⁹³"

فهو مصرح بأن السوفسطائية الريبية لاتتفق مع الإسلام. ولاشك أنه إذا كان رافضا لمذهب اللأدرين، فهو لمذاهب العناديين والعنديين أرفض. فقد وسم هو الفيلسوف كانط في مواضع من كتابه بأنه يخرط إلى السوفسطائية العندية، فرده لأجل ذلك. فقد ذكر في موضع ما يلي:

"والفحول من فلاسفة الغرب المتأخرين الذين يتعدون حدود العقل - ولا سبب لفحولتهم عند مكبريهم غير هذا التعدي - مثل هيجل المنكر لقانون التناقض وكانط الذي إن لم ينكره كهيجل ولم ينكر الحقائق العقلية المطلقة كما يشهد به قوله المنقول قريبا عن القضايا الرياضية، لكن مذهبه القائل بكون العالم دائرا حول إدراكاتنا وتابعا لها دون العكس... والذي جعله عظيما في نظر الغرب ومقلديه من الشرقيين وجعله عندي من السوفسطائية العندية. هذا المذهب ينطوي على كثير من المفاصد، بل ينطوي على ما يتفق مع قول هيجل في قانون

²⁹⁰ قال العلامة ابن أبي العز الحنفي في شرح العقيدة الطحاوية: "وأما آياته العيانة الخلقية: فالنظر فيها والاستدلال بها يدل على ما تدل عليه آياته القولية السمعية، والعقل يجمع بين هذه وهذه، ويجزم بصحة ما جاءت به الرسل، فتتفق شهادة السمع والبصر والعقل والفطرة." (ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص49، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997م)

²⁹¹ كما سيأتي معنا في دليل الأخلاق على وجود الله تعالى في ص 186.

²⁹² قصده بذلك أن العقل مقدمة ضرورية لإثبات ما بعد الطبيعة ومنه الإله.

²⁹³ صبري، العقل والنقل (250/1)

التناقض؛ لأن الأشياء إذا كانت تابعة لإدراكاتنا، كانت موجودة ومعدومة معا عند اختلاف القائلين بوجودها وعدمها.²⁹⁴

وذكر في موضع آخر في مساق نقد الفيلسوف كانط وعده من عندية السوفسطائية ما يشهد لمعرفته بالأقسام الثلاثة للسوفسطائيين واستشهاده بكلام علماء الكلام بها. فإنه قال معلقا على فلسفة كانط في موضع:

"... وكان علماؤنا المتكلمون يقسمون السوفسطائية إلى: عندية، وعنادية، ولا أدرية؛ فكون نظام العالم تابعا لنظام الذهن، هو السوفسطائية العندية بعينها، والضرورة الملحوظة فيه، هي الضرورة السوفسطائية العندية.²⁹⁵

ثم يبين موقف أكبر زعماء العندية في اليونان كي يقارن به موقف الفيلسوف كانط وهو يقول:

"وما نقلنا سابقاً عن بروتاغورس اليوناني، أحد زعماء الحسبانيين الأقدمين: إن الأشياء عبارة لكل إنسان عما ينجلي له، ولكونها مأخوذة على أنها حالتها الخاصة، به تتجلى له بما هي مجبورة، على أن تتجلى له، فالإنسان مقياس كل شيء موجود، أو غير موجود، يمثل هذا السوفسطائية العندية.²⁹⁶

ثم ما سيأتي من موقفه من دليل الحدوث يكفي لإثبات أنه ممن يرى إمكان الوصول إلى ما بعد الطبيعة من خلال العقل، ولكن وجدناه يقرر ذلك أيضا عندما انتقد في معرض تناوله لفلسفة كانط بالدراسة دعواه أن إثبات الإله بدليل عقلي لا يمكن، فذكر موقف الفيلسوف كانط الراض لإمكان الوصول إلى ثبوت وجود الله تعالى عبر الدليل العقلي قائلا:

"أما الفيلسوف كانط ... فقد انتقد الأدلة القائمة على وجود الله، وادعى أنه لا يمكن إثباته بالعقل النظري، ولا جعل هذه المسألة موضوع العلم، لعدم إمكان أن تكون موضوع الحس،

²⁹⁴ صبري، العقل والنقل (113/2). يراجع كذلك هامش صبري، العقل والنقل (216/2).

²⁹⁵ هامش صبري، العقل والنقل (227/2).

²⁹⁶ المرجع السابق.

والتجربة. ثم أسندها أي مسألة وجود الله - إلى دليل العقل العملي الأمر بالوظيفة ويعبر عنه بالدليل الأخلاقي.²⁹⁷

ثم بين بنفسه أن هذا الموقف باطل وأنه أبطله في دليل الإمكان لإثبات وجود الله تعالى، فقال: "أما الأول، وهو عدم إثبات العقل النظري وجود الله، فقد علمت بطلانه، عندما قررنا أشهر أدلة إثبات الواجب المعروف بالدليل الكياني، ودليل الإمكان، وبيننا كون كانط مخطئاً في اعتراضاته عليه."²⁹⁸

فعرّفنا من خلال ذلك أن نافذة ما بعد الطبيعة عند الشيخ صبري مفتوحة، يستطيع البشر أن ينظر من خلالها إلى ثبوت وجود الله تعالى.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور الذي هو القطب الآخر لدراستنا فليس بثنية في هذا الباب، فقد قرر هو أيضاً أن حقائق الأشياء لها تقرر في الخارج. فقال:

"ومعنى موافقة الحق الأهواء أن تكون ماهية الحق موافقة لأهواء النفوس. فإن حقائق الأشياء لها تقرر في الخارج سواء كانت موافقة لما يشتهيها الناس أم لم تكن موافقة له."²⁹⁹

ثم يلقي الضوء على نوعين من الحقائق: الوجودية والمعنوية، ويقررهما بقوله:

"فمنها الحقائق الوجودية وهي الأصل فهي متقررة في نفس الأمر مثل كون الإله واحداً، وكونه لا يلد، وكون البعث واقعاً للجزاء، فكونها حقاً هو عين تقررهما في الخارج. ومنها الحقائق المعنوية وهي الموجودة في الاعتبار فهي متقررة في الاعتبارات."³⁰⁰

وإذا كان من الطبيعي أن ينشأ سؤال حول تحقق الحقائق المعنوية، أجاب عنه قائلاً:

"وكونها حقاً هو كونها جارية على ما يقتضيه نظام العالم مثل كون الوأد ظلماً، وكون القتل عدواناً، وكون القمار أخذ مال بلا حق لآخذه في أخذه، فلو فرض أن يكون الحق في أضداد

²⁹⁷ صبري، العقل والنقل (1/ 192 - 193)

²⁹⁸ المرجع السابق.

²⁹⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير (18/ 92).

³⁰⁰ المرجع السابق.

هذه المذكورات لفسدت السماوات والأرض وفسد من فيهن، أي من في السماوات والأرض من الناس.³⁰¹

وكذلك نجده يتعرض لقضية حقائق الأشياء في سورة الأحزاب³⁰² حيث أبطل الله تعالى العادة الجاهلية التي كانت تصير المتبني مثل الولد الحقيقي، وتجعل له كل ما للولد الحقيقي من الحقوق من نحو تحريم امرأة المتبني على الرجل المتبني وقال:

"... وثاني النوعين: من حقائق الأعمال لتقوم الشريعة على اعتبار مواهي الأعمال بما هي ثابتة عليه في نفس الأمر لا بالتوهم والادعاء. وهذا يرجع إلى قاعدة أن حقائق الأشياء ثابتة وهو ما أشير إليه بقوله تعالى: **سَوَّحَّ جَعَلَ أَرْوَجَكُمْ أَلِي تَطْهَرُونَ مِنْهُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ لَا يُلَاحِظُ** لا يقول الباطل مثل بعض أقوالكم من ذلك القبيل.³⁰³

ويوجه وصف الله تعالى صنيعهم هذا بأنه قولهم بأفواههم يوجهه بأن هذا الصنيع إشارة إلى عدم مطابقة لمدلوله للواقع ونفس الأمر، فذكر:

"... أنها أقوال فحسب ليس لمدلولاتها حقائق خارجية تطابقها كما تطابق النسب الكلامية الصادقة النسب الخارجية، وإلا فلا جدوى في الإخبار عن تلك المقالات بأنها قول بالأفواه.³⁰⁴

وكذلك وجدنا المصنف يفسر قول الله تعالى: **سَوَّحَّ جَعَلَ أَرْوَجَكُمْ أَلِي تَطْهَرُونَ مِنْهُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ لَا يُلَاحِظُ** ليأعناق الحقائق³⁰⁵ على أنه إنكار على

³⁰¹ابن عاشور، التحرير والتنوير (18/ 92).

³⁰²سجدة: تحمسج

³⁰³ابن عاشور، التحرير والتنوير (21/ 254)

³⁰⁴المرجع السابق، (21/ 259)

³⁰⁵سجدة: تحمسج

إلى عقائد الناس . فإنه ينبغي أن يكون الأمر على عكس هذا. ذلك أن الحقيقة هي الحقيقة مهما كانت عقيدة المرء تجاهها.³⁰⁶ ففي هذا رد لعنصرية السوفسطائية.

ثم المصنف لم يتعرض لكان ط تعرض الشيخ صبري له، ولا نجد في تفسيره وأعماله وكتاباتة أثرا لتعرضه لكانط، ولكنه كان متكلماً أشعرياً، وقد طرق إمكان إثبات الله تعالى بالأدلة العقلية التي منها الدليل الكلامي الشهير بدليل الحدوث³⁰⁷، فعرفنا من خلال ذلك أنه مثل الشيخ صبري قائل بأن باب معرفة أمور ما بعد الطبيعة مفتوح للبشر وأنه يستطيع أن يطل عليه بما وهبه الله تعالى من المواهب المعرفية، وسيتحقق ذلك في الباب الثاني المعقود في جزء منه لإثبات وجود الله تعالى.

³⁰⁶ابن عاشور، التحرير والتنوير (12/28)

³⁰⁷وسياتي ذلك منه في الباب الثاني المعقود لدراسة أدلة وجود الله تعالى بإذنه.

المبحث الثاني: شرط المعرفة هو الحياة

ننتقل الآن إلى المبحث المتعلق بشرط المعرفة بعدما قررنا إمكانها. فإذا راجعنا علماء الكلام في هذا الشأن، نجد العلامة عبد القا هر البغدادي مثلاً منهم يصرح في كتابه الموضوع لبيان مقالات الفرق الإسلامية أن جميع الفرق المنسوبة إلى الإسلام اتفقوا على أن الحياة شرط للمعرفة ماعدا الصالحي ومن لف لفه من القدرية.³⁰⁸ فإنه قال:

"وأجمعوا على أن الحياة شرط في العلم والقدرة والإرادة والرؤية والسمع وأن من ليس بحى لا يصح ان يكون عالماً قادراً مريداً سامعاً مبصراً خلاف قول الصالحي³⁰⁹ وأتباعه من القدرية في دعواهم جواز وجود العلم والقدرة والرؤية والارادة في الميت."³¹⁰

وكذلك معهم الشيخ مصطفى صبري، العلامة ابن عاشور. ولنتبين ذلك من كلامهما:

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فقد تعرض لهذا الأمر في معرض نقد نظرية تطور البشر على صاحبها دارون وأنصاره وأخذ عليهم أن موقفهم ينقصه تفسير ولادة الشعور والإدراك من عديم الحياة ولا نجد فيه ما يسوغ عقلياً خروج هذا الإنسان ذي الشعور والعلم والحياة مما لا شعور فيه. فقال:

"وليس في هذا التوجيه أيضاً إيضاح سبب الإدراك الذي هو الرقي المعنوي والذي لا يكفي في حصوله جهاد التأثيرات الخارجية المضادة إن سلم حصول الرقي المادي به، إذ لا يتولد الإدراك من عديم الإدراك كما لا تتولد الحياة من الجماد ولا يرتقي الإدراك بالجهاد المادي."³¹¹

³⁰⁸ يراجع الماتريدي، تأويلات أهل السنة (3/ 10)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م حيث قال الإمام الماتريدي: "تسبيح المعرفة، ووجه ذلك: أن يجعل الله تعالى بلطفه في كل شيء حقيقة المعرفة؛ ليعرف الله تعالى وينزهه، وإن كان لا يبلغه عقولنا ... ولكن عندنا بواسطة إحداه نوع حياة فيه؛ إذ المعرفة بدون الحياة لا تتحقق".

³⁰⁹ هو أبو الحسين الصالحي محمد بن مسلم أبو الحسين الصالحي من أهل البصرة أحد المتكلمين على مذهب الإرجاء ، عده صاحب طبقات المعتزلة من الطبقة السابعة من المعتزلة. ورد بغداد حاجاً واجتمع إليه المتكلمون وأخذوا عنه وله من المصنفات كتاب الإدراك الأول وكتاب الإدراك الثاني ذكره محمد بن إسحق النديم في كتاب الفهرست وذكر الإمام الأشعري عنه أنه كان يجيز أن يقدر الله تعالى الميت فيفعل وهو ميت غير حي، وأن هذا القول منه يبطل دلالة الفعل على القدرة. لذلك لم يسطع أن يثبت صفة الحياة لله بدليل عقلي. ومن آراءه أنه كان يسوي بين الإيمان والمعرفة. ولم يذكر المترجمون حتى صاحب طبقات المعتزلة مولده ووفاته. (أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص 72، دار فرانز شتاينر، فيسبادن، ألمانيا ، 1961م، وعبد الجبار، القاضي، طبقات المعتزلة، ص 268، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، 2017م والأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، 373/ 2، المكتبة العصرية، 2005م والصفي، الوافي بالوفيات، 5 / 19، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م).

³¹⁰ عبد القا هر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ص325، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1977م.

فهنا تعرض لشرطية الحياة المنسوبة إلى الخلق. ثم أجاب عن قياس من قاس هذا الارتقاء على الرقي العلمي البشري عبر العصور، وأوضح الفارق الذي يقوم سدا في وجه هذا القياس فيمنعه، فيقول:

" أما الارتقاء في الإنسان الحديث بالنسبة إلى قديمه فليس منشأه التطور الطبيعي، بل ازدياد العلوم بتلاحق الأفكار. وقد يكون الاصطدام بالتأثيرات الخارجية سببا لازدياد العلوم بمعنى كونه دافعا إلى تحري وسائل المقاومة. فمثل هذه الزيادات زيادة مقصودة لاطبيعية حتى تدل على ما يسمونه الانتخاب الطبيعي.³¹²

ويختتم كلامه بعصارة ما مر مما يوثق الصلة بين الحياة والعلم ويقول:

"الحاصل أن حصول الحياة والإدراك في الجماد، ثم انسياقهما بالتطور الطبيعي إلى الكمال من غير فاعل مدبر يوجدتهما فيه ويسوقهما إليه قصدا لا يكون من المعقول في شيء.³¹³

هنا قرر الشيخ أن الحياة في الجماد لا تتولد بغير فاعل مدبر، وقد قرر قبل ذلك أن العديم الحياة يستحيل أن يوجد ذا الحياة، فنتج من ذلك أن ذلك الفاعل المدبر أيضا لابد أن يكون حيا، فقد حصل من هذه الناحية نسبة الحياة إلى الرب أيضا في كلامه.

فقد عرفنا من مجموع كلامه أنه أيضا يحتم التلازم بين العلم والحياة. فلا علم ولا شعور بغير الحياة. لذا أخذ على الدارونية أنها حينما تقرر خروج أول كائن ذي شعور وحياة مما لاحتيا له تغفل عن هذه الحقيقة.³¹⁴

³¹¹ صبري، العقل والنقل (241/2).

³¹² صبري، العقل والنقل (241/2).

³¹³ المرجع السابق.

³¹⁴ أحد المبادئ التي تقوم عليها نظرية التطور أن الحياة انبثقت عن الجماد، يسمى هذا المبدأ بالتخلق التلقائي. ومفاد هذا المبدأ أن الأرض في زمن متوغل في القدم أصبحت متكيفة مع إمكان الحياة، فنشأ فيها كائن حي. وأغلب الظن أنه كان في ماء البحار الحاوي على العناصر اللازمة المكونة للحياة. يراجع: 8، Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "biopoiesis". Encyclopedia Britannica, Apr. 2024, <https://www.britannica.com/science/biopoiesis>. Accessed 16 October 2024

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقد قرر في مواضع من تفسيره أن الحياة شرط للمعرفة. فذكر مثلاً في تفسير قول الله تعالى من سورة النحل: **سَمَّعْتُ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ**³¹⁵ ما يلي:

"فنفى الحياة عن الأصنام في قوله: غير أحياء يستلزم نفي العلم عنها لأن الحياة شرط في قبول العلم، ولأن نفي أن يكونوا يعلمون ما هو من أحوالهم يستلزم انتفاء أن يعلموا أحوال غيرهم بدلالة فحوى الخطاب، ومن كان هكذا فهو غير إله."³¹⁶

هنا جاء ذكر الحياة منسوبة إلى الخلق. وقد قرر نفس الأمر في سياق صفة الحياة المنسوبة إلى الله تعالى في محكم تنزيهه فقال في موضع:

"فإن الذي رب العالمين وأوجدهم على أكمل الأحوال وأمدهم بما به قوامهم على ممر الأزمان لا جرم أنه موصوف بالحياة الحق لأن مدبر المخلوقات على طول العصور يجب أن يكون موصوفاً بالحياة، إذ الحياة ... هي صفة وجودية تصح لمن قامت به الإدراك والإرادة والفعل."³¹⁷

³¹⁵ سَمَّعْتُ: تحج تحجسج

³¹⁶ ابن عاشور، التحرير والتتوير (14/ 126).

³¹⁷ المرجع السابق، (24/ 192).

المبحث الثالث: طبيعة المعرفة و البداهة والفطرة

لقد اتفق التيار الكلامي في عمومته على أن من المعارف ما هو بديهي ضروري، عليه ينبغي صرح التجربة المعرفية، ولا يستقى من التجربة. تكاد تكون هذه كلمة وفاق بين علماء الكلام. فالإمام فخر الدين الرازي - على سبيل المثال - تعرض لها في بداية موسوعته الكلامية "نهاية العقول في دراية الأصول" وذكر بإسهاب أن من المعارف الحاصلة للإنسان تجاه ثلاثة مواقف ممكنة:

- الأول أن جميع المعارف مكتسبة. ولكن هذا الموقف لا يقوى على الصمود أمام التحليل العلمي. فإنه إذا كان كل معرفة تعتمد بدورها على معرفة سبقتها، وقعنا في وحل التسلسل الذي لا تتصلب فيه قدم العلم. فالقول بأن جميع المعارف مكتسبة منطو على التسلسل الباطل.³¹⁸
- والثاني أن كلها بديهية غير مكتسبة. وهذا مناف للواقع. فإننا لم نحصل لنا العلم بالجن والملك إلا بالاكْتساب، ولم يكن مغروسا فينا بالجبلية.
- والثالث - وهو الذي عده الإمام الرازي حقا - أن "من المعارف ما هو غني عن الاكتساب، ومنها ما هو غير غني عنه. وكذلك من العلوم ما يكون غنيا عن الاكتساب، ومنها ما هو غير غني عنه."³¹⁹

يقصد الإمام هنا بالمعارف التصورات والتعريفات وبالعلوم التصديقات والقضايا. ثم إذا دققنا باب الإمام الغزالي،³²⁰ وجدناه يتوسع في تحليل مدارك اليقين والاعتقادات التي يحصل بها اليقين، وجعل مجامعها خمسة: الأوليات العقلية والمشاهدات الباطنة والمحسوسات الظاهرة والتجربيات والمتواترات. ومرجعها بطريقة أو أخرى العلم الضروري. ولنذكرها فيما يلي:

- **الأوليات العقلية:** هي العقلية المحضة التي يتجزئ العقل بنفسه للبت بشأنها، ولا يفتقر إلى معونة حس، مثل "علم الإنسان بوجود ذاته، وبأن الواحد لا يكون قديما حادثا، وأن النقيض إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الإثنين أكثر من الواحد" وما إلى ذلك. ويظن العاقل أنه لم يزل

³¹⁸ وسيأتي الحديث عن التسلسل بإسهاب في الكتاب الثاني بإذن الله تعالى.

³¹⁹ الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، (104/1 - 105)، دار النخائر، بيروت، 2015م.

³²⁰ محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد، حجة الإسلام (450هـ - 505هـ = 1058م - 1111م): فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. مولده ووفاته في مدينة طوس. رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلده. نسبته إلى صناعة الغزل عند من يقوله بنشديد الزاي أو إلى غزالة من قرى طوس لمن قال بالتخفيف. من كتبه إحياء علوم الدين وتهافت الفلاسفة والاقتصاد في الاعتقاد ومحك النظر وغيرها الكثير. وله كتب بالفارسية. (الزركلي، الأعلام 7/ 22)

على دراية بها ولا يستطيع أن يضع إصبعه على زمان معين، حصلت له فيه. وآية البداهة "ألا نحتاج إلا إلى ذهن ترتسم فيه المفردات وإلى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات إلى البعض فيتربص العقل على البديهة إلى التصديق أو التكذيب.³²¹ فالحاكم هنا هو العقل.

- **المشاهدات الباطنية:** هي ما يجده المرء ويحس به في باطنه مثل الجوع والسرور. وهي غير المحسوسات؛ لأن فاقد الحس أيضا يشعر بها، وهي غير الأوليات أيضا؛ لأن الحيوان الذي ليس عنده الأوليات العقلية أيضا يشعر بها. وآية كونها بديهية أن من عرف تصور السرور ومعنى النفس ومدلول "حلول الشيء في الشيء"، عرف على البديهة عند حلول السرور بنفسه أن نفسه مسرورة وحكم بهذه القضية. والملاحظ هنا أن الحاكم بالقطعية هو العقل.³²²
- **المحسوسات الظاهرة:** وهي واضحة. نجد في الكتب الكلامية مناقشة لطائفة تسمى بالسوفسطائية، حاولت النيل من يقينية المحسوسات³²³ بناء على أن الحواس كثيرا ما تزل وتضل وتغلط، ولكن ركب البشرية العلمي لم يسلم لها، بل صد اعتراضها بأن العقل هو المصحح فيما يصل إلينا من الحواس، ويقيم عوجه. فمادام الحاجب اليقظ قائما، فلا قلق بشأن تسلل الأخطاء. فالعقل مع تصحيحه يحكم بصدق ما يصل إليه من الحواس.³²⁴
- **التجربيات:** هي ما يحكم العقل بالقطع بواسطة الحس وتكرار المحسوس. فإذا تكرر للمسلم أن يقرأ سورة الإخلاص على المريض فيشفى، حكم بأن سورة الإخلاص سبب اقتراني للشفاء. والحقيقة أن حكم العقل بذلك بواسطة الحس والتكرر منبثق عن قياس بديهي خفي حتى العقل لا يشعر به حينما ينطلق منه وهو أنه "لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرده في أكثر، ولو كان بالاتفاق لتخلف". وليكن في بالنا أن تكرر التجربة لا يأتينا بالعلية بل بالاقتران؛ لأن المحسوس المدرك هو الاقتران دون العلية. فالبداهة هنا في هذا القياس الخفي الذي يسلمه العقل تسليما، وينتقل منها القطع واليقين إلى ما يحصل عبره من التجربيات.³²⁵

³²¹ الغزالي، محك النظر، ص 232 و 234، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

³²² المرجع السابق، ص 232 و 234.

³²³ قد مر بما في فصل إمكان المعرفة أن الدراسة الحديثة تميل إلى أن إنكار المعرفة الحاصلة بالحس لا يكاد يوجد في السوفسطائية.

³²⁴ الغزالي، محك النظر، ص 232 و 234.

³²⁵ المرجع السابق.

- **المتواترات:** هي ما يصل إليها من الأخبار بالنقلة عددا يحيل معه العقل تواطؤهم على الكذب أو الخطأ. فالحاكم هنا هو العقل. وإنما السمع هو الآلة. فالمتواتر نظير التجريبي. فكما يحصل القطع في التجريبي بتكرار التجربة، يستقر القطع في المتواتر بتكرار النقل.³²⁶

ويختتم الإمام الغزالي على ذلك قائلا: "فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية الصالحة للبراهين التي تطيب منها النفس وما بعده ليس كذلك."³²⁷

ثم المهم هنا هو تصور الفطرة، فإنها تصور فضفاض هلامي: كلما أراد مريد أن يسوغ تصوره، ارتدى في أحضان الفطرة. لذلك أشار إلى حدودها الإمام الغزالي في مبحث "الوهميات" التي هي من نحو "كل موجود لابد أن يكون مشارا إليه في جهة" و"أن وجودا ما لا يتصل بالعالم ولا ينفصل عنه ولا يدخل فيه ولا يخرج منه محال". فمثل هذه القضايا تنشأ في نفس البشر بملازمة المحسوسات، فتبدأ النفس تظن أن ما وراء ما ألفته مستحيل، وتراها مثل الأوليات العقلية بل منها. ولكن الحقيقة أن هذه القضايا الوهمية كاذبة، "فليس كل ما تشهد به الفطرة قطعاً هو صادق بل الصادق ما تشهد به قوة العقل فقط ومداركه الخمسة المذكورة. وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل . ثم بعد معرفته الدليل أيضا لا تنقطع منازعة الوهم" بل تبقى القوة الواهمة على إصرارها وتغلب صاحبها إن لم يقهرها بعقله. فليكن العقل هو الحكم الفيصل على الوهم. فعرفنا من ذلك أن علماءنا لم يطلقوا العنان لتصور الفطرة، بل ربطوها برباط العقل، كيلا تتجاوز حدها المسموح لها.³²⁸

لنراجع مواقف الشيخ صبري العلامة ابن عاشور حول ذلك:

الشيخ مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فقد نص على المعارف البديهية التي لابد من الاعتراف بها غير مشيدة على التجربة والتعليم. فإنه نقل موقف الفيلسوف كانط عن كتاب "قصة الفلسفة الحديثة"³²⁹ بقوله:

³²⁶ الغزالي، محك النظر، ص 232 - 234.

³²⁷ المرجع السابق.

³²⁸ المرجع السابق، ص 235 و 236.

³²⁹ لصاحبيه زكي نجيب وأحمد أمين. طبعته مؤسسة هنداوي عامة 2020م. قد تناولوا فيه التيارات الفلسفية التي سادت ما يعرف بالعصر الحديث، بدأ بفرانسيس بيكون وانتهيا إلى ويليم جيمس. قد استلهما هذه الفكرة من كتاب "قصة الفلسفة" لصاحبه المؤرخ الأمريكي ويل ديورانت.

"التجربة تدلنا على ما هو واقع، ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لا بد بالضرورة أن يكون هكذا، ولا يكون على صورة أخرى؛ وهي لذلك لا تمدنا بالحقائق العامة، مع أن هذا الضرب من المعرفة،³³⁰ هو ما تنزع إليه عقولنا بصفة خاصة، فالتجربة توقف العقل أكثر مما تقنعه. وما دام العقل في مكنته أن يصل إلى الحقائق العامة، مع أنها ليست من التجربة، فهو إذن مصدر العلم إلى جانب التجربة."³³¹

فقد حدد "الحقائق العامة" بأنها لا تأتي من خلال التجربة، وذكر أيضا أن دور التجربة في شأنها هو إيقاظ العقل دون إقناعها. وهذا ما يعبر عنه علماء المنطق بأن البديهيات ينه عليها ولا يبرهن عليها. وقد علق الشيخ صبري على هذا الكلام المقتبس من "قصة الفلسفة الحديثة" قائلا:

"يريد³³² بها المبادئ الأولى التي يجيء بحثها في هذا الكتاب ويذكر هناك أنها فطرية في الإنسان على المذهب المختار، غير مستفادة من التجارب أيضا."³³³

ثم قرر أمر البديهيات والمبادئ الأولى حينما تطرق إلى تحليل بعض آراء سيد قطب، فقال:³³⁴

"وما دام يعرف هو -أي العقل- حدود الممكن والمحال بمبادئه الأولى التي فطره الله عليها، ففي إمكانه أن يدرك بسهولة ما يصلح لأن يكون متعلقاً لقدرة الله، وهو جميع الممكنات التي لا حد لها، ولا حصر، وما لا يصلح له، وهو ينحصر في أمور معينة مستحيلة، يعرفها العقل بالبداهة الفطرية، كجمع النقيضين ورفعهما والدور والتسلسل . فالعقل المقيد بقوانينه الخاصة،

³³⁰ يقصد الحقائق العامة التي لا تأتي من خلال التجربة، وسيذكرها مرة أخرى بعد قليل.

³³¹ صبري، العقل والنقل (237/1).

³³² يقصد به أحمد أمين بك. لقد اشترك أحمد أمين بك وزكي نجيب محمود في عمل هذا الكتاب، ولكن الشيخ اكتفى بالضمير المفرد العائد على أحمد أمين تغليبا له. فقد غلبه عند ذكرهما قبل هذا الاقتباس قليل حيث قال: "... وقد نقله الأستاذ في تصنفه الذي اشترك فيه مع الأستاذ زكي نجيب محمود وسمياه ...".

³³³ صبري، العقل والنقل (237/1).

³³⁴ سيد قطب بن إبراهيم (1324 هـ - 1387 هـ = 1906 م - 1967 م): مفكر إسلامي مصري، من مواليد أسبوط. تخرج بكلية دار العلوم بالقاهرة سنة 1353 هـ (= 1934 م) وعمل في جريدة الأهرام. وكتب في مجلتي (الرسالة) و (الثقافة) وعين مدرسا للعربية، فموظفا في ديوان وزارة المعارف. ثم مراقبا فنيا للوزارة. وأوفد في بعثة لدراسة برامج التعليم في أميركا ولما عاد انتقد البرامج المصرية وكان يراها من وضع الإنجليز، وطالب ببرامج تتماشى والفكرة الإسلامية. وبنى على هذا استقلاله في العام الثاني للثورة. وانضم إلى الإخوان المسلمين، فترأس قسم نشر الدعوة وتولى تحرير جريدتهم وسجن معهم، فعكف على تأليف الكتب ونشرها وهو في سجنه، إلى أن صدر الأمر بإعدامه، فأعدم. وكتبه كثيرة مطبوعة متداولة، منها النقد الأدبي، أصوله ومناهجه والعدالة الاجتماعية في الإسلام والتصوير الفني في القرآن ومشاهد القيامة في القرآن وكتب وشخصيات والإسلام ومشكلات الحضارة وفي ظلال القرآن ومعالم في الطريق. (الزركلي، الأعلام 3/ 147)

مهما كان طليقاً، فليس له أن يكون أداة شبهة في العقيدة الدينية المتعلقة بالقرآن، الذي هو كلام الله، إلا أن ينطلق خارقاً لقوانينه نفسه. فهو -أي العقل- الحر في دائرة قوانينه الخاصة، حسب المسلم نبراساً في إنارة طريقه إلى أصول العقائد الدينية.³³⁵

وقد رأينا في الفصل الثاني³³⁶ من هذا الباب تنويع المعارف إلى البديهيات والمكتسبات، وقد اعترف معظم علماء الكلام بصحة هذه القسمة. لذا نقل الشيخ صبري أيضاً عن أرسطو أن العلم لا يمكن أن تكون له قائمة ما لم يكن لها مبادئ يقوم عليها. فقال:

"قال أرسطو: "للمبادئ الأولى خصلتان: الأولى: عدم احتياجها إلى الإثبات بالدليل. والثانية: كونها معلومة بيقين، أعلى من جميع النتائج، التي يمكن أن تُستنتج منها؛ لأن الاستنتاج مجرى اليقين، والمبادئ معادنه". وقال أيضاً: "لو احتاج كل معرفة إلى البرهنة، لاستحال العلم". أي، للزم التسلسل في البراهين. انظر كيف تتبه أرسطو لبطلان التسلسل، قبل أربعة وعشرين قرناً وإن لم يكن هذا البطلان مفهوماً لبعض الناس، حتى بعد إجماع العالم على قبوله.³³⁷

ثم لم يكتف بتقرير مكانة المبادئ الأولى، بل حلل بعض المبادئ الأولى بتفصيل، فهو على سبيل المثال عرج على مبدأ العلية الذي هو واحد من مبادئ العلم، فقال:

"وجميع العلوم مدين لمبدأ العلية؛ لأن العلم معرفة الشيء بسببه. وبعبارة أخرى بدليله. فلولا مبدأ العلية في الإنسان، لما انبعثت نفسه إلى تحري الأسباب والعلل وارتفعت العلوم. وقد نبهنا فيما سبق، غير بعيد، على أن المعرفة الحاصلة فينا بوجود الأشياء التي نراها بأعيننا، ونلمسها بأيدينا، في الخارج تنبني على مبدأ العلية. ولذا قلنا: إن العلم بالمقدمة العقلية، القائلة بأن لكل حادثة علة أقوى من العلم بوجود المحسوسات؛ لأن العلم بما يُبنى عليه الشيء، يتقدم العلم بالشيء.³³⁸

³³⁵ صبري، العقل والنقل (1/294).

³³⁶ يراجع ص 77 من هذه الرسالة.

³³⁷ صبري، العقل والنقل (2/143).

³³⁸ المرجع السابق.

ثم وصل إلى النقطة الجوهرية التي هي موضوعنا في هذا المطلب، وذكر مذاهب الناس حول مصدر هذه المبادئ الأولية، فقال:

"وهذا الذي ذكرنا في أهمية المبادئ الأولى، كمبدأ العلية ومبدأ التناقض مما لا خلاف فيه بين المذاهب الفلسفية وإنما الخلاف في أن تلك المبادئ فطرية مطلقاً أو فطرية للفرد مكتسبة للنوع أو مكتسبة للفرد أيضاً وأصح المذاهب أولها، كما أن الأخير أضعفها . ولما أن الفلاسفة الإلهيين قد يستدلون على وجود الله بفطرية المبادئ في الإنسان، كان مذهب الملاحدة الماديين على خلاف فطريتها³³⁹، أي خلاف المذهب الأصح.³⁴⁰"

ثم دار حديث صاحبنا الشيخ مصطفى صبري عن الفطرة في عقده القران بين الرومانسية التي مثله الفيلسوفان كانط وروسو³⁴¹ والمادية الإلحادية التي كان يحاربها. فإن الرجلين ظنا أن العدو الحقيقي للدين والعلم هو العقل، فلا بد أن نفله ونثلمه فراحا يؤثران الفطرة على العقل. هنالك انبرى صاحبنا الشيخ مصطفى صبري يرد هذه المحاولة، ويصفهما بالصديق الأحق الذي هو أضر بالصديق من العدو.

فمن هنا نعرف أنه أقر بالفطرة، ولكنه رفض أن تكون الفطرة مهيمنة على العقل، بل لابد من سلطان العقل على الفطرة لكي تعتدل ولا تعوج ولا تحيف ولا تزيع.³⁴²

³³⁹ وقد أشار في موضع آخر إلى آية البداة، وهي لزوم التناقض عند إنكارها. فقال: "ومعنى هذه البداة وضوح لزوم التناقض لو لم يكن الله موجوداً مع وجود هذه الأشياء المحتاجة إلى الإيجاد." (صبري، العقل والنقل 2/273).

³⁴⁰ صبري، العقل والنقل (143/2 - 144). يراجع لمزيد من التفصيل صبري، العقل والنقل (277/2) وهامش صبري، العقل والنقل (70/2).

³⁴¹ جان جوك روسو (1712م - 1778م): ولد بجنيف من أسرة فرنسية الأصل بروتستانتية المذهب، وعهد به والده إلى أحد الحفارين كي يعلمه صناعته، وكان هذا الرجل فظاً قاسياً، فغادر روسو المدينة هرباً منه وهو في السادسة عشرة، وهام على وجهه يحترف شتى الحرف في سويسرا وإيطاليا، وبعد ثماني سنوات لقي في سافوي سيدة يسّرت له شيئاً من الاستقرار، فاستطاع أن يكون نفسه إذ تعلم الموسيقى واللاتينية وقرأ الفلسفة. بعد خمس سنين قصد إلى باريس، ثم غادرها إلى البندقية، فكان كاتباً لسفير فرنسا فيها، وعاد إلى باريس وهو في الثالثة والثلاثين، وأخذ يتردد على الفلاسفة، وبخاصة ديدرو . فقضى أخريات أيامه في باريس في حالة مضطربة . من كتبه إميل أو في التربية، والعقد الاجتماعي، ومقال في أصل التفاوت بين الناس، ومقال في العلوم والفنون.

³⁴² يراجع تفاصيل ذلك في صبري، العقل والنقل (120/2 - 127).

العلامة ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقد صرح بأن مصدر المعارف الضرورية ليس تجربة ولا تعلّماً. وذلك في ضمن تحليله لمعنى كلمة الإلهام. فإنه قال:

"ويطلق الإلهام إطلاقاً خاصاً على حدوث علم في النفس بدون تعلّم ولا تجربة ولا تفكير فهو علم يحصل من غير دليل سواء ما كان منه وجدانياً كالانسياق إلى المعلومات الضرورية والوجدانية، وما كان منه عن دليل كالتجربيات والأمور الفكرية والنظرية... والمعنى هنا أن من آثار تسوية النفس إدراك العلوم الأولية والإدراك الضروري المدرج ابتداءً من الانسياق الجلي نحو الأمور النافعة كطلب الرضيع الثدي أول مرة، ومنه انتقاء الضار كالفرار مما يكره، إلى أن يبلغ ذلك إلى أول مراتب الاكتساب بالنظر العقلي، وكل ذلك إلهام."³⁴³

حتى إنه صرح بأن إدراك الشرائع مترتب على ما أودع الله تعالى في الإنسان من إدراك المعلومات على اختلاف مراتبها، فقال:

"وتعدية الإلهام إلى الفجور والتقوى في هذه الآية³⁴⁴ مع أن الله أعلم الناس بما هو فجور وما هو تقوى بواسطة الرسل باعتبار أنه لولا ما أودع الله في النفوس من إدراك المعلومات على اختلاف مراتبها لما فهموا ما تدعوهم إليه الشرائع الإلهية، فلولا العقول لما تيسر إلهام الإنسان الفجور والتقوى، والعقاب والثواب."³⁴⁵

مما انفرد العلامة ابن عاشور - رحمه الله تعالى - عن الشيخ صبري بحكم اشتغاله بالتفسير الذي هو مجال رحب لدراسة نظريات كثيرة أن البيئة التي تحقق فيها أول وجود البشر أدت دوراً في الفطرة المعرفية. فالاستشارة مثلاً أصبحت ناموساً للبشر، ولها دور جليل في تسوية أحواله. فإنه قال في تفسير خطاب الله تعالى لملائكته: **سَمِعَ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ** ٣٠ سج ٣٤٦

³⁴³ ابن عاشور، التحرير والتنوير (30/ 369).

³⁴⁴ يقصد قول الله تعالى: ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها [الشمس، 7 - 8].

³⁴⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير (30/ 370).

³⁴⁶ سَجَّة: تجمتحمسج

"وعندي أن هاته الاستشارة جعلت لتكون حقيقة مقارنة في الوجود لخلق أول البشر حتى تكون ناموسا أشربته نفوس ذريته لأن مقارنة شيء من الأحوال والمعاني لتكوين شيء ما، تؤثر تآلفا بين ذلك الكائن وبين المقارن. ولعل هذا الاقتران يقوم في المعاني التي لا توجد إلا تبعا لذوات مقام أمر التكوين في الذوات فكما أن أمره إذا أراد شيئا أي إنشاء ذات أن يقول له كن فيكون، كذلك أمره إذا أراد اقتران معنى بذات أو جنس أن يقدر حصول مبدأ ذلك المعنى عند تكوين أصل ذلك الجنس أو عند تكوين الذات، ألا ترى أنه تعالى لما أراد أن يكون قبول العلم من خصائص الإنسان علم آدم الأسماء عند ما خلقه.³⁴⁷

ثم سحب نفس السبب على مشروعية التسمية عند الشروع في الأفعال، وقال:

"وهذا هو وجه مشروعية تسمية الله تعالى عند الشروع في الأفعال ليكون اقتران ابتدائها بلفظ اسمه تعالى مفيضا للبركة على جميع أجزاء ذلك الفعل، ولهذا أيضا طلبت منا الشريعة تخير أكمل الحالات وأفضل الأوقات للشروع في فضائل الأعمال ومهمات المطالب.³⁴⁸

فكان الشيء حينما تجعل خميرته في بيئة معينة، أصبحت العناصر المؤثرة منها جبلة وطبيعة له، ولم تقف تأثير فيه. لاشك أن هذا الأمر من الأمور الروحية أو ما وراء الطبيعة.

قد عول العلامة في تحديد معنى الفطرة على ابن سينا الذي نقل عنه في مواضع متفرقة يعرف منها أن العقل داخل في مفهوم الفطرة أيضا. فإنه قال:

"قال الشيخ أبو علي ابن سينا: الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو عاقل، لم يسمع رأيا، ولم يعتقد مذهبا، ولم يعاشر أمة، لكنه شاهد المحسوسات، ثم يعرض على ذهنه الأشياء شيئا فشيئا فإن أمكنه الشك في شيء فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فيه فالفطرة توجبه، وليس كل ما توجبه الفطرة بصادق، بل الصادق منه ما تشهد به فطرة القوة التي تسمى عقلا،³⁴⁹ قبل أن يعترضه الوهم.³⁵⁰

³⁴⁷ابن عاشور، التحرير والتنوير (1/ 400).

³⁴⁸المرجع السابق.

³⁴⁹لا يتخطى القارئ اليقظ ما بين هذا وبين ما ذكره الإمام الغزالي مما مر في مستهل هذا المطلب من الشبه.

³⁵⁰ابن عاشور، التحرير والتنوير (3/ 193) و(21/ 90).

من هنا، عرفنا أن العلامة منسجم مع الشيخ صبريفي أن الفطرة لا بد أن يضبطها ضابط العقل. وقد تناول العلامة مفهوم الفطرة بإسهاب عند تفسيره لفطرية الإسلام، وكان له إحساس بأن مفهوم فطرية الإسلام لم يوضح حق توضيحه. فبدأ بتقرير معنى الفطرة قائلا:

"... أن الفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، والفطرة التي تخص نوع الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسدا وعقلا، فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة الجسدية، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاولة استنتاج أمر من غير سببه خلاف الفطرة العقلية وهو المسمى في علم الاستدلال بفساد الوضع، وجزمنا بأن ما نبصره من الأشياء هو حقائق ثابتة في الوجود ونفس الأمر فطرة عقلية، وإنكار السوفسطائية³⁵¹ ثبوت المحسوسات في نفس الأمر خلاف الفطرة العقلية."³⁵²

ثم استشهد بقول ابن سينا المذكور آنفا، وانتقل إلى ربط تصور هذا المفهوم للفطرة بالإسلام، وقال:

"قوصف الإسلام بأنه فطرة الله معناه أن أصل الاعتقاد فيه جار على مقتضى الفطرة العقلية، وأما تشريعاته وتقاريعه فهي: إما أمور فطرية أيضا، أي جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به، وإما أن تكون لصلاحه مما لا ينافي فطرته. وقوانين المعاملات فيه هي راجعة إلى ما تشهد به الفطرة لأن طلب المصالح من الفطرة."³⁵³

ولكن بقي أن نتساءل كيف نعرف أن الشيء فطرة للبشر وما المعيار الذي نحتكم إليه عندما ينشب الخلاف حول هذا الأمر. فقد أورد العلامة هذا السؤال، وذكر أن دلائل الفطرة منها الجلي ومنها الخفي. فشأن الجلي لا يحتاج إلى بيان، وأما المعاني الفطرية الخفية:

"فالمضطلعون بتمييزها وكشفها هم العلماء الحكماء الذين تمرسوا بحقائق الأشياء والتفريق بين متشابهاتها، وسبروا أحوال البشر، وتعرضت أفهامهم زمانا لتصاريف الشريعة... إن المجتمع الإنساني قد مني عصورا طويلة بأوهام وعوائد ومألوفات أدخلها عليه أهل التضليل، فاختلفت

³⁵¹ وقد مر بنا أن الدراسة الحديثة ترى أن السوفسطائية لم تكن تنكر المعرفة الحسية.

³⁵² ابن عاشور، التحرير والتنوير (90 / 21 - 92).

³⁵³ المرجع السابق.

عنده بالعلوم الحق ... فتلك يخاف منها أن تتلقى بالتسليم على مرور العصور فيعسر إقلاعهم عنها وإدراكهم ما فيها من تحريف عن الحق، فليس لتمييزها إلا أهل الرسوخ أصحاب العلوم الصحيحة.³⁵⁴

ويختتم كلامه بقوله:

"وكون الإسلام هو الفطرة، وملازمة أحكامه لمقتضيات الفطرة صفة اختص بها الإسلام من بين سائر الأديان في تقاريعه، أما أصوله فاشتريت فيها الأديان الإلهية، وهذا ما أفاده قوله **سَلِّحَ الدِّينَ الْقَيْمَ سَجَى**³⁵⁵ فالإسلام عام خالد مناسب لجميع العصور وصالح بجميع الأمم، ولا يستتب ذلك إلا إذا بنيت أحكامه على أصول الفطرة الإنسانية ليكون صالحا للناس كافة وللعصور عامة وقد اقتضى وصف الفطرة أن يكون الإسلام سمحا يسرا لأن السماحة واليسر مبتغى الفطرة.³⁵⁶

بذلك سوغ فطرية الإسلام وقدم لها توجيهها قريبا.

³⁵⁴المرجع السابق.

³⁵⁵سَلِّحَ الدِّينَ الْقَيْمَ سَجَى: تجمتحمسحج

³⁵⁶ابن عاشور، التحرير والتوير (90 / 21 - 92).

المبحث الرابع: كيفية المعرفة والحقائق والكليات

نتطرق الآن إلى كيفية معرفة الإنسان. هل يستطيع الإنسان أن يعرف الأشياء بماهياتها وحقائقها أو لايجاوز بمنظومته المعرفية الصور والأشباه؟ وهذا السؤال هو واجهة أخرى للسؤال المتعلق بمشكلة الكليات³⁵⁷ التي شغلت الفلاسفة من أقدم العصور إلى يومنا هذا. تتمثل هذه المشكلة في التساؤل القائل: "هل للكليات وجود وتحقق؟ وإن كان لها، فما نوع ذلك الوجود: أ خارجي مستقل هو أم خارجي تابع أم ذهني أم اسمي؟ وكيف يستطيع الإنسان إدراكها؟" ونستطيع أن نجلو السؤال أكثر بأن نتساءل: إذا أطلقنا كلمة عامة على أفراد شتى، فما الأساس الذي يسوغ هذا الإطلاق؟

فذهب أفلاطون إلى أن في العالم عالما هو علم المثل التي لا تتغير ولا تتحول وهي أزلية. فإذا أطلقنا كلمة حصان على أفراد شتى، فذلك بأنها تشترك في حصان مثالي كلي موجود في عالم المثل. لولذلك، لكان اشتراك الأفراد في نوع محض مصادفة بغير اشتراك في شيء. من نتيجة هذا الموقف أن الكلي يمكن أن يتحقق بغير جزئياته.³⁵⁸

ثم جاء تلميذه أرسطاطاليس واتفق معه في أنه لا بد من اشتراك شيء في الأفراد كي يسوغ انساحبها تحت كلي، ولكنه اختلف معه في أن الكليات لها عالم مستقل، بل الكلي في رأيه متحقق في ضمن الجزئيات. فلا وجود للكليات إلا في ضمن جزئياتها، فيصبح الكلي تابعا للجزئي.³⁵⁹

هذان الموقفان من أفلاطون وأرسطو مع اختلاف بينهما يعدان من النظرة الواقعية، وقد نجم في قبالتهم مذهبان آخران، فصار لنا في حقيقة الكليات أربعة مواقف:

الواقعية الأفلاطونية: التي ترى أن الكليات تتحقق خارج الذهن مستقلة عن جزئياتها كما مر.

الواقعية الأرسطية: التي تنزع إلى أن الكليات تتحصل خارج الذهن في ضمن جزئياتها كما مر.

³⁵⁷ هذا الجزء المتعلق بالمواقف الفلسفية من مشكلة الكليات متوكل على مقالة موسوعة بريتانیکا حول هذا الموضوع، وسيأتي العزو إليها في نهاية هذا البحث.

³⁵⁸ يراجع لذلك مقالة بريتانیکا المتعلقة بمشكلة الكليات في الرابط التالي:

Inwagen, Peter van. "problem of universals". Encyclopedia Britannica, 12 Oct. 2023, <https://www.britannica.com/topic/problem-of-universals>. Accessed 15 October 2024.

³⁵⁹ المرجع السابق.

الاسمية: القائلة بأن كلمة الحصان - مثلاً - لاتعبر إلا عن الأفراد مجموعة، لأكثر من ذلك ولأقل. فهذه الكلمات إن هي إلا أسماء سمينها وأشرنا بها إلى مجموعات تجريدية، وما كان لها ما يعادلها في العالم الخارجي من مصاديق. فالكليات على حسب هذا الموقف ليس لها وجود خارجي ولا ذهني.³⁶⁰

الذهنية: الذاهية مذهب أن الكليات ما لها إلا وجود ذهني. فالمرءان حينما يطلقان كلمة كلية على فرد، أمكن أن كلا منهما له تصور غير تصور صاحبه، ولكن لا يعد أحدهما مخطئاً مادام كان مصداقه الخارجي مطابقاً لما توطأ عليه عامة الناس في بيئة المرء المطلق.³⁶¹

لاشك أن الواقعية تختلف مع غيرها من المواقف اختلافاً واضحاً جلياً، ولكن الخط الفاصل بين الاسمية والذهنية دقيق جداً، يعسر معه التفريق بينهما أحياناً. ثم إذا لحظنا العصور من القدم إلى أيامنا هذه على حسب التيار السائد، ألفينا أن العصور القديمة كانت أفلاطونية، والعصور الوسطى كانت أرسطية. وأما عصر الحداثة وما بعده فطبقت فيه النزعة الاسمية.³⁶²

هذا ونحاول فيما يلي أن نتبين ملامح مواقف الشيخ صبريو العلامة ابن عاشور من إمكان معرفة الحقائق ومن موقف الكليات.

الشيخ مصطفى صبري: أما الشيخ مصطفى صبري فقد تعرض لوجود الكليات وإمكان إدراكها في مواضع شتى. منها ما تناول فيه موقف من عد وجود الله تعالى غير معقول بناء على أنه غير منظور. فكشف اللثام عن الخطأ في هذا الموقف، وبين أن الموجود المعقول غير مقصور على المنظور. بل هنا ساحة لاتصل إليها الحواس وإنما يسمح للعقل بولوجها، وهي ساحة الكليات التي لاتدرك بالحواس، والسبيل إليها بالعقل. فقال:

"وإثبات وجود كلي من الكليات، من اختصاص العقل المحض، الذي لا يحتاج فيه إلى توسط التجربة والحواس، بل لا يمكن توسطهما في هذه الحالة، لعدم إمكان تجربة الكلي بكليته، ولا

³⁶⁰ يراجع لذلك مقالة بريتانكا المتعلقة بمشكلة الكليات.

³⁶¹ المرجع السابق.

³⁶² المرجع السابق.

رؤيته، لعدم وجود الكلي في الخارج مستقلا عن وجود أفرادهِ . فماذا نجرب إذن في مسألتنا؟ وماذا نرى؟³⁶³

ثم يربط عدم إمكان رؤية ما نثبتته من الواجب الوجود بعدم إمكان رؤية الكلي ويقول:

"إِذَا أَرَدْنَا رُؤْيَا وَاجِبِ الْوُجُودِ، الَّذِي نَثَبْتَهُ بِصَدَدِ إِثْبَاتِ وُجُودِ اللَّهِ، فَالْكَلِّي لَا يُرَى . وَإِنْ أَرَدْنَا رُؤْيَا الْفَرْدِ، الَّذِي يَنْحَصِرُ فِيهِ هَذَا الْكَلِّي، أَوْ إِرَائِهِ لِمَنْ يَنْكَرُهُ؛ فَحُنَّ الْمُثْبِتِينَ لَمْ نَحْدُدْ شَخْصَ هَذَا الْفَرْدِ، حَتَّى نَطَالِبَ أَنْفُسَنَا بِرُؤْيَيْهِ، أَوْ يَطَالِبُنَا غَيْرُنَا بِإِرَادَتِهِ؛ بَلْ اكْتَفَيْنَا بِإِثْبَاتِ وُجُودِهِ فِي ضَمَنِ إِثْبَاتِ وُجُودِ الْوَاجِبِ الْكَلِّي، إِذْ الْكَلِّي لَا بَدَلَ لَهُ مِنْ أَفْرَادٍ بِتَحَقُّقِ وُجُودِهِ فِي الْخَارِجِ بِوُجُودِهَا، فَإِنْ لَمْ يَوْجَدْ لَهُ أَفْرَادٌ، فَلَا أَقْلَ مِنْ وُجُودِ فَرْدٍ كَمَا فِي مَسْأَلَتِنَا."³⁶⁴

ثم ذكر في سياق الإنكار على قدم نوع ما كانت أفرادهِ حادثة وقال:

"وَمِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى، لَا شَبَهَةَ فِي عَدَمِ وُجُودِ الْكَلِّي، عَدَا وُجُودَ جُزْئِيَّاتِهِ، كَمَا ذَكَرَ الصَّدْرُ الشِيرَازِي،³⁶⁵ وَالصَّدْرُ التُّرْكِي، مُتَرْجِمُ "مَطَالِبِ، وَمَذَاهِبِ"³⁶⁶. فَكَيْفَ يَصِيرُ النَّوْعُ قَدِيمًا، حَالِ كَوْنِ جَمِيعِ أَفْرَادِهِ حَادِثَةً؟ فَهَلِ الْمَتَكَلِّمُونَ أَخْطَأُوا، فَتَوَهَّمُوا وُجُودَ الْكَلِّي؟ أَمْ افْتَرَوْا مَذْهَبَ الْقَدَمِ عَلَى الْفَلَّاسِفَةِ؟ بَلْ، أَمْ افْتَرَى الْفَلَّاسِفَةُ عَلَى أَنْفُسِهِمْ، كَمَا ادَّعَى الصَّدْرُ الْأَوَّلُ، مَكْبَرَهُمُ الْمُحَامِي عَنْهُمْ، أَكْثَرَ³⁶⁷ مِنْهُمْ أَنْفُسَهُمْ."³⁶⁸

³⁶³ صبري، العقل والنقل (2/269).

³⁶⁴ المرجع السابق (2/269).

³⁶⁵ محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي الملا صدر الدين (980هـ-1050هـ = 1572م-1640م): فيلسوف، من القائلين بوحدة الوجود، من أهل شيراز، فارسي المحتد. عربي التصانيف رحل إلى أصبهان وتعلم فيها. وتوفي بلبلصرة وهو متوجه إلى مكة حاجا. من كتبه أسرار الآيات و جزء في التفسير والأسفار الأربعة في الحكمة وشرح أصول السكاكي وشرح الهداية للأبهري في الحكمة . (الزركلي، الأعلام 303 /5)

³⁶⁶ هو لصاحبه الشيخ حمدي يزير (1295هـ - 1367هـ = 1878م - 1942م)، نقله من اللغة الفرنسية إلى اللغة التركية (أي العثمانية) وعلق عليه بتعليقات قيمة، استفاد منها الشيخ مصطفى صبري كثيرا ويطبع في المطابع التركية بعنوان "تحليلي تريخي فلسفة: المطالب والمذاهب". كان الشيخ حامدي المولوي من العلماء الكبار ووزيرا للأوقاف وكان يدرس المنطق في المدرسة السليمانية. يراجع تفصيله في دائرة المعارف الإسلامية التركية في المقالة المتعلقة به بالرابط التالي: <https://islamansiklopedisi.org.tr/elmalili-muhammed-hamdi>

³⁶⁷ يقصد أن الصدر الشيرازي يحاول أن يكون محاميا للفلاسفة أكثر مما يحاوله الفلاسفة أنفسهم.

³⁶⁸ صبري، العقل والنقل (3/366).

لعلماء يتبارد إلى ذهن القارئ الكريم من قوله: "عدم وجود الكلي عدا وجودا جزئياته" أنه جانح نحو المذهب الأرسطي المقرر لتحقيق الكليات في ضمن الجزئيات، ولكن ليس³⁶⁹ مراده بالكلمة الاستثنائية "عدا" الاستثناء من عدم وجود الكلي. بل قصده أن ما يتحقق في الخارج فيما يتعلق بالكلي هو جزئياته فقط. وقد صرح بذلك في موضع حينما انتقد رأي من رأى أن الكلي له تحقق في الخارج، فقال:

"فاكلي الذي هو الإنسان أو الحيوان الناطق جزء من زيد الموجود في الذهن وجزء الموجود في الذهن موجود في الذهن لا في الخارج. ولذا كان عدم وجود الكلي في الخارج أمرا مفروغا منه بين العلماء."³⁷⁰

فالملاحظ هنا أنه لم يكتف بتأييد النزعة الذهنية، بل جعلها أمرا مفروغا بين علماء هذا الشأن من المسلمين وموقفا مقبولا لديهم. فالشيخ يرى النزعة الذهنية هي التيار السائد في الوسط الكلامي الإسلامي. عصارة الأمر أن الشيخ صبري لا يذهب مذهب أفلاطون و لا مذهب أرسطو في تحقق الكليات، بل هو أخذ بالنزعة الذهنية.

العلامة ابن عاشور: أول ما يسترعي اهتمامها في مبحث معرفة الحقائق والكليات في كلام العلامة ابن عاشور هو تفسيره الحكمة في مواضع من تفسيره، فإنه قال في واحد من تلك المواضع:

"ومن يشاء الله تعالى إيتاءه الحكمة هو الذي يخلقه مستعدا إلى ذلك، من سلامة عقله واعتدال قواه، حتى يكون قابلا لفهم الحقائق منقادا إلى الحق إذا لاح له ... وفسرت الحكمة بأنها معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بما تبلغه الطاقة، أي بحيث لا تلتبس الحقائق المتشابهة بعضها مع بعض ولا يغلط في العلل والأسباب."³⁷¹

فهنا فسر الحكمة بأنها معرفة الأشياء على ما هي عليه على حسب الطاقة البشرية، وأقرها عليه، فعرفنا من خلال ذلك أنه لايسد إمكان معرفة البشر كنه الأشياء. حتى إنه أقر ما قرره الإمام الرازي

³⁶⁹ قد وهمت ذلك أنا أيضا بقوله هذا أول الأمر حتى انتهيت من كتاب الرسالة الكاملة. ولكني حينما راجعتها، تبين أني كنت على خطأ في أول الأمر.

³⁷⁰ هامش صبري، العقل والنقل (354/3).

³⁷¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير (61 / 3) يراجع كذلك ابن عاشور، التحرير والتنوير (12 / 11) و (248 / 12) و (327 / 14).

وغيره من المفسرين من أن اللذة الروحية في الآخرة ستكون بالمعرفة. وقد قرنوها بالحكمة ومعرفة حقائق الأشياء وقال:

"وفي هذا دلالة على أن أرواح هؤلاء الشهداء منحت الكشف على ما يسرها من أحوال الذين يهتمهم شأنهم في الدنيا. وأن هذا الكشف ثابت لجميع الشهداء في سبيل الله، وقد يكون خاصا الأحوال السارة³⁷² لأنها لذة لها. وقد يكون عاما لجميع الأحوال لأن لذة الأرواح تحصل بالمعرفة، على أن الإمام الرازي حصر اللذة الحقيقية في المعارف. وهي لذة الحكماء بمعرفة حقائق الأشياء، ولو كانت سيئة." ³⁷³

ومن هذا الباب نفسه أنه ناط تمكن الشيطان من إغواء أبونا آدم وحواء أنهما لم يكونا يعرفان أمور ما بعد الطبيعة آنذاك، فاستطاع أن يغويهما. قال العلامة:

"وقد أوهم إبليس آدم وزوجه أنهما متمكانان أن يصيرا ملكين من الملائكة، إذا أكلا من الشجرة، وهذا من تدجيله وتلبيسه إذ ألقى آدم وزوجه غير متبصرين في حقائق الأشياء، ولا عالمين المقدار الممكن في انقلاب الأعيان وتطور الموجودات، وكانا يشاهدان تفضيل الملائكة عند الله تعالى وزلفاهم وسعة مقدرتهم، فأطمعهما إبليس أن يصيرا من الملائكة إذا أكلا من الشجرة." ³⁷⁴

بل ذكر أن من شأن الإيمان أنه يدرّب من يتحلّى به على الغور في حقائق الأشياء. فمعرفة الحقائق من شأن المؤمنين والحرمان منها خصلة الكافرين. ³⁷⁵

وإذا حاولنا أن نعرف أين يقف العلامة ابن عاشور من مشكلة الكليات، فقد يصرح بشيء هنا، وقد وجدنا له في تفسيره ما يتبارد منه في أول وهلة أنه كان واقعا أرسطيا. فإنه ذكر في تفسير قوله

³⁷² هكا في السنة المرجوع إليها بغير الباء على "الأحوال السارة". وعلى ذلك، "الأحوال السارة" مفعول به لاسم الفاعل "خاصا". والفاعل هو الضمير المستتر فيه. فالتقدير: "وقد يكون يخص الأحوال السارة" على غرار قولنا: "هذا الكلام لا يخصني" مثلا.

³⁷³ ابن عاشور، التحرير والتنوير (4/ 166). يراجع كذلك ابن عاشور، التحرير والتنوير (4/ 154 و 167).

³⁷⁴ المرجع السابق، (8-ب/ 59).

³⁷⁵ المرجع السابق، (14/ 236).

تعالى: سَمَحًا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ³⁷⁶ ... ٣٨ سجى أن المراد بالمماثلة هنا اشتراك أفراد الإنسان وأفراد الطير في طبائعهما، فقال:

"والمماثلة في قوله: أمثالكم التشابه في فصول الحقائق والخاصات التي تميز كل نوع من غيره، وهي النظم الفطرية التي فطر الله عليها أنواع المخلوقات. فالدواب والطير تماثل الأناسي في أنها خلقت على طبيعة تشترك فيها أفراد أنواعها وأنها مخلوقة لله معطاة حياة مقدرة مع تقدير أرزاقها وولادتها وشبابها وهرمها، ولها نظم لا تستطيع تبديلها."³⁷⁷

فظاهر كلامه هذا أنه يرى اشتراك الأفراد في طبيعة فهو واقعي. ثم يشير بعض كلامه من تفسيره إلى أنه كان يرى وجود الكلي في ضمن الجزئي³⁷⁸ فكان أرسطيا غير أفلاطوني.³⁷⁹ فذكر في ضمن إعادة الخلق:

"ومعنى إعادة الخلق: إعادة مماثله في صورته فإن الخلق أي المخلوق باعتبار أنه فرد من جنس إذا اضمحل فقل فإنما يعاد مثله لأن الأجناس لا تحقق لها في الخارج إلا في ضمن أفرادها كما قال تعالى: سنعيدها سيرتها الأولى أي مثل سيرتها في جنسها، أي في أنها عصا من العصي."³⁸⁰

فهو وإن ذكر كلمة "قل" المشيرة إلى القول الذي لا يلزم أن يتفق معها قائلها، ولكنها منصبة على قصر إعادة على إعادة مثله، لا على عدم تحقق الأجناس في الخارج بالاستقلال، ولم يرد هذا القول. فعرفنا أنه راض بهذا الرأي على أنه مثل غيره من المتكلمين لم يثبت عالما مثاليا مستقلا. لذا نستطيع أن ننسب إلى العلامة ابن عاشور بكل ثقة أنه كان أرسطيا. ويضيف إلى ذلك أنه فسر خلق الإنسان في أحسن تقويم من بداية سورة التين وذكر أن:

³⁷⁶ سَجَى: جمع تحمى.

³⁷⁷ ابن عاشور، التحرير والتنوير (7/ 217).

³⁷⁸ في مصداق الجزئي.

³⁷⁹ نفى كونه أفلاطونيا مبني على تفسير الأفلاطونية بوجود عالم مثالي خارجي. ولم أعتد هنا بتفسيرها بوجود الكليات في علم الله تعالى.

³⁸⁰ ابن عاشور، التحرير والتنوير (17/ 160).

"تعريف الإنسان يجوز أن يكون تعريف الجنس، وهو التعريف الملحوظ فيه مجموع الماهية مع وجودها في الخارج في ضمن بعض أفرادها أو جميع أفرادها."³⁸¹

فنوع احتمال تحقق الكلي المتمثل في الجنس إلى ما في ضمن بعض أفرادها أو جميع أفرادها، ولم يذكر أنه يتحقق في عالم مستقل. فساغ لنا أن نسكن إلى أنه كان أرسطيا ولم يكن أفلاطونيا ولا ذهنيا ولا اسميا.³⁸² فتبين لنا أن الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور مختلفان في هذه القضية.

³⁸¹المرجع السابق، (423 / 30).

³⁸²أرى أن كان لاستفادة العلامة بكلام الشيخ ابن سينا دور في ذهابه إلى ما ذهب إليه من موقفه من الكليات على الرغم من أنه سيأتي بنا أنفا أن الشيخ صبري يقرر أن التيار الكلامي في عموم ذهنه المنزع. وفي أعمال العلامة مادة **دسمة** لعقد دراسة حول تأثيرها بن سينا **وتعامله** معه. هذا مما توصي به هذه الرسالة.

الفصل الثالث: مصادر المعرفة

لقد مر بنا³⁸³ أن العلم هو الاعتقاد، ولكن ليس كل اعتقاد علما، بل إنما يتأهل الاعتقاد لأن يسمى علما إذا كان مطابقا للواقع ومنبثقا عن مصدر من المصادر الموثوق بها لتحصيل العلم. فالإنسان له جانب نفسي معتملة فيه عوامل شتى من العصبية وهوى النفس والأحكام المسبقة والحاجات النفسية، تنثير فيه اعتقادات شتى، ولا يمكن أن تسمى بالعلم وإن كانت مطابقة للواقع بالمصادفة، بل لابد أن يكون مصدر ذلك الاعتقاد موثوقا به قائما على أسس متينة مستعصيا على الاعتراضات العلمية الجادة. من هنا، نجم في علم المعرفة مبحث مصادر المعرفة، وستكون قطب رحي فصلنا هذا.³⁸⁴

يقول إمام الهدى أبو منصور الماتريدي المؤسس الأول للمنظومة المعرفية في التيار السني السابق لغيره:

"ثم السبيل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء: العيان والأخبار والنظر."³⁸⁵

ويؤكد أحد أتباعه العلامة النسفي في متنه العقدي الشهير:

"وأسابب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة وخبر الصادق³⁸⁶ والعقل."³⁸⁷

وقد أكد غيرهما من المتكلمين نفس المعنى. وربط أرباب التفسير جميع الآيات التي ذكرت السمع والبصر والفؤاد وما يؤدي مؤداه في معرض دعوة الناس إلى التذكر، قد ربطوها بهذه المصادر الثلاثة. فلنستمع إلى ما قاله إمام الهدى الإمام الماتريدي في مساق تفسيره لقول الله تعالى: **سَمِعَ اللَّهُ** **أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**³⁸⁸ ٧٨ سجى.

³⁸³ في ضمن موقف أفلاطون المعرفي من تاريخ نظرية المعرفة في العالم الغربي.

³⁸⁴ Steup, Matthias and Ram Neta, "Epistemology", Sources of Knowledge and Justification, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

³⁸⁵ الماتريدي، التوحيد، ص 69.

³⁸⁶ في نسخة: "الخبر الصادق" بالتركيب التوصفي. ولكل من التركيب الإضافي والتركيب التوصفي وجه.

³⁸⁷ النسفي، العقائد النسفية في ضمن التفازاني، شرح العقائد النسفية، ص 10 و 11.

³⁸⁸ سأل: جمع تمخسج

"أي: جعل لكم السمع؛ لتسمعوا ما غاب عنكم ونأى، فتعرفوه بالسمع، وأنشأ لكم الأبصار؛ لتبصروا بها ما حضر من الأشياء، وتعرفوا بها ما ينفعكم وما يضركم، وما خبت منها وما طاب، وأنشأ لكم أفئدة تدركون بها حقائق الأشياء، ومبادئ الأمور ومآلها، وما حل منها وما حرم.³⁸⁹

ثم طرق تخصيص هذه الأشياء الثلاثة بالذكر وصلتها بناحية مصادر المعرفة وقال:

"ثم خص هذه الأشياء الثلاثة بالذكر؛ لما بها يتوصل إلى العلوم ومعرفة الأشياء؛ قال
اللّه تعالى: **سَمِعَ اللَّهُ أَرْجَاكُمْ مِّنْ بَطُونٍ أَمْهَلِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ
وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ** ٧٨ **سَجَى** ومعناه: أنه أنشأ لكم هذه الأشياء؛ لتهتدوا بها، وتصلوا بها
إلى أنواع العلوم؛ فنبت أن هذه الأشياء هي التي يتوصل بها إلى العلم والحكمة، وإلى ما به
المصلحة والمنفعة؛ ولذلك قال: **سَمِعَ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ
مَسْئُولًا** ٣٦ **سَجَى** ٣٩١ فلو لم يقع بها الوصول إلى علم الأشياء، لكان لا يخص بالسؤال
عنها.³⁹²

فعرفنا بذلك أن ما عبرنا عنه بالمصدر هنا هو ما تعبر عنه الكتب الكلامية بالسبب. فالمصدر في أصل اللغة هو موضوع صدور الشيء.³⁹³ والمراد به هنا كما رأينا بالتفصيل المذكور أنفا ما يكسبنا الثقة بالمعلومة ويسوغ لنا عقد الاعتماد عليها.

سأتعرض لكل من هذه المصادر الثلاثة واحدا تلو الآخر بدء بالخبر، ويتخلل خلالها حديث حول الحكم العقلي. وأختم هذا الفصل بدراسة الإلهام الذي عده بعض الناس من مصادر المعرفة. فيضحي لنا في هذا الفصل خمسة مباحث تالية:

- المبحث الأول: الحواس،
- المبحث الثاني: العقل،

³⁸⁹ الماتريدي، تأويلات أهل السنة (10/ 128).

³⁹⁰ **سَلَجَل**: جمع تمخسج

³⁹¹ **سَلَجَرَاء**: تمخسج

³⁹² الماتريدي، تأويلات أهل السنة (10/ 128).

³⁹³ الراغب، المفردات في غريب القرآن ص 477.

- المبحث الثالث: الحكم العقلي،
- المبحث الرابع: الخبر،
- المبحث الخامس: الإلهام.

المبحث الأول: الحواس

يعرف هذا المصدر بأسماء شتى: المشاهدة والعيان والمعرفة الحسية. فأول شيء أن العلم الحاصل بالحواس هو ضروري، ومعنى ذلك أن ما يعترض به على الثقة بها فهو من قبيل الشبهات، وإنما ينبه على بطلانها، ولايقام استدلال على حجية الحواس. لذلك ذكر العلامة التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية قائلا:

"أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان وبعضها بالبيان".³⁹⁴

وأما ما نواجهه من الحالات التي تنته فيها الحواس من نحو الأحوال فالجواب عنه أن "الغلط في بعض الأسباب الجزئية لاينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط".³⁹⁵

لنتنن إلى تبين مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور!

مصطفى صبري: أما الشيخ مصطفى صبري، فقد أشار إلى الحس مصدرا في مواضع من كتابه العقل والنقل. فذكر في موضع في معرض عقد الوزان بين العقل والحس يقول:

"فمدار الإصابة - سواء كانت في العقول أو المحسوس - على سلامة العقل، ومدار الخطأ على عدم سلامتهما، فلن يخطئ سليم العقل والمنطق مهما كان ناقص التجربة، وغير سليمهما يخطئ وسط التجارب".³⁹⁶

وكذلك انتقد الشيخ بعض المتصوفة حينما بدر منهم من الكلمات ما ظاهره أنا لانستطيع أن نتق بالحواس، فقال:

"ولقد أتى الغزالي ... بالعجيب المعيب حين رفع الأمان عن شهادة الحس والعقل وعن عالم اليقظة وعنده كما أن ما يشاهده الإنسان في حالة المنام أي الرؤيا لاحقيقة له، مع كون الحالم يراه على أنه حقيقة، فكذلك يمكن أن يكون عالم اليقظة عبارة عن الخيال الكاذب".³⁹⁷

ثم يرد على هذا الكلام بوجه إلزامي بقوله:

³⁹⁴ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 9 - 10.

³⁹⁵ المرجع السابق، ص 9 - 10.

³⁹⁶ صبري، العقل والنقل (223/1 - 224).

³⁹⁷ المرجع السابق، (248/1 - 249).

"ويرد عليهم أن المبادئ الربيبية التي تمسكوا بها في هدم الاعتماد على المحسوسات والمعقولات صالحة لأن تتسلط على التصوف أيضا." ³⁹⁸

ثم يذكر الوجه التحقيقي لديه قائلا:

"ولا يزال قول علماء الكلام في أوائل كتبهم: "أسباب العلم ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل. وليس الإلهام من أسباب المعرفة عند أهل الحق" قانونا معترفا به عند ذوي العقول، قانونا لا ينقضه خطأ الحواس مثلا في أحوال نادرة يظهر منشأ الخطأ فيها عند التفتيش بالعقل الذي لا تستقل عنه الحواس أصلا، ولا تنس تغني عن مساعدته في القيام بدورها كما لا تنقضه إصابة الكشف والإلهام من بعض الخواص في بعض حالاتهم مع عدم الاطراد في حالات الإصابة وفي تعيين أصحاب هذا الكشف المصيب." ³⁹⁹

فقد أشار الشيخ في كلمته هذه إلى ما ذكره صاحب العقائد النسفية في مستهلها. ثم ذكر ما نستروح منه ما يدفع شك من يشك في إفادة الحواس. ذلك أن الحواس يضبطها العقل. ويستمر الشيخ ذاكرة أن تيار الإلحاد الغربي وجد سبيله إلى الشرق الإسلامي من بابين:

"أحدهما المادية التي لاتعول إلا على التجربة الحسية ... وثاني البابين السوفسطائية الربيبية التي لاتعترف بالحصول على اليقين لا في المحسوسات ولا في المعقولات ... فالإسلام يأبى كلا من هذين المذهبين." ⁴⁰⁰

ثم ليس المراد بالحس هنا ما يعرف بالتجربة وما يستقرأ من التجارب المتكررة من القوانين. فإن ذلك - الاستقراء - داخل في العقل. هذا والملاحظ عند الشيخ أنه يؤكد على دور العقل في مقابلة الحواس ويعلي من شأنه. ذلك أنه وجد نفسه في وسط، ساد فيه التنقص من شأن العقل، والإفراط في إعلاء شأن الحواس. لذلك ذكر في موضع أنه لو صح الاعتراض على العقل بأخطاءه، لصح في الحواس أيضا، بل الحقيقة أن الحواس لاتقوم بوظيفتها إلا إذا مد العقل يد العون إليها، ويلبسها ملابس المعنى. قال:

³⁹⁸ صبري، العقل والنقل (248/1 - 249).

³⁹⁹ المرجع السابق.

⁴⁰⁰ المرجع السابق، (250/1).

"وخلصته أن الحقائق الحسية تعتمد على الحقائق العقلية، فليفهم من هذا مبلغ خطأ الذين يظنون أن مرتبة الأدلة العقلية دون الأدلة التجريبية. وقد قلنا من قبل: إن العقل وحده هو الذي يفسر التجربة والمشاهدة، ويستخرج منهما المعنى، وهما ليسا بشيء بدون العقل، فالإحساس بدونه أعمى، والتجربة بدون خرساء، فاستخراج المعنى منهما ثم توثيق ذلك المعنى وتحقيقه إنما يكونان بفضل العقل. فإذا كان الأمر كذلك وكان العقل يخطئ ويصيب، فكلا الاحتمالين جار في المعقول والمحسوس، والخطأ في المحسوس كثيرا ما يقع فيما إذا كان المعنى المستخرج من الإحساس مركبا، ومن هذا لايندر أن العلم المبني على التجربة قد ينتقض قديمه بحديثه. فمدار الإصابة - سواء كانت في العقول أو المحسوس - على سلامة العقل، ومدار الخطأ على عدم سلامتهما، فلن يخطئ سليم العقل والمنطق مهما كان ناقص التجربة، وغير سليمهما يخطئ وسط التجارب." 401

هذا بخلاف العلامة ابن عاشور الذي سيأتي موقفه، فإنه بحكم تحليله في سماء تفسير كتاب الله تعالى أبرز أهمية الحواس، وكل له وجهة هو موليتها، ولكل مقام مقال.

العلامة ابن عاشور: وإذا أتينا العلامة ابن عاشور، ألفيناه قد أشار مرة وصرح أخرى في مواضع من تفسيره أن العلم الحاصل بالحواس ضروري غير محتاج إلى تجشم البرهنة والاستدلال. فهو على سبيل المثال يفسر تفضيل القرآن كلمة الرؤية على كلمة العلم للدلالة على مدلول العلم بأن ذلك إشارة إلى أن ما ذكر بعده هو بمنزلة العلم الحاصل بالرؤية العينية وهو علم ضروري. فقال:

"والرؤية علمية. واختير فعل الرؤية هنا دون "ويعلم" للتنبيه على أنه علم يقيني بمنزلة العلم بالمرئيات التي علمها ضروري." 402

وذكر في معرض تناوله الظن بالتفسير وتحديد المراد بالظن المنهي عنه فقال:

"قول النبي صلى الله عليه وسلم: إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث وليس هو الظن الذي اصطلح عليه فقهاؤنا في الأمور التشريعية، فإنهم أرادوا به العلم الراجح في النظر، مع احتمال الخطأ احتمالا مرجوحا، لتعسر اليقين في الأدلة التكليفية ؛ لأن اليقين فيها: إن كان اليقين

⁴⁰¹ صبري، العقل والنقل (223/1 - 224)

⁴⁰² ابن عاشور، التحرير والتنوير (22/ 145).

المراد للحكماء، فهو متوقف على الدليل المنتهي إلى الضرورة أو البرهان، وهما لا يجريان إلا في أصول مسائل التوحيد، وإن كان بمعنى الإيقان بأن الله أمر أو نهى، فذلك نادر في معظم مسائل التشريع، عدا ما علم من الدين بالضرورة أو حصل لصاحبه بالحس، وهو خاص بما تلقاه بعض الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مباشرة أو حصل بالتواتر. وهو عزيز الحصول بعد عصر الصحابة والتابعين، كما علم من أصول الفقه.⁴⁰³

فهنا أيضا صرح بأن العلم الحاصل بالحس هو علم ضروري، وذكر أن ما يتلقاه الصحابة من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مباشرة هو أيضا من هذا الباب.

ثم إن العلامة ابن عاشور أكد على دور الحواس في الحياة البشرية وفي التفكير، فذكر في سياق امتنان الله تعالى على الإنسان بموهبة السمع والبصر أن:

"... ذلك إشارة إلى ما خلقه الله له من الحواس التي كانت أصل تفكيره وتدبيره، ولذلك جاء وصفه بالسميع البصير بصيغة المبالغة ولم يقل فجعلناه: سامعا مبصرا، لأن سمع الإنسان وبصره أكثر تحصيلا وتمييزا في المسموعات والمبصرات من سمع وبصر الحيوان، فبالسمع يتلقى الشرائع ودعوة الرسل وبالبصر ينظر في أدلة وجود الله وبديع صنعه. وهذا تخلص إلى ما ميز الله به الإنسان من جعله تجاه التكليف واتباع الشرائع وتلك خصيصة الإنسان التي بها ارتكزت مدنيته وانتظمت جامعاته، ولذلك أعقبت هذه الجملة بقوله: **سَلَفًا حَدِيثُهُ السَّبِيلَ**

سج ٣ الإنسان: تحمسحج 404

حذار أن يفهم من قوله: "أصل تفكيره وتدبيره" أن المعارف كلها التي منها الأوليات العقلية أصلها الحواس. فقد حققنا فيما مر⁴⁰⁵ أنه يرى الأوليات العقلية غير متلقاة من تعليم ولا تجربة. بل قصده أن العقل بأوليياته يتصرف فيما تأتيه به الحواس، فهي تقدم المواد الخام للتفكير. ثم قوله هذا يشمل المصدر الثالث أيضا وهو الخبر الذي سيأتي الكلام فيه بإذن الله تعالى.

⁴⁰³ ابن عاشور، التحرير والتنوير (8-1/26).

⁴⁰⁴ المرجع السابق، (375/29).

⁴⁰⁵ يراجع ص 102 ومابعدا من هذه الرسالة.

ومن بديع ما ذكره العلامة ابن عاشور فيما يتصل بدور الحواس والتجربة المبنية عليها أن الحس يدرك المحاسن الذاتية المعروفة بالجمال والتي تبعث إلى نفس مدركها الشعور بالحسن الذي يقود إلى الحب،⁴⁰⁶ وأن أول مظاهر تعلم الإنسان بالتقليد والتجربة على حسب ما وصل إلينا تاريخه هو تعلم ابن آدم من الغراب كيف يوارى سواة أخيه. فذكر أن:

"هذا المشهد العظيم هو مشهد أول حضارة في البشر، وهي من قبيل طلب ستر المشاهد المكروهة. وهو أيضا مشهد أول علم اكتسبه البشر بالتقليد والتجربة، وهو أيضا مشهد أول مظاهر تلقي البشر معارفه من عوالم أضعف منه كما تشبه الناس بالحيوان في الزينة، فلبسوا الجلود الحسنة الملونة وتكللوا بالريش الملون وبالزهور والحجارة الكريمة، فكم في هذه الآية من عبرة للتاريخ والدين والخلق."⁴⁰⁷

فالإنسان بحسه يتعلم من غيره من مخلوقات الله تعالى، ويستفيد به في أمور حياته وطرق معاشه. فعرفنا بذلك أن العلامة ابن عاشور يقر بالحس مصدرا من مصادر المعرفة تجاريا مع السنن السائد المتبع عند علماء الإسلام ورجال علم الكلام.

⁴⁰⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير، (3/ 225).

⁴⁰⁷ المرجع السابق، (6/ 174).

المبحث الثاني: العقل

أما العقل فقد عرف بتعريفات شتى، ولكن أقرب تعريف إلى قصدنا هو ما عرفه به العلامة البزدوي⁴⁰⁸ الحنفي حيث قال:

"أما العقل فنور يضاء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمل به بتوفيق الله تعالى وإنه لا يعرف في البشر إلا بدلالة اختياره فيما يأتيه ويذره ما يصلح له في عاقبته." ⁴⁰⁹

فالعقل على هذا التعريف هو طور وراء الحواس، وأنه ليس شيئاً ملموساً، وإنما يستدل على تحلي الإنسان بالعقل بأفعاله التي يأتيها والتي يتركها. لذلك عبر عنه بالنور. هذا وقد مر بنا أن صرح المعرفة البشرية مشيد على البديهيات التي يبني عليها المعارف ولا تتبني على شيء منها. لذلك درج علماء الكلام حين التعرض لمصدر العقل على أن ينوعوا ما يحصل بالعقل إلى فرعين. فذكر العلامة التفتازاني الفرع الأول بقوله:

"ما ثبت منه بالبداهة أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر فهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه، فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم، لا يتوقف على شيء." ⁴¹⁰

وقد تعرضنا لهذا الفرع في الفصل السابق حينما تناولنا طبيعة المعرفة والبديهيات بالبحث، ورأينا أن كلا من صاحبيننا الشيخ مصطفى صبري والعلامة ابن عاشور قائل بالعلم الضروري الذي منه الأوليات العقلية التي عبر عنها العلامة التفتازاني هنا بالثابت بالبداهة. وإنما عقدنا هذا المطلب لدراسة الفرع الثاني الذي عرج عليه العلامة التفتازاني بقوله:

"وما ثبت منه بالاستدلال أي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالاً من العلة على المعلول كما إذا رأى نارا فعلم أن لها دخاناً، أو من المعلوم إلى العلة كما إذا رأى دخاناً فعلم أن هناك نارا

⁴⁰⁸ علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن، فخر الإسلام البزدوي (400هـ - 482هـ = 1010م - 1089م): فقيه أصولي، من أكابر الحنفية. من سكان سمرقند، نسبته إلى "بزة" قلعة بقرب نسف. له تصانيف: منها المبسوط وكنز الوصول في أصول الفقه، يعرف بأصول البزدوي وتفسير القرآن وغناء الفقهاء في الفقه. (الزركلي، الأعلام 4/ 328)

⁴⁰⁹ البزدوي، أصول فخر الإسلام البزدوي (2/ 394)، شركة الصحافة العثمانية، أسطنبول، 1890م.

⁴¹⁰ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 20.

... فهو اكتسابي أي حاصل بالكسب ومباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والإصغاء وتقليب الحدة ونحو ذلك في الحسيات.⁴¹¹

لننظر مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول هذا الأمر:

الشيخ مصطفى صبري: أما كلام الشيخ صبري عن تأدية الاستدلال العقلي إلى اليقين فحدث عن البحر ولا حرج. فإن هذه القضية كانت أخص ما تعرض له في كتابه. فإنه كان انبث في مصر في عصره الحط من الدليل العقلي والإعلاء من شأن الدليل التجريبي⁴¹² مع أن الدليل العقلي يعطي عند علماء الكلام اليقين وأما ما يسمى بالدليل التجريبي فهو من باب الاستقراء الذي ليس ذنوبه إلا الظن في الأصل.⁴¹³ فكان يعاود حجية الاستدلال العقلي مرة بعد مرة. فإنه صرح اهتمامه بهذا الجانب في موضع من مواضع نقد الفيلسوف كانط وقال:

"الخطأ الأول قصر الثبوت العلمي على ما ثبت بالتجربة، وتنزيل ما ثبت بدليل عقلي إلى أن لا يعتبر ثبوته علمياً، وهو العقلية الشائعة، التي غُنيّا بالتنبيه على بطلانها في هذا الكتاب."⁴¹⁴
وإنما نجتزئ فيما يلي بموضع واحد من المواضع التي عالج فيها موقفه من الاستدلال العقلي حيث قال:

"فنحن إنما نعرف وجود الله من طريق إني هو وجود العالم واحتياج وجوده إلى علة، ولانعرف وجود الله من طريق لمي أي من طريق معرفة العلة لوجود الله نفسه."⁴¹⁵

ثم تولى بنفسه بإيضاح الدلائل اللمي والدليل الإني بقوله:

"الدليل اللمي ما يكون طريق الاستدلال فيه من المؤثر إلى الأثر كالاستدلال من وجود النار على وجود الدخان، والدليل الإني ما يكون طريق الاستدلال فيه من الأثر إلى المؤثر كالاستدلال من وجود الدخان على وجود النار."⁴¹⁶

⁴¹¹ التفاتراني، شرح العقائد النسفية، ص 21.

⁴¹² هذا هو السياق الذي جرى فيه الوزان بين الحواس والعقل في كلام الشيخ صبري في المبحث السابق. يراجع ص 120 وما بعدها من هذه الرسالة.

⁴¹³ غير أن كثرة التكرار تفيد اليقين بالعادة كما مر بنا في بداية هذا الكتاب عندما دار كلامنا حول المعارف اليقينية في ص 106.

⁴¹⁴ صبري، العقل والنقل (103/3).

⁴¹⁵ المرجع السابق، (213/3).

فكلامه هذا يطابق ما نقلنا عن العلامة التفتازاني في مستهل هذا المبحث.

العلامة ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقد ذكر أن اليقين يحصل بالاستدلال والنظر. فإنه قال في معرض تفسير طلب سيدنا إبراهيم إلى ربنا أن يريه كيف يحيي الموتى:

"فإن إبراهيم لفرط محبته الوصول إلى مرتبة المعاينة في دليل البعث رام الانتقال من العلم النظري البرهاني، إلى العلم الضروري، فسأل الله أن يريه إحياء الموتى بالمحسوس".⁴¹⁷

ثم حلل طمانينة القلب التي رامها أبو الأنبياء سيدنا إبراهيم - على صاحبنا وعليه الصلاة والسلام - وقال:

"وَقَوْلُهُ: **سَمَّحْ بِطَمَئِنِّ قَلْبِي** ٢٦٠ **سَجَلَةً**: تجتمع ~~مخاطبات~~ ^{مخاطبات} ويتحقق علمي وينتقل من معالجة الفكر والنظر إلى بساطة الضرورة بيقين المشاهدة وانكشاف المعلوم انكشافا لا يحتاج إلى معاودة الاستدلال ودفع الشبه عن العقل، وذلك أن حقيقة يطمئن يسكن، ومصدره الاطمئنان، واسم المصدر الطمأنينة، فهو حقيقة في سكون الأجسام، وإطلاقه على استقرار العلم في النفس وانتفاء معالجة الاستدلال أصله مجاز بتشبيه التردد وعلاج الاستدلال بالاضطراب والحركة، وشاع ذلك المجاز حتى صار مساويا للحقيقة".⁴¹⁸

عرفنا بذلك أن الاستدلال العقلي اعتد به القرآن وعرفنا بذلك أمرا آخر أيضا و هو أن العقل المتمثل في الاستدلال مهما بلغ من اليقين مبلغا، فإنه يبقى مجالا للاضطراب وعرضة للشبهة، وأما التجربة الحسية المباشرة فليس للإنسان بعدها مجال للشك. وهذا جانب نفسي في البشر. بالغفلة عن هذه النقطة، يذهب على المتشبهين بأذيان المادية مكانة العقل ودور الاستدلال.

المبحث الثالث: الحكم العقلي

مما يتصل بالعقل - ونحن في إطار علم الكلام - الحكم العقلي. فإن علم الكلام يقيم سياجا من الحكم العقلي⁴¹⁹ حول كل ما يريد إثباته، فحينما يثبت رؤية الله تعالى، يقرر أنه ليس من المحال

⁴¹⁶صبري، العقل والنقل (213/3).

⁴¹⁷ابن عاشور، التحرير والتنوير (38/3).

⁴¹⁸المرجع السابق.

⁴¹⁹الحكم هو إثبات أمر أو نفيه. هو ثلاثة: عقلي وشرعي وعادي. فالشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب والإباحة أو الوضع لهما. أما الحكم العقلي هو إثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرار ولا وضع واضع. وأقسامه ثلاثة: الوجوب والاستحالة

العقلي. فيستحيل أن تتطوي الخطى الكلامية على ما كان مستحيلا. وهذه ميزة مميزة لعلم لكلام. وهذا أبرز وجه من وجوه المنهج العقلي الكلامي. لذلك لا يمكن أن يأتي في النصوص الدينية ما كان من المستحيل العقلي وما كان متعارضا مع ما تقرر في علم الكلام قبل الوصول إلى إثبات النبوة. لذا نجد العلامة السنوسي⁴²⁰ يستهل رسالته بقوله:

"اعلم أن الحكم العقلي ينحصر في ثلاثة أقسام: الوجوب والاستحالة والجواز. فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده والجائز ما يتصور في العقل وجوده وعدمه. ويجب على كل مكلف شرعا أن يعرف ما يجب في حق مولانا جل وعز وما يستحيل وما يجوز. وكذلك يجب عليه أن يعرف مثل ذلك في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام." ⁴²¹

ثم مما له ثقل في البحث المرتبط بالحكم العقلي حكم العادة. فإن علماء الإسلام يقسمون الحكم إلى ثلاثة أنواع على حسب مصدره: الحكم العقلي والحكم الشرعي والحكم العادي.⁴²² وهذه التفرقة مهمة جدا في إثبات المعجزة مثلا. فإنها تظن في بادئ الرأي من المستحيلات العقلية مع أن الاستحالة فيها عادية. فالشرع يمكن أن يأتي بما يستحيل عادة، ولا يمكن أن يثبت ما امتنع عقلا.

لنتنقل الآن إلى آراء الشيخ صبريو العلامة ابن عاشور حول الحكم العقلي!

مصطفى صبري: أما الشيخ مصطفى صبري فقد سار على المنهج الكلامي القائم على الحكم العقلي من الإمكان والاستحالة والوجوب، فذكر مثلا في معرض الرد على الفلاسفة الغربيين المتشبهين بأذيال هجيل القائلين بجواز ما يعد من الممتنعات العقلية أنه

والجواز. أما العادي فهو إثبات الربط بين أمر وأمر وجودا أو عدما بواسطة التكرار مع صحة التخلف وعدم تأثير أحدهما في الآخر البتة. (أبو عبد الله السنوسي، شرح مقدمات السنوسي، ص 43 - 44 بتحقيق نزار حمادي، مكتبة المعارف، 2009م.)⁴²⁰ محمد بن يوسف السنوسي أبو عبد الله (832هـ - 895هـ = 1428م - 1490م): عالم تلمسان في عصره، وصالحها. له تصانيف كثيرة، منها شرح صحيح البخاري لم يكمله، وشرح مقدمات الجبر والمقابلة لابن الياسمين وشرح جمل الخونجي في المنطق وعقيدة أهل التوحيد ويسمى العقيدة الكبرى، وأم البراهين ويسمى العقيدة الصغرى ومختصر في علم المنطق ومكمل إكمال الإكمال في شرح صحيح مسلم، وشرح الأجرومية فيالحو ومجربات في الطب وشرح لامية الجزائري فيالتوحيد والعقيدة الوسطى والمقدمات فيالتوحيد. (الزركلي، الأعلام، 154/7)

⁴²¹أبو عبد الله السنوسي، أم البراهين، ص 27، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م.

⁴²²يراجع المرجعان السابقين.

"لوجود الموجود عندنا درجتان: درجة الوجوب، ودرجة الإمكان ولعدم المعدوم أيضا درجتان: درجة الاستحالة، ودرجة الإمكان."⁴²³

فهنا صرح بالقسمة الثلاثية للحكم العقلي. وقد صرح في موضع آخر أن

"... الإثبات في الوجوب والاستحالة اللذين هما فوق متناول التجربة، والقول فيهما للعقل وإنما حدود التجربة قاصرة على إدراك وقوع الشيء، أو لا وقوعه العاديين، دون بلوغ الوقوع حد الوجوب، واللاقوع حد الاستحالة."⁴²⁴

وكذلك شدد على ضرورة التفريق بين الحكم العقلي والحكم العادي الذي يحصل بالتجربة في سياق إثبات النبوة والسمعيات بأن:

"النظام الأول العام هو الذي يسمونه القوانين الطبيعية، والذي يزعم منكرو المعجزات أنه لا يمكن تغييرها لكن الحق أنها قوانين موضوعة، غير ناشئة من طبيعة الأشياء، حتى لا يمكن تغييرها. ومعنى كونها "قوانين"، أنها قضايا كلية، مطردة الصدق إطرادا عاديا، غير بالغ مبلغ الضرورة والوجوب فلا يكون خلافه محالا عقليا؛ لأن تلك القضايا مبنية على التجربة. والتجربة مهما اطردت نتائجها وتبجح العلم الحديث، وهواته بالاستناد إليها، فلا تكفي في استناد القضية الضرورية إليها؛ لأنها إنما تدل على العادة لا على الضرورة المنطقية."⁴²⁵

ثم تعرض للفرق في الحكم بين المخالف للمحال العقلي والمحال العادي بأنه:

"لا يلزم أن يكون المخالف لسنة الكون أو سنة الله مخالفا للعقل أي محالا . ومن هذا تعد المعجزة من خوارق العادة لا من خوارق العقل وإلا لما أمكنت ولما وقعت . لكن الذين لا يميزون خارق العادة من خارق العقل، ويزعمون المعجزة التي هي من خوارق العادة وإن شئت فقل من خوارق سنة الكون، خارقة⁴²⁶ للعقل أيضا، ينفونها قائلين باستحالتها . وهذا الزعم منهم

⁴²³صبري، العقل والنقل (113/2)

⁴²⁴المرجع السابق (106/2)

⁴²⁵المرجع السابق (25/4).

⁴²⁶مفعول به ثان لفعل "يزعمون". فإنه من أفعال القلوب.

ناشئ من زعم آخر: هو عدم إمكان خرق القوانين الطبيعية المقررة في العلم الحديث المثبت المبني على التجارب الحسية. وهذا قول الملاحدة المادية.⁴²⁷

فبيّني على هذا كله ويقول:

"لهذا لم يجئ فيما جاءت به الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ما يحيله العقل."⁴²⁸

فعرفنا بذلك أنه منسجم مع التيار الكلامي والإسلامي العام في أنه لا يمكن أن يأتي في الوحي الرباني ما يحيله العقل. وهذا المبدأ له أهميته في إمكان المعجزة.

العلامة ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فألفيناه منتها نفس المنهج الكلامي. فهو مثلاً في سياق إنكار كفار قريش البعث، فسر الآيات القرآنية التي تقدم أدلة على البعث في الآخرة في وجه إنكار المنكرين على أنه دليل على إمكان. فقل:

"وفي كل ذلك إبطال لإحالتهم وقوع البعث لأنهم زعموا استحالة فأبطلت دعواهم بإثبات إمكان البعث فإنه إذ ثبت الإمكان بطلت الاستحالة فلم يبق إلا النظر في أدلة ترجيح وقوع ذلك الممكن."⁴²⁹

وكذلك تعرض العلامة للفرق بين المستحيل العقلي والمستحيل العادي وأن الأول لا يمكن أن يأتي به الوحي ولكن الثاني يرد به، وإنما يتخيل المرء الاستحالة في شأنه بسبب عدم الإلف والعادة، ولكن ذلك لا يغير من الأمور العقلية شيئاً. فقال العلامة ابن عاشور في موضع من تفسيره:

"والمقصود من التقرير إلجائهم إلى الإقرار بأن خلق السماء أعظم من خلقهم، أي من خلق نوعهم وهو نوع الإنسان وهم يعلمون أن الله هو خالق السماء فلا جرم أن الذي قدر على خلق السماء قادر على خلق الإنسان مرة ثانية، فينتج ذلك أن إعادة خلق الأجساد بعد فنائها مقدورة لله تعالى؛ لأنه قدر على ما هو أعظم من ذلك."⁴³⁰

⁴²⁷صبري، العقل والنقل (81/4).

⁴²⁸المرجع السابق (246/1).

⁴²⁹ابن عاشور، التحرير والتنوير (433/29).

⁴³⁰ابن عاشور، التحرير والتنوير (83/30).

ثم ذكر أن السبب في استبعادهم هو أن حكم العادة طغى عليهم، فأعماهم عن الحكم العقلي. فقال:

"ذلك أن نظرهم العقلي غيمت عليه العادة فجعلوا ما لم يألوه محالا، ولم يلتفتوا إلى إمكان ما هو أعظم مما أحالوه بالضرورة."⁴³¹

وذكر في معرض تذكير الناس بالأمثلة لإثبات البعث والجزاء والعقاب أن بعد العهد بالشيء يجعله في نظر صاحبه في طوايا الاستحالة. لذلك جاء الشرع بالأمثلة والنظائر لتفرك تلك الطوايا، وتعيد الأمر إلى نصابه. قال:

"...وتعريضا للمعاندين بالإنذار بمثله فإن ما فعل بهذه الأمم الثلاث موعظة وإنذار للقوم الذين فعلوا مثل فعلهم من تكذيب رسل الله ، قصد منه تقريب وقوع ذلك وتوقع حلوله ؛ لأن التذكير بالنظائر واستحضار الأمثال يقرب إلى الأذهان الأمر الغريب الوقوع، لأن بعد العهد بحدوث أمثاله ينسيه الناس، وإذا نسي استبعد الناس وقوعه، فالتذكير يزيل الاستبعاد"⁴³²

فقد تحصل لنا أن العلامة ابن عاشور محافظ على انتماءه الكلامي فيما يتعلق بالإطار الكلامي القائم على الحكم العقلي.

⁴³¹المرجع السابق.

⁴³²المرجع السابق (317 / 30)

المبحث الرابع: الخبر

هذا المصدر له أكثر من اسم من الخبر والشهادة ، وقد عرف بهذا الاسم الأخير⁴³³ في المصادر الغربية. نحن نتوكأ عليه كثيرا. فالصحائف والمجلات تنقل لنا الأخبار اليومية التي هي من قبل الخبر، وقد جد في العصر الحديث وسائل متعددة لنقل الخبر من نحو الرسائل النصية والصوتية والمرئية، فنجد عامة الناس مثلا يكتبون المدونات ويحكون تجاربهم. هذا كله من الخبر. حتى إذا سألنا واحدا عن الساعة، فإجابته أيضا خبر. ثم لا يقتصر الأمر على ذلك. بل الكتب التي تنقل أفكار المفكرين الذين قضوا من سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى أيامنا هذه من قبيل الخبر. لذلك تحقيق المخطوطات يعد قسما مستقلا له شروطه ومعايير ومطلباته. ثم الأديان كلها قائمة على الخبر حيث يؤمن أصحابها بشخصيات وكتب تاريخية ويرون أنها وجدت بالفعل في الحقب التاريخية التي ينسبون لها إليها. من هنا تأتي أهمية هذا المصدر. ثم هو يختلف عن العقل والحواس التي هي مركبة فينا. أما الخبر فلا ينبع في حواسنا مباشرة ولا في العقل. بل نلقاه من إنسان آخر، ثم إما نثق به وإما نرفضه. فالعمدة هنا ذلك الإنسان الآخر أي مصدر الخبر. فالسؤال الجوهرى هنا ما المسوغ لوضع الثقة في الناس؟ **نذكر** مقالة المعرفة في موسوعة ستانفورد الفلسفية هذه المشكلة في النقاط التالية:

- هب أن المخبر إنسان موثوق به، ولكنك لاتدري من حقيقته شيئا. فكيف يستقيم أن يسمى ما يصل إليك منه علما؟ فمجرد كون الإنسان في نفسه ثقة لا يكفي أن أضع الثقة به.
- ثم إن لم تكن موثوقية المخبر كافية لتقبل خبره فما أساس وضع الثقة فيه؟
- لقد قال بعض الناس: إنا نميل إلى أن نثق بالناس ما لم يثبت أنه غير جدير بثقتنا. فالموقف الافتراضي أن كل إنسان موثوق به ما لم يثبت التجربة أنه غير جدير بثقتنا. ولكن هذا استناد إلى ميلنا وجنوحنا، و نقل للسؤال إلى جنوحنا: كيف يستقيم لنا أن نتوكأ على جنوحنا هذا؟ ما المسوغ لتقبل هذا الجنوح؟
- يمكن أن يجاب عن ذلك بأن سجل تعامل المرء مع أشخاص في الماضي يضمن له أن يقف هذا الموقف ويتقبل خبر كل مخبر ما لم يثبت أنه غير أهل لذلك. ولكن يبقى السؤال ماثلا: كيف يسوغ للمرء بناء على حالات مجربة معدودة أن يثق بكل خبر موصول إليه ولو كان من

⁴³³ Testimony

- غير الحالات المجربة، ونحن نعلم أن ما يصل إلى المرء من الأخبار ومن يتلقى منهم تلك الأخبار كثرة كاثرة هائلة. فكيف تكون الحالات المعدودة سندا للحالات الكثيرة الهائلة؟
- ويمكن أن يتملص من هذا الاعتراض بأن نجعل الثقة بالخبر من العلم الضروري، ولكن قد انتقد هذا الموقف أيضا انتقادا.⁴³⁴

فكلام الموسوعة هذا يمثل ما يقدم لنا مصدر الخبر من الإشكال المعرفي. وإذا ما راجعنا علماء الكلام، نجدهم يجيبون عن هذا الإشكال بأنهم يشترطون أولا أن الخبر لا بد أن يكون من المصدر الموثوق به. لذلك يصفون هذا المصدر بخبر الصادق. ثم هم يجعلونه درجتين: درجة يحصل بها القطع وهو العلم المراد في مباحث علماء الكلام، وأخرى يحصل بها الظن، ويعمل بها في العمليات والظنيات. ثم هم يقررون أن التواتر هو الذي يوجب لنا العلم، فيسوغ لنا أن نتوكأ عليه في عد ما يصل إليه من خلاله علما. أما حجية التواتر نفسه فضرورية غير استدلالية. لنستمع إلى ما قاله الإمام التفتازاني بهذا الصدد:

".. على نوعين: أحدهما الخبر المتواتر ... الثابت على السنة قوم ... لا يجوز العقل توافقه على الكذب، ومصدقه وقوع العلم من غير شبهة، وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية."⁴³⁵

ثم يتعرض لكون العلم الحاصل به ضروريا ويقول:

"فهنا أمران: أحدهما أن المتواتر موجب للعلم. وذلك بالضرورة. فإننا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وأنه ليس إلا بالأخبار والثاني أن العلم الحاصل به ضروري. ذلك لأنه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا هتداء لهم إلى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات."⁴³⁶

⁴³⁴ Steup, Matthias and Ram Neta, "Epistemology", Sources of Knowledge and Justification, Testimony.

⁴³⁵ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 14 - 15.

⁴³⁶ المرجع السابق.

فذكر أن التواتر في حد ذاته موجب للعلم الضروري وآيته أنه يحصل بغير الاستدلال. فعرفنا من خلال ذلك أيضا الجواب عن الإشكال الذي أثاره أصحاب موسوعة ستانفورد، وهو أن ليس صدق خبر كل مخبر صادقا بالضرورة. فالمسوخ لنا هو التواتر.

لنراجع الشيخ صبريو العلامة ابن عاشور حول هذا الأمر!

الشيخ مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فقد مر بنا ⁴³⁷ نقل له عبارة متن العقيدة النسفية مقرا له. ونعيد مقتطفا منه في ما يلي أيضا:

"...أسباب العلم ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل..." ⁴³⁸

ثم نجده يعلمين قيمة دليل العلة الغائية على وجود الله تعالى على أساس أن كثرة التجارب دلت على وجود الغاية والنظام، وهذه الكثرة البالغة مبلغ التواتر لا يدانيها أي تجربة على أي قضية علمية أخرى. قال:

"إن هذا الدليل، الذي يسميه علماء الإسلام دليل نظام العالم، يكفي ويزيد في إلزام الملاحظة العصريين المغرمين بالتجربة، القائلين باحتياج كل مسألة علمية يراد إثباتها إليها؛ إذ لا تدل أي تجربة على أي مسألة علمية دلالة التجارب الكثيرة المتواترة، المسفرة عن أنظمة، وأسرار مدهشة، مستودعة في خزائن الكائنات، على وجود واضح هذه الأنظمة، والأسرار بكمال العلم، والقدرة." ⁴³⁹

وكذلك فصل في سياق نقد المسيحية بين الإسلام وما نسبته النصارى إلى سيدنا عيسى - عليه السلام - و من العقيدة بأن الفارق هو التواتر الذي أعوز النصارى وحظي به المسلمون. فقال:

"... أن المسيحية وكتابها المقدس، لم يبقيا محفوظين كما نزلوا على سيدنا المسيح عليه السلام، ولم يُنقلا عنه تواترا، ولا بوجه يقرب منه في القوة." ⁴⁴⁰

وكذلك رد على من أنكر القدر على أساس التواتر وقال:

⁴³⁷ يراجع ص 116 من هذه الرسالة.

⁴³⁸ صبري، العقل والنقل (1/248 - 249).

⁴³⁹ المرجع السابق (2/375).

⁴⁴⁰ المرجع السابق (2/128).

"أحاديث القدر متواترة المعنى." ⁴⁴¹

ورد على من أنكر نزول المسيح بأنه مناوئة لما ثبت بالتواتر وقال:

"إن أحاديث نزول عيسى تبلغ سبعين حديثاً ... بالسنة رواة مختلفين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم؛ لا بد أن تكون لها قيمتها، التي لا يكفي لإسقاطها التعلل بأنها أخبار آحاد فلو أتى بمثلها سنداً لصحة خبر من الأخبار الواردة في كتب التاريخ، لكفى في إفادة اليقين وزاد على الكفاية." ⁴⁴²

العلامة ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقه ذكر في مواضع عدة ما يتعلق بهذا المصدر. فهو على سبيل المثال ذكر حجية الشهادة بقوله:

"وقد دلت هذه الآية على التنويه بالشهادة وتشريفها حتى أظهر العليم بكل شيء أنه لا يقضي إلا بعد حصولها. ويؤخذ من الآية أن الشاهد شهيد بما حصل له من العلم وإن لم يشهده ⁴⁴³ المشهود عليه وأنه يشهد على العلم بالسماع والأدلة القاطعة وإن لم ير بعينه أو يسمع بأذنيه، وأن التزكية أصل عظيم في الشهادة، وأن المزكي يجب أن يكون أفضل وأعدل من المزكى، وأن المزكى لا يحتاج للتزكية، وأن الأمة لا تشهد على النبي صلى الله عليه وسلم . ولهذا كان يقول في حجة الوداع: "ألا هل بلغت فيقولون نعم فيقول اللهم اشهد " فجعل الله هو الشاهد على تبليغه وهذا من أدق النكت." ⁴⁴⁴

فدلت الآية على أن العلم يحصل للإنسان بغير أن يباشر الحدث بحواسه وبغير أن يستدل عليه بعقله. ذلك بالسماع، وهو المعبر عنه بخبر الصادق في سياق قنوات المعرفة.

⁴⁴¹ صبري، العقل والنقل (343/3).

⁴⁴² المرجع السابق (17/3 - 18)

⁴⁴³ هكذا في النسخة المطبوعة. ولكن يبدو الصواب أن يقال: "وإن لم يشهد المشهود عليه" أي يشهد المرء بما علم وإن لم يحضر ما يشهد عليه. وعلى تقدير "يشهده" يمكن توجيهه بأن نقول: "وإن لم يشهده الله تعالى المشهود عليه"؛ فإن الإشهاد يتعدى إلى مفعولين: أحدهما الشاهد والآخر المشهود.

⁴⁴⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير (21/2).

ثم هو قرر حجية التواتر في مواضع عدة. فهو عل سبيل المثال ذكر في معرض ما يجري مع أهل النار من الكلام في الآخرة أنهم يوبخون بعدواة الشيطان التي تقررت عند البشر على مر العصور المختلفة وانتقلت إلى آحاد الناس بالتواتر. فلا يعتد بمن ينكر ذلك، فقال:

"والعهد: الوصاية، ووصاية الله بني آدم بالألا يعبدوا الشيطان هي ما تقرر واشتهر في الأمم بما جاء به الرسل في العصور الماضية فلا يسع إنكاره. وبهذا الاعتبار صح الإنكار عليهم في حالهم الشبيهة بحال من يجحد هذا العهد." ⁴⁴⁵

وقد صرح المصنف في موضع آخر بأن معرفة هذه العداوة مرجعها التواتر حيث قال:

"وقوله تعالى: سَمِعَ أَذْلَ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا ⁴⁴⁶ سَجَى عَظْفَ عَلَى سَمِيعٍ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ⁴⁴⁷ سَجَى عِدَاوَتَهُ واضحة دليل التجربة فكانت علة للنهي عن عبادة ما يأمرهم بعبادتهم والمعنى: أن عداوته واضحة وضوح الصراط المستقيم لأنها تقررت بين الناس وشهدت بها العصور والأجيال فإنه لم يزل يضل الناس إضلالا تواتر أمره وتعدر إنكاره." ⁴⁴⁸

ثم حجية التواتر الذي هو في النهاية اجتماع أخبار مختلفة على خبر واحد يدخل تحت القاعدة التي قرررها العلماء وقرررها العلامة ابن عاشور من أن كثرة الظواهر تفيد القطع. فخير الواحد يعطينا الظن. ولكن إذا اجتمعت الآحاد، أضحي ذلك الظن علما وبقينا. بهذا الصدد قال العلامة:

"قد ثبت أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل الرسل لما تظاهر من آيات تفضيله وتفضيل الدين الذي جاء به وتفضيل الكتاب الذي أنزل عليه. وهي متقارنة الدلالة تنصيصا وظهورا. إلا أن كثرتها تحصل اليقين بمجموع معانيها عملا بقاعدة كثرة الظواهر تفيد القطع" ⁴⁴⁹

فعرفنا بذلك أن العلامة ابن عاشور متبع للتيار الكلامي العام في الاعتداد بحجية الخبر والاعتداد بالتواتر.

⁴⁴⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير (23/ 46).

⁴⁴⁶ سَجَى تَجَمَّعَ سَجَى

⁴⁴⁷ سَجَى تَجَمَّعَ سَجَى

⁴⁴⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير (23/ 48)

⁴⁴⁹ المرجع السابق (3/ 7)

المبحث الخامس: الإلهام

نختم هذا الفصل بكلام في الإلهام مصدرا من مصادر المعرفة، وقد نشب حوله نقاش عند أهل العلم، والصبغة الغالبة عليهم أنهم لم يقبلوه مصدرا من المصادر التي يمكن أن تكون حجة على الناس بخلاف المصادر الثلاثة السابقة وإن كانت صلة المرء بربه في خاصة نفسه من باب الإلهام . ولكن الكلام هنا على المصادر التي يشترك فيها عامة الناس ويتحاجون بها ويمكن أن يجعل بعضها بعضها يتمثل بها.

فالإلهام في اللغة هو إلقاء الشيء في القلب والروح،⁴⁵⁰ ولكن المعنى الاصطلاحي المراد في هذا السياق هو "إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض"⁴⁵¹ ولا يتوسط في ذلك اكتساب ولا روية ولا إجابة فكر ولا تعلم. "بل هو وارد غيبي"⁴⁵² يرد بغير أسباب العلم المعروفة. درج بعض العلماء على تخصيصه بالخير لكي تخرج منه الوسوسة.

ثم قد رفض علماء الكلام وخاصة أعلام المذهب الماتريدي أن يكون الإلهام سببا من أسباب معرفة صحة الأديان. فإن التمسك به مؤد إلى القول بصحة كثرة الأديان؛ لأن كل آخذ برأي يسعه أن يدعي أنه ملهم بما يقوله فهو صحيح. وغير خاف أن صحة كثرة الأديان تنتج صحة التناقض. فإن الأديان متضاربة متناقضة، ولا يتمكن الجانح إلى الأخذ بالإلهام في معرفة صحة الأديان من التنصل من القول بالتناقض، وما أدى إلى التناقض فهو متسكع في حارات البطلان. لذلك لا يمكن أن يعد الإلهام سببا معتدا به. فقد قال العلامة أبو معين ميمون النسفي في معرض تزييف رأي من رأى أن الإلهام أيضا سبب معرفة صحة الأديان:

"... لأن كلا يدعي أنه ألهم صحة قول نفسه، وفساد مذهب خصمه، فيؤدي إلى القول بصحة الأديان المتناقضة على ما قررنا وإلى القول بأن كل دين صحيح فاسد."⁴⁵³

ثم يحلل قول القائل بالإلهام، ويعود به إلى دليل آخر من العقل أو النقل. فالاحتكام إلى دليل دون الإلهام نفسه في نهاية المطاف. والسبب أن أرباب هذا القول لا يسعهم إلا أن يعترفوا بأن الإلهام فيها

⁴⁵⁰ ابن فارس، مقاييس اللغة (5/ 217) والراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص748، دار القلم، بيروت، 1412م.

⁴⁵¹ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (1/ 257)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.

⁴⁵² المرجع السابق.

⁴⁵³ أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، (1/ 151).

صحيح وفاسد، فتعين تحديد ميزان يوزن به الإلهام قبل أن يختم له بالقبول في ساحة العلم واليقين، فالاستناد هو في الحقيقة إلى ذلك الميزان لا الإلهام نفسه. يقول:

"... وإذا كان الإلهام بعضه صحيحا وبعضه فاسدا لم يكن الحكم بصحة كل الإلهام على الإطلاق ما لم يقدّم دليل صحته، فصار المرجع إلى الدليل دون الإلهام."⁴⁵⁴

ولكن لا يخفى على القارئ المتأمل أن مشكلة الإمام مع الإلهام أنه لا يستقيم أن يوظف سلاحا في الحوار العلمي للاحتجاج على الناس والزامهم برأي بطريق علمي. أما أن يكون الإنسان يحصل له برد اليقين عن طريق الإلهام بغير الأخذ بأسباب المعرفة العادية فأمر لامشكلة للإمام معه.⁴⁵⁵ لذلك قال العلامة التفتازاني في قول صاحب العقائد النسفية: "الإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق":

"ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للإلزام على الغير وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد القول به في الخبر في قوله: ألهمني ربي، وحكي عن كثير من السلف."⁴⁵⁶

لنراجع ما قرره الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول الإلهام!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فللصورة التي تظهر في كتابه العقل والنقل أنه منتقد للصوفية ولا يسكن إلى توغل بعضهم في الإعلاء من شأن الإلهام. فتحدث لهجته أحيانا في قبالة ما يراه الصوفية الوجودية في شأن الإلهام فيقول:

"فهل نعد أمثال هذه الهذيان، والألاعيب المتناهية في تحريف كلمات الله عن مواضعها إلهاما أو أخطاء الإلهام؟"⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة (1/151).

⁴⁵⁵ وقد صرح العلامة عبد العزيز الفهراري في شرحه لشرح العقائد النسفية المسمى بالنبراس بذلك وقال: "... أنا لا ننكر حصول العلم ولكننا لانجعله حجة على الغير." (عبد العزيز الفهراري، النبراس شرح العقائد النسفية، ص 106، مكتبة رشيدية، كوئته، باكستان)

⁴⁵⁶ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 103.

⁴⁵⁷ صبري، العقل والنقل (3/285).

وقد كان معجبا بالإمام الرباني أحمد السرهندي المعروف بمجدد الألف الثاني⁴⁵⁸ في نقدهم للصوفية وهو منهم، وإقامة عوجهم وهو من أعيانهم. فتمثل بكلامه بكثرة لرد الصوفية الوجودية وتضمن ذلك الرد على من رأى الإلهام حجة. ثم كانا لشيخنقطن أن من ينتقدهم من الصوفية سيقولون فيه إنه ليس من أهل الحقائق، فنقده لا قيمة له. لذلك تشبث بإذيال كبيرهم الشيخ السرهندي.⁴⁵⁹ فمثلا ساق في موضع كلاما من مكتوبات الإمام الرباني المعروف بمجدد الألف الثاني قائلا:

"وشهود الحق في مرايا الممكنات الذي يعده جماعة من الصوفية كمالا ويزعمونه جمعا بين التشبيه والتنزيه ليس هو عند الفقير شهود الحق جل وعلا وليس المشهود فيها غير متخيلهم ومنحوتهم ... والإلهام ليس بحجة للغير والحكم الاجتهادي حجة للغير فيجب إذن تقليد العلماء المجتهدين وما يقوله الصوفية أو ما يفعلونه مخالفا لآراء العلماء المجتهدين فلا ينبغي تقليده، بل ينبغي السكون عن طعنهم بحسن الظن بهم وأن يعده من شطحياتهم وأن يصرفه عن ظاهره هو الحق المتوسط بين الإفراط والتفريط."⁴⁶⁰

ثم نجد عنده ما يدلنا على الحد الذي إذا تقيد به الإلهام، كان له ضرب من الاعتداد لصاحبه. وقد استند في ذلك أيضا إلى الإمام أحمد السرهندي فنقل عنه:

"ينبغي أن يعلم أن معتقدا الصوفية بالآخرى، أغنيب عديمات منازل السلوك، والوصول إلى أقصا درجات الولاية، هي عين معتقدا أنها لاحق، فهيل للعلماء بالنقل والاستدلال، وللصوفية بالكشف والإلهام وانظر لبعض الصوفية في إثبات الال طريقا بواسطة السكر وغلبة الحالمات في تلك المعتقدات. ولكن إذا جاوزت تلك المقامات وتبلغنهاية الأمر، تكون تلك المخالفة هباء منثورا، وإلا فيبقى عمل تلك المخالفة ولكن المرجو أن لا يؤخذ، فإن حكمه حكما المجتهد المخطئ، والمجتهد مخطئ في الاستنباط وهو في الكشف."⁴⁶¹

⁴⁵⁸ أحمد بن عبد الاحد بن زين العابدين الفاروقي السهرندي (971هـ - 1034 هـ = 1563م - 1625 م): من علماء الهند، الداعين إلى نيز البدع، ويلقب بمجدد الألف الثاني. نسبته إلى سهرند ومعناها غابة الأسد، وهي بين دهلي ولاهور ومولده ووفاته فيها. تفقه وحج، واشتغل بالتدريس، وحبسه السلطان (جهانگیر) قيل: لامتناعه عن السجود تعظيما له. وأطلق بعد ثلاث سنوات، فعاد الى سهرند. من مؤلفاته رسائل في المبدإ والمعاد وإثبات النبوة والمعارف اللدنية ورد الشيعية. (الزركلي، الأعلام، 1/142)

⁴⁵⁹ صبري، العقل والنقل (277/3).

⁴⁶⁰ المرجع السابق (284/3)

⁴⁶¹ صبري، العقل والنقل (293/3)

فالشيخ صبري منتقد للإلهام حجة من حجج العلم واليقين، ولا يرضى به.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فيوظف الإلهام لتفسير بعض من الظواهر التي ذكرها القرآن. فهو فسر تعلم آدم - على صاحبنا وعليه الصلاة والسلام - الأسماء بأنه يمكن أن يكون عن طريق الإلهام.⁴⁶² بل ذهب إلى أن الإلهام في الآخرة نوع من الوحي الذي لا يعتريه الخطأ. فقال:

"وقد أشار إلى هذا قوله تعالى: **سَمِعَ يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى** ... **سَجَّ** ^{الأشياء:} جمع **تألمس** ^{جمع} علموا أن الله ارتضى قبول الشفاعة فيه وهم يعلمون ذلك بإلهام هو من قبيل الوحي ؛ لأن الإلهام في ذلك العالم لا يعتريه الخطأ".⁴⁶³

ثم فسر العلامة إنزال السحر على الملكين بالإلهام ويبدو من سياقه أنه يرى أن وضع الله تعالى المزايا في العقل أو الخلقة طريق من طرق الإلهام حيث لم تكن عن طريق تلق من أستاذ. فنعرف من ذلك أن ما يتلقاه الملائكة من الله تعالى فهو نوع من الإلهام.⁴⁶⁴ وكذلك كان بعث الله تعالى الغراب لتعليم ابن آدم كيف يوارى سوءة أخيه كان إلهاما للغراب.⁴⁶⁵ وهكذا إنزال الله الحديد وإيقاع طريقة استعماله في قلوب الناس ضرب من الإلهام كما صرح به العلامة.⁴⁶⁶

ولكنهم مع توظيف الإلهام لتفسير كثير من الظواهر الكونية، لم يجد عما قرره علماء الكلام والسادة الماتريدية مما نقلناه آنفا وما سيأتي عن الشيخ صبري، وصرح بأن الأديان والتشريعات لاتقام على أصول موهومة من نحو الإلهام. فإنه قال في معرض تحليله ما ذكره الصوفية في الإلهام وما حاولوا الاستناد بصده من قصة سيدنا موسى وخضر - على صاحبنا وعليهما الصلاة والسلام - وفي معرض نقده:

"وبنوا على ذلك أن الإلهام ضرب من ضروب الوحي، وسموه الوحي الإلهامي، وأنه يجيء على لسان ملك الإلهام، وقد فصله الشيخ محيي الدين ابن العربي ... وبين الفرق بينه وبين

⁴⁶² ابن عاشور، التحرير والتنوير (1/ 437).

⁴⁶³ المرجع السابق (52/30 - 53).

⁴⁶⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير (1/ 640).

⁴⁶⁵ المرجع السابق (6/ 173).

⁴⁶⁶ المرجع السابق (8-ب/ 74).

وحي الأنبياء بفروق وعلامات ... وجزم بأن هذا الوحي الإلهامي لا يكون مخالفا للشريعة،
وأطال في ذلك، ولا يخلو ما قاله من غموض ورموز.⁴⁶⁷

ثم أيد ما قرره علماء الكلام بقوله:

"وقد انتصب علماء الكلام وأصول الفقه لإبطال أن يكون ما يسمى بالإلهام حجة. وعرفوه بأنه
إيقاع شيء في القلب يثلج له الصدر، وأبطلوا كونه حجة لعدم الثقة بخواطر من ليس
معصوما ولتفاوت مراتب الكشف عندهم. وقد تعرض لها النسفي في عقائده، وكل ما قاله
النسفي في ذلك حق، ولا يقام التشريع على أصول موهومة لا تتضبط."⁴⁶⁸

فعرفنا بذلك أن العلامة ابن عاشور مع كون موافقته للشيخ صبريفي أمر الإلهام مبدئيا توسع في
دراسة المواضع التي يصح عدها من الإلهام بحكم كونه في تفسير القرآن، الأمر الذي لم يتسن
للشيخ صبري.

⁴⁶⁷ ابن عاشور، التحرير والتنوير (16/ 16).

⁴⁶⁸ المرجع السابق.

الباب الثاني: في ذات الله تعالى (وجود الله ووحدانيتة)

كلمة الذات عند سادة المتكلمين تستخدم بمعنى نفس الشيء وحقيقته وكنهه. وهي في أصل اللغة تأنيث لكلمة "ذو" بمعنى صاحبة الشيء. فهي "يتوصل بها إلى الوصف بأسماء الأجناس والأنواع، وتضاف إلى الظاهر دون المضمّر".⁴⁶⁹ وقد غلط كثير من النحاة هذا الاستخدام الكلامي لهذه الكلمة، وجوزها بعضهم. وقد عقد الإمام البخاري⁴⁷⁰ - رحمه الله تعالى - في جامع الصحيح باباً بعنوان "باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسامي الله عز وجل" من كتاب التوحيد، واستشهد فيه بقول الصحابي الشهيد خبيب بن عدي الأنصاري - رضي الله تعالى عنه:

"ولست أبالي حين أقتل مسلماً : على أي شق كان لله مصرعي

وذلك في ذات الإله وإن يشأ : بيارك على أوصال شلو ممزع".⁴⁷¹

وعلق عليه بقوله: "فذكر الذات باسمه"، وأوماً إلى أن الصحابي أضاف الذات بمعنى الحقيقة إلى الله تعالى وسمعه النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم ينكره. ولكن قد أخذ على ذلك أن مقصود⁴⁷² الإمام البخاري - رحمه الله تعالى - هنا الحقيقة والكنه. وأما البيت المنقول عن الصحابي فليست كلمة الذات فيه بهذا المعنى، وإنما هي بمعنى "في طاعة الله وسبيله". وقد أجاب بعضهم بأن القصد إنما هو جواز إطلاق هذه الكلمة على الله تعالى في الجملة.⁴⁷³ ولكنه بعيد. فإن عنوان الباب يجلو أنه لم يرد أن كلمة الذات من الأسامي أو الصفات. فمهما كان مقصود الصحابي، فالإمام البخاري - رحمه الله تعالى - ما بها إلا ما يريد هـ علماء الكلام والعقيدة من حقيقة الله تعالى منفصلة عن صفاته وأفعاله.

⁴⁶⁹الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص333.

⁴⁷⁰محمد بن إسماعيل البخاري أبو عبد الله (194 هـ - 256 هـ = 810 م - 870 م): حبر الإسلام، والحافظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، صاحب الجامع الصحيح المعروف بصحيح البخاري. ولد في بخارى، ونشأ يتيماً، وقام برحلة طويلة (سنة 210 هـ = 825 م) في طلب الحديث، فزار خراسان والعراق ومصر والشام، وسمع من نحو ألف شيخ، وجمع نحو ست مئة ألف حديث اختار منها في صحيحه ما وثق برواته. وهو أول من وضع في الإسلام كتاباً على هذا النحو. وأقام في بخارى، فتعصب عليه جماعة ورموه بالتهم، فأخرج إلى خرتك من قرى سمرقند فمات فيها. من كتبه غير الجامع الصحيح التاريخ والضعفاء في رجال الحديث وخلق أفعال العباد والأدب المفرد. (الزركلي، الأعلام 34/6)

⁴⁷¹أبو عبد الله، صحيح البخاري، رقم الحديث: 7402

⁴⁷²حيث عطف علي "الذات" كلمة النعوت والأسامي.

⁴⁷³يراجع ابن حجر، فتح الباري (13/382)، المكتبة السلفية، 1970م، ويراجع كذلك بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (99/25)، دار الفكر، بيروت.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - أن المتأخرين يستخدمون هذه الكلمة بمعنى النفس، ولم يعقب على هذا الاستخدام بشيء من الاعتراض، بل وجّه هذه التسمية بأن إطلاق الذات على نفس الله تعالى لأنها صاحبة صفات.⁴⁷⁴ واستزدنا من كلامه أن الذات هنا بمعنى النفس، وقد ورد إطلاق النفس على الله تعالى في النصوص، وقد أكد علماء الكلام هذا المعنى أيضا. فقال الإمام السنوسي في شرح أم البراهين:

"وإذا قلت وجود فلان، معناه ذاته وحقيقته وعينه ونفسه. فالذات والعين والنفس بمعنى واحد." ⁴⁷⁵

أما كلمة الجلالة "الله" فهي - كما قال الإمام القرطبي:⁴⁷⁶

"اسم للموجود الحق الجامع لصفات الإلهية، المنعوت بنعوت الربوبية المنفرد بالوجود الحقيقي." ⁴⁷⁷

وهذا الذي سماه الإمام الموجود الحق هو مراد من عرف كلمة الجلالة بالواجب الوجود".⁴⁷⁸ فإن الموجود الحق الحقيقي هو الذي لا يفتقر إلى غيره.

فالمقصود الأول من إقامة هذا الباب هو التطرق إلى الأدلة التي يقيمها علماء الكلام لإثبات وجود الله تعالى، وهذه الأدلة بدورها تقوم على منهج يقال له المنهج الكلامي. ثم يتفرع عن إثبات وجود الله تعالى ما يعرف بالنتزیه من القدم والأزل وما إلى ذلك و يتفرع كذلك توحيد الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله تفرع النبت عن البذر. فمن هنا، صيرنا فصول هذا الباب كما يلي:

⁴⁷⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى (6/ 342)، مجمع الملك فهد، 2004م.

⁴⁷⁵ أبو عبد الله التلمساني، شرح أم البراهين، ص 58، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م.

⁴⁷⁶ محمد بن أحمد الأنصاري الأندلسي، أبو عبد الله، القرطبي (المتوفى: 671 هـ = 1273 م): من كبار المفسرين صالح متعبد من أهل قرطبة. رحل إلى الشرق واستقر في شمالي أسبوط، بمصر وتوفي فيها. كان ورعا متعبدا، طارحا للتكلف، يمشي بثوب واحد وعلى رأسه طاقية. من كتبه "الجامع لأحكام القرآن في عشرين جزءا ويعرف بتفسير القرطبي وقمع الحرص بالزهد والقناعة والأسنى في شرح أسماء الله الحسنى والتذكاري في أفضل الأذكار والتذكرة بأحوال الموتى وأحوال الآخرة" التقريب لكتاب التمهيد. (الزركلي، الأعلام 5/ 322)

⁴⁷⁷ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (1/ 102)، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1963م.

⁴⁷⁸ قال العلامة التهانوي: "لفظ الله اسم للذات المستجمع لجميع الكمالات." (التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم (1/ 848)). وقال العلامة التفازاني: "الله تعالى أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلا." (التفازاني، شرح العقائد النسفية، ص 31).

- الفصل الأول: مقدمات ضرورية لإثبات وجود الله تعالى،
- الفصل الثاني: أدلة وجود الله تعالى،
- الفصل الثالث: تنزيه الله تعالى،
- الفصل الرابع: وحدانية الله تعالى.

الفصل الأول: مقدمات ضرورية لإثبات وجود الله تعالى

خصصت الفصل الأول من هذا الكتاب لما ينبغي أن يتخصص له، وهو المقدمات الضرورية التي تقوم عليها قضية إثبات ذات الله تعالى في علم الكلام. فأول ما نصرف نظرنا إليه هو المنهج الكلامي الذي يقوم عليه قضية إثبات وجود الله تعالى في علم الكلام. فالمنهج الكلامي يعد منهجا عقليا، وقد دار حوله أخذ ورد. ثم إذا نكون قد قررنا المنهج الذي يسير عليه علماء الكلام والعقيدة، فالسؤال الثاني الذي يواجهنا هو الحدود التي يحصل لنا فيها معرفة الله تعالى. هل ندرك كنه الله تعالى وحقيقته؟ ثم نثلاث بالنظر في الحاجة إلى إثبات وجود الله تعالى. فإنه قد رأى بعض الناس أن إنكار وجود الله تعالى يكاد لا يوجد. وبما نحن في سياق إثبات وجود الله تعالى، يجدر بنا أن نلقي الضوء على قضية التسلسل الذي يقوم على نفيه أهم أدلة وجود الله تعالى. فانتظم لنا مباحث هذا الفصل على النحو التالي:

- المبحث الأول: المنهج الكلامي،
- المبحث الثاني: حدود المعرفة الإنسانية الممكنة في جانب الله تعالى،
- المبحث الثالث: ضرورة التعرض لإثبات وجود الله تعالى،
- المبحث الرابع: الدور والتسلسل وحوادث لا أول لها.

المبحث الأول: المنهج الكلامي

يجدر بنا أن نتناول مرادنا بالدليل والمنهج الكلامي المسائر له قبل أن نقبل على إثبات وجود الله تعالى. فأبرز سمات المنهج الكلامي هو أنه منهج عقلي يقرر أن صحة النبوة تقوم على بعض المبادئ التي يسلمها العقل، ولا يستقيها من النبوة نفسها كيلا يقع في الدور المحال. فتجنب الدور هو أبرز سماته. لقد أشار العلامة الآمدي⁴⁷⁹ إلى ذلك في كتابه الكلامي "أبكار الأفكار في أصول الدين" في ضمن الطرق التي ظنها بعض الناس مفيدة لليقين مع أنها ليست كذلك، وإنما الحاصل منها الظن، فقال في الطريق السادس ما يلي:

"الاستدلال بما يتوقف كونه دليلا على معرفة مدلوله. وذلك كالاستدلال بكلام الله تعالى ونحوه، وهو دور ممتنع حيث إنا لا نعرف المذكور من كلامه⁴⁸⁰ إلا من بعد معرفة وجوده وصدق رسوله. فإذا توقف معرفة وجوده وصدق رسوله على معرفة كلامه، كان دورا. فهذه الطرق غير يقينية وإن كان بعضها مفيدا للظن."⁴⁸¹

فالمتكلم يقرر وجود الله تعالى وبعض صفاته الذاتية، وإمكان المعجزة والنبوة من خلال الدليل العقلي. ومن أبرز سمات هذا المنهج الكلامي - كما أسلفنا⁴⁸² - الحكم العقلي. فالمتكلم في سبيل تحقيق تجنب الدور في هذا المنهج العقلي يقسم ما نتصور إلى: الواجب والممكن والممتنع. ثم يقرر أن النقل أو الشرع يستحيل أن يأتي بما يعارض الواجب. بل ما نثبتته في علم الكلام من الأمور العقلية قبل أن نصل إلى السرمعات فهو حاكم على السمع. لذلك يومأ إلى هذا المنهج بأن العقل حاكم على النقل. لنستمع إلى ما قاله الإمام الرازي في هذا الصدد. فإنه قسم أول نوع المطالب المطلوب إثباتها على حسب الدليلين العقلي والنقلي إلى ثلاثة أقسام وقال:

⁴⁷⁹ علي بن محمد أبو الحسن سيف الدين الآمدي (551هـ - 631هـ = 1156م - 1233م): باحث أصولي. أصله من آمد من ديار بكر. ولد بها، وتعلم في بغداد والشام. وانتقل إلى القاهرة، فدرس فيها واشتهر. وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا فيها فنسبوه إلى فساد القعيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفيا إلى حماة ومنها إلى دمشق فتوفي بها. له نحو عشرين مصنفات. منها الإحكام في أصول الأحكام وأبكار الأفكار في علم الكلام ولباب الألباب والمبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين. (الزركلي، الأعلام 4/ 332)

⁴⁸⁰ أي الدليل المذكور من كلام الله تعالى.

⁴⁸¹ سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، (143/1)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003م.

⁴⁸² يراجع ص 123 وما بعدها من هذه الرسالة.

"المطالب على أقسام ثلاثة منها ما يستحيل حصول العلم بها بوساطة السمع. ومنها ما يستحيل حصول العلم بها إلا بالسمع. ومنها ما يصح حصول العلم بها من العقل تارة ومن السمع أخرى." ⁴⁸³

ثم فصل المطلب الأول بقوله:

"أما القسم الأول فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته، استحالة تصحيحه بالسمع. وذلك مثل العلم بوجود الصانع وكونه مختارا وعالما بكل المعلومات وصدق قول الرسول." ⁴⁸⁴

ثم أوسع الإمام القول في وضع حدوث العالم من هذا المطلب. هل يتوقف السمع على القول بحدوث العالم أو لا؟ قبل أن ينتهي إلى المطلب الثاني فقال:

"وأما القسم الثاني فهو ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر إذا لم يجد الإنسان من نفسه ولم يدركه بشيء من حواسه. فإن جلوس غراب على قلة جبل قاف إذا كان جائز الوجود والعدم مطلقا وليس هناك ما يقتضي وجود أحد طرفيه أصلا وهو غائب عن النفس والحس، استحالة العلم بوجوده إلا من قول الصادق." ⁴⁸⁵

ثم تلت بإيضاح المطلب الثالث على غرار ما فعل بالمطلبين الأول والثاني، وقال:

"وأما القسم الثالث وهو معرفة وجوب الواجبات أو إمكان الممكنات أو استحالة المستحيالات التي لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجوبها وإمكانها واستحالتها مثل مسألة الرؤية والصفات والوحدانية وغيرها." ⁴⁸⁶

ثم أقبل العلامة، بعد ما فرغ من بيان ماهية المطالب ، على ما جاز في بعضها دون بعض من جريان الدليل العقلي أو النقل. فقال:

⁴⁸³الرازي، نهاية العقول، (1/142).

⁴⁸⁴المرجع السابق.

⁴⁸⁵المرجع السابق.

⁴⁸⁶المرجع السابق (1/143).

"أما أن الأدلية السمعية لايجوز استعمالها في القسم الأول فهو ظاهر، وإلا وقع الدور. وأما أنه يجب استعمالها في القسم الثاني فهو ظاهر مما سلف. وأما القسم الثالث ففي جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال." 487

أما ما ذكر حول القسم الثالث فلايعنيننا هنا. ولكن عرفنا من خلال ما ذكر مما يتصل بالقسمين الأول والثاني ملامح علم الكلام التي قد أشرت إليها آنفا. والجدير بالذكر هنا أن ما ذكره فيما يتصل بالقسم الأول هو ما يعبر عنه بقولنا: "العقل حاكم على النقل."

لننظر الآن ما هي مواقف الشيخ مصطفى صبري والعلامة ابن عاشور حول هذا المنهج:

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فقد تطرق إلى المنهج الكلامي حينما ناقش الذين ينالون من علم الكلام في عصره، ويفضلون علوم الطبيعة عليه. فذكر أهمية علم الكلام من أقطابه المتأخرين من القاضي عضد الدين الإيجي، وذكر أن جميع العلوم الشرعية من التفسير والحديث والفقه مشيد صروحها على علم الكلام، إن زال، زالت. فقد نقل عن العلامة الشريف الجرجاني 488 قوله:

"إن المقصد الأعلى في علمنا هذا إثباته تعالى، فإذا لم يثبت وجود صانع عالم قادر مرسل للرسول منزل لكتاب، لم يتصور علم تفسير وحديث وفقه وأصوله. فكلها توقف على علم الكلام." 489

فجلي هنا أن إثبات ذات الله تعالى مع بعض صفاته مقدمة ضرورية لإثبات النبوة. فلو لم نقل بتقدم ذلك على ما يسمى فللمسميات في علم الكلام، لما قامت للعلوم الشرعية قائمة. ثم أشار إلى أن علم الكلام هو المكتفي بنفسه، وليس وراءه علم أعلى، يتولى تقرير ما يتوقف عليه علم الكلام، واتصل حاكيا لكلام الشريف الجرجاني حول المنهج الذي ارتضاه علماء الكلام، فذكر أنهم:

487 الرازي، نهاية العقول، (143/1).

488 علي بن محمد بن علي المعروف بالشريف الجرجاني (740 هـ - 816 هـ = 1340 م - 1413 م): فيلسوف من كبار العلماء بالعربية. ولد في تاكو قرب استراباد ودرس في شیراز. ولما دخلها تيمور سنة 789 هـ فر الجرجاني إلى سمرقند. ثم عاد إلى شیراز بعد موت تيمور، فأقام إلى أن توفي. له نحو خمسين مصنفا. منها التعريفات وشرح مواقف الإيجي وشرح كتاب الجعيني في الهيئة ومقالب العلوم وتحقيق الكليات وشرح السراجية في الفرائض والكبرى والصغرى في المنطق والحواشي على المطول للتفتازاني. (الزركلي، الأعلام 7/5)

489 صبري، العقل والنقل (196/1).

"... لم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً، فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا ... فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه، ليس له مبادئ في علم آخر."⁴⁹⁰

والملاحظ على وجه الخصوص هنا أن صورة الاستدلال أيضاً مما يعتني به علم الكلام. وقوله هذا يدخل علم المنطق الذي يعني بجانب الاستدلال الصوري في علم الكلام. وهذا يفسر سبب ضم علم المنطق إلى علم الكلام عند نحو العلامة سعد الدين التفازاني في كتابه تهذيب المنطق والكلام. وقد رضي به صاحبنا الشيخ صبري هنا.

ابن عاشور: أول ما يلفت النظر حينما نتصفح تفسير العلامة ابن عاشور في سياق قضية المنهج الكلامي والعقل والنقل هو أن علم الكلام لم يبين إلا لأجل إثبات القضية العقلية. فالنقل من هذه الجهة الأصل. ولكن ما يتلقاه النقل ويتفكر فيه هو العقل. من هنا، لا يمكن أن يأتي النقل ويلغي العقل ومقوماته. فيشير إلى ذلك في موضع بقوله:

"ووجه تقديم السمع على العقل أن العقل بمنزلة الكلي والسمع بمنزلة الجزئي ورعياً للترتيب الطبيعي لأن سمع دعوة النذير هو أول ما يتلقاه المنذرون، ثم يعملون عقولهم في التدبر فيها."⁴⁹¹

وذكر في معرض الكلام على اليقين والشك أن اليقين لا ينعقد إلا بالأدلة العقلية. وهذا من المنهج الكلامي القائم على أن الأدلة العقلية هي أساس النقل وبها يحصل اليقين. نعم، لا يمكن أن يأتي في النقل ما يعارض العقل، ولكن الدليل العقلي في الترتيب المنطقي مقدم على الدليل النقلية.⁴⁹²

"فوجه الجمع بين هذه المتعارضات أعمال كل في مورده اللائق به بحسب مقامات الكلام وسياقه، فمحمل قوله هنا: إن الظن لا يغني من الحق شيئاً أن العلم المشوب بشك لا يغني

⁴⁹⁰ صبري، العقل والنقل (51/1).

⁴⁹¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير (28 / 29)

⁴⁹² وهذا لا ينافي أن الدليل النقلية أعلى كعباً ومرتبته من الدليل العقلي. قد ذكر في موضع من مواضع القرآن حيث قدم ذكر الدليل النقلية على ذكر الدليل العقلي أن الأول أهم من الثاني. فقد قال: "وتقديم انتفاء الدليل الشرعي على انتفاء الدليل العقلي لأن الدليل الشرعي أهم". (المرجع السابق 333 / 17)

شيئاً في إثبات الحق المطلوب وذلك ما يطلب فيه الجزم واليقين من العلوم الحاصلة بالدليل العقلي؛ لأن الجزم فيها ممكن لمن أعمل رأيهِ إعمالاً صائباً إذ الأدلة العقلية يحصل منها اليقين. فأما ما طريق تحصيله الأدلة الظاهرة التي لا يتأتى اليقين بها في جميع الأحوال فذلك يكتفى فيه بالظن الراجح بعد إعمال النظر وهو ما يسمى بالاجتهاد.⁴⁹³

ثم أشار إلى كفاية الاستدلال العقلي في مبادئ الأمور العقديّة وفي إثبات الوحدانية في موضع، فقال:

"وهذا انتقال للاستدلال بإتقان الصنع على وحدانية الصانع وعلمه، وإدماج بين الاستدلال والامتنان. ونيطت الدلالات بوصف العقل لأن أصل العقل كاف في الاستدلال بها على الوحدانية والقدرة، إذ هي دلائل بيّنة واضحة حاصلة بالمشاهدة كل يوم وليلة.⁴⁹⁴

وقد ذكر في مساق صفة كلام الله تعالى أنه لا يدل عليه دليل عقلي، بل سمعي، وأقام هذا المبحث على المنهج الكلامي الأشعري. فهو أقر هذا المنهج الذي يقيم على الدليل العقلي وجود الله تعالى وبعض صفاته اللازمة لإثبات الفعل والخلق وإخراج العالم من العدم إلى الوجود والنبوة، ثم يأتي سائر الأمور منسداً مما يثبت بالنبوة أي الدليل السمعي. هاكم ما قال:

"فكلام الله صفة له ثبتت بالشرع لا يدل عليها الدليل العقلي على التحقيق إذ لا تدل الأدلة العقلية على أن الله يجب له إبلاغ مراده الناس بل يجوز أن يوجد الموجودات ثم يتركها وشأنها، فلا يتعلق علمه بحملها على ارتكاب حسن الأفعال وتجنب قبائحها.⁴⁹⁵

ثم نجده يقرر في شأن ما ينسب إلى نبي الله شعيب - على صاحبنا وعليه الصلاة والسلام - من الارتداد أنه مستحيل شرعاً لا عقلاً. فاستخدم المنهج الكلامي القائم على التفرقة بين الاستحالة العقلية والاستحالة الشرعية. فقال:

⁴⁹³ابن عاشور، التحرير والتنوير (11/ 166)

⁴⁹⁴المرجع السابق (14/ 116)

⁴⁹⁵المرجع السابق (6/ 36)

"فأما عود المؤمنين إلى الكفر فممكن في العقل حصوله وليس في الشرع استحالتة، والارتداد وقع في طوائف من أمم. وأما ارتداد شعيب بعد النبوة فهو مستحيل شرعا لعصمة الله للأنبياء، فلو شاء الله سلب العصمة عن أحد منهم لما ترتب عليه محال عقلا، ولكنه غير ممكن شرعا، وقد علمت أنفا عصمة الأنبياء من الشرك قبل النبوة فعصمتهم منه بعد النبوة بالأولى.⁴⁹⁶

هذا وقد بنى على هذا المنهج الكلامي توجيه كثير مما جاء في القرآن. فذكر فيما جاء في القرآن من افتراء المشركين في أصول الدين أنه افتراء؛ لأنه لم يكن قائما على دليل عقلي ولانقلي.⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ابن عاشور، التحرير والتنوير (9 / 9)

⁴⁹⁷المرجع السابق (9 / 120)

المبحث الثاني: حدود المعرفة الإنسانية الممكنة في جانب الله تعالى

إذا كان علم الكلام يعتني بوضع المنهج والطرق والوسائل والأدوات لمعرفة الله تعالى، فطبيعي أن يثور سؤال عن الحدود التي يستطيع العقل البشري أن يجول دونهما بحثاً عن معرفة الله تعالى. فمن المقرر لديهم أن الإنسان لا يستطيع أن يدرك كنه الله تعالى وحقيقته. ولكنه يدرك ما أخبر به القرآن والأنبياء عن ذات الله تعالى وبعض صفاته وما ينزه الله تعالى عنه. وما يتحكم في هذه الحدود هو قاعدة الكمال الذاتي. فكل ما هو كمال من كل وجه، يثبت لله تعالى. وكل ما ليس كذلك فالله تعالى منزه عنه. فالطريق إلى معرفة الله تعالى لها ثلاثة طرق: الطريق الأول يتعلق بإثبات ذات الله تعالى، والطريق الثانية تتصل بإثبات صفات الله تعالى الذاتية، و الطريق الثالثي تصل بنفي ما لا يليق بذات الله تعالى. ويمكن أن يضم الطريقان الأولان إلى الإثبات أو الكمالات الإيجابية، و يسمى الطريق الثالث بطريق الكمالات السلبية فيصبح لدينا ما يعرف في علم الكلام بالإثبات والنفي، أو الإثبات والسلب أو الإثبات والتنزيه. ولكن المهم هنا أن السبيل إلى الكمالات الإيجابية تمر بالإثبات والسلب معا ؛ فإن كل ما يثبت لله تعالى لا يثبت له إلا منخولا عما لا يليق بشأنه، ففيه التشبيه والتنزيه. وأما السبيل إلى الكمالات السلبية فليست إلا التنزيه والتنزيه. وهذا هو سبب تسمية التنزيه.⁴⁹⁸

لنتبين منحي تناول الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور لهذا الأمر!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فقد قرر في مساق أخذه على الفكر الصوفي الوجودي وتسويته بين الوجود والله تعالى أن خطأهم ينبثق عن الذهول عن الحقيقة الدائمة المقررة أن تعيين كنه الله تعالى وحقيقته والتفكير ساحة مسدودة في وجه العقل، ولا يستطيع الوصول إليها، فقال:

"ورأس الأخطاء كما نبهنا عليه جعلهم الوجود حقيقة الله الذي لو لم يكن ما يترتب عليه من المفسد العظيمة القاضية على ما بين الخالق والمخلوق من الفارق، لكفى ما فيه من تعيين الحقيقة لله تعالى الذي لاتعرف حقيقته والتفكير في ذات الله الذي نهينا عنه."⁴⁹⁹

⁴⁹⁸يراجع حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية، ص 297، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، 1998م.

⁴⁹⁹صبري، العقل والنقل (121/3).

وقرر قبل ذلك بمجلد في معرض حاجة هذا العالم إلى مؤثر أن الطائفة المسماة بالإلهيين⁵⁰⁰ أجابت عن السؤال عن هذه الحاجة بالإثبات، ولكنها اعترفت بأننا لا نستطيع أن ندرك كنهه، وهذا لا يعرقل دليل الحاجة إلى المؤثر، فقال:

"... لأن الكائنات من أصغرها إلى أكبرها ومن أكبرها إلى أبعد ما فيها من النظام والترتيب والتأليف والتشكيل البديع المحير للعقول آثار وأفعال. فهل من اللازم الضروري لها من فاعل مؤثر مدبر أم أنها أفعال من غير فاعل وآثار بدون مؤثر. فذهب الإلهيون إلى الرأي الأول، وقالوا: لا بد لهذه الآثار من مؤثر، وهذه الموجودات من موجد. فإن كنا لا نعرفه بحقيقته وكنهه، فلا جرم أننا ندرك ضرورة وجوده واتصافه بالصفات الكمالية."⁵⁰¹

بذلك عرفنا أنه منسجم مع عموم التيار الكلامي أن العقل البشري لا يدرك كنه الله تعالى وحقيقته، وإنما معرفته به جمالية غير تفصيلية.

ابن عاشور: لقد تعرض العلامة ابن عاشور لهذه القضية في ضمن تفسيره لسؤال فرعون نبي الله موسى - على صاحبنا وعليه الصلاة والسلام - عن حقيقة الله تعالى وكنهه ه كما ذكره القرآن بقوله: سَمِعَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ٢٣ سَجَّى⁵⁰² فقال:

"كان جواب موسى عليه السلام بيانا لحقيقة رب العالمين بما يصير وصفه برب العالمين نصا لا يحتمل غير ما أَراده من ظاهره، فأتى بشرح اللفظ بما هو تفصيل لمعناه، إذ قال: رب السماوات والأرض وما بينهما، فبذكر السموات والأرض ويعموم ما بينهما حصل بيان حقيقة المسئول عنه بما ومرجع هذا البيان إلى أنه تعريف لحقيقة الرب بخصائصها لأن ذلك غاية ما تصل إليه العقول في معرفة الله أن يعرف بآثار خلقه، فهو تعريف رسمي في الاصطلاح المنطقي."⁵⁰³

⁵⁰⁰ المقصود بالطائفة الإلهية كما سيأتي في كلام الشيخ مصطفى صبري أيضا ما يوازي الملحدين.

⁵⁰¹ صبري، العقل والنقل، (61/2).

⁵⁰² سَجَّى: تحمَّجَسَجَّى

⁵⁰³ ابن عاشور، التحرير والتنوير (117 / 19)

هذا ما ألفيته مما يتصل بقضيتنا هذه، وهو يفي بغرضنا ويخبرنا أنه متفق مع الشيخ صبري و
عموم التيار الكلامي في حدود ما يستطيع العقل البشري الوصول إلهي مما يتصل بمعرفة الله
تعالى.

المبحث الثالث: ضرورة التعرض لإثبات وجود الله تعالى

لقد اتفق علماء الكلام على أن حاجة إثبات وجود الله تعالى حاجة علمية دائمة. فلا يستطيع أن يقوم صرح كلامي في الدين بغير ذلك. وقد كان يرى بعض الناس أن فكرة الله يؤمن بها جل الناس في العالم، ولا حاجة إلى إثباتها، وأن "هذا التوحيد لم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بني آدم"⁵⁰⁴ ولكن قد لاحظنا في العصر الحديث أنه قد كثر في العالم من ينكر وجوده، بل وجدت مذاهب وطوائف تتخذ الإلحاد منزعا، تصدر عنه في جميع نواحي الحياة من السياسة والاجتماع وتصفية الباطن والفن وما إلى ذلك.

ثم ينسحب تحت هذا العنوان القضية المتعلقة بإمكان معرفة الله تعالى بالأدلة العقلية. لقد وجد في الماضي تيار نفى أن يعرف الله بالعقل، وقرر أن السبيل إليه هو العقل. فيه يقول العلامة البابرّي⁵⁰⁵ في شرحه على العقيدة الطحاوية:

"اختلف الناس في وجوب معرفة الله. فذهبت الحشوية⁵⁰⁶ الذين يتعلقون بالظواهر إلى أن معرفة الله تعالى غير واجبة، بل الواجب الاعتقاد الصحيح المستفاد بالظواهر، وأنكروا على المستدلين بالدلائل العقلية."⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية (1/ 25).

⁵⁰⁵ محمد بن محمد أكمل الدين أبو عبد الله الرومي البابرّي (714 هـ - 786 هـ = 1314 م - 1384 م): علامة بفقّه الحنفيّة، عارف بالأدب. نسبته إلى بابرّي التي هي قرية من أعمال دجيل ببغداد أوبابرت التابعة لأرزن الروم - أرضروم - بتركيا. رحل إلى حلب ثم إلى القاهرة. وعرض عليه القضاء مرارا فامتنع، وتوفي بمصر. من كتبه شرح تلخيص الجامع الكبير للخلاط في الفقه، والعناية في شرح الهداية وشرح مشارق الأنوار والتقرير على أصول البزدوي وشرح وصية الإمام أبي حنيفة وشرح المنار وشرح مختصر ابن الحاجب وحاشية على الكشف. (الزركلي، الأعلام 7/ 42)

⁵⁰⁶ الحشوية قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسم وغيره. وهم من الفرق الضالة. قال السيكي في شرح أصول ابن الحاجب: الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل يجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون أنه المراد، سمو بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدتهم يتكلمون كلاما فقال: ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة فنسبوا إلى حشاء فهم حشوية بفتح الشين. وقيل سمو بذلك لأن منهم المجسمة أوهم هم والجسم حشو. فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين نسبة إلى الحشو. وقيل المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر إجراؤها على ظاهرها بل يؤمنون بما أراد الله مع جزمهم بأن الظاهر غير مراد ويفوضون التأويل إلى الله. وعلى هذا إطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لأنه مذهب السلف انتهى. (التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1/ 678 - 679).

⁵⁰⁷ أكمل الدين البابرّي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 21، طبعة خاصة للبائبرّيّان، دار نشر اللغة العربية.

وقد وجد في العصر الحديث تيار في الغرب متأثر بأفكار الفيلسوف كانط، قرر أن معرفة الله تعالى بالعقل سبيل مسدود، وأخرج الإيمان والإقرار بالإله أن يكون شأنًا من شؤون العلم. وإنما هو حاجة وجدانية اجتماعية.⁵⁰⁸

وكذلك نجد الشيخ صبريو العلامة ابن عاشور قد تعرضا لذلك في أعمالهما، لننظر ما قررا في شأن ذلك!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فنجده عند هأنه يثبت وجود الله تعالى وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الآتي مأتيا يدل على أنه أيضا من السائرين على نفس الدرب العقلي وأنه يرى دليل وجود الله تعالى حاجة ضرورية في هذا العصر. وقد وضع كتابه الذي هو موضع درسنا في هذه الرسالة لأربعة مطالب، أولها الذي له نصيب الأسد هو "مسألة إثبات وجود الله إثباتا علميا لا يقل قيمة وقوة عن مسائل العلوم المثبتة بل يفوقها".⁵⁰⁹ ولكن المنحى الذي يشدد عليه الشيخ هو إمكان إثبات وجود الله تعالى بالدليل العقلي كما سيأتي بإذن الله تعالى.

ابن عاشور: سيأتي بنا في الفصل الثاني⁵¹⁰ من هذا الكتاب حينما نثبت وجود الله أن العلامة ابن عاشور يساير المتكلمين في الاستدلال العقلي بالفعل، بل إنه جعل مدلول بعض الآيات القرآنية من الدليل العقلي لإثبات وجود الله تعالى. ويلاحظ ذلك على سبيل الخصوص في تفسير قول الله تعالى: **سَمِعَ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى** ٤٢ سجى وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الآتي حيث⁵¹² نتعرض للدليل الكوني لإثبات وجود الله تعالى.⁵¹³ فالعلامة ابن عاشور أيضا يعترف بضرورة التعرض لإثبات وجود الله تعالى من خلال الدليل العقلي.

⁵⁰⁸يراجع لذلك: Mell, Thompson, Understand the Philosophy of Religion, 123 – 126, Teach Yourself, Editon: 2010.

وسيأتي تفصيل ذلك في موقف الشيخ مصطفى صبري من دليل الأخلاق لوجود الله تعالى. يرجع ص 177 من هذه الرسالة.

⁵⁰⁹صبري، العقل والنقل (325/1)

⁵¹⁰من ص 160 من هذه الرسالة.

⁵¹¹سجى: تحجرت خمس سج

⁵¹²من ص 166 من هذه الرسالة.

⁵¹³ابن عاشور، التحرير والتنوير (141 / 27)

المبحث الرابع: الدور والتسلسل وحوادث لا أول لها

نتعرض الآن لمناقشة قضية الدور والتسلسل أو ما يعرف بحوادث متعاقبة لأول لها. هذه القضية من القضايا الشائكة في علم الكلام، وتعرف بالتسلسل في الماضي أيضا . لأهميتها في الدليل الكلامي وما ثار حولها من الخلاف والكلام نذكر عصارة ما دار في الوسط الكلامي حولها.

التسلسل في أصل اللغة من السل الذي هو عبارة عن امتداد الشيء برفق وخفاء، ومنه أيضا وصل بين شيئين. فالسلسلة تتألف من حلقات متصلة بعضها ببعض. يقول اللغوي الشهير ابن فارس القزويني⁵¹⁴:

"السين واللام أصل واحد، وهو مد الشيء في رفق وخفاء، ثم يحمل عليه ... ومما حمل عليه السلسلة، سميت بذلك لأنها ممتدة في اتصال. ومن ذلك تسلسل الماء في الحلق، إذا جرى. وماء سلسل وسلسال. قال بعض أهل اللغة: السلسلة اتصال الشيء بالشيء، وبذلك سميت سلسلة الحديد، وسلسلة البرق المستطيلة في عرض السحاب."⁵¹⁵

ثم التسلسل في الاصطلاح العلمي المراد لدى علماء الكلام والفلاسفة هو ترتيب أمور غير متناهية. يقول الشيخ التهانوي:

"وأما التسلسل مطلقا فهو ترتب أمور غير متناهية عند الحكماء وكذا عند المتكلمين."⁵¹⁶

فالملاحظ هنا أن الاصطلاح خصص المدلول اللغوي. فإذا كان المدلول اللغوي لا يزيد على الاتصال والامتداد، فالاصطلاح الفلسفي الكلامي أضاف إليه عدم التناهي. فهو أخص مما في اللغة. ثم التسلسل على حسب الجواز العقلي نوعان:

أ: تسلسل في المؤثرات والعلل. يقول عنه شارح العقيدة الطحاوية :

⁵¹⁴ أحمد بن فارس القزويني (329 هـ - 395 هـ = 941 م - 1004 م): من أئمة اللغة والأدب. قرأ عليه البديع الهمداني والصاحب ابن عباد وغيرهما من أعيان البيان. أصله من قزوين، وأقام مدة في همدان، ثم انتقل إلى الري فتوفي فيها، وإليها نسبته. من تصانيفه مقاييس اللغة والمجلد والصاحب في علم العربية وجامع التأويل في تفسير القرآن. وله شعر حسن. (الزركلي، الأعلام 1/ 193)

⁵¹⁵ ابن فارس، مقاييس اللغة، (3/ 60).

⁵¹⁶ التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، (1/ 429).

"فالتسلسل في المؤثرين محال ممتنع لذاته وهو أن يكون مؤثرون كل واحد منهم استفاد تأثيره مما قبله لا إلى غاية".⁵¹⁷

فجلي أنه لو كان كل مؤثر متوقفا في تحققه في نفس الأمر على ما قبله من مؤثر، استحال أن يوجد شيء الآن، بل يتحتم الانتهاء إلى مؤثر غير متأثر، وهو المبدأ. فهذا التسلسل متفق على امتناعه عقلا وشرعا.

ب: وتسلسل في الأفعال والمفعولات. وهو أن تحدث الحوادث والأشياء المتعاقبة واحدا تلو آخر من غير أن يكون السابق مؤثرا في اللاحق. وهذا التسلسل بدوره يتفرع من حسب الطرف المتسلسل إليه فرعين: تسلسل في طرف المستقبل، وآخر في طرف الماضي.

فما في المستقبل فاتفق جمهور الإسلاميين على جوازه ما عدا بعض الناس من جهم بن صفوان وأبي هذيل العلاف ومن لف لفهما. فجنحوا إلى أن الجنة وما حوته وجنهم ما انطوت عليه ستند وتنتضي. ولكن جمهور الإسلاميين على أن التسلسل فيما استقبل من الزمان جائز عقلا واقع شرعا. يقول شارح الطحاوية - رحمه الله تعالى - بهذا الصدد:

"التسلسل الواجب ما دل عليه العقل والشرع من دوام أفعال الرب تعالى في الأبد و أنه كلما انقضى لأهل الجنة نعيم أحدث لهم نعيما آخر لا نفاذ له . وكذلك التسلسل في أفعاله سبحانه من طرف الأزل وأن كل فعل⁵¹⁸ مسبوق بفعل آخر".⁵¹⁹

أما التسلسل في الماضي فمن منعه في المستقبل فهو له أمتع. فأضحى عند الإسلاميين ثلاث طوائف حول التسلسل في المفعولات:

1: طائفة تمنعه في الماضي والمستقبل، فتري أن الجنة والنار ستفنيان. واتفق أهل السنة على تبديع هذا القول.

2: وأخرى تری جوازهما. ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى.

⁵¹⁷ ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، (1/107).

⁵¹⁸ وسيأتي هذا رأيه ورأي المدرسة التيمية، ولكن التيار الكلامي في عمومته يرفضه.

⁵¹⁹ ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية (1/107).

3: وثالثة مفرقة بينهما، فأجازت المستقبلي ومنعت ما في الماضي. وعليه جل المتكلمين والفقهاء.

يقول شارح الطحاوية بهذا الصدد:

"فالحاصل أن نوع الحوادث هل يمكن دوامها في المستقبل والماضي أم لا أو في المستقبل فقط أو الماضي فقط فيه ثلاثة أقوال معروفة لأهل النظر من المسلمين وغيرهم أضعفها قول من يقول لا يمكن دوامها لا في الماضي ولا في المستقبل كقول جهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف وثانيها قول من يقول يمكن دوامها في المستقبل دون الماضي كقول كثير من أهل الكلام ومن وافقهم من الفقهاء وغيرهم والثالث قول من يقول يمكن دوامها في الماضي والمستقبل كما يقوله أئمة الحديث هي من المسائل الكبار ولم يقل أحد يمكن دوامها في الماضي دون المستقبل." 520

هذه عصارة ما في هذه القضية من المواقف والمنازع وتجادب أطراف الأدلة. ولننظر الآن مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور من هذا الأمر!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فقد تعرض لقضية بطلان التسلسل بشقيه: التسلسل في العلل والتسلسل في الأفعال بإسهاب في كتابه. وإنما نسوق من كلامه ما نعرف منه موقفه. فأولا قرر أن دليل وجود الله تعالى متوقف على بطلان التسلسل فقال:

"لوقوع التردد من بعض العلماء قديما وحديثا في التسليم ببطلان تسلسل العلل إلى غير نهاية مع كون تمام الدليل المذكور القائم على إثبات الواجب متوقفا على إبطاله اعتبر من الأفضل الأسلم أن لا يحتاج دليل إثبات الواجب إلى إبطال التسلسل." 521

وثانيا صرح باستحالة تسلسل العلل بقوله:

"استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية له أمر مسلم من عهد أرسطو إلى زماننا. وقد صرح به كثير من فلاسفة الغرب قديما وحديثا." 522

⁵²⁰ ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، (1/105).

⁵²¹ صبري، العقل والنقل (2/149).

⁵²² المرجع السابق.

وثالثا تعرض لتسلسل الأفعال والمفعولات بنقله عن قال به فقال:

"زاد شيخ الفلاسفة ابن سينا ... في دليل الإمكان أن مجموع سلسلة العلل الممكنة غير المتناهية أيضا ممكن فيحتاج إلى علة غير داخلية في السلسلة، وهو الواجب." ⁵²³

ثم رده بقوله:

"وفيه أن لا يمكن أن يتصور المجموع لسلسلة العلل غير المتناهية، فلو كان لها مجموع، كانت متناهية. وإن سلم تصور المجموع لها، فلا يسلم احتياج المجموع إلى علة لعدم وجوده في الخارج مستقلا عن وجود آحاد العلل." ⁵²⁴

فعرفنا من ذلك أن الشيخ كان منكرا للتسلسل. وقد مر مرور الكرام في موضع من كتابه بالقدم النوعي وبموقف الشيخ ابن تيمية ونقده له، فقرر أولا أن الأجزاء السماوية لها بداية وقال بعدما بين أن العلوم الحديثة أيضا أقرت بذلك:

"وعلى كل حال، فلها ⁵²⁵ أيضا بداية لم تكن موجودة. وهكذا دواليك إلى أن تحصل سلسلة من العوالم الماضية التي بدت وعمرت ما عمريت ثم فنيت والتي ربما يفرضها بعض الناس غير متناهية العدد، فيلاحظ القدم النوعي للعوالم مع حدوث كل فرد من أفرادها، فلا يحدث عالم ويعيش ما عاش إلا ويتقدمه عالم آخر حادث أيضا. ولا بداية لسلسلة العوالم. قال المحقق الدواني: "وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول بمثل هذا القدم أي القدم النوعي في العرش." ⁵²⁶

ثم انتقد هذا الموقف بقوله:

⁵²³ صبري، العقل والنقل (149/2).

⁵²⁴ المرجع السابق.

⁵²⁵ أي الأجرام السماوية.

⁵²⁶ صبري، العقل والنقل (353/3).

"وهو لا يسلم بصحة إطلاق القديم على النوع لعدم وجود الكلي في الخارج إلا في ضمن جزئياته، والجزئيات بأسرها حادثة خلقت بعد أن لم تكن، فينطبق أمرها على ما روي وأجمع عليه المليون من حديث: "كان الله،⁵²⁷ ولا شيء معه."⁵²⁸

لا ينبغي أن يفهم من قوله "إلا في ضمن جزئياته" أنه واقعي أرسطي وقد مر في المبحث المعقود⁵²⁹ له في الباب السابق التصريح منه بأنه ذهني في وجهته نحو وجود الكليات. وإنما قصده أن ما يتصوره الذهن من الكلي فإنما مصداقه هو الجزئي. ثم عرفنا بذلك أنه لا يجوز التسلسل في المفعولات أيضا ولا يجيز تصور حوادث لا أول لها.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقد تعرض لبطلان تسلسل العلل في ضمن إثبات وجود الله تعالى بناء على دليل الحدوث أو الإمكان، فقال:

"وفي الآية معنى ثالث وهو انتهاء دلالة الموجودات على وجود الله ووحدانيته لأن الناظر إلى الكائنات يعلم أن وجودها ممكن غير واجب فلا بد لها من موجود، فإذا خيلت الوسوسة للناظر أن يفرض للكائنات موقدا مما يبدو له من نحو الشمس أو القمر أو النار لما يرى فيها من عظم الفاعلية، لم يلبث أن يظهر له أن ذلك المفروض لا يخلو عن تغير يدل على حدوثه فلا بد له من محدث أوجده فإذا ذهب الخيال يسلسل مفروضات الإلهية كما في قصة إبراهيم **سمَحَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي**^{٧٦} **سَجَّادًا**: تمحط بالآيات، لم يجد العقل بدا من الانتهاء إلى وجوب وجود صانع لممكنات كلها، وجوده غير ممكن بل واجب، وأن يكون متصفا بصفات الكمال وهو الإله الحق، فالله هو المنتهى الذي ينتهي إليه استدلال العقل."⁵³⁰

فقول العلامة هذا مبني على أنه لا بد من انتهاء سلسلة الموجودات إلى واحد واجب الوجود. هذا عرفنا منه عدم التسلسل في العلل والمعلولات. وأما عدم إمكان تسلسل المفعولات فلم أجد فيما اطلعت عليه من كلامه ما أستروح منه رأيه في شأنه فضلا عن التصريح به أو ما يقتضيه.

⁵²⁷ قد أخرج الإمام البخاري الحديث بقوله: "كان الله ولم يكن شيء غيره" (صحيح البخاري، رقم الحديث: 3191). وقوله: "شيء غيره" يفيد مفاد "معه شيء".

⁵²⁸ صبري، العقل والنقل (3/353).

⁵²⁹ يراجع ص 115 من هذه الرسالة.

⁵³⁰ ابن عاشور، التحرير والتنوير (27/ 141)

الفصل الثاني: أدلة وجود الله تعالى

يتألف هذا الفصل الذي كان الفصل الماضي مقدمة له من ستة مباحث، كل منها يعتني بدليل أو نوع من الأدلة المعالجة لإثبات وجود الله تعالى. فسيأتي بنا الدليل الوجودي والدليل الكوني ودليل الغاية من أدلة وجود الله تعالى. وكذلك وجد في الغرب بعض الفلاسفة ممن حاول إثبات ضرورة وجود الله من خلال ما يعرف بالدليل الأخلاقي، سننظر فيه. ونلقي نظرة على فطرية وجود الله تعالى في هذا الضمن أيضا ونختم الفصل بالدليل الذي أقره بعض العلماء وهو إثبات وجود الله تعالى من خلال معجزة الأنبياء. فتتنظم المباحث تبعاً لذلك كما يلي:

- المبحث الأول: الدليل الوجودي،
- المبحث الثاني: الدليل الكوني (دليل الإمكان والحدوث)،
- المبحث الثالث: دليل الغاية،
- المبحث الرابع: دليل الأخلاق،
- المبحث الخامس: دليل الفطرة،
- المبحث السادس: إثبات وجود الله تعالى بمعجزات الأنبياء.

المبحث الأول: الدليل الوجودي

الدليل⁵³¹ الوجودي بنسخه المتعددة يشير إلى استخراج العلم بوجود الله تعالى من تصور الإله نفسه بغير حاجة إلى الاستناد إلى شيء من العالم الخارجي كما هو الحال في الأدلة الأخرى التي سندرسها في سياق المقارنة بين مواقف العلامة ابن عاشور والشيخ صبري في المباحث الآتية. فهذا الدليل بعده من يعتد به متجزيا بالقضايا التحليلية القبلية الضرورية للوصول إلى القول بوجود الإله.⁵³²

يعد القديس أنسلم أبا عذرة هذا الدليل الذي قدمه في القرن الحادي عشر المسيحي، وشيده على تصور الأكمل الأعظم. ووجهه أن الفكر يستطيع أن يفترض موجودا لا أعظم منه ولا أكمل. وهذا الموجود لابد أن يكون متحققا في نفس الأمر؛ لأنه لو لم يكن كذلك، لأمكن أن يتصور موجود أعظم منه، ولكنه خلاف المفروض. فنثبت أن ما يتصوره العقل من الموجود الأعظم الأكمل متحقق في نفس الأمر. فكأن هذا الدليل ينطلق مما في عقله من تصور إلى القول بتحقيقه في الخارج. وذلك الموجود الأكمل الأعظم هو الإله الذي نريد إثباته.⁵³³

ثم جاء في العصر الحديث أبو الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت وأقام منظومته الفلسفية على وجود الإله الذي استند في إثبات وجوده إلى الدليل الوجودي. وقرر أنه كما يتناقض تصور مثلث غير ذي ثلاثة أبعاد، يتناقض تصور هذا الموجود الأكمل الأعظم الذي هو الإله غير موجود.⁵³⁴

ثم جاء الفيلسوف ليبنتز⁵³⁵ وحاول أن يسد في نسخة الدليل الديكارتي ما كان يراه فجوة. وذلك أن الدليل لا يستقيم بغير أن نبرهن على أن تصور الموجود الأكمل الأعظم متسق أيضا و أنه ليس

⁵³¹ هذا التفصيل مأخوذ من مقالة موسوعة ستانفورد حول الدليل الوجودي، وسيأتي العزو إليها عند الانتهاء مما أخذ منها.

⁵³² يراجع لذلك مقالة ستانفورد المتعلقة بالأدلة الوجودية على الرابط التالي:

Oppy, Graham, Joshua Rasmussen, and Joseph Schmid, "Ontological Arguments", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/ontological-arguments/>>

⁵³³ المرجع السابق.

⁵³⁴ المرجع السابق.

⁵³⁵ جوتفريت فيلهلم ليبنتز (1646م - 1716م): فيلسوف ورياضي ألماني، تعلم في موطنه ليبزج، في قصد بينا لمواصلة مسيرته التعليمية، وأنجز الدكتوراه في القانون في ألتدورف، ولكنه لم ينخرط إلى تدريس القانون بل اشتغل في مجال السفارة فعين في باريس وقضى فيها أربعة أعوام. لقد أبدع مجال حساب التفاضل والتكامل للمقادير المتناهية في الصغر باستقلال من نيوتن، ونشر عمله قبل نيوتن بتسعة أعوام، وقد قبل علماء هذا المجال اللغة والرموز التي استخدمها ليبنتز. من آراءه أن الوجود عدد لا نهاية له من الوحدات الروحية التي سماها مونادات،

مستحيلاً. ثم تعلل بأنه لا يمكن أن نضع الإصبع في تصور الموجود الأعظم الأكمل الأوحده على ما كان تناقضاً، فهو ليس مستحيلاً.⁵³⁶

وقد تعرض هذا الدليل لانتقادات شديدة منذ ما قدم. وأشهر من انتقده في العصر الحديث هو الفيلسوف إيمانويل كانط الذي أشار إلى أن الدليل يفترض أن الوجود محمول حقيقي مع أنه مجرد رابطة. فهو مفهوم منطقي ليس وجودياً. والمنطقي لا يلزم أن يكون ممكناً وجودياً.⁵³⁷ ولم يحظ الدليل عند متكلمة الإسلام بحظوة إلا عند بعض الكتاب المعاصرين. قد قال الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة⁵³⁸ - وهو باحث ومتكلم معاصر - حول ذلك:

"ويبدو أن الحجة الوجودية القائمة على الانطلاق من مجرد تحليل المفهوم الذهني للإله إلى إثبات الوجود الخارجي له لم تلاق قبولا بين الفلاسفة والمتكلمين في العصور الإسلامية. فبرغم بحثي عن قائل بها إلا أنني لم أجد شيئاً من الأدلة يحقق معايير الحجة الوجودية."⁵³⁹

سننظر فيما يلي أين يقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور من هذا الدليل إن كان لهما ذلك!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فقد عرج على الدليل عندما تعرض للفيلسوف ديكارت، وأبدى عواره في رأيه مع ثناءه على الفيلسوف.⁵⁴⁰ وكان سبب اشتغاله بنقد هذا الدليل أن بعض من كان يجله بدا معجبا به⁵⁴¹ وقد كان الشيخ صبري غير مرتاح للدليل الوجودي على وجود الله تعالى، ولم

وهي مستقلة بذاتها. ومعظم ما خلفه من أعماله العلمية مقالات ورسائل تبادلها مع أصدقائه حول فلسفته. (انظر: محمد شفيق غريال،

الموسوعة العربية الميسرة، ص 2202)

⁵³⁶يراجع لذلك مقالة ستانفورد المتعلقة بالأدلة الوجودية.

⁵³⁷المرجع السابق.

⁵³⁸سعيد عبد اللطيف فودة (مواليد مدينة الكرامة، 1967 م)، عالم دين مسلم له عدة مؤلفات. أستاذ في العقائد الإسلامية، وهو محقق ومتكلم وفق منهج أهل السنة الأشاعرة في العصر الحاضر، وله دراية واسعة بعلوم الفلسفة والمنطق، ويجيد اللغة الإنجليزية بجانب اللغة العربية، ويلقب بأبي الفداء وسيف أهل السنة. أصل عائلته من مدينة يافا الفلسطينية، من قرية بيت دجن، هاجر أهله منها بعد الاحتلال الإسرائيلي فاستقروا في الأردن حيث ولد الشيخ سعيد.

⁵³⁹سعيد فودة، الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة، ص 94، منشورات الأصلين، 2016م.

⁵⁴⁰يقول الشيخ في موضع: "إنني جد معجب بإيمان هذا الرجل العظيم الذي يكفيك شاهداً لعظمته في إيمانه وعلمه قوله: إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود وهو مبنى اليقين النظري." (صبري، العقل والنقل 178/2)

ويقول في موضع آخر عنه: "وهذا الرجل من كمال إيمانه بالله لا ينتقل إلى إدراك وجود الله من وجود العالم كما هو الترتيب في الاستدلال المعروف بل عكسه." (المرجع السابق)

⁵⁴¹صبري، العقل والنقل (188/2).

يكن يوصي به. فرأى لزما على نفسه أن يبدي ما هو مبطن في هذا الدليل من ضعف ودخل. بين الشيخ أن هذا الدليل منطو على مغالطة خفية. وهي مصادرة على المطلوب.⁵⁴² ووجه ذلك:

"... أن استخراج البرهان على وجود الله من تصور القائلين به على أنه جامع لكل كمال. ومنه الوجود طبعاً توهم محض من نوع المصادرة على المطلوب؛ لأن إثبات وجود الله يتوقف على كونه جامع كل كمال في حين أن الحكم بكونه جامع كل كمال يتوقف على كونه موجوداً بناء على القاعدة المنطقية القائلة بأن صدق القضية الموجبة مشروط بوجود موضوعها. فيتوقف إثبات وجود الله على كونه موجوداً وهو الدور والمصادرة على المطلوب."⁵⁴³

ثم ذهن الإنسان يتصور ما شاء أن يتصور ومجرد تصويره شيئاً لا يستلزم وجوده في نفس الواقع. فقال الشيخ في هذا الصدد:

"وقد قال علماءنا المنطقيون: لأجبر في التصورات. فقد يكون ذهن بسبب تصويره الله بمعنى الأكمل مضطراً إلى إضافة تصور إلى تصويره قائل⁵⁴⁴ بوجود هذا الأكمل في الخارج من غير أن يكون لهذين التصويرين المتولد بعضهما من بعض تأثير في الحقيقة."⁵⁴⁵

حتى إنا نسلم أن ذهن لا يتصور الأكمل إلا مقروناً بالوجود في الخارج ونفس الأمر. ولكن تصور ذهن لهذا الموجود الأكمل في الخارج ونفس الأمر لا يستلزم أنه فعلاً يتحقق في الخارج. في هذا المعنى يقول الشيخ:

"ونحن نسلم بأن غاية الكمال لا تتصور مع عدم وجود الأكمل، وإنما يتصور الأكمل في ذهن مقترناً بوجوده حتى وجوده الخارجي⁵⁴⁶ أي مقترناً بتصور وجوده في الخارج لكون⁵⁴⁷ محل

⁵⁴²المصادرة على المطلوب هي توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى أو هي الخطأ في الصورة حيث لا تنتج المقدمات غير نفسها مثل قولنا: هذه نقلة، وكل نقلة حركة. فهذه حركة. فهنا نقلة هي الحركة، ليست إلا. فالنتيجة التي هي "هذه حركة" لا تختلف عن المقدمة الصغرى التي هي "هذه نقلة". (راجع: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: 2/ 1554)

⁵⁴³صبري، العقل والنقل (190/2).

⁵⁴⁴قائل "صفة لتصور. يقصد أن ذهن يضيف إلى تصور الإله تصور آخر. ذلك التصور الآخر يشتمل على تصور وجود الأكمل في الخارج. فنسبة القول إلى التصور مجازي. كأن التصور حينما انطوى على شيء، فهو قائل به.

⁵⁴⁵صبري، العقل والنقل (190/2).

⁵⁴⁶يقصد أن تصور الوجود الخارجي لذلك الشيء أيضاً تصور، لا يتطلب بذاته تحققه في الواقع ونفس الأمر.

⁵⁴⁷تعليل لعدم استلزام تصور الوجود الخارجي تحققه في الواقع ونفس الأمر. ويقصد أن عدم الاستلزام ناشئ عن حقيقة وهي أن اقتران الشيء بالوجود إنما ينجم في ذهن، فلا يستلزم بذاته وبغير دليل آخر ما في الخارج ونفس الأمر.

هذا الاقتران هو التصور الذي فيه مستع للموجود والمعدوم والمتلازمين والمعدومين المتلازمين. ولكن لا يلزم من حضور الأكمل ووجوده الخارجي في تصور ذهن مجتمعين غير منفكين تحققهما في الخارج كذلك.⁵⁴⁹

فعرفنا بذلك أن الشيخ غير راض بقيمة هذا الدليل في ميزان الاستدلال، ولا يعتد به. وهذا يخبرنا أيضا بأن الشيخ على الرغم من أنه وجد نفسه في خضم التيارات التي كانت تحاول أن تؤدي بأسس الإسلام التي من أولها وجود الله تعالى، على الرغم من ذلك لم يتسرع إلى أن يقبل بكل ما قيل في المحاماة عن تلك الأسس، بل كان متخيرا منه ما ألفاه في رأيه منسجما مع المنهج العلمي الرصين القائم على الاستدلال الصحيح، وملتزما به ومتقيدا.⁵⁵⁰

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فلم يعرج على هذا الدليل لا إثباتا ولا نفيا. هذا وقد جنح صدر الدين الشيرازي⁵⁵¹ إلى أن نسخته للدليل الوجودي مشار إليها في قول الله تعالى:

سَمِعُوا بِهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝٥٣ سَجَىٰ⁵⁵²

ولكن لم يتعرض العلامة ابن عاشور في تفسير هذه الآية علاقتها بالدليل الوجودي مع أنه في تفسيره يلتزم عند تفسير آية أن يعالج ما يتصل بها لغة وفقها وكلاما.

⁵⁴⁸ عطف على "الموجود والمعدوم" تكميلا لإمكانات عقلية أخرى. فذكر أولا أن العقل كما يستطيع أن يتصور الموجود وأن يتصور المعدوم، كذلك يستطيع أن يتصور موجودين وينسج بينهما علاقة التلازم، ومعدومين ويخطهما بالتلازم. فهذا تفصيل لما أجمله من قبل حينما قال: "لا حجر في التصورات". ولكن هذه التصرفات العقلية التصورية بنفسها لا تستلزم الوجود الخارجي.

⁵⁴⁹ صبري، العقل والنقل (190/2).

⁵⁵⁰ فلم يكن ذرائعيا (برجماتيا) يزن قوة الدليل بالفائدة المرجوة من وراءه.

⁵⁵¹ صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة (14/6)، دار إحياء التراث العربي، 1990م.

⁵⁵² سَجَىٰ: تحمّس سحج

المبحث الثاني: الدليل الكوني (دليل الإمكان والحدوث)

إن ما يسمى بالدليل الكوني هو في الحقيقة مجموعة من الطرق الدالة على وجود الله تعالى، وتتعلق من وجود هذا العالم المشاهد و تقرر أنه ممكن بمعنى الافتقار إلى غيره في الوجود وتحط رحالها عند موجود واجب الوجود، يسمى الإله أو الله. ينبثق هذا الدليل عن السؤال الذي يثور في ذهن البشر وهو: "لماذا الوجود؟ ولم لم يوجد العدم؟"

أما فيما يتعلق بتاريخ هذا الدليل فيرجع الباحثون بجذوره في السياق الغربي إلى أفلاطون في كتابه "القانون". ولكن أرسطو هو الذي أبرز قسماته في "الطبيعيات" و"مابعد الطبيعة". ثم جاء دور الفلاسفة الإسلاميين الذين أثروا الحوار حول هذا الدليل الكوني. وقد أبدع ابن سينا من فلاسفة الإسلام نسخة من الدليل الكوني مبنية على تصور الإمكان، وقد تلقاها فيما بعد الفيلسوف المسيحي القديس توماس أكويناس.⁵⁵³

وإذا شئنا أن نعرف مسيرة هذا الدليل، فهذا الدليل ينتهي في ثلاث محطات:

- المحطة الأولى أنا نشاهد الحوادث مشاهدة لا تحتاج إلى استدلال عقلي. فإنها بديهية تأتي عن طريق الحس.
- المحطة الثانية أن الحوادث في ماهيتها تتطوى على الوجود بعد العدم. فهي ممكنة إمكانا بمعنى الاحتياج إلى غيرها في وجودها. ويستدل على سبق العدم لهذا العالم المشاهد وافتقاره إما بالحركة التي لا بد لها من محرك غير متحرك وإما بتركب العالم الذي يستلزم احتياجه إلى من يركبه وإما بزيادة الوجود على الماهية وإما باحتياج العالم إلى مخصص وإما بغير ذلك من الاعتبارات.⁵⁵⁴
- المحطة الثالثة أنه لا بد أن تنتهي سلسلة الحوادث أو الممكنات إلى الموجود الذي ليس حادثا ممكنا بل هو قديم واجب. سبب ذلك أن التسلسل باطل.

⁵⁵³تراجع مقالة ستانفورد المتعلقة بالدليل الكوني في الرابط التالي:

Reichenbach, Bruce, "Cosmological Argument", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/cosmological-argument/>

⁵⁵⁴سعيد فودة، الأدلة العقلية على وجود الله، ص 149.

بهذا يثبت وجود الواجب الوجود.

عادة ما ينوع هذا الدليل إلى دليل الإمكان ودليل الحدوث. فالأول يثبت أن هذا العالم ممكن يحتاج إلى الواجب. والثاني يثبت أن العالم حادث يحتاج إلى المحدث. وعادة ما اتكأ الفلاسفة القائلون بقدوم العالم بدليل الإمكان، ورفضوا دليل الحدوث بل سخرؤا منه. وأما المتكلمون فهم قبلوا دليل الإمكان، ولكن دليل الحدوث عندهم أكثر قبولا. والسبب أن العالم عندهم حادث. ثم الفرق بين المتكلمين والفلاسفة القائلين بقدوم العالم أن الفئة الأولى ترى العالم ممكنا حادثا. فهو مفتقر إلى واجب الوجود ومنبثق من العدم إلى الوجود. أما الفئة الثانية فتري أن العالم ممكن محتاج يستلزم وجود واجب الوجود، ولكنه ليس حادثا بل هو قديم. ولكن المتكلمين لايفرقون بين الإمكان والحدوث تحققا. فالحادث عندهم ممكن. والممكن عندهم حادث.⁵⁵⁵ ثم من ميزة دليل الحدوث أنه لا يثبت ذات الله وحدها، بل يثبت إلى جانبها صفاته من الحياة والعلم والإرادة والقدرة أيضا فيما لا يثبت دليل الإمكان إلا ذات الله تعالى الواجبة الوجود المحتاج إليها.

لننظر ما كان لدى الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور من كلام حول هذا الدليل!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فأول ما نريد أن نلفت نظر القارئ إليه هو أنه أيضا لايفصل بين الدليلين، بل يؤلف بينهما، وقد أشار إلى ذلك بنفسه بقوله:

"كنا جنحنا في الخلاصة السابقة إلى مسلك الإمكان ون جنح في التفصيل إلى مسلك الحدوث لكونه أوضح."⁵⁵⁶

فعرفنا من ذلك أنه يجمع بينهما في سياق واحد ويرى الحدوث والإمكان متلازمين. ثم الملاحظ أن الشيخ صبري أكثر تفصيلا من العلامة ابن عاشور الذي سيأتي موقفه، فهو يبدأ بإيضاح التصورات، ويقول:

"وليس في الموجودات ما يثبت وجوده من طريق وجوبه، إلا الله؛ لأن كل ما سواه موجود، لا ضرورة لوجوده، ولا استحالة لعدمه، ويسمونه الممكن، والله هو الواجب. فلا موجود أحق منه تعالى بأن يكون موجودا، فهو أحق بالوجود من مثبتيه وثقاته، ومن كل ما يثبتته المثبتون ،

⁵⁵⁵ سعيد فودة، الأدلة العقلية على وجود الله، ص 217.

⁵⁵⁶ هامش صبري، العقل والنقل (142/2)

وليس في الدنيا أحمق وأضل من نفاته، أو الشاكين في وجوده؛ إذ يمكن كل شيء أن لا يكون موجودا، أو يُشكَّ في وجوده، لأنه ممكن يقبل الوجود والعدم، ليس وجوده إذا كان موجودا ضروريا، ولا عدمه إذا كان معدوما ولا يمكن أن لا يكون الله موجودا، ولو فرض عدمه كان هذا فرضَ عدم من يجب وجوده، وهو تناقض محال. أما أنه لا بد في الموجودات من وجود موجود، واجب الوجود، فنحن نحكم به، موقنين من دون أن نراه، مستدلين على وجوده من وجود الموجودات الممكنة الوجود، التي نراها، ونشاهدها، والتي لا يتسنى لها أن توجد، لولا وجود ذلك الموجود، الواجب الوجود.⁵⁵⁷

فيقوم الشيخ صبري بتوضيح مصطلحات الوجوب والإمكان والمتناع فيقول:

"وتوضيح هذا المقام أن الموجود ينقسم إلى الواجب والممكن. والمعدوم ينقسم إلى الممتنع والممكن. فالواجب ما لا يمكن عدمه، وهو الله. والممتنع ما لا يمكن وجوده كشريك الباري واجتماع النقيضين. والممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه. فمنه ما يكون موجودا، ومنه ما يكون معدوما.⁵⁵⁸

ثم يذكر مثالا لكل من الواجب والممكن ويقول:

"مثال الأول جميع الكائنات المسمى بالعالم، والمفسر بما سوى الله. ومثال الثاني العنقاء، فهي معدومة، لا يمتنع وجودها. والعالم بجميع أجزائه، موجود لا يمتنع عدمه، لعدم كونه واجب الوجود.⁵⁵⁹

لم يذكر مثال الممتنع بما أنه لم يتعلق به غرض له في هذا السياق. ثم أشار إلى المحطة الأولى من الدليل بقوله: "العالم بجميع أجزائه موجود ... لعدم كونه واجب الوجود".

ثم يخطو الشيخ خطوة إلى الإمام وينزل في المحطة الثانية حينما يذكر الحكم المتعلق بالممكن بقوله:

⁵⁵⁷ صبري، العقل والنقل (3/2)

⁵⁵⁸ المرجع السابق.

⁵⁵⁹ المرجع السابق (62/2 - 63)

"وجود الموجود في غير واجب الوجود، أي في الممكنات لا يكون إلا بإيجاد، وإلا لزم الرجحان من غير مرجح، وهو محال متضمن للتناقض ؛ لأن الممكن الذي لا يكون وجوده ولا عدمه ضروريا، وتكون قابليته للوجود والعدم على السواء، من غير رجحان أحد الجانبين على الآخر، إلا بمرجح خارج منه، لو ⁵⁶⁰ كان موجودا بنفسه من غير موجد يرجح له جانب الوجود، لزم رجحان هذا الجانب، من غير مرجح يرجح له ذلك، لا من نفسه لتساوي الجانبين بالنسبة إليه، ولا من الخارج لعدم وجود موجد له، والرجحان من غير سبب مرجح محال مناقض لتساوي الطرفين المفروض" ⁵⁶¹. ⁵⁶²

ثم يطبق هذا الحكم على العالم بقوله:

"ومن أجل أنه ممكن، لا واجب، فهو يحتاج إلى موجود آخر يتقدمه في الوجود، ليستند وجوده إلى وجوده، ولا يكون له الوجود المشهود رجحانا من غير مرجح، أي محالا كما علمت ذلك، مع أن المحال لا يكون واقعا مشهودا فوجود العالم يدل دلالة قطعية على وجود موجود آخر وراءه، لعدم إمكان أن يتسنى له الوجود بدون هذا الموجود". ⁵⁶³

كأن الشيخ لم يتطرق إلى المحطة الثالثة، وربما يذهب ظن القارئ إلى أنه أجرى الدليل الكوني بغير أن يعرج على إبطال التسلسل، وقد ظن هذا الأمر قبل ذلك، و رده العلامة التفتازاني - رحمه الله تعالى - أيضا بل صرح بأن هذا الدليل بهذا التفصيل الذي ذكرناه عن الشيخ صبري متضمنا لإبطال التسلسل. فقال:

"وقد يتوهم أن هذا دليل على الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل، وليس كذلك. بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو أنه لو ترتب سلسلة الممكنات لا إلى نهاية، لاحتاجت إلى علة وهي لايجوز أن يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشي علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها، فيكون واجبا، فتقطع السلسلة". ⁵⁶⁴

⁵⁶⁰ "لو ... خبر لقوله: "لأن الممكن الذي ...".

⁵⁶¹ المفروض صفة لقوله: "تساوي" لا "الطرفين".

⁵⁶² صبري، العقل والنقل (62/2 - 63)

⁵⁶³ المرجع السابق (62/2 - 63)

⁵⁶⁴ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 31 - 32.

وقد أشار الشيخ بهذا الوجه بعد ما مر بقليل فقال:

"فقد انجلى من هذا أن العالم الذي يحتاج في وجوده إلى غيره لا يمكنه أن يقضي حاجته هذه من نفسه ومن داخله لشمول الإمكان الذي هو رمز الحاجة جميع⁵⁶⁵ أجزائه فيلزم وجود موجود آخر غير محتاج ليقضي حاجة العالم المحتاج ويكون موجدته."⁵⁶⁶

فأشار في قوله: "موجود آخر غير محتاج" إلى أن الواجب الذي يحتاج إليه الممكن يلزم أن يكون غير محتاج. فالذي لا يحتاج إلى غيره تنقطع عنده السلسلة. فالدليل قائم على الإقرار ببطلان تسلسل العلل والمعلولات. بل قد صرح المصنف على وجه كلي بعد صفحات أن كل دليل يقام على إثبات وجود الله تعالى مبني على بطلان التسلسل. فإنه قال في سياق احتياج الإدراك الحاصل بالحواس إلى الخالق:

"نعم، كون خالق هذا الإدراك بواسطة الحواس هو الله إنما يتم بعد أن ينضم إلـى دليلي هذا دليل بطلان التسلسل الذي احتاج كل دليل لإثبات الواجب إلى انضمامه إليه."⁵⁶⁷

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور ف قد تعرض للدليل الكوني من جهة الإمكان ومن جهة الحدوث. ونجده يذكر الحدوث والإمكان في سياق واحد. قد ذكر ذلك في تفسير قول الله تعالى: **سَمَحَ وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ أَلْمُنْتَهَى**⁵⁶⁸ **سَجَرٍ** مر اقتباسه في مبحث التسلسل،⁵⁶⁹ ولكن نعيد منه ما يتعلق به، فإنه سنعلق على مواضع منه. فإنه قال:

"وفي الآية معنى ثالث وهو انتهاء دلالة الموجودات على وجود الله ووحدانيته لأن الناظر إلى الكائنات يعلم أن وجودها ممكن غير واجب فلا بد لها من موجود، فإذا خيلت الوسوسة للناظر أن يفرض للكائنات موجدًا مما يبدو له من نحو الشمس أو القمر أو النار لما يرى فيها من عظم الفاعلية، لم يلبث أن يظهر له أن ذلك المفروض لا يخلو عن تغير يدل على حدوثه فلا بد له من محدث أوجده فإذا ذهب الخيال يسلسل مفروضات الإلهية كما في قصة إبراهيم **سَمَحَ**

⁵⁶⁵مفعول به للمصدر "شمول".

⁵⁶⁶صبري، العقل والنقل (64/2)

⁵⁶⁷المرجع السابق (73/2)

⁵⁶⁸**سَجَرٍ**: تحجته مسجج

⁵⁶⁹يراجع ص 159 من هذه الرسالة.

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الْكَوْكَبَ قَالَ هَذَا رَبِّي ٧٦ سجدة: تمتح الآيات، لم يجد العقل بدا من الانتهاء إلى وجوب وجود صانع لممكنات كلها، وجوده غير ممكن بل واجب، وأن يكون متصفا بصفات الكمال وهو الإله الحق، فالله هو المنتهى الذي ينتهي إليه استدلال العقل.⁵⁷⁰

فالملاحظ هنا:

- أنه ذكر المحطة الأولى بقوله: "انتهاء دلالة الموجودات على وجود الله".
- ثم أشار إلى المحطة الثانية حينما ذكر وجه هذه الدلالة بأن "وجودها ممكن غير واجب، فلا بل لها من موجود".
- وأنه ورد المحطة الثالثة حينما نفى التسلسل بقوله: "فإذا ذهب الخيال يسلسل مفروضات ...".
- هذا والعلامة ذكر الإمكان والحدوث في سياق واحد. فذكر في البداية "أن وجودها ممكن" ثم قرر حدوث هذا الممكن بقوله: "لا يخلو عن تغير يدل على حدوثه فلا بد له من محدث أوجده"، فانتهى إلى إثبات ذات الله مع صفاته بقوله: "وجوده غير ممكن بل واجب، وأن يكون متصفا بصفات الكمال". فعرفنا بذلك أن العلامة على غرار تيار المتكلمين لايفصل بين الممكن والحدوث، بل يربهما متلازمين فيؤلف بين الدليلين.

فنتحصل لنا بهذا التفصيل أن العلامة ابن عاشور سار نفس المسير الذي ساره الشيخ صبري في تقرير الدليل الكوني وفي التأليف بين الوجه الإمكانى والوجه الحدوثى.

⁵⁷⁰ ابن عاشور، التحرير والتنوير (141 / 27)

المبحث الثالث: دليل الغاية

إن العالم يشع بحسن الهيئة ودقة جريان ما فيه من الحوادث وأنه يمتلئ تناغما وانسجاما، أمكن معه أن يلائم حياة البشر. ثم إن هذا العالم أيضا معقول، يقدر العقل أن يتفهم ويدرك القوانين التي تحكمه. فانتقل ذهن بعض الناس من ذلك إلى أن وراءه عقلا مريدا مدبرا وهو وراء هذا الكون. وقد درجت الأذهان الفلسفية على صيغ هذه الفكرة في صورة فلسفية من دليل علمي منذ أقدم العصور إلى يومنا هذا. وهذا الدليل قوامه العناية والإتقان والخطة والغاية والإرادة والتصميم، يلقب بالدليل الغائي أو دليل التصميم الذكي أو دليل العناية. هذا الدليل أقرب الأدلة إلى أذهان عامة الناس. وإليه أشار قول الأعرابي الشهير حيث قال:

إن البعرة تدل على البعير، وآثار القدم تدل على المسير، فهيكل علوي بهذه اللطافة ومركز سفلي بهذه الكثافة أما يدلان على الصانع الخبير.⁵⁷¹

وقد أشار إليه إمام الهدى الإمام الماتريدي في تفسيره حيث قال:

"قوله عز وجل: **سَمِعُوا الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ ۚ ۝١٤١** **سَجَىٰ** ذكر هذا - والله أعلم - مقابل ما كان منهم من تحريم ما أحل الله لهم ورزقهم من الحرث، والزرع، والأنعام، والانتفاع بها، فقال: أنشأ جنات وبساتين من تأمل فيها وتفكر، عرف أن منشئها مالك حكيم مدبر؛ لأنه ينبئها ويخرجها من الأرض في لحظة ما لو اجتمع الخلائق على تقديرها: أن كيف خرج؟ وكم خرج؟ وأي قدر ثبت؟ ما قدروا على ذلك؛ كقوله: **سَمِعُوا الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مِّن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ ۝١٤٩** **سَجَىٰ** يخرج من الورق. والثمار على ميزان واحد: ما لو جهدوا كل الجهد أن يعرفوا الفضل والتفاوت بين الأوراق والثمار ما قدروا، وما وجدوا فيها تفاوتًا. ويخرج -أيضا- كل عام من الثمار والأوراق ما يشبه العام الأول. فدل ذلك كله أن منشئها ومحدثها مالك حكيم، وضع كل شيء موضعه."⁵⁷⁴

هذا ويمكن توزيع الاستدلال بهذا الدليل في صورة علمية محكمة إلى المحطات التالية:

⁵⁷¹ ابن جوزي، زاد المسير في علم التفسير (1/ 266)، دار الكتب العربي، بيروت، 2001هـ.

⁵⁷² سراج: تحج تخمتهج سرج

⁵⁷³ سراج: جمتهج سرج

⁵⁷⁴ الماتريدي، تأويلات أهل السنة (4/ 272)

- أن الكون يشتمل على صنع وتوافق وتآليفات، لاحصر لها، مناسبة لحياة الإنسان. وذلك بحسب مراحل حياته المختلفة.
- لايمكن عند النظر المتعقل أن نزع أن كل ذلك التوافق في الخلق يكون صدفة وبطريقة عشوائية.
- إذا بطل أن يكون ذلك بطريقة عشوائية، فإنه يلزم أن نقول: إن الترتيب المشار إليه لا يتم إلا بصانع ومدبر قاصد إلى هذه الهيئة دون غيرها؛ لأنه لا يوجد احتمال ثالث غير هذين الاحتمالين. فإن بطل أحدهما، لزم الآخر خصوصا إذا كان أقرب إلى تفسير الظاهرة وممكنا في نفسه ومقبولا عقلا.
- كل ذلك يدل دلالة كافية على أن الإله المدبر هو من اعتنى بهذه الخلقة لكي تحصل على هذه الصورة من التاسب والتوافق والتلاؤم.
- إذن الإله موجود بما تدل عليه هذه الطريقة من النظر.⁵⁷⁵

هذا وقد ذكر بعض الباحثين دليل التعاون مستخرجا من كلام الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي، وقوامه أن هذا الكون يحوي كائنات شتى، فهي تتكامل وتتناغم وهي تتعاون وتتعاقد، وإذا ذهبنا نبحث عن سر هذا التكامل والتناغم وهذا التعاون والتعاقد، لم نجده عند أحد من الخلق. فلا بد من الاعتراف بأن هذه الكائنات الشتيت تحت رعاية رب واحد أحد. فعرفنا بذلك وجود الإله.⁵⁷⁶ ولكن الحقيقة أن هذا ليس دليلا مستقلا، بل هو وجه من وجوه دليل الغاية والعناية. فإنه يدل على عناية ربانية سارية في هذا الكون. وكذلك نجد الباحث صير "دليل النظام" دليلا مستقلا عن دليل العناية مع أن كل ما في دليل النظام هو "وضع الأرض داخل المنظومة الشمسية وجريانها بنظام متقن"⁵⁷⁷، فهو في حقيقة الأمر وجه من وجوه دليل العناية والغاية، ليس إلا.

لننتقل إلى الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور وننظر ما لديهما حول هذا الدليل!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فقد أثنى على هذا الدليل - دليل الغاية - وسماه دليل القرآن واعترف بأنه أكثر الأدلة جلاء لوجود الله تعالى. قال:

⁵⁷⁵ سعيد فودة، الأدلة العقلية على وجود الله، ص 325 - 326

⁵⁷⁶ أحمد محمد سالم، تجديد علم الكلام قراءة في فكر بديع الزمان سعيد النورسي، ص 245 - 246. (لم أجد تفاصيل الطباعة في النسخة المتوفرة على الشبكة).

⁵⁷⁷ المرجع السابق، ص 251 - 252.

"ولامانع من أن نسوقه نحن في هذا الكتاب دليلا لإثبات وجود الله كما فعله علماء الغرب وقد اعتنى القرآن الكريم به أكثر من غيره حتى أمكنت تسميته بدليل القرآن؛ لأن كثيرا من آياته ... طافح به، وهو أثرى الأدلة وأوسعها وأكثرها استعدادا لنصرة المستدل وخذلان المنكر وأوقفها لأمزجة العصريين.⁵⁷⁸"

والجدير بالذكر هنا أن الشيخ يضع هذا الدليل في موضعه اللائق به في علم المعرفة- وهو الأمر الذي لم نجده لدى العلامة ابن عاشور كما سيأتي - فيصرح بأنه دليل مبني على التجربة. فيستهل بيانه لهذا الدليل بقوله:

"إن مسألة وجود الله الذي هو أساس الدين لايعوزنا إثباتها بالدليل التجريبي بعد إثباتها بالدليل العقلي. فإليك الدليل الذي يسميه الفلاسفة دليل العلة الغائية والمتكلمون من علماء الإسلام يسمونه دليل الحكمة، ودليل نظام العالم ويستدلون به على صفات الله.⁵⁷⁹"

فقوله هذا يوضح لنا أن هذا الدليل مبني على التجربة وأنه "دليل تجريبي" وأنه لا يثبت ذات الله تعالى، بل يثبت صفاته أيضا. ثم نقل عن بعض الباحثين أن سقراط هو واضع هذا الدليل وأن أفلاطون ونيوتن⁵⁸⁰ أكدا دلالة هذا الدليل.⁵⁸¹ هذا ويمكن تلخيص الدليل عند الشيخ في النقاط الآتية:

- كل ما يوجد في العالم من الإتقان يدل على كائن "مدرِك مريد". فما ذلك المدرِك المريد؟ يقول الشيخ إجابة لهذا التساؤل: "فهذا الإدراك وهذه الإرادة المحسوستان⁵⁸² في نظام العالم حسا لا قبل

⁵⁷⁸ صبري، العقل والنقل (292/2).

⁵⁷⁹ المرجع السابق.

⁵⁸⁰ إسحاق نيوتن (1642م - 1767م): فيزيائي ورياضي وفيلسوف إنجليزي. يعد من أعظم علماء القرن الثامن عشر في الفيزيكا والرياضيات. حلل الضوء العادي إلى ألوان الطيف المعروفة بمعونة المنشور الزجاجي. كان عمله هذا حجر زاوية لعلم الطيفيات. ومن إنجازاته بالإضافة إلى ذلك التوفيق بين النظرية الجسيمية والنظرية الموجية لتفسير ظواهر الضوء المختلفة واختراع المنظار الفلكي الحاوي للمرأة العاكسة ووضع قوانين الجاذبية والحركة المشهورة. وقد تخيرته الجمعية الملكية بإنجلترا رئيسا لنفسها تقديرا لأعمالها. (انظر: محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 3460، المكتبة العصرية، بيروت، 2009م)

⁵⁸¹ صبري، العقل والنقل (292/2).

⁵⁸² كان الأفضل أن يغلب تذكر كلمة الإدراك على تأنيث كلمة الإرادة كما هو الغالب في كلام العرب ويقول: "المحسوسان"، ولكنه اعتد بالأقرب، فأعطى له الأولوية، فقال: "المحسوستان".

لإنكاره يضطررنا⁵⁸³ إلى الفحص عن وجود مدرك تحار الألباب في مدى عظمة إدراكه ... فمن هذا المدرك؟⁵⁸⁴

- أهو مادة؟ ولكن المادة العديمة الحياة لا يمكن أن يكون مدركا مريدا؟ فإن الإدراك من شرطه الحياة كما مر. ⁵⁸⁵ فيستحيل أن تكون الطبيعة ذلك المرشح. ثم تحليل ما يسمى بالطبيعة لايشكف عن عنصر مدرك مريد. لذلك نجد أن الملاحظة يستندون إلى المصادفة لتفسير ما يشاهد في العالم من الانتظام. يقول الشيخ بهذا الصدد: "هل هو المادة التي لامناسبة بينها وبين الإدراك؟ حتى إن الإنسان ينطوي على الإدراك وينطوى على المادة ولاتشعر مادته بما فيه من الإدراك. فلو كان الإدراك في مادته لأدرك بيديه ورجليه كما أدرك بعقله. وحتى إن هذا الإنسان المدرك لا يبلغ إدراكه كل ما يجري في بدنه من نظام الحياة. فمادة الإنسان التي هي أقرب المواد إليه تأبى أن تتقاد لإدراك وتدخل في حوزة شموله. فكما أن المادة ليست من شأنها أن تدرك، فليس من شأنها أن يتصل بها الإدراك. فبينها وبين الإدراك تناف من الطرفين حتى إن المخ الذي يعتبر الماديون لإدراك فعله، ليس له شعور بنفسه. بله أن يكون هو المدرك والإنسان المدرك أيضا لايشعر بوجود مخه إلا بواسطة التعلم والاستخبار."⁵⁸⁶
- ثم أهو الإنسان نفسه؟ ولكن لا قائل به. وقاضي الحس يقضي بأن الإنسان يستحيل أن يكون هو ذلك المدرك الذي أوجد هذه الدقة. يقول الشيخ: "فيفهم من جميع ذلك أن الإنسان المدرك يعيش تحت سلطان إدراك آخر أعظم من إدراكه وأعم. وإذا كان الإنسان المدرك لا يكفيه إدراكه فيكون تحت سلطان إدراك آخر، فما بال غيره من المواد التي لا علاقة لها بالإدراك أصلا."
- فيدل كل ما مر على أن وراء هذا العالم موجودا يملك الإدراك والإرادة وهو الذي خلق هذا الكون وأتقنه. وهو الله الذي نريد إثباته. يقول الشيخ في صده: "فكل ما في الكون من نظام وإحكام ينتهي العلماء الكاشفون أسرارهما ولا تنتهي أسرارهما يدل دلالة ناصعة على علم واضعیهما وإرادته وقدرته اللامتناهية وبالأولى على وجوده."⁵⁸⁷

⁵⁸³ وقد راعى هنا الأفضح، وعاد بالضمير المبني للتذكير، ولم يقل: "تضطررنا".

⁵⁸⁴ صبري، العقل والنقل (2/293).

⁵⁸⁵ تراجع ص 97 وما بعدها من هذه الرسالة.

⁵⁸⁶ صبري، العقل والنقل (2/293).

⁵⁸⁷ المرجع السابق، (2/295).

بذلك انتهى معالجة الشيخ صبري لهذا الدليل دليل العناية.

ابن عاشور: أما كلام العلامة ابن عاشور عن دليل الغاية وهو في سياق تفسيره كلام الله تعالى فحدث عن البحر ولا حرج. فالعلامة ابن عاشور - رحمه الله تعالى - يثير في ثنايا تفسيره ما كمن في الآيات الكريمة من الدلائل على وجود الله تعالى المبنية على الاستدلال بخلق الله تعالى و ما أودعه في العالم من الأسرار. وإنما نجتزئ بواحد منها. فقد ذكر تحت قول الله تعالى: **سَوْفَ أَنْفُسُكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ**⁵⁸⁸ ٢١ **سَجَّيْ** يلي:

"وهذا التكوين العجيب كما يدل على إمكان الإيجاد بعد الموت يدل على تفرد مكنونه تعالى بالإلهية إذ لا يقدر على إيجاد مثل الإنسان غير الله تعالى فإن بواطن أحوال الإنسان وظواهرها عجائب من الانتظام والتناسب وأعجبها خلق العقل وحركاته واستخراج المعاني وخلق النطق والإلهام إلى اللغة وخلق الحواس وحركة الدورة الدموية وانتساق الأعضاء الرئيسة وتفاعلها وتسوية المفاصل والعضلات والأعصاب والشرابين وحالها بين الارتخاء واليبس فإنه إذا غلب عليها التيبس جاء العجز وإذا غلب الارتخاء جاء الموت."⁵⁸⁹

فالعلامة استدل بكل ما في هذا العالم الكبير والعالم الصغير الذي هو الإنسان على وجود موجود مدبر مريد.

⁵⁸⁸ سَجَّيْ: تحج تحجسج

⁵⁸⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير (353 / 26)

المبحث الرابع: دليل الأخلاق

لقد رأينا أصنافاً من المناحي الدالة على وجود الله تعالى من الدليل الوجودي والدليل الكوني ودليل الغاية. ولكن القائمة لم تنته بعد. فإنه قد وجد أناس، استندوا إلى ناحية أخرى من حياة البشر لإثبات وجود الله تعالى. وهي أشد نواحيه خطورة. ألا وهي ناحية الأخلاق. والدليل الذي يستدل بوجود الأخلاق على وجود الله تعالى هو المسمى بدليل الأخلاق. ينطلق هذا الدليل من إثارة سؤال عن وجود الأخلاق في البشر ما مصدره؟ فيمثل أمامنا ثلاثة احتمالات:

- أن مصدره هو الله تعالى،
 - وأن مصدره هو طبيعتنا. فهي مغروزة فينا، ولانستطيع أن نتملص منها مهما ابتغيها.
 - وأن مصدره أعراف الناس.
- لاغرو أن الاحتمال الأول يفترض وجود الله تعالى مسبقاً. فهو لا يدخل فيما نحن فيه. وأما الاحتمال الثالث فهو قائم على أن الأخلاق ليست شيئاً حقيقياً، بل مما يصطلح عليه الناس. فليس لها أساس موضوعي. بل هي تابعة للأعراف تتفاوت بتفاوتها.
- أما الاحتمال الثاني فهو الذي يعنينا هنا، وهو يفترض أن الأخلاق لها أساس موضوعي، وهي مطلقة في أساسها. وهذا الاحتمال هو الذي يستند إليه من يريد إثبات الإله. لا بد من التنبيه هنا على أن من القائلين بموضوعية الأخلاق من هو ملحد. على كل حال، نرجع إلى إثبات الإله بالاستناد إلى موضوعية الأخلاق، ونخص بالذكر الفيلسوف كانط الذي هو أشهر من عرف بهذا الدليل لإثبات الإله في العصر الحديث. فدليله يقوم على القوائم التالية:
- أن الناس يحملون شعوراً بالأخلاق وإحساساً بالصواب والخطأ بغض النظر عن مآلها ونتائجها، ويسميها الأوامر المطلقة الحتمية⁵⁹⁰ ويقابلها الأوامر المشروطة⁵⁹¹
 - وأن المعيار المفروض هو أن الفضيلة والسعادة متلازمان حيث تؤدي الأولى إلى الثانية،

⁵⁹⁰ وهي ما كان مقصوداً بذاته، ولا يبتغي لأجل غاية أو هدف وراءه. ويقال لها بالإنجليزية:

Categorical Imperative.

⁵⁹¹ هي المحتاج إليها لإنجاز غاية أو تحقيق هدف، وليست مقصودة لنفسها. ويقال لها بالإنجليزية:

Hypothetical Imperative

- ولكننا لانشاهد الأمر كذلك حولنا ، فلانستطيع الجزم بأن الفضيلة بالفعل تؤدي إلى السعادة. فما الذي يبعث الناس على الاعتقاد بالتلازم بينهما أو ما سبب وجود الأوامر المطلقة؟
 - فأجاب عن ذلك بأن هذا الاعتقاد المغرور فينا يفترض مسبقا ثلاثة تصورات:
 - الحرية: فالتجربة الأخلاقية لا يمكن أن تتحقق بغير الحرية، فلا أخلاق حيث الإكراه.
 - الخلود: فالإنسان إنما ينبعث إلى التخلق لما يعتقد من أنه سيحظى بالسعادة في نهاية المطاف ولو كان ذلك في حياة أخرى.
 - الإله: هذه المنظومة الأخلاقية لاتتضبط بغير الإله الذي يعطي السعادة في مقابلة التخلق.
- فالإله لايمكن أن يثبت عند كانط بالأدلة العقلية. ولكن شعورنا بالالتزام والتخلق ينبني على تصور الإله، ولا تقوم له قائمة بغيره.⁵⁹²

ولنر ما كان رأي الشيخصبري والعلامة ابن عاشورمن هذا الدليل إن كان لكل منهما حوله رأي! **مصطفى صبري**: أما الشيخ صبري فقدانتقد هذا الدليل انتقادا وأظهر مثالبه. فإن هذا الدليل قائم على افتراض أن الإيمان يمكن أن يكون أقوى من العلم ولكنه مغاير للعلم الذي سبيله العقل. فالإيمان هو العاطفة. لقد ذكر الشيخ عن الفيلسوف كانط:

"إن هذا الإيمان كثيرا ما يكون أقوى من العلم. ومع هذا فليس في هذا الإيمان إيقان علمي مثل ما كان في إيمان المؤمن المستدل بالأدلة العقلية التامة عند غير كانط من العلماء."⁵⁹³

ثم يبدأ الشيخ في سرد دليل كانط، ويمكن تقطيعه في القطع التالية:

- الخير الأعلى لايتحقق إلا باجتماع الأخلاق والسعادة، والأخرى تترتب على الأولى.
- ولكن ليس بأيدينا حصول السعادة وترتبها على عملنا لكونها مربوطة بالطبيعة الخارجية وبارادات أناس غيرنا.
- فيلزم لهذا أن توجد إرادة فوق الطبيعة والبشر، وهي إرادة الله.⁵⁹⁴

⁵⁹² كل ما مر من التفصل من بداية هذا المطلب إلى هنا مأخوذ من:

Mell, Thompson, Understand the Philosophy of Religion, 123 – 126, Teach Yourself, Editon: 2010.

⁵⁹³ صبري، العقل والنقل(95/3).

⁵⁹⁴ المرجع السابق.

ثم يلخص الشيخ هذا الدليل بقوله:

فتكون خلاصة الدليل مبنية على حاجة الإنسان في الاحتفاظ بأخلاقه إلى وجود الله حتى يكون هو الذي بيده مكافأته عليها حيث لا مكافئ.⁵⁹⁵

ثم يأخذ الشيخ في إيراد الاعتراضات على الدليل، ونسرده فيما يلي:

مصادرة على المطلوب: أول ما يعترض به الشيخ على الدليل أنه منطوق على مصادرة على المطلوب، ويقول:

فبنى مسألة وجود الله على دليل الأخلاق أي على حاجة الأَخلاق إلى وجوده، فأصبحت الأخلاق دليلاً على وجود الله ومحتاجة إليه معاً وهو دور أو مصادرة.⁵⁹⁶

الدليل مخصوص بفئة معينة: إن حاجة الاحتفاظ بالأخلاق إلى وجود الله لا يستلزم وجود الله تعالى بذاته، وإنما يستلزم لدى أصحاب الفضيلة وأرباب الأخلاق. فالدليل خاص بهؤلاء الناس. ومن الممكن بل الواقع أن ينسلخ الإنسان عن القول بأهمية الأخلاق، فيبقى الدليل له غير ملزم. في هذا يقول الشيخ:

"لا يلزم أن يكون الله موجوداً بمجرد أن الإنسان في حاجة إلى وجوده لاسيما وأن المحتاجين إلى وجوده أصحاب الفضيلة والأخلاق لا كل إنسان وإن كانوا هم صفوة بني نوعهم وإن كان في علاقتهم الخاصة بالدين وبعقيدة وجود الله الفخر كل الفخر للدين. وفي تثبيت هذه العلاقة الحسن كل الحسن لدليل كانط."⁵⁹⁷

إلى أن قال:

"والذي نرى فيه من العيب أنه لا يكون دليلاً حاسماً يحصل به إلزام الغير كما يحصل بأدلة وجود الله النظرية المعروفة التي يعيبها كانط."⁵⁹⁸

⁵⁹⁵ صبري، العقل والنقل (95/3).

⁵⁹⁶ المرجع السابق (97/3).

⁵⁹⁷ المرجع السابق (95/3).

⁵⁹⁸ المرجع السابق (98/3).

وهذا الوجه مهم في فهم ما سأقرره من موقف العلامة ابن عاشور من هذا الدليل، فإنه أنه لا ينسجم مع المنظومة الأشعرية.

عدم وفاءه بميزان الدليل: تصور الدليل عند علماء المنطق والكلام والفلسفة يقوم على أساس أنه يفيد العلم بالشيء في نفس الأمر. وأما الحاجة والضرورة والمصلحة فليست من الدليل في شيء في هذا العلم.⁵⁹⁹ في هذا المعنى يقول الشيخ:

"والمعروف عند أهل العلم أن الدليل يكون عبارة عما يفيد العلم ويوصل إلى الحقيقة لا ما يصور حاجة أو يؤيد فضيلة أو يتضمن مصلحة مهما كانت مصلحة عظيمة، ولا يقنع المؤمن المخلص أن يعتقد وجود الله لا لكونه موجودا في الواقع بل لكون مصلحته ومصلحة الدنيا كلها في وجوده."⁶⁰⁰

عدم ثبوت الإله الواجب الوجود: من الدخل في هذا الدليل عند الشيخ أنه ليس حاسما وأنه غير مبني على المقدمات الضرورية التي ثمرتها برد اليقين والزام الآخرين، وأنه يجعل الدين حاجة وجدانية وضرورة اجتماعية، وليست بحقيقة ملجئة للعقول إلى قبولها. فإذا ذهبنا نقارن بين دليل الأخلاق ودليل الحدوث وجدنا الأول قائما على أمر عادي لا على وجوب واستحالة عقليين حيث إن إنكار أهيمية الأخلاق لا يستلزم شيئا من المحال فيما يستلزم إنكار الواجب الوجود استحالة كما بينا في تقرير الدليل فيما سلف. فعصارة الأمر أن واهب الأخلاق الذي يتبع دليل الأخلاق ليس واجب الوجود. في هذا يقول الشيخ:

"... إلا أن هذا الاحتمال لا يستحيل بالمرّة، استحالة عدم وجود الله. وإذا لم يستحل استحالة عدم وجود الله، فلا يبنى إثبات وجود عليه ... وإن لم يكن الاحتمال المذكور محالا عقليا - وهو المحال الحقيقي - لم يكن عدم وجود الله أيضا محالا لكون دليل وجوده مبني على استحالة الاحتمال المذكور، وبقي بهذا الدليل على ضعفه وعدم كفايته في مطلب يقيني يجب

⁵⁹⁹ نعم، يمكن أن تكون من الدليل في علم الفقه، ولكنها في الفقه أيضا إنما تشير إلى أن الشرع اعتد بهذه الأمور. ثم هي من الظنيات، والكلام هنا في قواطع الأدلة.

⁶⁰⁰ صبري، العقل والنقل (96/3).

أن يكون في رأس المطالب اليقينية حيث لايفيد ضرورة وجود الله، ونعني بضرورة وجوده
الضرورة العقلية بمعنى استحالة عدم وجوده عقلا لا الضرورة الاجتماعية.⁶⁰¹

وقال في موضع آخر:

"قد كنت قلت فيما سبق: إن الله بالنظر إلى ما اختاره كان طمن الدليل لإثبات وجود لا يكون
واجب الوجود أي لا يكون الله لأن أخص ما يمتاز الله به وجوب وجوده ووجوب الوجود إنما
يتحقق له إذا استحال عدم وجوده بطريق من إحدى طرق الاستحالة المعروفة عند العقلاء
كلزوم التناقض⁶⁰² والدور والتسلسل والترجيح من غير مرجح.⁶⁰³

وضع قضية وجود الله بعد قضية الأخلاق: من عيوب هذا الدليل أنه يعكس الترتيب الصحيح
المعترف به لدى المسلمين المتمثل في أن الأخلاق تثبت بناء على وجود الإله. فهذا الدليل يرتب
وجود الله على قضية الأخلاق. فكأن الأخلاق هي الأصل الجوهر، ووجود الله هو الفرع العرض.
وفيه ما فيه من فساد الوضع. في هذا المعنى يقول الشيخ:

"الله موجود بالرغم من كل شيء سواء صلحت أخلاق المجتمع أو فسدت، وسواء سعد
أصحاب الفضيلة أو شقوا. فيجب على الإنسان أن يعلم هذه الحقيقة العظمى التي ليس لأي
شيء أدنى قيمة بجنبها. فقول المؤمن: الله أكبر معناه أكبر من كل شيء، والله واجب الوجود
لإنشأة الأولى ليوحد الموجودات قبل أن يكون لازم الوجود لإنشأة الثانية ليحاسب الخلق على
أعمالهم أو يكون لازم الوجود ليحافظ الناس على أخلاقهم في الدنيا راغبين في سعادة الآخرة
لا أن الله موجود بفضل احتياج المستحقين للسعادة من أهل الفضيلة إلى وجوده والفضيلة
محترمة مرغوب فيها بفضل وجود الله الذي لا يضيع أجر المحسنين؛ لأن هذا دور لا يجدي
نفعاً لكلا الطرفين.⁶⁰⁴

⁶⁰¹ صبري، العقل والنقل (100/3).

⁶⁰² تناقض القضيتين اختلافهما بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى. (التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون

والعلوم: 1/ 514)

⁶⁰³ صبري، العقل والنقل (101/3).

⁶⁰⁴ المرجع السابق (99/3).

فهذه هي أوجه الضعف الخمسة التي من أجلها هجر الشيخ مصطفى ما يسمى بدليل الأخلاق، ولم يعتد به في سياق أدلة وجود الله تعالى المعتقد بها.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فلم يتعرض لهذا الدليل نفياً ولا إثباتاً، وهو لم يتعرض للفيلسوف كانط إطلاقاً في أعماله، وهو الذي اشتهر بهذا الدليل في العصر الحديث، و الشيخ مصطفى صبري أيضاً تعرض لهذا الدليل تحت عنوان "دليل الفيلسوف كانط على وجود الله" ⁶⁰⁵ فالأغلب أنه لم يطلع على هذا الوجه من الدلالة. ولم أعثر فيما كتبه على ما يستروح منه موقفه من مثل هذا الدليل. غير أنه من الأشاعرة الذين لا يرون الحسن والقبح عقليين كما يراها كذلك الماتريدية والمعتزلة كما سيأتي في الكتاب التالي، ولا ينسجم مع موقفه الأشعري هذا الدليل القائم على موضوعية الأخلاق، وقد مرت هذه النقطة في الركن السابق المتعرض لموقف الشيخ صبري من هذا الدليل بحمد الله تعالى.

⁶⁰⁵ صبري، العقل والنقل (92/3).

المبحث الخامس: دليل الفطرة

إن المراد بدليل الفطرة هو أن الإحساس بوجود الخالق أمر مغروز في فطرة البشر جميعا وأعماق ضمائرهم، يشعر به كل عاقل بغير لجوء إلى البرهنة العقلية. نعم، لعله يحتاج إلى أن يجرد نفسه من الغفلة ويفتقر إلى التنبيه. أما البرهنة العقلية فلعلها تزيد الأمر تعقيدا. ففكرة الإله أقرب إلى الناس مما يسمى بالدليل العقلي. "بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات".⁶⁰⁶ حتى فرعون الذي عرف في تاريخ البشر القديم بإنكار الإله كان مستيقنا به في قرارة نفسه جاحدا في ضحالة ظاهره، فكان متجاهلا بالله لاجاهلا به.⁶⁰⁷

ولنظر ما كان مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول دليل الفطرة!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فلم يتعرض لدليل الفطرة نفيا ولا إثباتا. ولكننا نستطيع أن نستخلص رأي الشيخ من انتقاده لدليل الأخلاق. لقد مر بنا أنه انتقد دليل الأخلاق الذي احتكم إليه الفيلسوف كانط لإثبات وجود الله تعالى، وكان دليله مبنيًا على فطرية الأخلاق، فهو أنكر هـ الفطرية. ونحن نعلم أن كانط حينما لاذ بذلك، كان الإله أول عنصر في هذه الفطرية، ولكن الشيخ رفض ذلك رفضا باتا، وصرح بأن منهج المتكلمين أنهم يثبتون الإله بالدليل النظري الذي يرفضه الفيلسوف كانط. يقول الشيخ في هذا المعنى:

"ونحن نثبت قبل كل شيء وجود الله بدليله العقلي النظري المستنبط من وجودنا ووجود أي موجود في العالم غير مترئس⁶⁰⁸ إلى مسألة أخلاق الإنسان التي يجيء دورها ودور أهميتها بعد مسألة وجود الإنسان وأهيمته وجوده بمراحل، ويكون سهلا علينا بعد إثبات وجود الله إثبات وجود يوم الدين ولزوم التأهب لذلك اليوم بتنظيم الأخلاق".⁶⁰⁹

فعلنا يسوغ لنا أن نستروح من كلامه هذا - غير جازمين - أنه لا يرتاح للقول بفطرية وجود الله تعالى وتوحيده. بخلاف ما مال إليه العلامة ابن عاشور كما سيأتي والله أعلم!

⁶⁰⁶ ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية (1/ 26)

⁶⁰⁷ المرجع السابق.

⁶⁰⁸ أي غير منتظرين لمسألة أخلاق الإنسان، وقصد بذلك عدم ابتناء مسألة وجود الله على مسألة الأخلاق، واستعار التريث والانتظار لابناء شيء على شيء بجامع أن في الانتظار تقديمًا وتأخيرًا.

⁶⁰⁹ صبري، العقل والنقل (97/3 - 98).

ابن عاشور: لقد ذكر العلامة ابن عاشور في سياق ما لاقى الأنبياء من الجحود لما دعوا إلى الله وحده أن فطرة المنكرين فسدت وتغيرت حتى أقدموا على إنكار ما أودع فيها. فجاءت الآية كما ذكر العلامة:

"... تنبيهها على رسوخ الكفر من نفوسهم بحيث لم يقلعه منهم لا ما شاهدوه من البينات، ولا

ما وضعه الله في فطرة الإنسان من اعتقاد وجود إله واحد وتصديق الرسل الداعين إليه، ولا

الوفاء بما عاهدوا عليه الرسل عند الدعوة: إنهم⁶¹⁰ إن أتوهم بالبينات يؤمنون بها." ⁶¹¹

فلأكثر ما يستدل به على أن القرآن يفترض فطرية وجود الله تعالى وتوحيده هو الآيات التي محتواها أن الله تعالى أشهد الناس على توحيده. وقد سلك العلامة ابن عاشور نفس المسلك في هذه الآية. ⁶¹²

⁶¹⁰قوله: إنهم إن أتوا "... إلى آخره تفسير لما عاهدوا عليه الرسل.

⁶¹¹ابن عاشور، التحرير والتنوير (9/ 32).

⁶¹²المرجع السابق، (33/9).

المبحث السادس: إثبات وجود الله تعالى بمعجزات الأنبياء

لقد ورد نقاش حول صحة ما إذا نستدل بالمعجزة على وجود الله تعالى. فعامة المتكلمين لم يقتنعوا بصحته، وأصرروا على أن المعجزة لا معنى لها إلا إذا سبقها ثبوت وجود الله تعالى. فالمعجزة تترتب على وجود الله تعالى، ولا يصح في ميزان المنطق والاستدلال أن يفرع وجود الله تعالى على المعجزة. ولكن عارضهم بعض العلماء وخاصة مدرسة ابن تيمية في ذلك، وذهبوا إلى أن ذلك طريق صحيح مستقيم. في هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى:

"قال القاضي أبو يعلى⁶¹³ في عيون المسائل: ... ومثبتو النبوات حصل لهم المعرفة بالله تعالى بثبوت النبوة من غير نظر واستدلال في دلائل العقول خلافا للأشعرية في قولهم: لا تحصل حتى تنتظر وتستدل بدلائل العقول. وقال: نحن لا نمنع صحة النظر ولا نمنع حصول المعرفة به وإنما خلافتنا هل تحصل بغيره."⁶¹⁴

ثم ذكر عنه من وجه الاستدلال أن المعجزة تدل على النبوة والرسالة، ثم تدلنا الرسالة على أن هنا مرسلا. وأما دلالة المعجزة نفسها فمن باب الحس لمن حضرها ومن باب الخبر المستفيض المتواتر لمن غاب عنها. ثم يفتح الباب على مصراعيه لكل ما يقول به الرسول.⁶¹⁵ ثم جلا شيخ الإسلام وجه الاستدلال أكثر وصقله أشد وقال:

"... لأن المعجزة التي هي فعل خارق للعادة تدل بنفسها على ثبوت الصانع كسائر الحوادث، بل هي أخص من ذلك؛ لأن الحوادث المعجلة ليست في الدلالة كالحوادث الغريبة. ولهذا يسبح الرب عندها ويمجد ويعظم ما لا يكون عند المعتاد. ويحصل في النفوس ذلة من ذكر

⁶¹³ محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، أبو يعلى (380 - 458 هـ = 990 - 1066 م): عالم عصره في الأصول والفروع وأنواع الفنون. من أهل بغداد. وكان شيخ الحنابلة في عصره. ارتفعت مكانته عند القادر والقائم العباسيين. وولاه القائم قضاء دار الخلافة والحريم، وحران وحلوان، وكان قد امتنع، واشترط أن لا يحضر أيام الموكب، ولا يخرج في الاستقبالات ولا يقصد دار السلطان، فقبل القائم شرطه. له تصانيف كثيرة، منها الإحكام السلطانية والكفاية في أصول الفقه وأحكام القرآن وأربع مقدمات في أصول الديانات وتبرئة معاوية والعدة في أصول الفقه. (الزركلي، الأعلام 6/ 99)

⁶¹⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى (11/ 377 - 378).

⁶¹⁵ المرجع السابق.

عظمته ما لا يحصل للمعتاد؛ إذ هي آيات جديدة فتعطي حقها وتدل بظهورها على الرسول وإذا تبين أنها تدعو إلى الإقرار بأنه رسول الله، فتقرر بها الربوبية والرسالة.⁶¹⁶

عرفنا من ذلك أن التدقيق في دلالة المعجزة على ثبوت الدين يعود في نهاية المطاف إلى دلالة الحوادث على ثبوت الصانع، فينضم هذا وجها إلى وجوه دلالة دليل الحوادث. فاننظم الاستدلال بما يلي:

- أن الإنسان الذي يعلن الرسالة والنبوة ظهرت على يديه المعجزة التي ليست في طور ذلك الإنسان،
- وأن المعجزة أثبتت موجودا وراء هذا العالم،
- وأنه لا بد أن يكون متحليا بالعلم والإرادة والقدرة،
- فإذا ثبت الموجود المخالف للحوادث ذو العلم والإرادة والقدرة، ثبت صدق هذا الإنسان في إعلانه،
- وأن هذا الصدق يتضمن صدق كل ما أخبر به،
- ولا يخفى أن هذا مبني على وجود الله تعالى.

فمن هنا، تدل المعجزات على وجود الله تعالى وعلى وحدانيته.

لننظر مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول هذا الدليل إن كان لكل منهما موقف!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فيصرح في مواضع من كتابه أن قضية الإيمان بالله هي أصل قضية المعجزة والنبوة. فالمعجزة لا تثبت ما لم يثبت وجود الله تعالى. فهو على سبيل المثال يناقش هيكل باشا⁶¹⁷ في كتابه "حياة محمد" ويذكر أن من يدعوه إلى الإسلام من غير المسلمين لا يخلو من

⁶¹⁶ ابن تيمية، مجموع الفتاوى (11/ 377 - 378).

⁶¹⁷ محمد حسين هيكل (1305 هـ - 1376 هـ = 1888 م - 1956 م): كاتب صحفي، مؤرخ من أعضاء المجمع اللغوي، ومن رجال السياسة، بمصر. ولد في قرية كفر غنام بالدقهلية وتخرج بمدرسة الحقوق بالقاهرة سنة 1327 هـ (= 1909 م) وحصل على الدكتوراه في الحقوق من السربون بفرنسة سن 1330 هـ (= 1912 م) وافتتح مكتباً للمحاماة بالمنصورة. وأكثر من الكتابة في جريدة (الجريدة) وترأس تحرير جريدة السياسة اليومية ثم الأسبوعية. ودرس القانون المدني في الجامعة المصرية القديمة. وكان من أركان الحزب الدستوري المناوئ لسعد زغلول وحزبه. وولي وزارة المعارف مرتين، ثم رئاسة مجلس الشيوخ. وتوفي بالقاهرة. صنف كتباً، منها حياة محمد وفي منزل الوحي وثورة الأدب والصدق أبو بكر والفاروق عمر وجان جاك روسو. (الزركلي، الأعلام 6/ 107)

حالين، لاثالث لهما: الأول أن يؤمن بأول سماع الدعوة بغير حاجة إلى استدلال عقلي، والثاني أن يحتاج إلى استدلال. فيقول بهذا الصدد:

"وخلصته أن من يهتدي إلى الإسلام في هذا الزمان من الأمم غير المسلمة يهتدي إليه بأحد طريقين: إما بأن يدخل الإيمان في قلبه أول ما دعي إلى الإيمان ... فيؤمن من غير أن يتلجج قلبه ... وإما بأن ينظر إلى سنة الله في هذا الكون ... فيهتدي إلى بارئه. وهذا الرجل أيضا لا يحتاج في إيمانه بالله إلى المعجزات والخوارق." ⁶¹⁸

أما هذا الرجل الثاني فيصرح المصنف بأنه لا بد أن يخطو خطوات الاستدلال من الآثار إلى المؤثر لإثبات وجود الله تعالى، ثم ينتقل إلى إثبات النبوة. فهو أيضا

"... غير مضمون له الإيمان أيضا على مذهب المؤلف؛ ⁶¹⁹ لأن طريقة هذا الرجل إلى الإيمان بالله تعالى هي طريقة الاستدلال من الآثار إلى مؤثرها: أعني بها طريقة العلم القديم المبني على العقل المحض والمنطق التجريدي اللذين لا يعتد بهما العلم الحديث ولا متعلموه العصريون أشباه المؤلف ولا يعتبرون ما يبيني عليهما من المسائل حقائق علمية." ⁶²⁰

فالاستدلال خيط ينتظم ثلاث قضايا مترتبة بعضها على بعض: وجود الله وإمكان النبوة وثبوت المعجزة.

"ولا بد إذن لإثبات الدين ... أن تكافح ⁶²¹ العلم الحديث المانع عن الإيمان بالغيب والعقل المقيد بذلك العلم ... وبعبارة أولى وأوضح لا بد أن نبتدئ الأمر بدعوة العلم والعقل إلى الإيمان ... فأمامنا ثلاث مسائل: وجود الله ووجود منصب النبوة ووجود معجزة النبي." ⁶²²

أما القضية الأولى - وهي وجود الله تعالى - ففي رأس هذا الخيط، وعليه تتبني الأخرى. وهنا يشير الشيخ إلى أن العقلية العصرية المتأثرة بمنهج علوم الطبيعة تعجز أمام هذه القضية إثباتا. فلا يسعهم تخطيها إلى قضية المعجزة والنبوة. فيقول:

⁶¹⁸ صبري، العقل والنقل (111/1).

⁶¹⁹ يريد مصنف حياة محمد هيكل باشا.

⁶²⁰ صبري، العقل والنقل (111/1).

⁶²¹ أي نعارض ونناوئ.

⁶²² صبري، العقل والنقل (115/1).

"فالمسألة الأولى مع كونها أساس المسألة الثانية بل أساس كل شيء لا يجد المتعلمون تعلما
عصريا الاستطاعة في أنفسهم والشجاعة لإثباتها علميا." ⁶²³

فعرفنا من ذلك أنه يقف موقف جمهور المتكلمين ولايسوغ بناء وجود الله تعالى على دلالة المعجزة.
ابن عاشور: مما أقره العلامة ابن عاشور في تفسيره في مساق أدلة على وجود الله تعالى أن آيات
الله تعالى التي هي المعجزات تدل على وحدانية الله تعالى. فإنه ذكر في تفسير الآية الرابعة من
سورة الأنعام:

"والمراد بقوله: من آية كل دلالة تدل على انفراد الله تعالى بالإلهية. من ذلك آيات القرآن التي
لإعجازها كانت دلائل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما أخبر به من الوحدانية.
وكذلك معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام مثل انشقاق القمر." ⁶²⁴

فقد استدل بعض الباحثين ⁶²⁵ بهذا الكلام على أن العلامة ابن عاشور يقر بإثبات وجود الخالق
بمعجزات الأنبياء، استدل من كلام العلامة بما نقلته أنفا. ولكن هذا الكلام لا يربط بين معجزات
الأنبياء ووجود الخالق، بل هو يخطط بينها وبين الوحدانية التي يمكن أن تثبت بالأدلة النقلية
أيضا. فلست مرتاحا لنسبة الإقرار بهذا الدليل إلى العلامة ابن عاشور. ومن سبب عقد هذا الباب
مع تحقيق رأي الشيخ صبري المذكور أنفا أنني أريد تسجيل عدم الرضا بهذا الأمر، ومن وظيفة
الباحث تصحيح الخطأ الذي وقع فيه غيره في نظره فيما يبحث هو فيه.

فأرى في ضوء ما قررته من موقف العلامة ابن عاشور من المنهج الكلامي القائم على درء
الدور ⁶²⁶ وعموم انتماءه إلى الأشعرية أنه لا يرى ذلك.

⁶²³المرجع السابق.

⁶²⁴ابن عاشور، التحرير والتنوير (7/ 134).

⁶²⁵مريم محمد إبراهيم الرقيق، الاتجاه العقدي عند محمد الطاهر بن عاشور، ص 120، مجلة فكر وإبداع، سنة 2014م.

⁶²⁶يراجع ص 148 ومابعدا من هذه الرسالة.

الفصل الثالث: تنزيه الله تعالى

إن مبدأ التنزيه له أهمية في تحديد ملامح علم الكلام أيا كانت المدرسة الكلامية من الأشعرية والماتريدية والمعتزلة وما إلى ذلك. والسبب في ذلك أن تصور الإله ينطوي على تصور موجود له الكمال كله، ولا ينفصه شيء منه ولا ينتظر له. فالكمال له جانبان: جانب الإثبات وجانب النفي. أما جانب الإثبات فيتمثل في إثبات الذات والصفات الذاتية. وأما جانب النفي فيتمثل فيما يعبر عنه عنوان هذا الفصل، وهو التنزيه.

ثمة جانب آخر يوجب التعرض للتنزيه في علم الكلام. وهو أن النصوص تتحدث عن شئون الربوبية والإلهية باللغة المتدولة بين الناس، وهذه اللغة تكون موضوعة لما يجري بين الناس من شئون الورى. فإن ذهبت النصوص تنشئ لغة جديدة، لم يفهمها مخاطبوها شيئاً، وإذا وظفت اللغة الموضوعية بين الناس، خيف أن يعي منها المخاطبون ما ليس مراداً ويقعوا في إطلاق على الرب ما هو بريء منه. هنالك يأتي دور التنزيه. فالنصوص تذكر صفات الرب وشئونه باللغة المتدولة بين الناس، ثم تشفعها بما يقال له التنزيه. ويمثله مثل قوله تعالى: **سَمِيعٌ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ⁶²⁷ **وَسَمِيعٌ ذُو قُوَّةٍ وَلَمْ يُولَدْ** ⁶²⁸ **وَسَمِيعٌ أَخَذَهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ** ⁶²⁹ **وَسَمِيعٌ** ومن فروع ما يعرف بالتأويل في علم الكلام وأصول الفقه.

وسيكون من نصيب هذا الفصل دراسة صفتي القدم والبقاء اللتين هما من فروع وجوب الوجود، وسننظر كيف أنهما ينسحب عليهما بساط التنزيه. ثم نختم الكلام بما يعرف بمخالفة الحوادث التي هي عنوان عريض، درج علماء الكلام تحته على نفي ما هو أخص سمات الخلق وهو الحدوث وفروعه من الجسمية والجهة وما إلى ذلك. فينحل هذا الفصل إلى أربعة مباحث:

- المبحث الأول: القدم،
- المبحث الثاني: الأبد،
- المبحث الثالث: نوعية القدم والأبد،

⁶²⁷ سَمِيعٌ ذُو قُوَّةٍ: تحج تحج سحج

⁶²⁸ سَمِيعٌ ذُو قُوَّةٍ: تحم سحج

⁶²⁹ سَمِيعٌ ذُو قُوَّةٍ: تمج تمج تحج سحج

• المبحث الرابع: مخالفة الله للحوادث.

المبحث الأول: القدم

سيكون نظرنا هنا حول القدم لغة وفي اصطلاح كل من المتكلمين والحكماء، ثم نخطو إلى ذكر الدليل عليه قبل أن ننظر في كلام العلامة ابن عاشور والشيخ صبري حوله . فالقدم في اللغة على معنيين:

أ: المعنى الأصلي هو السبق. فالشيء المخلوق أيضا قديم بهذا المعنى إذا كان قد سبق مخلوقا آخر. ومنه قول الله تعالى في وصف القمر الذي يكون عليه قبيل ليالي المحاق وفي مستهل الشهر:

سَمِعَ الْقَمَرَ قَدَرْتُهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ٣٩ سجى⁶³⁰

والقديم هنا معناه المحول الذي أتى عليه حول.⁶³¹ فليس فيه معنى عدم السبق بالعدم.

قال صاحب مقاييس اللغة:

"القاف والదال والميم أصل صحيح يدل على سبق ورعف⁶³² ثم يفرع منه ما يقاربه:

يقولون: القدم: خلاف الحدث. ويقال: شيء قديم، إذا كان زمانه سالفاً. وأصله قولهم:

مضى فلان قدما: لم يعرج ولم ينثن.⁶³³

وقال العلامة أبو نصر الجوهري⁶³⁴ - رحمه الله تعالى: "والقدم: خلاف الحدث".⁶³⁵

أما القديم في اصطلاح الحكماء: فله أيضا إطلاقان:

القديم الذاتي هو ما لا يفتقر في وجوده إلى غيره سواء أكان مسبوقا بالعدم أو غير مسبوق به. ويقابله الحادث الذاتي.

⁶³⁰ سجى جمع تحمى

⁶³¹ أبو القاسم الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (17/4)، دار الكتاب العربي - بيروت، 1407هـ.

⁶³² الرفع أيضا بمعنى السبق.

⁶³³ ابن فارس، مقاييس اللغة، (65/5)

⁶³⁴ إسماعيل بن حماد الجوهري، أبو نصر (المتوفى: 393 هـ - 1003م): أول من حاول (الطيران) ومات في سبيله . لغوي، من الأئمة . وخطه يذكر مع خط ابن مقلة . أشهر كتبه (الصاح) مجلدان . وله كتاب في (العروض) ومقدمته في (النحو) أصله من فاراب، ودخل العراق صغيرا، وسافر إلى الحجاز فطاف البادية، وعاد إلى خراسان، ثم أقام في نيسابور . وصنع جناحين من خشب وربطهما بحبل، وصعد سطح داره، ونادى في الناس: لقد صنعت ما لم أسبق إليه وسأطير الساعة، فزدحم أهل نيسابور ينظرون إليه، فتأبط الجناحين ونهض بهما، فخانه اختراعه، فسقط إلى الأرض قتيلاً. (الزركلي، الأعلام ، 313/1)

⁶³⁵ انظر: أبو النصر الجوهري، الصاح (2007/5)، دار العلم للملايين، 1987م.

القديم الزماني هو مايسبق وجوده العدم. ويوازيه الحادث الزماني.

فيمكن في رأي الحكماء أن يكون الشيء حادثا ذاتيا وقديما زمانيا، ولكن يستحيل ألا يكون القديم الذاتي قديما زمانيا فإن كل قديم ذاتي قديم زماني، وليس العكس ضروريا.

هذا ويرد في ثنايا كلام الحكماء كلمة "الحادث والقدم الإضافيين". هم يقصدون بها ما يقصد بالقديم في اللغة من الدلالة على كون الشيء قبل غيره في وجوده. فإذا ولد خالد - مثلا - قبل عمرو، كان الأول قديما والثاني حادثا، وكان ذلك إضافيا. ولنستمع إلى ما قاله العلامة التهانوي⁶³⁶ بهذا الصدد بادئا بالقدم والحادث الذاتيين:

"كل من القدم والحادث قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ إضافيا. أما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا ويسمى قدما ذاتيا، وحاصله عدم احتياج الشيء في وجوده إلى غيره في حال ما أصلا... ويراد بالحادث المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زماني أو لا ويسمى حدوثا ذاتيا، وحاصله احتياج الشيء في وجوده إلى غيره في وقت ما، فيكون الحادث ما يحتاج في وجوده إلى غيره في الجملة. وعلى هذا فالزمان حادث."⁶³⁷

ثم يشي بالقدم الزماني والحادث الزماني قائلا:

"وقد يختصّ الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا ويسمى قدما زمانيا، وحاصله وجود الشيء على وجه لا يكون عدمه سابقا عليه بالزمان. فالقديم بالزمان هو الذي لا أول لزمان وجوده، ويراد بالحادث المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا ويسمى حدوثا زمانيا، وحاصله وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضى، فالحادث الزماني ما يكون عدمه سابقا عليه بالزمان... وأما الإضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء

⁶³⁶ محمد بن علي الفاروقي الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد 1158 هـ = 1745 م): باحث هندي. له كشف اصطلاحات الفنون، فرغ من

تأليفه سنة 1158 هـ وسبق الغايات في نسق الآيات. (الزركلي، الأعلام 6/ 295)

⁶³⁷ التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم (1305/2).

أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر، فيقال للأول بالنسبة إلى الثاني قديم وللثاني بالنسبة إلى الأول حادث ... فالقديم الذاتي أخصّ من الزماني والزماني من الإضافي.⁶³⁸

أما القديم في اصطلاح المتكلمينفليس إلا غير ذي البداية الذي لم يسبق بالعدم. ويرفضون تفرقة الحكماء رفضا باتا، فيستحيل عندهم أن يحدث الشيء حدوثا ذاتيا بغير أن يحدث حدوثا زمانيا، وكذلك العكس. فهم صارمون في أن كل ما عدا الله تعالى فهو حادث بمعنى افتقاره وبمعنى سبقه ورعفه بالعدم، وفي أن الله تعالى قديم بمعنى عدم افتقاره وبمعنى عدم سبقه بالزمان. قال العلامة التهانوي:

"اعلم أنّ القدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة على كونه تعالى موجبا بالذات. وأمّا عند المتكلمين فالقديم مطلقا مفسّر بما لا يكون مسبوقا بالعدم."⁶³⁹

فتبين من ذلك أن المتكلمين يقصدون حين التعرض لقدم الله تعالى معنى الأول الذي لا بداية له، والذي لم يسبق بالعدم. فيقول العلامة بهذا الصدد:

"الأصل الثاني: أنه تعالى قديم، لأول له، أي لم يسبق وجوده عدمه."⁶⁴⁰

أما الدليل على ثبوت القدم لله تعالى فهو مشيد على بطلان التسلسل العلي في الماضي. وينتظم بما يلي:

إن افترضنا أن الله تعالى ليس قديما، تبعه أنه حادث، فإنه لا واسطة بين الحادث والقدم كما سبق. فإن الشيء الكائن إما حادث وإما قديم، واحتاج حينئذ إلى محدث. وذلك المحدث إما حادث بدوره وإما قديم. وإن كان الثاني، فقد ثبت القدم لذات، وهي تكون ذات الله تعالى، وإن كان الأول، احتاج إلى محدث ثالث، وهو بدوره إلى محدث رابع، وكذلك دواليك، لاتنتهي السلسلة إلى شيء. ومعلوم أن الصلة بين الحادث والمحدث صلة العلية. فإن المحدث علة فاعلة للحادث. فيكون هذا تسلسلا في

⁶³⁸المرجع السابق.

⁶³⁹التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (2/1306).

⁶⁴⁰ابن الهمام، المسائرة، ص 33، نيازي كتب خانه، باكستان.

الماضي عليا. وقد مر في الفصل الماضي⁶⁴¹ أن التسلسل العلي اتفق العقلاء على بطلانه. يقول العلامة ابن الهمام⁶⁴² المتكلم الحنفي الشهير مقررًا هذا الدليل:

"... لأنه لو كان حادثًا، افتقر إلى محدث، فينتقل الكلام إلى ذلك المحدث. فإن كان قديما، فهو المراد بالله، وإلا نقلنا الكلام إلى محدثه. وهكذا فإن تسلسل، لزم عدم حصول حادث منها أصلا، بأولى مما ذكرناه في حوادث لأول لها؛ لأن هذا الترتيب علي، غير أن إيجاد كل للآخر بالاختيار."⁶⁴³

لننظر كلام الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول القدم!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فقد تعرض لقدم الله تعالى حينما تعرض لإثبات وجوب وجوده. فعرض لتعريف القديم في مساق التسلسل في الماضي وقال:

"وكيف لا يكون قديما ما لا أول له، ولم يسبقه عدم، مع أن القديم ما لا أول له ولم يسبقه عدم؟"⁶⁴⁴

وذكر الشيخ في معرض الرد على النزعة الصوفية الوجودية التي لا ترى وجود البارئ زائداً على ذاته وتبني ذلك على أن هذه الزيادة ستحتاج إلى علة، فذكر قوله:

"لكن الوجود الذي قلنا باحتياج العالم إلى وجوده، لزم أن يكون قديما، واجب الوجود ليقطع تسلسل شهود الممكنة. فأصبح من العبث أن يبحث صاحب البرهان عن علة وجود هذا

⁶⁴¹يراجع ص 159.

⁶⁴²محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم الإسكندري، كمال الدين، المعروف بابن الهمام (790 - 861 هـ = 1388 - 1457 م): إمام من علماء الحنفية. عارف بأصول الديانات والتفسير والفرائض والفقه والحساب واللغة والموسيقى والمنطق. أصله من سيواس. ولد بالإسكندرية، ونبغ في القاهرة. وأقام بحلب مدة وجاور بالحرمين. ثم كان شيخ الشيوخ بالخانقاه الشيخونية بمصر. وكان معظما عند الملوك وأرباب الدولة. توفي بالقاهرة. من كتبه فتح القدير في شرح الهداية في فقه الحنفية والتحرير في أصول الفقه والمسامرة في العقائد المنجية في الآخرة وزاد الفقير مختصر في فروع الحنفية. (الزركلي، الأعلام 6/ 255)

⁶⁴³ابن الهمام، المسامرة، ص 33 - 35.

⁶⁴⁴صبري، العقل والنقل (367/3)

الموجود الأزلي مهما كان زائدا عليه بأن يكون غير ذاته ولا محل لأن يتصور الحدث أو
الإمكان لموجود واجب الوجود حتى يحتاج وجوده إلى علة.⁶⁴⁵

فالملاحظ أولا هنا أن الشيخ ربط دليل الحدث الذي أشار إليه بقوله: "الوجود الذي قلنا باحتياج العلم
إلى وجوده" بقديم الله تعالى. والملاحظ ثانيا أن هذا القدم مربوط بقطع تسلسل الحوادث في الماضي،
وقد أشار إلى ذلك بقوله: "ليقطع تسلسل شهود الممكنة". فرفنا بذلك أنه قد وصل حبل اللازم بين
القدم ونفي التسلسل.

ابن عاشور: لقد ربط العلامة ابن عاشور قدم الإله بدليل الحدث في سياق نفي أن يكون لله ابن
من سورة الأنعام فقال:

"والاستدلال على انتفاء البنية عن الله تعالى بإبداع السماوات والأرض لأن خلق المحل
يقتضي خلق الحال فيه، فالمشركون يقولون بأن الملائكة في السماء وأن الجن في الأرض
والفيافي، فيلزمهم حدوث الملائكة والجن وإلا لوجد الحال⁶⁴⁶ قبل وجود المحل، وإذا ثبت
الحدث ثبت انتفاء البنية لله تعالى؛ لأن ابن الإله لا يكون إلا إلها فيلزم قدمه، كيف وقد ثبت
حدوثه.⁶⁴⁷"

فعرفنا بذلك أن العلامة ابن عاشور أيضا فرع قدم ذات الله تعالى على دليل الحدث كما قرينه
في هذه الدراسة الشيخ صبري.

⁶⁴⁵المرجع السابق.

⁶⁴⁶بتشديد اللام من الحلول لا من الحولان.

⁶⁴⁷ابن عاشور، التحرير والتنوير (7 / 410)

المبحث الثاني: الأبد

أما جولتنا هذه فتكون في معنى الأبد لغة وفي اصطلاح كل من المتكلمين والحكماء، ثم نختمه بذكر الدليل عليه. وليعلم أن البقاء والأبد والأزل والديمومة كلمات مترادفة في المعنى الذي نحن بصده. فالأبد في اللغة تدل على معنيين: الأول هو الدهر وطول المدة والثاني التوحش. يقول صاحب مقاييس اللغة:

"الهمزة والباء والدا ل يدل بناؤها على طول المدة، وعلى التوحش. قالوا: الأبد: الدهر، وجمعه آباد. والعرب تقول: أبد أبيد، كما يقولون دهر دهير. والأبدة الفعلة تبقى على الأبد. وتأبد البعير توحش. وفي الحديث: إن هذه البهائم لها أوابد كأوابد الوحش." ⁶⁴⁸

ولكن الأبد أيضا تعطي معنى الدوام في المدلول اللغوي. ويؤخذ ذلك من قول العرب: "لأفعله أبد الآبدين". فقد نص أبو نصر الفارابي الجوهري - رحمه الله تعالى - على هذا المعنى وقال:

"لا أفعله أبد الآبدي، وأبد الآبدين كما يقال: دهر الداهرين، وعوض العائضين. والأبد أيضا الدائم. والتأبيد التخليد." ⁶⁴⁹

ثم الأبد في الاصطلاح هو الدوام في المستقبل وعدم الانتهاء. فقد قال العلامة التهانوي تحت هذا المصطلح:

"بفتح الأول والموحدة دوام الوجود في المستقبل، كما أن الأزل دوام الوجود في الماضي." ⁶⁵⁰

وقال المتكلم الماتريدي الشهير العلامة ابن الهمام:

"الأصل الثالث أنه الله تعالى أبدي، ليس لوجود آخر أي يستحيل أن يلحقه عدم." ⁶⁵¹

فانجلي من ذلك أن المعنى الاصطلاحي منخرط إلى الأصل الأول من الأصلين اللذين أوردهما صاحب مقاييس اللغة، وهو الدهر، وأنه يلحق به الدوام وعدم الانتهاء. وقد تبين من كلام صاحب

⁶⁴⁸ابن فارس، مقاييس اللغة (34/1).

⁶⁴⁹الجوهري، الصحاح (439/2).

⁶⁵⁰التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (84/1).

⁶⁵¹ابن الهمام، المسامرة، ص 36.

الصاحح تاج اللغة وصاحح العربية أن اللغة أيضا وردت بمعنى الدوام وعدم الانتهاء. فنستطيع أن نحكم بكل ثقة بعدئذ بأن المعنى الاصطلاحي لا يختلف عن المدلول اللغوي.

أما الدليل على ثبوت الأبدية لله تعالى فهو بإبطال جواز طروء الزوال عل القديم الواجب الوجود الذي الوجود مقتضى ذاته. والطرء هو الحدث الذي يفتر دائما إلى سبب كما مر في مبحث إثبات وجود الله تعالى بتفصيل.⁶⁵² فنسوق الحديث إلى التساؤل عن السبب الذي يحقق زوال الواجب الوجود. فالسبب اثنان، لا ثالث لهما:

أ: أنه من نفسه، ويقصد بذلك أنه يعدم نفسه بقدرته وإرادته.

ب: وأنه من غيره. وذلك الغير إما حادث وإما قديم.

فهذا يعود في نهاية المطاف إلى ثلاثة من الإمكان:

أ: الأول أنه من نفسه،

ب: والثاني أنه من غيره الحادث،

ج: والثالث أنه من غيره القديم.

ولنتناول كل إمكان بالبحث، فإذا ثبت بطلانه، ثبت بطلان جواز طروء الزوال عليه.

1: أما الإمكان الأول فهو مستحيل بالبداهة. فمعنى إعدام الشيء نفسه أنه يستخدم إرادته وقدرته لإزالة نفسه. فالصفات تقوم بالذات، ولو قدرنا أن القدرة تتعلق بالذات إزالة، لاستحال؛ لأن القدرة تتبني على الذات، ولا تعقل بغير الذات، فكيف تزيل ما هي مبنية عليه؟!

هذا ويذكر كثير من المتكلمين لإبطال هذا الوجه أن القدرة لاتتعلق بالإعدام. ويذكرون أن العالم إما جوهر وإما عرض. أما العرض فهو مما لا يبقى زمانين. فالعرض من طبيعته الزوال على سبيل الوجوب. والقدرة لاتتعلق بالواجب. أما الجوهر فهو وإن بقي زمانين، ولكنه يفتر دائما إلى الأعراض لوجوده بأن يمدد الله تعالى بالأعراض تترى. فإذا قطع هذا الإمداد، تبدد وجود الجواهر أيضا. هذه

⁶⁵²يراجع ص 168 وما بعدها من هذه الرسالة.

عصارة ما ذكره الإمام الجويني.⁶⁵³ ويشبه بالفتيلة التي تشتعل بالزيت مابقي الزيت. وإذا نفذ، انطفأت بنفسها بغير حاجة إلى مطفى.

ولكن من جاء بعده من الأشاعرة أبدوا العوار في هذا الدليل الذي يقوم على عدم بقاء الأعراض. وأنها فكرة غير ذات قائمة. فإن المتأخرين اعترضوا بأن هذه مكابرة لما يظهر. فلايقام بقاء الله تعالى الذي هي عقيدة قطعية على هذا الأساس المهلهل. فقرروا أن القدرة تتعلق بالإعدام تعلقها بالإيجاد فقد قال العلامة الشرقاوي⁶⁵⁴ الشافعي - رحمه الله تعالى - في هذا المعنى بعدما أورد كلام إمام الحرمين الجويني⁶⁵⁵:

"وكلام إمام الحرمين المذكور مبني على ضعيف وهو أن العرض لا يبقى زمانين والراجح خلافه لأنه وإن كان منسوباً للأشعري لكن أنكره عليه كثير من المتكلمين وقالوا إن ادعاء مثله في الأعراض القارة مكابرة في المحسوس. والحاصل أن كون العرض لا يبقى زمانين قول الأشعري والجمهور. وبنى عليه إمام الحرمين ما ذكر، والمعتمد أنه يبقى زمانين وعليه فتتعلق القدرة بالعدم بعد الوجود. وكذا بعدم الممكنات التي علم الله أنها لا توجد كإيمان أبي جهل نظراً لذاته. فجملة ما تتعلق به القدرة وفاقاً وخلافاً خمسة أشياء." ⁶⁵⁶

⁶⁵³ انظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 123، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2009 م.
⁶⁵⁴ عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشرقاوي الأزهرى (1150هـ - 1227هـ = 1737م - 1812م): فقيه، من علماء مصر. ولد في الطويلة من قرى الشرقية بمصر وتعلم في الأزهر، وولي مشيخته سنة 1208هـ. وفي أيام عبد الله بن حجازي لشرقاوي أنشئ رواق الشرافة بالأزهر الشريف. وهو أحد الذين أكرهوا، في عهد احتلال الفرنسيين لمصر، على توقيع بيان بالتحذير من معارضتهم. توفي في القاهرة. وصنف كتباً، منها التحفة البهية في طبقات الشافعية وتحفة الناظرين في من ولي مصر من السلاطين و متن العقائد المشرقية وفتح المبدى بشرح مختصر الزبيدي في الحديث وحاشية على شرح التحرير في فقه الشافعية. (الزركلي، الأعلام 4/ 78)
⁶⁵⁵ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (419هـ - 478هـ = 1028م - 1085م): أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي. ولد في جوين (من نواحي نيسابور) ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعاً طرق المذاهب. ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك " المدرسة النظامية " فيها . وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. توفي بنيسابور. قال البخارزي في الدمية يصفه: الفقه فقه الشافعي، والأدب أدب الأصمعي، وفي الوعظ الحسن البصري. له مصنفات كثيرة، منها غياث الأمم والنتائج الظلم والعقيدة النظامية في الأركان الإسلامية والبرهان في أصول الفقه و نهاية المطلب في دراية المذهب في فقه الشافعية والشامل في أصول الدين على مذهب الأشاعرة والإرشاد في أصول الدين والورقات في أصول الفقه. (الزركلي، الأعلام ، 4/ 160)

⁶⁵⁶ عبد الله الشرقاوي، حاشية الشرقاوي الشافعي على الهددي على أم البراهين، ص 67، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1920م.

2: أما الإمكانان الثاني والثالث وهما فنا وهما بمضادته بضد قديم أوحادث. فدرأهما الإمام ابن الهمام كما ردهما حجة الإسلام بالاستناد إلى فكرة أن الضدي لا يجتمعان، وأن التضاد يمنع الاجتماع. فالشيء يستحيل أن يوجد مع وجود ضده. فمهما ثبت موجود وجودا واجبا، ثبت أنه لم يكن معه ضد في قدمه، ولو كان ثمة ضد قديم، لكان إلها.

ثم هب أن حادثا مضادا للواجب الوجود وجد. ولكنه مع ذلك لا يمكن أن يوجد مع وجود القديم؛ لأنه في عدمه لا يقدر على أن يزيل وجود القديم. فإن الإرادة والقدرة تستدعيان الوجود والحياة في تعقلهما. وإنما تحصلان له بعد وجوده حيا. ولكن المفروض أن ما يضاده هذا الضد الحادث فقديم. فالقديم لا يتصور أن يقاومه ويزيله حادث. ثم قد رأينا من قبل أن كل حادث ممكن، وكل ممكن يحتاج في وجوده إلى الواجب. فكيف يقاوم الواجب الوجود ما كان مفتقرا إليه في تحققه.⁶⁵⁷

لننظر الآن ما مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور من الأبد كما رأينا مواقفهما من القدم! **مصطفى صبري:** أما الشيخ صبري فقد أبدى في سياق أمر الأبد عدم رضاه بقول الأشاعرة بعدم بقاء الأعراض على مر الزمان كما فعل كثير من الأشاعرة. ذلك في سياق رده على الصوفي الشهير ابن عربي حينما جنح إلى أن عدم البقاء لا يخص الأعراض، بل الجواهر كذلك. فقال الشيخ صبري:

"بل لا يسلم أيضا صحة قول الأشاعرة بعدم بقاء العرض زمانين."⁶⁵⁸

ثم درج الشيخ على أن تصور وجوب الوجود يكفي لإثبات البقاء، فإن "ما ثبت قدمه، استحال عدمه."⁶⁵⁹ فأنه الواجب الوجود يستحيل عليه العدم. يقول الشيخ:

"فهذا الموجود الذي يجب له الوجود أزلا وأبدا يستحيل عليه العدم. نحن مضطرون إلى الاعتراف به ليكون⁶⁶⁰ أساس الوجود لكل ما عداه من هذه الموجودات العالمية التي لا ضرورة

⁶⁵⁷ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص31، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

⁶⁵⁸ صبري، العقل والنقل (266/3)

⁶⁵⁹ هامش صبري، العقل والنقل (352/3)

⁶⁶⁰ أي ليكون هذا الموجود هو أساس ... فاسم كان مستتر فيه عائد على "هذا الموجود".

لوجودها رغم كونها موجودة مشهودة. وإنما الضرورة في وجود ذلك الموجود الآخر غير المشهود.⁶⁶¹

ثم قال:

"فهذا الموجود الأزلي الواجب الوجود هو الله الذي لانعرف منه إلا وجوب وجوده مع اتصافه بجميع صفات الكمال وتنزهه عن جميع سمات النقص اللازمين لأن يكون أهلا لإيجاد هذا العالم العظيم المنتظم."⁶⁶²

فقد أثبت الله تعالى الأزلية هنا بقوله: "الموجود الأزلي الواجب الوجود".

ابن عاشور: لقد تعرض العلامة ابن عاشور لبقاء الله تعالى في سياق صفة الحياة من قول الله تعالى: **سَمُحُ الْحَيِّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ** ^{٦٥} سجى⁶⁶³ الملاحظ أولا أنه أيضا لم يتم بقاء الله تعالى بعدم بقاء الأعراض، بل ربط استمرار الحياة بالإمكان والوجوب. "فإن كان اتصاف موصوفها بها مسبقا بعدم فهي حياة ممكنة عارضة مثل حياة الملائكة وحياة الأرواح وحياة الإنسان وحياة الحيوان."⁶⁶⁴ ولكن:

"إن كان اتصاف موصوفها بها أزليا غير مسبوق بعدم فهي حياة واجب الوجود سبحانه وهي حياة واجبة ذاتية. وهي الحياة الحقيقية لأنها غير معرضة للنقص ولا للزوال، فلذلك كان الحي حقيقة هو الله تعالى كما أنبأت عنه صيغة الحصر في قوله: هو الحي وهو قصر ادعائي لعدم الاعتداد بحياة ما سواه من الأحياء لأنها عارضة ومعرضة للفناء والزوال."⁶⁶⁵

فهو لم يردد الاحتمالات الثلاثة، ولكنه ركز على نقطة الأساس وهي أن ما كان وصفا ذاتيا للشيء، استحال أن يزول عنه.

⁶⁶¹ صبري، العقل والنقل (2/270).

⁶⁶² صبري، العقل والنقل (2/270).

⁶⁶³ سجى: تمجيد وحج

⁶⁶⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير (24/192)

⁶⁶⁵ المرجع السابق.

المبحث الثالث: نوعية القدم والأبد

سنحاول أن نجيب تحت ظلة هذا المطلب عن طبيعة القدم والأبد المنسوبين إلى الله تعالى الواجب الوجود: هل هما صفتان وجوديتان مثل القدرة والعلم أم سلبيتان؟

فالجواب الصريح المريح هو أنهما صفتان سلبيتان. فإن تحليل معنى القدم يبرز أنه لا يدل على معنى له قيام بذات الم وضريح كما يكون لصفات العلم والسمع والبصر من القيام. بل هو تصور سلبي، يدل على عدم المسبوقية، أي عدم كون الشيء مسبوقا بالعدم. قال حجة الإسلام أبو حامد الغزالي:

"ولا نعني بقولنا قديم إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم، فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفي عدم سابق. فلا تظن أن القدم معنى زائد على ذات القديم."⁶⁶⁶

والى ذلك يشير قول المتكلم الماتريدي الشهير العلامة ابن الهمام: "لم يسبق وجوده عدمه".⁶⁶⁷ وتقرير هذا الأمر ضروري؛ لأن المقدمات التي يرتبها المتكلمون لاتستقيم بغير ملاحظة هذا الأمر. وهذا يسوغ إيراد هذا المبحث تحت ظلة ما يتعلق بذات الله تعالى.

وكذلك الشأن في الأبد فإنه ليس إلا عدم الانتهاء. فهو مفهوم سلبي مثل القدم. وإنما يدل على استمرار الذات. وقد قال الإمام الرازي في شأنه:

"أن استمرار وجود الشيء هل هو صفة ثبوتية زائدة على ذات الشيء؟ والحق أنه ليس كذلك؛ لأنه لو كان الاستمرار أمراً ثبوتياً لكان النفي الصرف موصوفاً بالصفة الثبوتية. لكن ذلك محال، فكون الاستمرار صفة ثبوتية محال"⁶⁶⁸

والسر في ذلك أن الأزلية والأبدية مفهومان، يفرضهما على الإنسان تكيفه وتقيدته بالزمان. فإن العقل البشري متعود على ضبط كل شيء - في أول وهلة - في ظرف الزمان. وإنما التأمل المجرد العميق يكشف حقيقة الأمر ويبين فعل العادة في العقل البشري عند تكوينه للتصورات. إلى هذا المعنى الدقيق أشار ما جاء في كشاف اصطلاحات الفنون. فقد قال صاحبه:

⁶⁶⁶الغزالي، الاقتصاد، ص 30.

⁶⁶⁷ابن الهمام، المسائرة، ص 33.

⁶⁶⁸الرازي، نهاية العقول (447/2).

"والأزل والأبد لله تعالى صفتان أظهرتهما الإضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده، وإلا فلا
أزل ولا أبد." ⁶⁶⁹

فلنلاحظ قوله: "الإضافة الزمانية". فإنما يخلق العقل البشري هذين التصورين لأنه مقفوس في
الزمان. فجعلهما من باب الإضافات، لا الصفات الحقيقية. وبين أن العقل يحتاج إليها لتعقل معنى
الواجب الوجود. "وإلا فلا أزل ولا أبد".

فيزيد هذا الأمر وضوحاً قول العلامة الجرجاني - رحمه الله تعالى - في تعريف الأبد:

"الأبد: هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل، كما أن الأزل
استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي . الأبد: مدة لا يتوهم
انتهائها بالفكر والتأمل البتة" ⁶⁷⁰

فتبين من ذلك أن القدم والأبد ليسا من الصفات الذاتية، بل هما صفتان سلبيتان، اقتضاهما تصورنا
لهما. والصفة السلبية لا تثبت شيئاً في الخارج، ولكن فائدها ذهنية فقط، نضطر إليها لدفع التوهم
الملابس لما تنفيه الصفة السلبية.

ولذلك نجد أن الإمام الطحاوي ⁶⁷¹ - رحمه الله تعالى - حينما ذكر هاتين الصفتين، قال:

"قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء." ⁶⁷²

فقوله: "بلا ابتداء" و"بلا انتهاء" إشارة إلى أن ما لحقه كل منهما من المفاهيم السلبية.

وقد ذكر مؤلف أم البراهين في شرحه لها:

"والحق الذي عليه المحققون أنهما صفتان سلبيتان أي كل منهما عبارة عن سلب معنى لا يليق
به تعالى، وليس لهما معنى موجود في الخارج عن الذهن." ⁶⁷³

⁶⁶⁹التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (85/1).

⁶⁷⁰الجرجاني، التعريفات، ص 7.

⁶⁷¹أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي، أبو جعفر (239هـ - 321هـ = 853م - 933م): فقيه انتهت إليه رئاسة
الحنفية بمصر. ولد ونشأ في طحا من صعيد مصر، وتفقّه على مذهب الشافعي، ثم تحول حنفياً . ورحل إلى الشام سنة 268هـ فاتصل
بأحمد بن طولون، فكان من خاصته، وتوفي بالقاهرة. وهو ابن أخت المزني. من تصانيفه شرح معاني الآثار في الحديث ومشكل الآثار وأحكام
القرآن و المختصر في الفقهاء لاختلاف بين الفقهاء ومناقب أبي حنيفة. (الزركلي، الأعلام ، 206/1)

⁶⁷²أبو جعفر الطحاوي، العقيدة الطحاوية بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، ص 8، دار ابن حزم بيروت، لبنان، 1995م.

وننقل في النهاية التصريح لأحد أعلام الماتردية. فقد قال الشيخ كمال الدين ابن البياضي:⁶⁷⁴

"والبقاء هو الوجود المستمر، وليس صفة زائدة. واختاره الباقلاني والأستاذ⁶⁷⁵ وكثير منهم."⁶⁷⁶

مصطفى صبري وابن عاشور: أما صاحبانا الشيخ مصطفى صبري والعلامة ابن عاشور فإنما وإن لم يصرحا بذلك، ولكن واضح أن كلا منهما قرع القدم والبقاء من وجوب الوجود، ولم يجعلهم صفتين زائدتين. فهما من الصفات السلبية الإضافية عندهما فيما يبدو.

⁶⁷³ ضمن محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص 81، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

⁶⁷⁴ أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي (1044 هـ - 1098 هـ = 1634 م - 1687 م) قاض فاضل، بوسنوي الأصل. ولد في إستانبول وأخذ عن علمائها، وولي قضاء حلب، ثم بروسه، ثم مكة، فإستانبول، وتوفي في قرية قريبة منها . له تأليف بالعربية. منها إشارات المرام من عبارات الإمام وسوانح العلوم في ستة فنون. لعله هو سوانح المطارحات والفقهاء الأيسط. (الزركلي، الأعلام ، 75/1)

⁶⁷⁵ كلمة الأستاذ عند الأشاعرة تطلق على ابن فورك. وترجمته فيما يلي:

محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر (330 هـ - 406 هـ = 941 م - 1015 م): واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية. سمع بالبصرة وبغداد. وحدث بنيسابور، وبنى فيها مدرسة. وتوفي على مقربة منها، فنقل إليها. وفي النجوم الزاهرة: قتله محمود بن سبكتكين بالسم، لقوله: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم رسولا في حياته فقط، وإن روحه قد بطل وتلاشى. له كتب كثيرة، قال ابن عساكر: بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريبا من المئة. منها مشكل الحديث وغريبه والنظامي في أصول الدين والحدود في الأصول، وأسماء الرجال والتفسير وحل الآيات المتشابهات وغريب القرآن . (عبد الله معلم عبد، البذور الزاهرة في طبقات الأشاعرة، ص 111 - 115، 2008م، والأعلام للزركي، 83/6)

⁶⁷⁶ كمال الدين البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، ص 37، دار الكتب العلمية ، بيروت، 2007م.

المبحث الرابع: مخالفة الله للحوادث

هذا العنوان في الحقيقة يقيمه أصحاب الكتب الكلامية، ويؤمن به ما يسمى بالتنزيه والتقديس. وهو أن ينزه الله تعالى عما لا يليق بجلاله، ويقدر عما لا يقمن بعظمته. وهو المدلول عليه بقول الله تعالى:

سَمِيعٌ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ١١ سَجَى⁶⁷⁷

قال الشيخ أبو عبد الله محمد بن يوسف، صاحب شرح "أم البراهين" المعروف بالصغرى لتعريفه لهذا العنوان:

"معناه نفي المثل له تعالى في الذات والصفات والأفعال. قال تعالى: سَمِيعٌ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ١١ سَجَى⁶⁷⁸

ثم هذه المباحث من لوازم ما قررنا في المباحث الماضية من إثبات وجوب وجود الله تعالى وأبديته وأزليته. فما ثبت وجوب وجوده وأن كل ممكن يفتقر إليه، فلا بد أن يتغاير⁶⁷⁹ ويتخالف. فهي مبتنية على ما قبلها، وملتحمة معها. لاشك أن هنا أشياء كثيرة في العالم، فإن ذهبنا ننفيتها واحدا تلو الآخر عن الله تعالى، لم يكفنا إضبارات. ولكن المتكلمين إنما يتعرضون هنا لمعاقد الأمور التي تحيط بكل ما يتصل بالحوادث، ويخصون بالذكر ما دار حوله نقاش حار في حلبة علم الكلام من نفي المكانية والجهة عن الله تعالى ورؤية الله تعالى. فينقسم هذا المطلب إلى مطالب تالية:

- المطلب الأول: نفي الجسمية عن الله تعالى،
- المطلب الثاني: نفي الجهة والمكان عن الله تعالى،
- المطلب الثالث: رؤية الله تعالى.

⁶⁷⁷ سَجَى: تحج تحج سحج

⁶⁷⁸ أبو عبد الله السنوسي، أم البراهين، ص 58.

⁶⁷⁹ أي الواجب الوجود والممكن الوجود.

المطلب الأول: نفي الجسمية عن الله تعالى

الجسم في اللغة يدل على الاجتماع والتكتل، وعلى العظم والضخامة. فقد قال صاحب مقاييس اللغة:

"الجيم والسين والميم يدل على تجمع الشيء ... والجسيم: العظيم الجسم." ⁶⁸⁰

أما الجسم في الاصطلاح فنجد له ثلاثة مدلولات:

1: الجسم الطبيعي عند الفلاسفة. وهو ما يمكن أن يفرض فيه أبعاد. لذا عرفه صاحب كشاف اصطلاحات الفنون بقوله:

عرّف بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة. ⁶⁸¹

2: الجسم التعليمي. وهو تصور رياضي منخرط إلى الكمية. وإليه أشار العلامة التهانوي بقوله:

"وثانيهما ما يسمّى جسماً تعليمياً إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية ... وعرفوه بأنه كمّ قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة." ⁶⁸²

ويمكن تفهم الفرق بين الجسم التعليمي والجسم الطبيعي بأننا إن أخذنا شمعة، ثم ضربناها في قوالب مختلفة شكلاً، كان عندنا جسم طبيعي واحد، وأجسام تعليمية شتى. فالجسم الطبيعي في جميع القوالب هو هو. وإنما يتغير الجسم التعليمي الذي هو موضوع علم الرياضيات. فالجسم التعليمي يطلق على الأبعاد والأشكال التي يحلق في فضاءها علم الرياضيات. ⁶⁸³

3: الجسم عند المتكلمين هو المؤلف من الجواهر الفردة التي تقوم بها الأعراض. قال صاحب العقيدة النسفية: "العالم بجميع أجزائه محدث. إذ هو أعيان وأعراض." ⁶⁸⁴ ثم فسر الأعيان "بما يكون

⁶⁸⁰ ابن فارس، مقاييس اللغة، (457/1).

⁶⁸¹ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (561/1).

⁶⁸² المرجع السابق (562/1).

⁶⁸³ المرجع السابق.

⁶⁸⁴ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 23 - 25.

له قيام بذاته" ⁶⁸⁵ والعرض "بما لايقوم بذاته". ⁶⁸⁶ وقسم الجوهر إلى المركب وغير المركب. فغير المركب منه الجزء الذي لايتجزأ، والمركب هو الجسم. ⁶⁸⁷

الفرق بين الحكماء والمتكلمين هو نظرية كل واحد منهما لتكون الجسم. فالحكماء يرفضون نظرية الجزء الذي لايتجزأ، ويميلون إلى النظرية الأرسطية القائلة ⁶⁸⁸ بأن الجسم يتألف من جوهرين: الأول هو الهبولى أو المادة، والثاني هو الصورة. فيذكرون أننا لانستطيع أن نقطع الجسم قطعاً، ثم تلك القطع قطعاً أخرى، وهلم جرا إلى أن نصل إلى قطعة، لاتكون جسماً. بل كل ما نكون نصل إليه فهو جسم. والمراد بالجسم هو إمكان فرض الأبعاد الثلاثة. فكل ما نصل إليه فالإمكان وارد. فلايصح جعل الجسم مؤلفاً من الجواهر الفردة التي لاتتجزأ وينسب إلى متكلمة المعتزلة أيضاً أنهم أخذوا بها. أما متكلمة الأشاعرة - ومعهم الماتريدية - فيأخذون بمبدأ الجزء الذي لايتجزأ الذي يقضي بأن الجسم مؤلف من جواهر فردة، فإننا إن لم نفتأ نجزئ الجسم، حصل بأيدينا في نهاية المطاف أجزاء، لاتقبل التجزئة. ويعزى هذا المبدأ إلى الفيلسوف اليوناني الشهير ديموقريطوس. ⁶⁸⁹ قال العالم الموسوعي الهندي " القاضي عبد النبي" ⁶⁹⁰

⁶⁸⁵للتقازاني، شرح العقائد النسفية، ص 23 - 25.

⁶⁸⁶المرجع السابق.

⁶⁸⁷المرجع السابق.

⁶⁸⁸ Hylomorphism

⁶⁸⁹ديموقريطوس (460 - 370 قبل المسيح): فيلسوف إغريقي، عرف بنظرية الذرية في شقيها الفلسفي والطبيعي. كان من سكان أبديره ومن أثرياءها، وطوف بلاد الشرق كثيراً. وإنما بقي من أعماله القليل. وما بقي معظمه متعلق بالأخلاق. (انظر: مقالة موسوعة بريتانكا حوله في الرابط التالي)

Duignan, Brian. "Democritus". Encyclopedia Britannica, 28 Jan. 2025, <https://www.britannica.com/biography/Democritus>. Accessed 7 February 2025.

⁶⁹⁰الشيخ الفاضل القاضي عبد النبي بن عبد الرسول بن أبي محمد بن عبد الوارث العثماني الأحمد نكري أحد العلماء المشهورين، ولد ونشأ بأحمد نكر وقرأ المختصرات على أبيه وبعد وفاته على عبد الله الأحمد نكري وسيد بخش الحسيني الكرمانلي الخير آبادي ثم سافر إلى كجرات وقرأ الحاشية القديمة وغيرها من الكتب الدراسية على الشيخ قطب الدين العثماني الكجراتي وأكثرها على الشيخ محمد محسن ابن عبد الرحمن الصديقي الكجراتي ولأزمنة مدة حتى صار أبداع أبناء العصر في النحو والمنطق وولي القضاء بأحمد نكر وكان يدرس ويفيد، أخذ عنه خلق كثير . ومن مصنفاته جامع الغموض ومنبع الفيوض شرح بسيط على كافية ابن الحاجب ودستور العلماء في إصطلاحات العلوم والفنون في أربعة مجلدات وحاشية بسيطة على شرح التهذيب لليزدي وحاشية على مير زاهد ملا جلال وحاشية دستور المبتدى في الصرف وحاشية على خلاصة الحساب للعامللي وحاشية على أصول الحسامي وحاشية على المطول وحاشية على شرح العقائد للتقازاني وحاشية على حاشية الخيالي على شرح العقائد وحاشية على الرشيدية شرح الشريفة في آداب البحث، وله الأنموذج المسمى بالتحقيقات وله سيف المبتدين في قتل المفورين لم نعثر على سنة وفاته، وقد تم تأليف كتابه دستور العلماء في سنة 1183 هـ (نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، (759/6

وهذا الحد يعني حد الجسم الطبيعي بأنه جوهر قابل للأبعاد الثلاث عند الحكماء والمعتزلة. وأما عند الأشعري فالجسم هو الجوهر المنقسم. واعلم أن الحكماء قائلون بأن الجسم الطبيعي المطلق مركب من الهيولى والصورة الجسمية.⁶⁹¹

فعرفنا من ذلك أن الجسم قد اختلف في ماهيته وحقيقته، ولكن كلمتهم متفقة على أنه شيء مركب. وإنما الخلاف فيما ركب منه. وهذا قطب الرحي في بحثنا الكلامي هنا. فإن الجسم أيا ما كان المذهب المأخوذ به في شأنه، فإنه مركب. والتركيب من مستتبعات الحاجة. ذلك أنه يحتاج إلى مركب. فلو كان الإله جسما، لاحتاج إلى علة أخرى، و لم يكن واجبا وجوده. يقول الإمام الغزالي - رحمه الله تعالى - في تعريف الجسم:

"ندعي أن صانع العالم ليس بجسم؛ لأن كل جسم فهو مؤلف من جوهرين متحيزين."⁶⁹²

ثم ذكر وجه نفي الجسمية عن الله تعالى فقال:

"ولأنه لو كان جسما، لكان مقدرا بمقدار مخصوص يجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر، ولا يترجح أحد الجانبين على الآخر إلا بمخصص ومرجح كما سبق. فيفتقر إلى مخصص يتصرف فيه، فيقدره بقدر مخصوص، فيكون مصنوعا لا صانعا، مخلوقا لا خالقا."⁶⁹³

ولننظر إلى مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول ذلك!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فهو أيضا نفي الجسمية عن الله تعالى ونفي التركيب بالإضافة إليه. فهو في سبيل الرد على من استغل تصور المتشابه لنفي كثير من الأحكام ولنفي تصور الآخرة ذكر قائلا:

"ولا يخفى على أهل العلم، أن المتشابه الذي أشير إليه في الآية، يقتصر عند علماء الأصول على مثل: {حم}، و{الم}، و{كهيعص}، و{طسم}، المفتتح بها بعض السور من القرآن، وعلى

⁶⁹¹ عبد النبي الأحمد نكري، دستور العلماء، المعروف أيضا بجامع العلوم في اصطلاحات الفنون، (274/1)، دار الكتب العلمية، لبنان، 2000م.

⁶⁹² الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 109.

⁶⁹³ المرجع السابق.

مثل: **سَلَّمَ حَمْنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى** ⁶⁹⁴ **وَسَمَّحَ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** ⁶⁹⁵ **وَسَجَى** ⁶⁹⁶ **وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّتٌ بِيَمِينِهِ** ⁶⁹⁷ **سَجَى** ⁶⁹⁸ مما يعده العقل، والعلم محالاً، لتضمنه وصفاً من الأوصاف الجسمانية المستحيلة في حقه تعالى، فيؤمن به، لوروده في كلام الله، ويوكل العلم بكيفيته إلى الله، من غير تأويلٍ على القول المختار، ويطلق على هذا القسم متشابه المعنى، كما يطلق على القسم الأول متشابه اللفظ. ⁶⁹⁹

فصرح بأن الجسم وما لزم عنه من اللوازم محال اتصاف الله تعالى بها. ثم قال في حق المحدث الدارقطني: ⁷⁰⁰

"أن الدارقطني من المجسمة، المستدلين على مذهبهم السخيف ببعض الأحاديث، وهو القائل في الله تعالى: "فلا تعجبوا أنه قاعد، ولا تعجبوا أنه مُقْعَدُ" أي يُقْعَد من شاء إلى يمينه، ومن شاء إلى شماله. ⁷⁰¹

أما نفي التركيب عن الله تعالى فقد ذكره على وجه الخصوص حينما تطرق إلى دراسة المذهب الصوفي مذهب وحدة الوجود. فذكر أن الذين نفوا عن الله الماهية وسووه بالوجود فقالوا: إن الله هو الوجود، فإنما قاموا بذلك بحجة أن إثبات الماهية لله تعالى يستلزم التركيب فيه. فقال في هذا الشأن:

"لعلهم يزعمون أنه لو لم يكن الله الوجود المجرد عن الماهية وكان له ماهية من الماهيات كان مع الوجود الذي لا بد منه أيضاً مركباً من الماهية والموجود فاحتاجت ماهيته في تحققها إلى وجوده واحتاج وجوده إلى ماهيته احتياج الصفة إلى موصوفها والاحتياج محال على الله تعالى فاختر أن يكون وجوداً من غير ماهية ما دام لا يجوز أن يكون ماهية بلا وجود. ⁷⁰²

⁶⁹⁴ سَجَّى: تَجَمَّعَ سَجَّى

⁶⁹⁵ سَجَّى: تَجَمَّعَ سَجَّى

⁶⁹⁶ سَجَّى: تَجَمَّعَ سَجَّى

⁶⁹⁷ صبري، العقل والنقل (357/4)

⁶⁹⁸ علي بن عمر بن أحمد بن مهدي، أبو الحسن الدارقطني الشافعي (306هـ - 385هـ = 919م - 995م): إمام عصره في الحديث،

وأول من صنف القراءات وعقد لها أبواباً. ولد بدار القطن من أحياء بغداد ورحل إلى مصر، فساعد وزير كافور الإخشيدي أبا الفضل جعفر

بن فرات على تأليف مسنده وعاد إلى بغداد فتوفي بها. من تصانيفه كتاب السنن والعلل الواردة في الأحاديث النبوية والمجتبى من السنن

المأثورة والمؤتلف والمختلف والضعفاء وأخبار عمرو بن عبيد. (الزركلي، الأعلام 4/ 314)

⁶⁹⁹ هامش صبري، العقل والنقل (51/4)

⁷⁰⁰ صبري، العقل والنقل (127/3 - 128).

ثم نفى هذا الأمر بأن هذا تركيب يهيمه الذهن وهما. ولكنه لا يستلزم التركيب في العالم الخارجي.
فقال:

"والجواب أن الماهية والوجود شيء واحد في الخارج لا يتميزان فلا يتصور التركيب بينهما، ولا حاجة أحدهما إلى الآخر ويلزم أن يكون الأمر كذلك في الذهن أيضا ليكون تمثيله لما في الخارج تمثيلا صحيحا. أما إمكان التمييز بينهما في الذهن بناء على أنه لا حجر في التصورات فلا محذور فيه؛ لأن الله بالنظر إلى إمكان هذا التمييز يكون عبارة عن ماهيته البسيطة ولا حاجة لها في تصورهما، من حيث إنها ماهية بسيطة، إلى الوجود ولا لوجودها، من حيث إنه وجود، إليها ... فلو كانت ماهيته محتاجة في الذهن إلى وجوده أو وجوده محتاجا إلى ماهيته لما أمكن التمييز بينهما في الذهن وهو خلاف المفروض."⁷⁰¹

فهنا لم يقل بأن التركيب لا بأس به، بل نفى تصور الوجوديين بناء على أن إثبات الماهية لا يستلزم التركيب، فعدم التركيب محل وفاق بينهما. وكذلك انتقد مذهب الرواقيين ⁷⁰² بأنه يجعل كل شيء جسميا محسوسا بالحواس، ويجعلون الإله أيضا جسمانيا. وقد كان أفلاطون وأرسطو على مقام رفيع من تنزيه الله تعالى من المادة والجسم. فقال:

"نعم، في فلسفة الرواقيين ناحية ضعف هامة، هي كونهم ماديين مفرطين، وقد خلطوه بما احتوته فلسفتهم من الأفكار الدقيقة - التي بينهاها - . فبهذا الخط، حصل انحطاط في روح ما وراء الطبيعة، التي كان أفلاطون، وأرسطو أصعدها إلى مقامها اللائق، حيث كان الله عندهما فوق العالم، وأعلى من الطبيعة، وفلسفتُهما المتعلقة بما وراء الطبيعة، مستقلة عن الفلسفة المادية، في حين أن ما وراء الطبيعة في فلسفة الرواقيين راجع إلى الطبيعة، فاللهم

⁷⁰¹المرجع السابق.

⁷⁰²الرواقية مدرسة فلسفية يونانية أسسها زينو القبرصي الذي كان مولده قرابة 342 ق.م. في مدينة سيتيوم من أعمال قبرص وكان استفاد من معين فلسفات شتى من قبله قبل أن يخرج مذهبه الفلسفي. وكان ذو حظوة لدى معاصريه، ويذكر التاريخ أنه انتحر حوالي سنة 264 ق.م. الرواقية نزعة تنزع إلى ما يخالف ما جنح إليه مدارس سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين كانوا يولون اهتماما بالجانب النظري اهتماما بالغا. أما الرواقية فلم تعر له وزنا إلا ما كان سبيلا إلى الجانب العملي من الحياة. فقد عرفوا الفلسفة بأنها فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها في الحياة العملية. فقد قسم الفلسفة إلى ثلاثة أفرع: المنطق والطبيعة والأخلاق وأن الأولين وسيلتان للأخير الذي هو المقصد الأسمى من الفلسفة. ثم كان على أرسطو في منطقته مع إضافات من عند نفسه، وكانت فلسفته الطبيعية مزيجا من آراء هرقلطس وأرسطو. وأما الأخلاق فقد استقى من المدرسة الكلبية نزعتها بعد التخفيف من شدتها. (زكي نجيب وأحمد أمين ، قصة الفلسفة الحديثة، ص 169 - 189).

ليس محركا غير متحرك، كإله أرسطو. وليس عندهم شيء حقيقي لا يكون جسما. وعليه فلا يوجد شيء يُعلم بغير الحواس حتى إن الله أيضا جسم عندهم ناري ممزوج بالطبيعة، بل هو نفس الطبيعة وروح منبسطة في العالم، سائرة في كل جزء من أجزائه. فمذهبهم مذهب الاتحادية المادية، حتى إن التعينات التي تميز الأشياء بعضها من بعض جسم أيضا. وكذا الكيفيات الأخلاقية، والفضائل، والردائل كلها جسمانية. فكل حقيقي جسماني.⁷⁰³

ثم بين الشيخ أن فلاسفة اليونان كانوا ملهمين لكثير من مفكري الملة، ولكن ما يمتاز به علماء المسلمين حين دراسة آراءهم دراسة موضوعية أنهم لم يقعوا في وحل السوفسطائية ولا المادية ولا التجسيم.⁷⁰⁴

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فتعرض لنفي الجسمية وما يلزمها من التركيب في سياق الآيات المعالجة لنفي الولد عن الله تعالى. فقد وصف الله تعالى قول من نسب إلى إليه الولد بأنه عظيم:

"... لأنه قول مدخول من جوانبه لاقتضائه إيثار الله بأدون صنفه البنوة مع تخويلهم الصنف الأشرف. ثم ما يقتضيه ذلك من نسبته خصائص الأجسام لله تعالى من تركيب وتولد واحتياج إلى الأبناء للإعانة وليخلفوا الأصل بعد زواله، فأى فساد أعظم من هذا."⁷⁰⁵

فصرح هنا بأن نسب الولد إلى الله تعالى باطلة؛ لأن في ذلك نسبة خصائص الأجسام إلى الله تعالى التي منها التركيب. وذكر في موضع آخر غنى الله تعالى عن الولد ورجع به إلى الاحتياج إلى المخصص كما مر بنا عن الإمام الغزالي، فقال:

"هو الغني عن اتخاذ الولد ؛ لأن الإلهية تقتضي الغنى المطلق عن كل احتياج إلى مكمل نقص في الذات أو الأفعال ... وفسر في أصول الدين الغنى المطلق بأنه عدم الافتقار إلى

⁷⁰³صبري، العقل والنقل (203/2 - 204)
⁷⁰⁴المرجع السابق.

⁷⁰⁵ابن عاشور، التحرير والتنوير (15/ 108)

المخصص وإلى المحل، فالمخصص هو الذي يعين للممكن إحدى صفتي الوجود أو العدم عوضاً عن الأخرى، فبذلك ثبت لئله الوجود الواجب، أي الذي لا يتصور انتقاؤه ولذلك انتفى عنه التركيب من أجزاء وأبعاد. ومن أجل ذلك امتنع أن ينفصل عنه شيء منه، والولد ينشأ من جزء منفصل عن الوالد، فلا جرم أن كان الغني منزهاً عن الولد من جهة الانفصال.⁷⁰⁶

وتطرق في مواضع أخرى⁷⁰⁷ أيضاً إلى نفي الجسمية عن الله تعالى.

⁷⁰⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير (11/ 230).

⁷⁰⁷ المرجع السابق (1/ 507) و(2/ 176) و(2/ 284) و(6/ 9).

المطلب الثاني: نفي الجهة والمكان عن الله تعالى

الجهة في اللغة من الوجه.⁷⁰⁸ وهي في أصل اللغة تدل على مقابلة الشيء. فقد قال صاحب مقاييس اللغة:

"الواو والجيم والهاء: أصل واحد يدل على مقابلة لشيء. والوجه مستقبل لكل شيء."⁷⁰⁹

أما الجهة في الاصطلاح فلا يختلف مدلولها اللغوي عن المدلول الاصطلاحي؛ لأنها تطلق لدى الفلاسفة وعلماء الكلام على النقطة التي هي منتهى الإشارة أو الحركة. فالجهة من مستتبعات المكان الذي نعيشه. وهي تصور يفرضها علينا المكان المادي. فنحن لانشاهد موجودين ماديين، إلا كان أحدهما في جهة صاحبه. فهي من لوازم الجسمية. فقد جاء في أحد المعاجم الفلسفية العربية ما يلي:

"الجهة في الأصل هي الجانب والناحية، والموضع الذي نتوجه إليه وتقصده. قال ابن سينا: إننا نعني بالجهة شيئاً، إليه مأخذ حركة أو إشارة... والجهة والحيز متلازمان في الوجود؛ لأن كلا منهما مقصد للمتحرك الأيني إلا أن الحيز مقصد للمتحرك بالحصول فيه، والجهة مقصد له بالوصول إليها والقرب منها. فالجهة منتهى الحركة، لا ما تصح فيه الحركة."⁷¹⁰

فعرفنا بذلك أن نفي الجهة يعود في نهاية المطاف إلى نفي الجسمية. وإنما أفردناه بالمبحث؛ لأنه إذ لم يوجد بين المسلمين من أثبت لله تعالى الزمان، فقد وجد بينهم من أثبت له الجهة المتمثلة في استقرار الله تعالى على العرش وهي جهة الفوق بعدما أثبت له المكان الذي هو العرش.⁷¹¹ ثم بعض العلماء نفوا الجهة وأثبتوا المكان. ونجد منهم ابن حزم وابن رشد.⁷¹² وإذ قد حدث حوله خلاف في الأدب الكلامي، وتكون فيه آراء ومنازع. فلنسق فيما يلي ما قاله الإمام الغزالي من معنى استقرار الله تعالى على العرش حيث قال:

⁷⁰⁸ الجوهري، الصحاح (6/254).

⁷⁰⁹ ابن فارس، مقاييس اللغة، (6/88).

⁷¹⁰ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (1/419)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.

⁷¹¹ حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية، ص 351.

⁷¹² المرجع السابق، ص 353.

ندعي أن الله تعالى منزّه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش ، فإن كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لامحالة ... وعلى الجملة لا يستقر على الجسم إلا جسم ولا يحل فيه إلا عرض. وقد بان أنه تعالى تقدس ليس بجسم ولا عرض.⁷¹³

ولندرس فيما يلي مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور من هذه القضية!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فتطرق إلى نفي الجهة والمكان عن الله تعالى عند حوارهِ لشخصيات مختلفة كما هو العادة الملاحظة في كتابه. فإنه ذكر أن أحد المفاصل التي تفصل العقيدة الإسلامية عن النصرانية نفي الجهة والجسمية. فقال:

"فهذا اعترافٌ صريح من الأستاذ⁷¹⁴ بعدم صحة قياس النصرانية بالإسلام، الذي لا يقبل مثل هذا الاختلاف الفاحش في العقيدة الإسلامية، بين خاصة المسلمين، وعامةهم، سوى ما شذ فيه ابن رشد،⁷¹⁵ في نفي الجسمانية، والجهة عن الله؛ فلم ينفهما رُوماً⁷¹⁶ للتسهيل على العامة."⁷¹⁷

ثم هو ناقش الذين حاولوا أن يبحثوا عن الله تعالى من خلال الأجهزة الجديدة من المنظار وغيره. فصرح بأنه التبس عليهم الأمر. فإن إثبات ذات الله تعالى لا يعني تجربته الحسية. فهم في هذا مثل فرعون، فراحوا يبحثون عن ذات الله تعالى :

⁷¹³ الغزالي، الاقتصاد ، ص 121.

⁷¹⁴ وهو الأستاذ فرح أنطون.

⁷¹⁵ محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد (520هـ - 595هـ = 1126م - 1198م): الفيلسوف. من أهل قرطبة. عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، وزاد عليه زيادات كثيرة. وكان دمث الأخلاق، حسن الرأي. عرف المنصور (المؤمني) قدره فأجّله وقدمه. واتهمه خصومه بالزندقة والإلحاد، فأوغروا عليه صدر المنصور، فنفاه إلى مراکش، وأحرق بعض كتبه، ثم رضي عنه وأذن له بالعودة إلى وطنه، فعاجلته الوفاة بمراكش، ونقلت جثته إلى قرطبة، قال ابن الأبار: كان يفرع إلى فتواه في الطب كما يفرع إلى فتواه في الفقه. ويلقب بابن رشد " الحفيد " تمييزاً له عن جدّه أبي الوليد محمد بن أحمد . له قرابة خمسين كتاباً، منها التحصيل في اختلاف مذاهب العلماء، والحيوان فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال والضروري في المنطق ومنهاج الأدلة في الأصول وتهافت التهافت في الرد على الغزالي، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه وجوامع كتب أرسطاطاليس في الطبيعيات والإلهيات وتلخيص كتب أرسطو وعلم ما بعد الطبيعة والكليات في الطب. (الزركلي، الأعلام ، 318/5)

⁷¹⁶ هل يفهم منه أن قراءة الشيخ لموقف ابن رشد أنه إنما منع من نفي الجهة والمكان سداً لذريعة ما يشوش عقائد العامة؟ محل بحث.

⁷¹⁷ صبري، العقل والنقل (40/2)

"... بحث فرعون موسى، القائل: ⁷¹⁸سَجَّحْتُ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ³⁶سَجَّحْتُ فِي

حين أن من بحث عن الله لاستيقان وجوده، لم يكن بحاجة إلى بلوغ أسباب السماوات، ⁷¹⁹سَجَّحْتُ لَكِن فَرَعُونَ ضَلَّ الْمَوْضُوعَ، فَبَحَثَ عَنْ شَخْصِ اللَّهِ، وَمَكَانِهِ كَمَا نَرَى كَثِيرِينَ مِنْ عُلَمَاءِ الْغَرْبِ، يَلْتَبِسُ عَلَيْهِمْ مَوْضُوعُ وُجُودِ اللَّهِ بِمَوْضُوعِ مَعَايِنَةِ ذَاتِهِ، فَيَتَأَثَّرُ فِي نَظَرِهِمْ وَضُوحُ الْأَوَّلِ، وَثُبُوتُهُ، بِسَوَاطِعِ التَّجَارِبِ الْمَشْهُودَةِ فِي نِظَامِ الْكَائِنَاتِ، مِنْ غَمُوضِ الثَّانِي. ⁷²⁰

ثم هو صرح بنفي استقرار الله تعالى على العرش وأنه من المتشابهات بناء على أن الاستقرار على العرش بمعناه الحقيقي يستلزم الجسمية المنفية عن الله تعالى. وقد تعرض الشيخ لهذه الناحية في ضمن رده على من جعل الآيات المتعلقة بالآخرة من البعث بعد الموت والجنة وما إلى ذلك من المتشابهات. فقال:

"أما إذا كان مراده من رد المتشابهات اعتبارها من متشابه المعنى مثل: ⁷²¹سَجَّحْتُ بِنَاءِ عَلَى أَنْ لَهُ مَعْنَى مَفْهُومًا، وَلَكِنِ الْمَعْنَى الْمَفْهُومُ مِنْهُ مُحَالٌ فِي حَقِّهِ تَعَالَى، لِإِيْهَامِهِ الْجِسْمَانِيَّةِ؛ فَكَأَنَّ الْمَعْنَى الْمَفْهُومَةَ مِنْ آيَاتِ الْمَعْجَزَاتِ، وَبَعَثِ الْأَمْوَاتِ مُسْتَحِيلَةٌ أَيْضًا لِاسْتِحَالَةِ وَقُوعِهَا، وَقَدْ صَرَحَ الْأُسْتَاذُ ⁷²²فِي مَقَالَاتِهِ بِهَذِهِ الْاسْتِحَالَةِ عِنْدَ نِقَاشِنَا الْمَسْأَلَةَ. فَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ، كَانَ مَرَادُهُ مِنْ تَسْمِيَةِ هَذِهِ الْآيَاتِ بِالْمُتَشَابِهَاتِ تَكْذِيبُهَا، لَكُونِهَا نَاطِقَةً بِالْمَحَالَّاتِ، مَعَ اسْتِبْطَانِ هَذَا التَّكْذِيبِ. ⁷²³

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقد صرح بنفي الجهة عن الله تعالى في مواضع، منها قول الله تعالى: ⁷²⁴سَجَّحْتُ فَوْقَهُمْ قُورُونَ ١٢٧ سَجَّحْتُ وَمَوْقِفُهُ أَنْ مِثْلَ هَذِهِ الْآيَاتِ لَا يَفْهَمُ مِنْهُلِ الْجَهَةِ، فَلَا حَاجَةَ بِنَا إِلَى عِدِّ مِثْلَ هَذِهِ الْآيَاتِ مِنَ الْمُتَشَابِهَاتِ. فَإِنَّهُ قَالَ:

⁷¹⁸سَجَّحْتُ: تَمَدَّنْتُ سَجَّحْتُ

⁷¹⁹سَجَّحْتُ: تَجَمَّدْتُ سَجَّحْتُ

⁷²⁰صبري، العقل والنقل (379/2)

⁷²¹سَجَّحْتُ تَمَجَّدْتُ سَجَّحْتُ

⁷²²وهو الأستاذ فريد وجدي بك.

⁷²³صبري، العقل والنقل (180/1)

⁷²⁴سَجَّحْتُ: تَمَدَّنْتُ سَجَّحْتُ

و"فوق" ظرف متعلق بالقاهر، وهو استعارة تمثيلية لحالة القاهر بأنه كالذي يأخذ المغلوب من أعلاه فلا يجد معالجة ولا حراكا. وهو تمثيل بديع ومنه قوله تعالى حكاية عن فرعون: **سَمِعْنَا** **فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ** ١٢٧ **سَمِعْنَا** **فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ** ١٢٧: تمخضت قلوبهم من ذلك جهة هي في علو كما قد يتوهم، فلا تعد هذه الآية من المتشابهات. ⁷²⁵

ثم صرح بنفى الجهة عن الله تعالى في مساق توجيه الدعوة إلى الله، فإنها في الظاهر تدل على الحضور والجهة. فقال:

726 "وأصل دعاه إلى فلان: أنه دعاه إلى الحضور عنده، يقال: ادع فلانا إلي. ولما علم أن الله تعالى منزه عن جهة يحضرها الناس عنده تعين أن معنى الدعاء إليه الدعاء إلى ترك الاعتراف بغيره."

يكفي ما مر لتقرير نفي المكان أيضا. ولكن نسوق فيما يلي عبارة من العلامة تصرح بأن الجهة منفية عن الله تعالى بأنه من توابع الجسمية. فإنه قال:

"ولما كان الإتيان يستلزم التنقل أو التمدد ليكون حالا في مكان بعد أن لم يكن به حتى يصح الإتيان وكان ذلك يستلزم الجسم والله منزّه عنه، تعين صرف اللفظ عن ظاهره بالدليل العقلي".⁷²⁷

قد نفى العلامة نفي الجهة في مناسبات شتى غير ما مر⁷²⁸. ثم قد صرح هو بأن الكرسي والعرش لا يليقان بذات الله تعالى؛ لأنهما يستلزمان التحيز. فليس المراد بنسبة الكرسي والعرش المنسوبين إلى الله حقيقتها. فإنه قال:

⁷²⁵ابن عاشور، التحرير والتنوير (7/ 165).

⁷²⁶المرجع السابق (54 /22) و(98 /13) و(12 /2).

⁷²⁷المرجع السابق (2/ 284).

⁷²⁸ابن عاشور، التحرير والتنوير (7/ 409).

"والكرسي شيء يجلس عليه متركب من أعواد أو غيرها موضوعة كالأعمدة متساوية، عليها سطح من خشب أو غيره بمقدار ما يسع شخصا واحدا في جلوسه، فإن زاد على مجلس واحد وكان مرتفعا فهو العرش. وليس المراد في الآية حقيقة الكرسي إذ لا يليق بالله تعالى لاقتضائه التحيز، فتعين أن يكون مرادا به غير حقيقته." ⁷²⁹

فصرح بأن العرش ما يزيد على الكرسي إلا بأن الأول يسع أكثر من واحد وكان مرتفعا، والثاني ليس كذلك.

⁷²⁹المرجع السابق (3/ 23)

المطلب الثالث: رؤية الله تعالى

ويتصل بقضية نسبة الجهة إلى الله تعالى قضية رؤية الله تعالى في الآخرة رؤية بصرية. فإذا كانت الرؤية البصرية تستلزم كون المرئي في الجهة في الشاهد وهذا العالم المحسوس، فكيف يستقيم ذلك عند من ينفي الجهة عن الله تعالى؟ لذا تألفت بناء على هذا التساؤل حول قضية رؤية الباري تعالى ثلاث فرق:

فرقة جنحت إلى أن الله تعالى لا ترى في الآخرة بأن الرؤية تستلزم الجهة التي الله تعالى بريء منها. وهي المعتزلة والإمامية. وكل ما ورد من النصوص التي ظاهرها نسبة رؤية الخلق لله تعالى في الآخرة فقاموا بتأويلها بما أخرجها عن هذا المعنى الظاهر. في هذا المعنى يقول عالم إمامي:

"يستحيل على الله عز وجل الرؤية البصرية؛ لأن المرئي بحاسة البصر لا ينفك عن الجسم والصورة والمكان، والله منزّه عن جميع ذلك؛ لأنها من صفات الممكن، وليس من صفات واجب الوجود."⁷³⁰

وأخرى أقرت بالرؤية وأقرت بالجهة أيضا. وأبرز من يمثلها شيخ الإسلام ابن تيمية. وقد أشار إلى رأيه متبعه العلامة ابن أبي العز الحنفي بقوله:

"وليس تشبيه رؤية الله تعالى برؤية الشمس والقمر تشبيها لله، بل هو تشبيه الرؤية بالرؤية، لا تشبيه المرئي بالمرئي، ولكن فيه دليل على علو الله على خلقه. وإلا فهل تعقل رؤية بلا مقابلة؟ ومن قال: يرى لا في جهة، فليراجع عقله!! ! فإما أن يكون مكابرا لعقله وفي عقله شيء، وإلا فإذا قال يرى لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته، رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة. ولهذا ألزم المعتزلة من نفى العلو بالذات بنفي الرؤية، وقالوا: كيف تعقل رؤية بغير جهة."⁷³¹

فرقة ثالثة أقرت الرؤية مع إنكارها للجهة نسبة إلى الله تعالى. وهي متكلمة أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية. في هذا المعنى يقول الإمام النسفي في عقيدته النسفية:

⁷³⁰ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية في ثوبها الجديد، ص 46، مؤسسة التاريخ الإسلامي، بيروت، لبنان.

⁷³¹ ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية (1/ 220)

"رؤية الله تعالى جائزة في العقل واجبة بالنقل. وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية الله تعالى في دار الآخرة. فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى." ⁷³²

ولننظر آراء الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول رؤية الله تعالى!

مصطفى صبري: لقد ذكر الشيخ صبري ما يتعلق برؤية الله تعالى حينما ناقش الذين ذهبوا إلى أنه لا اعتداد بالمعقول ما لم يساعده المحسوس، فطبقوا ذلك على الله تعالى نفسه. فتسائلهم الشيخ ما يقصدون بقولهم هذا؟ أهو أن البحوث النفسية يمكن أن تبلغ يوما ما مبلغ أن يرى الله تعالى معها؟ ثم تعرض لما يذكره بعض البحوث النفسية من وجود الروح وأنها جسم أثري. فيسأل هؤلاء الناس الذين لا اعتداد لديهم إلا بالمحسوس ويقول:

"فهل في إمكان غيرهم أن يثبتوا وجود الله بمثل التجربة الحسية الامتحانية التي أثبتوا بها وجود الروح؟ فهل لله جثمان أثري كما كان للأرواح؟ وهل هو إذا أراد الظهور للمجربين يستعير بعض المواد فيحل بها ليظهر في أعينهم مثل ما استعارت الروح وظهرت؟ ذلك مما لا نعتقد ولا إمكانه." ⁷³³

فعلق على قوله: "لا إمكانه" قائلا:

"فإن قيل: كيف ننفي إمكان رؤية الله مع كونها واقعة لأهل الجنة كما هو مذهب أهل السنة؟ أقول رؤية الله تعالى في الجنة تقع بإرادة من الله مبنية على وعده بها، ورؤية الله التي ننفيها وإمكانها ما يقع بإرادة المجربين الغربيين من غير إرادة من الله." ⁷³⁴

وقال في موضع آخر من كتابه، قرر فيه أن مطالبة المطالبين بإراءة الله تعالى لا يستقيم:

"لا يجوز أن يفهم مما كتبنا في هذا المقام، أننا ننكر إمكان رؤية الله، مع أن ذلك مذهب المعتزلة، لا مذهب أهل السنة، الذين قالوا: كون الشيء موجودا يكفي في إمكان رؤيته. لكن الذي نريد أن نقوله هنا: أننا لا نطالب في مقام إثبات وجود الله من طريق إثبات وجود من

⁷³²النسفي، العقائد النسفية في ضمن التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 70 - 74.

⁷³³صبري، العقل والنقل (362/1)

⁷³⁴هامش صبري، العقل والنقل (362/1)

يجب وجوده مطلقاً، بإراءة هذا المطلق؛ لأن المطلق لا يرى، ولا الفرد غير المعين. نعم، يمكن رؤية الواحد المعين، الذي ينصرف إليه ذلك المطلق، وهو الله. لكن إمكان رؤيته لا يستلزم وقوعها، فلا نطالب بإراءته أيضاً. وأول شرط لوقوع الرؤية أن يأذن الله به، فإن كان الله لا يريد أن نراه في الدنيا، فلا يكون في استطاعتنا أن نراه، ولا يلزم من هذا البتة أن لا يكون موجوداً. ولورأينا شيئاً على أنه الله ... فمن يضمن لنا أنه الله الذي ننشده؟ إذ لا تكفل أي تجربة، وأي رؤية أن يكون ما أثبتت وجوده واجب الوجود، أي الله؛ لأن التجربة الحسية، وإن دلت على وجود ما ثبت بها، فلا تدل على وجوب وجوده، كما اعترف به أصحاب مذهب التجربة أيضاً. وسيجيء نص ستوارت مل⁷³⁵ عليه.⁷³⁶

فلنشار بقوله: "كون الشيء موجوداً يكفي في إمكان رؤيته" منسوباً إلى علماء الكلام السني أشار به إلى أن الرؤية لاتستلزم الجهة، وإنما مناطها الوجود.

ابن عاشور: أم العلامة ابن عاشور فلُقبِت في سياق سؤال موسى - عليه السلام - رؤية الله تعالى أن رؤيته ممكنة وواقعة في الآخرة، فقال:

"ولا نشك في أنه سأل رؤية تليق بذات الله تعالى، وهي مثل الرؤية الموعود بها في الآخرة، فكان موسى يحسب أن مثلها ممكن في الدنيا حتى أعلمه الله بأن ذلك غير واقع في الدنيا، ولا يمتنع على نبي عدم العلم بتفاصيل الشؤون الإلهية قبل أن يعلمها الله إياه.⁷³⁷"

ثم أشار إلى أن المعتزلة نفوا الرؤية بناء على استلزامها الجهة، فقال:

⁷³⁵ جون ستوارت مل (1806م - 1873م): هو ابن جيمس مل وقد دعاه أبوه جون ستوارت باسم اللورد الذي كان مؤدباً في أسرته، تلقاه أبوه بنفسه، فأبداه اليونانية في الثالثة من عمره، وما بلغ الثامنة حتى كان يقرأ هيرودوت ومذكرات سقراط لأكسانوفون وتراجم الفلاسفة لديوجين لايرث بل بعض محاورات أفلاطون، وقد قال هو إن كل هذا كان متيسراً، ثم أخذ يتعلم اللاتينية والحساب إلى جانب لغته طبعاً، ثم قرأ التاريخ العام في كتب مفصلة، وهذا أدعى إلى فهمه وحفظه من المختصرات التي تعلم في المدارس، وبعد دراسة قسم كبير من الأدبين اليوناني واللاتيني شرع يدرس المنطق بنفسه. نشر كتباً من أهمها: المنطق القياسي والاستقرائي كان له صدى كبير في أوروبا ومبادئ الاقتصاد السياسي ومقال في الحرية وفي النفعية يدافع فيه عن مبدأ المنفعة في العمل ومراجعة فلسفة هاملتون ينقد فيها المذهب الحدسي وأوجست كونت والفلسفة الواقعية وهو تعقيب على الفيلسوف الفرنسي ومحاولات في الدين. (انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 363-364)

⁷³⁶ هامش صبري، العقل والنقل (276/2).

⁷³⁷ ابن عاشور، التحرير والتنوير (9/ 91).

"فدلالة الآية على أن المؤمنين يرون بأبصارهم رؤية متعلقة بذات الله على الإجمال دلالة ظنية لاحتمالها تأويلات تأولها المعتزلة بأن المقصود رؤية جلاله وبهجة قدسه التي لا تخول رؤيتها لغير أهل السعادة. ويلحق هذا بمتشابه الصفات وإن كان مقتضاه ليس إثبات صفة، ولكنه يؤول إلى الصفة ويستلزمها لأنه آيل إلى اقتضاء جهة للذات، ومقدار يحاط بجميعه أو ببعضه، إذا كانت الرؤية بصرية، فلا جرم أن يعد الوعد برؤية أهل الجنة ربهم تعالى من قبيل المتشابه." ⁷³⁸

وقد أشار إلى أن موقف سلف أهل السنة هو إثبات الرؤية مع نفي اللوازم العارضة لتلك الصفات بقوله:

"فأما صدر الأمة وسلفها فإنهم جروا على طريقتهم التي تخلقوا بها من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم من الإيمان بما ورد من هذا القبيل على إجماله ... مع الجزم بتنزيه الله تعالى عن اللوازم العارضة لظواهر تلك الصفات، جاعلين إمامهم المرجوع إليه في كل هذا قوله تعالى: سَمِيعٌ كَمِثْلَيْ شَيْءٍ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۝ ١١ سَجِسُ الشُّرَى: تحج تحج أسطح يقارب هذا من دلائل التنزيه الخاصة بالتنزيه عن بعض ما ورد الوصف به." ⁷³⁹

ولاشك أن من تلك اللوازم الجهة. فتحصل لنا بهذا التفصيل أنه منسجم مع الأشاعرة في قضية رؤية الله تعالى في الآخرة غير أنه اعترف بأن المعتزلة كان لهم عذر في وقوعهم في نفيها غير متفق معهم.

⁷³⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير (353/29).

⁷³⁹ المرجع السابق، (354/29).

الفصل الرابع: وحدانية الله تعالى

تعد عقيدة التوحيد شعار الإسلام وأساسه، وما من نبي أرسله الله تعالى إلا دعا إلى التوحيد ونهى عن الشرك. فقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم - فيما أخرجه الإمام البخاري:

"والأنبياء إخوة لعلات أمهاتهم شتى ودينهم واحد."⁷⁴⁰

فالمراد بالدين هنا أصول الإسلام التي لم تتغير على مر ركب البشرية في مراحلها الزمنية. وأبرزها عقيدة التوحيد. قال شارح البخاري ابن حجر العسقلاني⁷⁴¹ في معرض شرحه لهذا الحديث:

"ومعنى الحديث أن أصل دينهم واحد وهو التوحيد."⁷⁴²

لذلك نجد أن القرآن لم يذكر محتوى دعوى نبي من الأنبياء المرسلين إلا كان التوحيد أوله. فإذا كان أول رسول سيدنا نوح - على صاحبنا وعليه السلام، فقد ذكر القرآن بعثته وما بعث به في سورة الأعراف الجامعة لكثير من دعوة الأنبياء بقوله:

سَمِعَ أَنْزَلْنَا نوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَتَّبِعُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ٥٩ سجى⁷⁴³

وكذلك نجد في دعوة غيره من الأنبياء مما ورد ذكره في الأعراف خاصة وفي القرآن عامة.⁷⁴⁴

لهذا السبب أفردت التوحيد فصلاً مع أنه يمكن ضمه إلى فصل التنزيه. فإن الوحدانية فيها تنزيه الله تعالى عن شوائب الشرك، ولاتثبت صفة قائمة بذات الله تعالى كما سيأتي. وسننظر إليه من جوانب

⁷⁴⁰ أخرجه البخاري (3443)

⁷⁴¹ أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر (773 هـ - 852 هـ = 1372 م - 1449 م): من أئمة العلم والتاريخ. أصله من عسقلان بفلسطين ومولده ووفاته بالقاهرة. ولع بالأدب والشعر ثم أقبل على الحديث، ورحل إلى اليمن والحجاز وغيرهما لسماع الشيوخ، وعلت له شهرة فقصدته الناس للأخذ عنه وأصبح حافظ الإسلام في عصره. كان فصيح اللسان، راوية للشعر، عارفاً بأيام المتقدمين وأخبار المتأخرين، صبيح الوجه. وولي قضاء مصر مرات ثم اعتزل. أما تصانيفه فكثيرة جليلة. منها الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة ولسان الميزان وفتح الباري في شرح صحيح البخاري والتلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير وبلوغ المرام من أدلة الأحكام وشرحه سبل السلام في شرح بلوغ المرام. (الزركلي، الأعلام 1/ 178)

⁷⁴² ابن حجر، فتح الباري (6/ 489)

⁷⁴³ سبلخرف: جمعتهم سجى

⁷⁴⁴ ينظر للنبي هود [سورة الأعراف، 65]، وللنبي صالح [سورة الأعراف، 73]، وللنبي شعيب [سورة الأعراف، 85]، على صاحبنا وعليهم الصلاة والسلام.

أخرى من دليل التمانع وصلة الوحدانية بوجوب الوجود وغيرها. فينسقم هذا الفصل إلى المباحث التالية:

- المبحث الأول: معنى التوحيد في اللغة والاصطلاح،
- المبحث الثاني: برهان التمانع،
- المبحث الثالث: تفرع الوحدانية من وجوب الوجود،
- المبحث الرابع: فطرية التوحيد.

المبحث الأول: معنى التوحيد في اللغة والاصطلاح

في هذا المبحث نتناول أولاً كلمة الوحدانية والتوحيد لغة ثم ننثني بدراستها اصطلاحاً.

فكلمة التوحيد في اللغة تعد من باب ما يعرف في علم الصرف بالتفعيل الذي من معانيها الثمانية الجعل والنسبة. فيمكن أن يراد بالتوحيد معنى التعدية، وهو جعل الشيء واحداً كما يمكن أن يطلق على نسبة الوحدة إلى شيء أو الاعتقاد بكونه واحداً. قال العالم الصرفي المصري أحمد بن محمد الحملاوي⁷⁴⁵:

يكثُر استعمالها في ثمانية معانٍ، تُشارك أَفْعَلَ في اثنين منها، وهما التعدية، كَقَوَّمتَ زيدا وقَعَدته ... وثالثهما: نسبة الشيء إلى أصل الفعل، كَفَسَّفتَ زيدا، أو كَفَرَّته نسبته إلى الفسق، أو الكفر.⁷⁴⁶

والمراد هنا هو معنى النسبة. فقد ذكر العلامة التهانوي في هذا الصدد في موسوعته:

"هو لغة جعل شيء واحداً. وفي عبارة العلماء اعتقاد وحدانيته تعالى. وعند الصوفية معرفة وحدانيته الثابتة له في الأزل والأبد."⁷⁴⁷

تجرد الإشارة إلى أن ما أراده الصوفية مرجعه أيضاً إلى معنى النسبة، فإن المعرفة فرع من فروع الاعتقاد الذي عماده الجزم بنسبة بين شيئين وإن لم تكن⁷⁴⁸ عين الاعتقاد.

التوحيد في اصطلاح علماء الكلام مما يعرف بالصفات السلبية لله تعالى. فمفهومه منسوج من سلب شيء. فهو لا يقرر صفة قائمة بذات الله تعالى كصفة قدرة أو إرادة، بل ينفي عن الله تعالى وجود شريك. فهذا هو السلب. جاء في شرح أم البراهين ما يلي:

⁷⁴⁵ أحمد بن محمد الحملاوي (1273هـ - 1351 هـ = 1856م - 1932 م): مدرّس مصري، له نظم. تخرج بدار العلوم ثم بالأزهر. وازاول المحاماة الشرعية مدة. وعمل في التدريس الى سنة 1928 ووضع كتباً مدرسية، منها (شذا العرف في فن الصرف - ط) و (زهر الربيع في المعاني والبيان والبدیع - ط) و (مورد الصفا في سيرة المصطفى - ط) و (ديوان - ط) أكثره مدائح نبوية (الزركلي، الأعلام ، 251/1)

⁷⁴⁶ أحمد بن محمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، ص 32، مكتبة الرشد الرياض.

⁷⁴⁷ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (528/1).

⁷⁴⁸ أي المعرفة.

"أما الصفات الخمس التي بعد الوجود فهي صفات سلبية، أي كل واحدة سلبت أمرا لا يليق به جل وعز، الوجدانية سلب الشريك له تعالى متصلا كان أو منفصلا، وبالله تعالى التوفيق." ⁷⁴⁹

ثم يذكر علماء الكلام أن التوحيد هو نفي الشريك، وله ثلاثة أطراف: ⁷⁵⁰

أ: نفي الشريك في ذاته. وهذا يسمى بنفي الكم المنفصل. ويذكرون بجواره أن الكم المتصل أيضا منفي عن الله تعالى. والمراد بالكم المنفصل هو نفي التركيب والتألف. وهو مدروس تحت ظلة مخالفة الحوادث.

ب: نفي الشريك في صفاته. والقصد به أنه لا يشاركه حادث في صفة من صفاته. بل يمتاز عنه صفة كما يمتاز ذاتا.

ج: نفي الشريك في الأفعال. فيثبتون تحته أن الله هو المنفرد بخلق أفعال المكلفين، وليس لهم من الأمر إلا الكسب، دون الخلق.

أما شيخ الإسلام ابن تيمية فمدرسته تهتم بمعنيين للتوحيد وهما توحيد الربوبية الذي هو مشير إلى وجود خالق واحد راع للعالم وحافظ له وتوحيد الإلهية الذي هو دال على انفراد الله تعالى باستحقاق العبادة، ترى المدرسة أن الأول فطري مغروس في فطرة البشر لا يحتاج إلى كثير استدلال، وأما الثاني فهو الذي يقع فيه اللبس والعوج، وهو الذي بعث به الأنبياء والرسل. وأما التوحيد بمعنى نفي التكثر والتجزي فلا تهتم به كثيرا، بل ترى أن الاهتمام به أجدر بأن يؤدي إلى التعطيل وإنكار الصفات. ⁷⁵¹

وما نهتم به هنا هو ما يريد علماء الكلام. وهو المعنى الذي قصده العلامة ابن عاشور والشيخ صبري، وهو انفراده في ذاته وصفاته!

⁷⁴⁹ التلمساني، شرح أم البراهين، ص 60.

⁷⁵⁰ انظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص 90 وما بعدها.

⁷⁵¹ حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية، ص 308 وشرح العقيدة الطحاوية (1/ 25)

المبحث الثاني: برهان التمانع

ثم إن من أشهر ما يستدل به على وحدانية الله تعالى عقلا هو ما يسمى ببرهان التمانع، وقد نسب إلى بعض الآيات القرآنية على أنه مدلولها. وقد خصصنا مساحة هذا المطلب لهذا البرهان نظرا إلى أهميته وما دار حوله من كثرة النقاش. فندرس البرهان في مرحلتين: المرحلة الأولى نقرر فيها البرهان تقريرا موافقا لعلماء الكلام والمرحلة الثانية ننظر فيها في صلة آية نفي الآلهة المتعددة بهذا البرهان. فأضحى لدينا تبعا للمرحلتين مطلبان تاليان:

- المطلب الأول: تقرير البرهان،
- المطلب الثاني: صلة التمانع بآية نفي الآلهة المتعددة.

المطلب الأول: تقرير البرهان

أما بعد، فإن مدار هذا البرهان على أن افتراض إلهين مثلين تماما يفضي إما إلى عدم وجود شيء، وإما عجز أحدهما أو كلاهما. والأول باطل بالملاحظة، فما يفضي إليه فهو أيضا باطل. والثاني خلاف المفروض. فإننا بدأنا الكلام بفرض تماثل الإلهين من كل وجه، فمهما ترتب على هذا الفرض عدم تماثلهما، كان خلفا. وتفصيل ذلك أن الإلهين اللذين فرضناهما - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - إن توجه إلى شيء، فلا يخلو من:

أ: التوارد: وهو أنهما انصرفا إليه متفقين في الإرادة غير مختلفين فيها مريدين نفس الشيء.

ب: والتمازع: وأنهما أقبلا عليه مختلفين في الإرادة غير متفقين فيها شائيا كل منهما خلاف ما شاء صاحبه.

ج: وإرادة أحدهما فقط بأن أراد أحدهما شيئا، ولم يرد صاحبه شيئا، وماتعلقت بالشيء إرادته لوجودا ولاعدما.

ولنفصل القول في هذه الاحتمالات الثلاثة في ضوء ما قرره علماء العقيدة والكلام!

التوارد: أما التوارد فهو انصراف إرادتين مستقلتين إلى إيجاد شيء واحد فلا يخرج عن ثلاثة إمكانات:

أ: أن الشيء المراد يوجد مع كل منهما، بما تعلقت قدرة كل منهما به معا بغير تقدم شيء منهما ولاتأخرها. هذا فيه اجتماع مؤثرين على أثر واحد ومقدور متحد. وذا غير سائغ عقلا.

ب: وأنه يوجد كل منهما على الترتيب بأن تعلقت قدرة أحدهما قبل تعلق قدرة صاحبه. ولا يخفى أن القدرة الأولى هي الموجودة في هذه الحالة دون الثانية. فإن الشيء كيف يوجد من العدم وهو في حالة الوجود. وهذا يسمى بتحصيل الحاصل. وقاضي العقل يقضي ببطلانه بالبداهة.

ج: وأن بعضه من صنع أحدهما، وبعضا من صنع غيره. وهذا غير متصور. فإن البعض المفروض خلقه من أحدهما حيثما وجد، انسد على الآخر تعلق إرادته به. فهو شعبة من العجز. ثم الحقيقة أن ما نسميه بعضا إن كان موجودا بغير قرينه من البعض، فهو في الحقيقة موجود مستقل.

فما تعلقت إرادته به، فهو خالقه دون صاحبه. وإن لم يكن موجودا، كان وجوده محتاجا إلى وجود البعض الآخر الذي ناصيته بيد الإله الآخر. فكان كل إله في حقيقة الأمر محتاجا إلى صاحبه. والاحتياج من سمات الحدوث، لا الواجب الوجود.

التمانع: أما التمانع فهو انصراف إرادتين مستقلتين كل منهما إلى ضد ما تتصرف إليه صاحبتة ولا يخرج هو كذلك عن إمكانين:

أ: أن يوجد الشيء. هذا خلاف المفروض. فإن المفروض أن الإرادتين متساويتان، فلا يمكن أن تنفذ إحدهما وتأتي بمرادها والأخرى ممانعة لها. فتجوزيه يؤدي إلى اجتماع النقيضين. وهو محال. وكذلك فيه عجز من أراد عدم الإيجاد. وهو خلاف المفروض أيضا.

ب: وألا يوجد. وفيه عجز كل منهما. وهل يعجز الإله؟!

إرادة أحدهما فقط: لقد افترض علماء الكلام حالة ثالثة أيضا. وهي أن يريد أحدهما شيئا، ولم يرد الثاني فيه شيئا لوجودا ولاعدما، فهو أيضا لا يخلو من إمكانين:

أ: أن العديم الإرادة لم يرد لأجل إرادة صاحبه. فهذا فيه عجز العديم الإرادة. والإله لا يعجز. ب: وأن العديم الإرادة استقل في عدمها. فهذا وإن كان العقل لا يحيله، ولكنه لا ينفي كذلك إمكان تعلق إرادة العديم الإرادة. فالإمكان في باب الإلهيات في حكم الوقوع. وسيأتي الحديث عنه فيما يلي إن شاء الله تعالى.

ولنقرأ ما قاله صاحب تحفة المريد⁷⁵² في هذا الصدد:

"لأنهما إما أن يتفقا وإما أن يختلفا، فإن اتفقا فلا جائز أن يوجداه معاً؛ لئلا يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، ولا جائز أن يوجداه مرتباً بأن يوجد أحدهما ثم يوجد الآخر؛ لئلا

⁷⁵² إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري (1198هـ - 1277 هـ = 1784م - 1860 م): شيخ الجامع الأزهر. من فقهاء الشافعية. نسبته إلى الباجور من قرى المنوفية، بمصر، ولد ونشأ فيها، وتعلم في الأزهر. نقل مشيخة الأزهر سنة 1263هـ (=1847م). واستمر إلى أن توفي بالقاهرة. وكتب حواشي كثيرة منها حاشية على مختصر السنوسي في المنطق، و تحفة المريد على جوهرة التوحيد وتحفيق المقام حاشية على كفاية العوام للفضالي، في علم الكلام، وحاشية على أم البراهين والعقائد للسنوسي والمواهب اللدنية حاشية على شمائل الترمذي. (الزركلي، الأعلام، 71/1)

يلزم تحصيل الحاصل، ولا جائز أن يوجد أحدهما البعض والآخر البعض للزوم عجزهما حينئذ؛ لأنه لما تعلقت قدرة أحدهما بالبعض سد على الآخر طريق تعلق قدرته به، فلا يقدر على مخالفته. وهذا عجز. وهذا يسمى برهان التوارد لما فيه من تواردهما على شيء. وإن اختلفا بأن أراد أحدهما إيجاد العالم، والآخر إعدامه فلا جائز أن ينفذ مرادهما؛ لئلا يلزم عليه اجتماع الضدين، ولا جائز أن ينفذ مراد أحدهما دون الآخر، للزوم عجز من لم ينفذ مراده، والآخر مثله لانعقاد المماثلة بينهما. وهذا يسمى برهان التمانع لتمانعهما وتخالفهما. وقد ذكر المولى سبحانه وتعالى هذا الدليل في قوله تعالى: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا أي لو كان فيهما جنس الآلهة غير الله، لم توجدا، لكن عدم وجودهما باطل لمشاهدة وجودهما، فيبطل ما أدي إليه وهو وجود جنس الآلهة غير الله، فنثبت أن الله واحد، وهو المطلوب، فليس المحال الجمع فقط، بل المحال جنس الآلهة غير الله.⁷⁵³

أما الإمكان الثالث - وهو إرادة أحدهما فقط - فقال في شأنه العلامة مرتضى الزبيدي:⁷⁵⁴

"أما القسم الثالث وهو أن لا يريد الآخر وجودا ولا عدمًا فعدم إرادته لا يخلو إما أن يكون لأجل إرادة الآخر وهو محال لما يلزم من العجز وترجح أحد المتلين أولاً لأجلها فإرادته للوجود أو لعدم ممكنة الوقوع على ذلك التقدير. وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، فيفرض وقوع إرادته لأحدهما، ولكن إرادته محال على ذلك التقدير، فيكون محالاً، وما استلزم المحال فهو محال."⁷⁵⁵

فعرفنا من ذلك أن ما يسمى ببرهان التمانع، هو في الحقيقة مركب من التمانع والتوارد. ويمكن رد الإمكان الثالث إلى التوارد بمعنى عدم مخالفة الإله غير المريد للإله المريد. ولكن الملاحظ هنا أن

⁷⁵³ إبراهيم البيهقي، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص 71، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

⁷⁵⁴ محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، أبو الفيض، الملقب بمرتضى (1145 هـ - 1205 هـ = 1732 - 1790 م): علامة باللغة والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنفين. أصله من واسط في العراق ومولده بالهند في بلجرام ومنشأه في زبيد باليمن رحل إلى الحجاز، وأقام بمصر، فاشتهر فضله وإنهالت عليه الهدايا والتحف، وكانته ملوك الحجاز والهند واليمن والشام والعراق والمغرب الأقصى والترك والسودان والجزائر. وزاد اعتقاد الناس فيه حتى كان في أهل المغرب كثيرون يزعمون أن من حج ولم يزر الزبيدي ويصله بشئ لم يكن حجه كاملاً! وتوفي بالطاعون في مصر. وكان يحسن التركية والفارسية وبعضاً من لسان الكرج. من كتبه تاج العروس في شرح القاموس وإتحاف السادة المتقين في شرح إحياء العلوم للغزالي وأسناد الكتب الستة وعقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة وكشف اللثام عن آداب الإيمان والإسلام وعقد اللآلي المنتثرة في حفظ الأحاديث المتواترة. (الزركلي، الأعلام، 7/70)

⁷⁵⁵ المرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، (129/2)، موسوعة التاريخ العربي، بيروت، 1994م.

بعض المتكلمين صاغوا الدليل على وقوع التمانع بالفعل، فالتوى بهم الاستدلال. ذلك أنه لا يوجد دليل قطعي، يحيل إمكان توافق الإلهين المفروضين. لذلك فطن بعض لهذا الضعف، وتوجهوا إلى أننا نتمسك بالإمكان دون الوقوع. وقد أشرت أننا إلى أن الإمكان في باب الإلهيات في حكم الوقوع. وإلى ذلك أشار العلامة التفتازاني بقوله:

"وبما ذكرنا يندفع ما يقال أنه يجوز أن يتفقا من غير تمنع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معا." 756

لنتسمع إلى آراء الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول التمانع!

مصطفى صبري: إن الشيخ صبري لم يدخل في ترديد الاحتمالات التي يرد ذكرها في سياق برهان التمانع عند علماء الكلام ولا تنفيذها واحدا واحدا، بل تركّز على الاعتراض الذي يورد على الدليل من إمكان أن يتفق الآلهة المتعددة. فأشار إلى أن الدليل مبني على الإمكان دون الوقوع. فقال:

"لو وُجد إلهان، لاستطاع كل منهما أن يريد غير ما يريده الآخر، فأمكن أن يحصل بينهما الخلاف والنزاع، لأن الألوهية لا تتفق وعدم استقلال الرأي. ولا نقول: لو وجد إلهان، لاختلفا، حتى يُعترض علينا بأن الاختلاف غير ضروري لهما، كما أن الاتفاق غير ضروري، لا نقول هكذا. وإنما نبني الكلام على إمكان أن يختلفا. وهذه النقطة، أعني بناء القول من أول الدليل إلى آخره، على الإمكان، أهم ما يُتنبه له في هذا الدليل، فإذا أمكن اختلافهما لزم إمكان واحتمال أن يكون أحدهما أو كلاهما عاجزا عن تنفيذ ما أراده فلا يكون أحدهما، أو كلاهما إلهًا، وهو خلاف المفروض. وخلاف المفروض محال، متضمن للتناقض، فلو وجد إلهان لزم إمكان محال، هو عدم كون ما فرض إلهًا إلهًا؛ وإمكان المحال محال." 757

⁷⁵⁶ التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 33.

⁷⁵⁷ صبري، العقل والنقل (107/3 - 108).

فالملاحظ أن الشيخ صبري رضي بأن الصياغة الإمكانية هي المرتقية إلى قمة البرهان، ولم يبد اعتراضاً أو عدم رضا بشأنها، واختلف في ذلك مع العلامة ابن عاشور الذي لم يبد مقتنعا بها كما سيأتي.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فلستعرض دليل التمانع بصياغتيه الكلاميتين: الصياغة الوقوعية والصياغة الإمكانية. وأبدى ملاحظات على كليتهما. فذكر الصياغة الوقوعية بقوله:

"أنه لو كان للعالم صانعان متماثلان في القدرة، فلا يخلو إما أن تتفق إرادتهما وحينئذ فالفعل إن كان بإرادتيهما لزم اجتماع مؤثرين تامين على مؤثر - بفتح المثناة - واحد وهو محال لامتناع اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد. وإن كان الفعل بإحدى الإرادتين دون الأخرى لزم ترجيح إحداها بلا مرجح لاستوائهما في الصفة والموصوف بها، وإما أن تختلف إرادتهما فيلزم التمانع، ومعناه أن يمنع كل منهما الآخر من الفعل لأن الفرض أنهما مستويان في القدرة."⁷⁵⁸

ثم أورد على هذا أربعة اعتراضات، وعقب عليها بالجواب، ولكنه اعترف بأنه لا يرقى هذا الدليل إلى مرتقى البرهان.⁷⁵⁹ ثم عرض الصياغة الإمكانية، وهي:

"أن تعدد الإلهين يستلزم إمكان حصول التمانع بينهما، أي أن يمنع أحدهما ما يريده الآخر، لأن المتعديدين يجوز عليهم الاختلاف في الإرادة. وإذا كان هذا الإمكان لازماً للتعدد فإن حصل التمانع بينهما إذ تعلقت إرادة أحدهما بوجود شخص معين وتعلقت إرادة الآخر بعدم وجوده، فلا يصح أن يحصل المرادان معاً للزوم اجتماع النقيضين، وإن حصل أحد المرادين لزم عجز صاحب المراد الذي لم يحصل، والعجز يستلزم الحدوث وهو محال، فاجتماع النقيضين أو حدوث الإله لازم لازم لازم⁷⁶⁰ للتعدد وهو محال، ولازم اللازم لازم فيكون الملزوم الأول محالاً، قال التفتازاني: وبه تندفع الإيرادات الواردة على برهان التمانع."⁷⁶¹

⁷⁵⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير (41 / 17).

⁷⁵⁹ المرجع السابق، (42 / 17).

⁷⁶⁰ تكرار كلمة "لازم" مرات ثلاثاً على الإضافة. فهو يقصد أن حدوث الإله يلزم تعدده بثلاث مراتب:

ولكنه عاد وأشار إلى ضعف فيه، وأشار إلى أن العلامة التفتازاني وإن ذكر في شرح المقاصد أن الصياغة الإمكانية تصير الدليل برهاناً، ولكنه حقق في شرح العقائد أن الدلالة فيه على كل حال من الخطابات التي يعود فيها صاحب الدليل على ما يسلمه المخاطب.

ونشم من خلال ما ذكره المصنف أنه لا ينبسط لعد هذا الدليل من البراهين العقلية، ويجنح إلى أن القرآن خاطب الناس على حسب ما كانوا يعتقدون، فبلغ الغاية التي أرادها، ولا يلزم أن يكون القرآن يراعي كل رأي صادر من كل ذي رأي عند إقامة دليل على شيء.

الأولى أن التعدد يستلزم إمكان الاختلاف في الإرادة،
والثانية أن ذلك الإمكان يستلزم إمكان التمانع بين الآلهة المتعددة،
والثانية أن التمانع يستلزم العجز.
والعجز يلزمه الحدوث. فإمكان تعدد الآلهة انجر إلى إمكان حدوثها.
⁷⁶¹ابن عاشور، التحرير والتنوير (43/ 17).

المطلب الثاني: صلة التمانع بآية نفي الآلهة المتعددة

ثم قد نشب خلاف بين العلماء في كون برهان التمانع المقرر في المطلب السابق مدلول قول الله تعالى:

سَمِيعٌ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ٢٢ سجى⁷⁶²

ولكن يجب أولاً أن ننظر في المراد من الفساد المذكور في هذه الآية كي يتسنى لنا أن نتبين مدى صلة التمانع بالآية. فإن هذا الخلاف في الحقيقة يعود إلى المراد بفساد السموات والأرض في الآية. فإن كان المراد بالخروج هو عدم وجود السموات والأرض، كانت الآية بيانا لبرهان التمانع الذي هو مشيد على لزوم عدم الوجود الحادث على تقدير تعدد الآلهة. وهذا هو رأي الجمهور. فلنستمع إلى ما قاله صاحب تحفة المريد:

"فيقتضي بمفهومه أنه لو كان فيهما آلهة فيهم الله، لم تفسدا، وهو باطل. والمراد بالفساد عدم الوجود كما قررته." 763

ولكن ذهب غيرهم إلى أن المراد بالفساد هو خروج النظام عن صحته بعد وجوده. فلآية على هذا التفسير منحى غير منحى برهان التمانع. فقد قال العلامة ابن رشد في ذلك:

"وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم إما موجودا ولامعدوما، وإما أن يكون موجودا معدوما وإما أن يكون الإله عاجزا مغلوبا. وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد. والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس متسحيلا على الدوام، وإنما علققت الاستحالة فيه في وقت مخصوص، وهو أن يوجد العالم فاسدا في وقت الوجود. فكأنه قال: لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد العالم فاسدا في الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد فوجب ألا يكون هنالك إلا إله واحد." 764

ولنستمع إلى مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول هذه الصلة!

⁷⁶² سبلأحياء: تحججسحج

⁷⁶³ إبراهيم البيجوري، تحفة المريد، ص 71.

⁷⁶⁴ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 126 - 127، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فيصرح بأن برهان التمانع هو مدلول الآية، ويقيم الدليل على أن تعدد الآلهة يستلزم عدم وجود العالم، ولكنه موجود، فثبت أن التعدد باطل. فإنه قال:

"أما الدليل المعروف، المسمى ببرهان التمانع المأخوذ من قوله تعالى: **سَمَّيْحًا كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**^{٢٢} **سَجَّادًا**: **تَحْتِجُ فَتَحُ** نقرره هنا أيضا، ولا نرضى خلو هذا الكتاب منه." ⁷⁶⁵

فعرفنا من ذلك أن الشيخ صبري جعل البرهان مصداق الآية، وصير المراد بفساد السماوات والأرض عدم وجودهما رأسا. هو في هذا أيضا اختلف عن العلامة ابن عاشور الذي لم يرتض أن يجعل البرهان مصداق الآية كما سيأتي.

ابن عاشور: فالعلامة ابن عاشور ذاهب إلى أن الآية خوطب بها مشركو مكة وغيرهم من الفئات المشركة من نحو المانوية،⁷⁶⁶ فليس القصد هنا إبطال أي نوع من التعدد مهما كان، بل التعدد الذي كان يؤمن به الأمم المخاطبة. وليس القصد بالفساد عدم خروج السموات والأرض من طي العدم إلى نشر الوجود، بل خروجهما عن الانتظام الذي نشاهده. يقول الشيخ في هذا الصدد:

"وهذا الاستدلال - باعتبار كونه مسوقا لإبطال تعدد خاص، وهو التعدد الذي اعتقده أهل الشرك من العرب واليونان الزاعمين تعدد الآلهة بتعدد القبائل والتصرفات، وكذا ما اعتقده المانوية من الفرس المثبتين إلهين أحدهما للخير والآخر للشر أو أحدهما للنور والآخر

⁷⁶⁵ صبري، العقل والنقل (107/3 - 108).

⁷⁶⁶ المانوية فرقة تنسب إلى ماني بن فائق الحكيم، الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام. أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام. ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام. يحكى أنه كان في الأصل مجوسيا عارفا بمذاهب القوم، وكان من مذهبه أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم. وقد فرض ماني على أصحابه العشر في الأموال كلها. والصلوات الأربع في اليوم والليلة، والدعاء إلى الحق. وترك الكذب، والقتل، والسرقه، والزنا، والبخل، والسحر، وعبادة الأوثان، وأن يأتي على ذي روح ما يكره أن يؤتى إليه بمثله. اعتقاده في الشرائع والأنبياء أن أول من بعث الله تعالى بالعلم، والحكمة آدم أبو البشر. ثم بعث شيئا بعده، ثم نوحا بعده، ثم إبراهيم بعده عليهم الصلاة والسلام ثم بعث بالبددة إلى أرض الهند، وزردشت إلى أرض فارس، والمسيح كلمة الله وروحه إلى أرض الروم والمغرب، وبولس بعد المسيح إليهم. ثم يأتي خاتم النبيين إلى أرض العرب. وينسب إليه كتب، منها إنجيله الذي أراد له أن يكون ندا للأنجيل المسيحية. (الشهرستاني، الملل والنحل، 2/ 49 - 54، مؤسسة الحلبي)

للظلمة- هو دليل قطعي. وأما باعتبار ما نحاه المتكلمون من الاستدلال بهذه الآية على إبطال تعدد الآلهة من أصله بالنسبة لإيجاد العالم.⁷⁶⁷

ثم يوضح أن المراد بالفساد هو خروج السموات والأرض عن اتساقهما بعد الوجود دون عدم الوجود رأساً، فيقول:

"وبذلك يتبين أن هذه الآية استدلال على استحالة وجود آلهة غير الله بعد خلق السماوات والأرض."⁷⁶⁸

ويعضد قوله هذا بأن المخاطبين بهذه الآية لم يكونوا ينكرون أن الله تعالى هو خالق السموات والأرض وحده، وإنما كانت الشوكة التي كانوا يشاكونها في عقائدهم هي توسيط غير الله في تولي بعض أمور الربوبية بعد وجود الخلق. قال:

"... لأن المشركين لم يكونوا ينكرون أن الله هو خالق السماوات والأرض، قال تعالى: **سَوَّلَجْنِ** سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ⁷⁶⁹ **سَجَّيْ** وقال تعالى: **سَوَّلَجْنِ** سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ⁷⁷⁰ **سَجَّيْ** فهي مسوقة لإثبات الوحدانية لا لإثبات وجود الصانع إذ لا نزاع فيه عند المخاطبين، ولا لإثبات انفراده بالخلق إذ لا نزاع فيه كذلك، ولكنها منتظمة على ما يناسب اعتقادهم الباطل لكشف خطئهم وإعلان باطلهم."⁷⁷¹

ثم فصل المعنى المراد من الفساد في الآية وقال:

"والفساد: هو اختلال النظام وانتفاء النفع من الأشياء. ففساد السماء والأرض هو أن تصير غير صالحتين ولا منتسقتي النظام بأن يبطل الانتفاع بما فيهما. فمن صلاح السماء نظام كواكبها، وانضباط مواقيت طلوعها وغروبها، ونظام النور والظلمة. ومن صلاح الأرض مهدها

⁷⁶⁷ ابن عاشور، التحرير والتنوير (17/ 41).

⁷⁶⁸ المرجع السابق.

⁷⁶⁹ **سَلْجُجْر**: جمع تحم سحج

⁷⁷⁰ **سَلْجُجْرُف**: جمع سحج

⁷⁷¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير (39/ 17).

للسير، وإنباتها الشجر والزرع، واشتمالها على المرعى والحجارة والمعادن والأخشاب، وفساد كل من ذلك ببطلان نظامه الصالح.⁷⁷²

فعرفنا أن العلامة ابن عاشور لا يرتضي أن يكون دليل التمانع الكلامي مدلول الآية، وأن المراد بفساد السموات والأرض هو خروجهما عن اتساقهما.

⁷⁷² ابن عاشور، التحرير والتنوير (39/ 17) .

المبحث الثالث: تفرع الواحدانية من وجوب الوجود

ننتقل الآن إلى المحطة الأخيرة من مباحث التوحيد، وهي متعلقة بطريقة من طرق إثبات التوحيد. لا خلاف بين المسلمين أن الله تعالى واحد، ولكن قد تنوعت وجهات النظر في طريقة إثبات ذلك. وقد مرت الطريقة التي عول عليها علماء الكلام عامة. وإنما نتناول هنا الطريقة التي كانت هي العمدة عند التيار الفلسفي الإسلامي المتمثل في ابن سينا، ثم ننظر إلى وجهات نظر العلامة ابن عاشور والشيخ صبري حول هذه الطريقة. فسبيل الفلاسفة لذلك أن تصور وجوب الوجود نفسه يتمتع عن الشركة، ولايستطيع أن يتصف به إلا الواحد. ووجه ذلك أنه لو تحقق واجبان، لكان لهما شركة في الوجوب بطبيعة الحال، وتميز أحدهما عن صاحبه في شيء بحكم كونهما اثنين، فاستلزم ذلك تركبا، والتركب مجاف لوجوب الوجود. فكان خلف. وما أدى إلى هذا الخلف فهو باطل وهو فرض أكثر من واجب الوجود.⁷⁷³ وإلى هذا المعنى، أشار الفيلسوف ابن سينا بقوله:

"واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في ماهية ذلك الشيء؛ لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود. وأما الوجود فليس بماهية لشيء، ولا جزء من ماهية شيء. أعني الأشياء التي لها ماهية، لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها. فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في معنى حسي ولا نوعي، فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته. فذاته ليس لها حد، إذ ليس لها جنس ولا فصل."⁷⁷⁴

وختم بأن قرر بأن هذه الطريقة لا تحتاج إلى توسط شيء بين التوحيد ودليل وجود بالوجود. فالأول متفرع من الثاني مباشرة وقال:

"تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبرأته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلا عليه."⁷⁷⁵

ولننظر ما موقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول هذا الأمر!

⁷⁷³ يراجع حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية، ص 309.

⁷⁷⁴ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 49 - 50، دار المعارف.

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فوقف مع الفلاسفة في أن تصور وجوب الوجود يكفي لصبغه بصبغة الوجدانية، ولكنه لم ينزع المنزع التركيبي الذي نزع الفلاسفة. ⁷⁷⁶ بل تعتمد وجهته على أن دليل وجود الواجب الوجود لا يثبت أكثر من واحد. فماعداه يبقى بغير حجة، فلا نثبتته. قال الشيخ:

"والواجب الوجود، الذي عرّفنا الله به، ولم نحدده بشيء آخر يحدد نفسه بنفسه، فيستحيل أن يكون أكثر من واحد؛ لأن واجب الوجود أضطر إلى القول بوجوده، ليكون موجدا للمحتاجين إلى الإيجاد، غير محتاج هو نفسه إلى إيجاد موجد فلو وجد واجب آخر، يوجد غيره، ولا يحتاج إلى الإيجاد، لم يكون وجود الواجب الأول ضروريا. ومثله يقال في الواجب الآخر، استغناء عنه بالواجب الأول، وكلا الأمرين محال، مستلزم لخلاف المفروض، أي لعدم كون كل من الواجبين واجبا. ومع صفة الوجدانية يكون تعريف المسلم لله: الموجد الوحيد الذي يجب وجوده." ⁷⁷⁷

فالمفتاح هنا هو قوله: "اضطر إلى ...". فنحن نؤمن بذات الواجبة الوجود لأننا اضطرنا دليل الحدوث إلى ذلك. ولكن الدليل إنما يقتضي ذاتا واحدة. فما دام حصل لنا "استغناء عنه"، لم نقل به. وقد قرر هذا المعنى أوضح في موضع آخر حيث قال:

"ونعترف بوجود ذلك الموجد الوحيد في الاستغناء عن الموجد اعترافا فرضته الضرورة على عقولنا، فلذا نسميه واجب الوجوب، ونحصره في الواحد؛ لأن الضرورات تقدر بقدرها، ولا تتجاوز هذا القدر لئلا تتقلب الضرورات إلى ما ليس بضروري." ⁷⁷⁸

ولكن منحى الشيخ هذا مبني على أن ما لا دليل عليه فينفي. فهو من باب "عدم الوجود على أساس عدم الدليل". ويمكن أن يعبر عن الدليل بأنه إذا كان في إله واحد غنى، فما الحاجة إلى إله آخر؟! ولكن هذا منهج ضعيف جدا. فإن عدم الدليل لا يستلزم عدم الوجود. وكذلك الاستغناء لا يدل على النفي. قصارى ما يقال بناء على هذا الدليل أن من يثبت إلهها آخر غير مدعوم بدليل. بيد أن علماء العقيدة لا يجتزئون بهذا القدر، بل يتعدونه إلى الجزم بنفي أكثر من واحد. وهذا هو التوحيد.

⁷⁷⁶ وسيأتي بنا في مبحث الصفات من الكتاب التالي أن تصور المتكلمين لزيادة الصفات على الذات لا يسمح بهذا المنزع.

⁷⁷⁷ صبري، العقل والنقل (105/3 - 107).

⁷⁷⁸ المرجع السابق (98/2).

هذا وقد ذكر بعض المتكلمة هذا الدليل قبل الشيخ. فقد ذكر العلامة الشهرستاني⁷⁷⁹ في نهاية الأقدام:

"فلما ترجح جانب الوجود، اضطررنا إلى إثبات مرجح، وليس في نفس الجواز وترجحه ما يدل على مرجحين كل واحد منهما يستقل بالترجيح."⁷⁸⁰

وقد ضعف المتكلم الأشعري الشهير العلامة الآمدي هذا المسلك في كتابه الأبرار، فقال:

"المسلك الثاني ... أن قالوا: الطريق إلى معرفة وجود الإله تعالى ليس إلا وجود الحادثات لضرورة افتقارها إلى مرجع تنتهي إليه، ولا تدل عليه أكثر من واحد. وهو ضعيف أيضاً؛ لأن حاصله يرجع إلى الحكم بنفي المدلول لانقضاء دليله. وهو باطل على ما سبق في تحقيق الدليل."⁷⁸¹

ولعل هذا هو السبب في أن علماء الكلام لم يعولوا على هذه الطريقة.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فلم يسلك هذا المسلك في صورته الفلسفية ولا في صورته المعدلة. فيبدو من إهماله ذلك أنه لا يرى تفرع وجود الوجود من الواجب الوجود . من الجدير بالذكر هنا أنه سيأتي بنا عن قريب أنه يرى أن الوجدانية أيضاً فطرية. فهذا ليس فيه تفرع الوجدانية من وجوب الوجود صراحة. ولكن إذا كان كل من احتياج العالم إلى الواجب الوجود ووجدانيته من الفطرة، فهما من وجه متلازمان.

⁷⁷⁹ محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني (479هـ - 548هـ = 1086م - 1153م): من فلاسفة الإسلام. كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. يلقب بالأفضل. ولد في شهرستان بين نيسابور وخوارزم وانتقل إلى بغداد سنة 510هـ فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده. وتوفي بها. من كتبه الملل والنحل ونهاية الإقدام في علم الكلام والإرشاد إلى عقائد العباد وتلخيص الأقسام لمذاهب الأنام وتاريخ الحكماء والمبدأ والمعاد. (الزركلي، الأعلام 6/ 215)

⁷⁸⁰ الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، ص 88، مكتبة الثقافة الدينية، 2009م.

⁷⁸¹ الآمدي، الأبرار (525/1).

المبحث الرابع: فطرية التوحيد

لقد وجد بين علماء الإسلام من جنح إلى أن الإيمان بالله الواحد القهار مغروس في فطرة البشر .
وجل من نحى هذا المنحى هم المفسرون وعلماء الحديث، وجنحوا إلى أن نصوص الكتاب والسنة
أيضا قررت هذه الحقيقة. وأوضح ما استندوا إليه من نصوص الكتاب هو قول الله تعالى:

سَمِعَ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا
بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ١٧٢ سَجَىٰ⁷⁸²

فقد ذكر محكم التنزيل أن الله تعالى أشهد أرواح الناس على وحدانيته، وجعلها تقر بذلك. فهذه هي
الفطرة. فقد قال الإمام ابن كثير⁷⁸³ - رحمه الله تعالى - في تفسير هذه الآية:

"يخبر تعالى أنه استخرج ذرية بني آدم من أصلابهم شاهدين على أنفسهم أن الله ربهم
ومليكهم وأنه لا إله إلا هو كما أنه تعالى فطرهم على ذلك وجبلهم عليه قال تعالى : سَمِعَ
وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ٣٠ سَجَىٰ: نجم تجم سجد⁷⁸⁴

ثم شفعه بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - المروي في الصحيحين حيث قال:

"كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه."⁷⁸⁵

ثم استرسل في الاستشهاد بأحاديث أخرى على هذا المعنى. وكذلك نجد شارح العقيدة الطحاوية
العلامة ابن أبي العز الحنفي الذي هو خير ممثل للمدرسة التيمية يذكر أن توحيد الربوبية الذي هو
المقصود هنا مفطور عليه الناس. فإنه قال:

"وأما الثاني: وهو توحيد الربوبية، كالإقرار بأنه خالق كل شيء، وأنه ليس للعالم صانعان
متكافئان في الصفات والأفعال، وهذا التوحيد حق لا ريب فيه، وهو الغاية عند كثير من أهل

⁷⁸² سَلَاخَرَف: تَجَمَّعَتْ تَحْتَ سَجَى

⁷⁸³ إسماعيل بن عمر بن الدمشقي، أبو الفداء، عماد الدين (701هـ - 774هـ = 1302م - 1373م): حافظ مؤرخ فقيه. ولد في قرية من أعمال بصرى الشام، وانتقل مع أخ له إلى دمشق سنة 706هـ ورحل في طلب العلم. وتوفي بدمشق. تناقل الناس تصانيفه في حياته. من كتبه البداية والنهاية في التاريخ على نسق الكامل لابن الأثير انتهى فيه إلى حوادث سنة 767 وشرح صحيح البخاري غير مكتمل وطبقات الفقهاء الشافعيين وتفسير القرآن الكريم والاجتهاد في طلب الجهاد وجامع المسانيد واختصار علوم الحديث رسالة في المصطلح واختصار السيرة النبوية المطبوع باسم الفصول في اختصار سيرة الرسول. (الزركلي، الأعلام 1/ 320)
⁷⁸⁴ إسماعيل بن عمر، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (3/ 451)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.

⁷⁸⁵ أبو عبد الله، صحيح البخاري (1358) وأبو الحسين النيسابوري، صحيح مسلم (2658).

النظر والكلام وطائفة من الصوفية. وهذا التوحيد لم يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بني آدم، بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات.⁷⁸⁶

ولننظر مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول فطرية التوحيد!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فلم يجنح هذا المنحى الفطري في إثبات التوحيد ، بل رتب التوحيد على دليل الحدوث المثبت للواجب الوجود أو دليل التمانع مع أنه عقد بابا مستقلا لذلك. فنستطيع أن نستروح منه أنه لا يرتضي فطرية التوحيد، وقد لاحظنا في فطرية وجود الله تعالى أنه لم يتعرض له واستروحنا هناك⁷⁸⁷ أيضا أنه غير مقتنع بذلك، وكذلك هنا نسكن إلى أنه لا يسير مع القول بفطرية التوحيد بمعنى كونها من البديهيات.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقد صرح بفطرية التوحيد في مواضع من تفسيره، ولنسق بعضا منها فيما يلي. فأولا استشهد العلامة بنفس آية الأعراف التي استشهد بها العلامة ابن كثير استشهدا مر آنفا، فقال تحت هذه الآية:

"وفي هذه الآية دليل على أن الإيمان بالإله الواحد مستقر في فطرة العقل، لو خلي ونفسه، وتجرد من الشبهات الناشئة فيه من التقصير في النظر، أو الملقاة إليه من أهل الضلالة المستقرة فيهم الضلالة، بقصد أو بغير قصد، ولذلك قال الماتريدي والمعتزلة: إن الإيمان بالإله الواحد واجب بالعقل، ونسب إلى أبي حنيفة وإلى الماوردي وبعض الشافعية من أهل العراق، وعليه انبنت مؤاخذه أهل الفترة على الإشراك.⁷⁸⁸

ذكر في سياق رسوخ الكفر في نفوس المشركين أن هذا الرسوخ أعماهم عما كان في فطرتهم. فقال:

⁷⁸⁶ ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية (1/ 25)

⁷⁸⁷ يراجع ص 187 من هذه الرسالة.

⁷⁸⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير (9/ 170).

"...تنبيهها على رسوخ الكفر من نفوسهم بحيث لم يقلعه منهم لا ما شاهدوه من البينات، ولا ما وضعه الله في فطرة الإنسان من اعتقاد وجود إله واحد وتصديق الرسل الداعين إليه، ولا الوفاء بما عاهدوا عليه الرسل عند الدعوة: إنهم إن أثروهم بالبينات يؤمنون بها."⁷⁸⁹

فعرفنا بذلك أن العلامة ابن عاشور كان يقر بفطرية الوحدانية في البشر.

⁷⁸⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير (9/ 170).

الباب الثالث: في صفات الله تعالى

لقد درج بعض علماء الكلام على أن يختصروا كل ما يجب أن يثبت في حق الله تعالى في الصفات، فيعلنون الوجود صفة، والتنزيهات التي مرت في الباب السابق أيضا من الصفات. وكذلك الصفات الثبوتية⁷⁹⁰ التي هي موضوع هذا الباب من الصفات. فقد قال العالم الأشعري الجليل أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني في رسالته "أم البراهين":

"فما يجب لمولانا جل وعز عشرون صفة. وهي: الوجود والقدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث، وقيامه تعالى بنفسه - أي لا يفتقر إلى محل ولا مخصص - فهذه صفات، الأولى نفسية. وهي الوجود، والخمس بعدها سلبية. ثم له تعالى سبع صفات، تسمى صفات المعاني، وهي القدرة والإرادة المتعلقتان بجميع الممكنات، والعلم المتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات، الحياة، وهي لا تتعلق بشيء، والسمع والبصر المتعلقان بجمع الموجودات، والكلام الذي ليس بحرف ولا صوت، ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات. ثم سبع صفات، تسمى صفات معنوية، وهي ملازمة للسبع الأولى. وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما، وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما."⁷⁹¹

يستقيم لنا أن نوزع ما عده الشيخ التلمساني من الصفات على أربع تصنيفات:

- الصفة النفسية. والمراد بها الوجود.
- الصفات السلبية. هي كل ما يدل على تنزيه الله تعالى عما يليق بشأنه. وهي القدم والبقاء وقيامه تعالى بنفسه، ومخالفته للحوادث التي منها الوجدانية.
- صفات المعاني. هي عند الأشاعرة سبع: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر. وتضم الماتردية إليها صفة ثامنة، هي التكوين. سيأتي الكلام عنها في خلال ما يلي.
- الصفات المعنوية. هي الأحكام الثابتة بالموصوف بها. وهي كونه حيا وعالما وقادرا ومريدا ومتكلما وسميعا وبصيرا.

لقد انهيننا من الكلام على الصفة النفسية والصفات السلبية في الفصل الماضي. أما هذا الفصل فهو معقود لبيان صفات المعاني وأفعال الله تعالى وما والاها من أفعال العباد، ويتألف من ثلاثة فصول:

⁷⁹⁰أما ما يسمى بالصفات الفعلية فهي في الحقيقة راجعة إما إلى القدرة وإما إلى التكوين كما سيأتي.

⁷⁹¹أبو عبد الله السنوسي، أم البراهين، ص 60.

- الفصل الأول: صفات الله تعالى الذاتية والصفات الخيرية،
- الفصل الثاني: أفعال الله تعالى،
- الفصل الثالث: أفعال العباد.

الفصل الأول: صفات الله تعالى الذاتية والصفات الخيرية

سنصحب تحت ظلة هذا الفصل موضوع الصفات الذاتية وما يعرف بالصفات الخيرية ومواقف العلامة ابن عاشور والشيخ مصطفى صبري منها. والمفترض أن نأخذ تلك الصفات الذاتية واحدة واحدة هنا، ولكن يجب قبل ذلك أن نجيب عن السؤال عن الوضع الوجودي لتلك الصفات وعلاقتها بذات الله تعالى. وهذا السؤال ينبثق عن تنزيه الله تعالى عما نسبت إليه الأمم التي ضلت من نحو النصارى. ثم قد نسب إلى الله تعالى - ونحن في معرض التنزيه - في النصوص ما ظاهره يقتضي نسبة الأعضاء والجوارح إليه من نحو اليد والوجه واتصافه بالحدوث من نحو الاستواء والمجيء. فاقترضت طبيعة الدراسة أن نوزعها إلى ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: علاقة الصفات بالذات،
- المبحث الثاني: الصفات الذاتية،
- المبحث الثالث: الصفات الخيرية والتأويل.

المبحث الأول: علاقة الصفات بالذات

لقد شهدت ساحة علم الكلام اختلافا حادا حول علاقة الذات بالصفات بعدما اتفقت الطوائف الكلامية على أن الله تعالى هو خالق هذا الكون ومخرجه من طي العدم إلى بساط الوجود. فبدأ النقاش حول تعيين ماهية هذه العلاقة والحالة الوجودية لما يعرف بالصفات الذاتية. فما حالة تلك الصفات؟ شيء وجودي غير إضافي هي أم أمر إضافي فقط؟

فجنح الجناح المعتزلي من علماء الكلام إلى أن الصفات ما هن إلا علاقات للذات، فلم يثبتوا لله تعالى الصفات الذاتية، بل نسبوا له ما يعرف بالصفات المعنوية التي هي الخالقية والمريدية وما إلى ذلك. يقرر العلامة القاضي عبد الجبار الموقف الاعتزالي هذا مع إشارة إلى خلاف فيما بين أرباب الاعتزال:

"الأصل في ذلك أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلية. فعند شيخنا أبي علي⁷⁹² أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته. وعند شيخنا أبي هاشم⁷⁹³ يستحقها لما هو عليه في ذاته. وقال أبو الهذيل⁷⁹⁴ إنه تعالى عالم بعلم هو هو وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي إلا أنه لم تتلخص له العبارة."⁷⁹⁵

ثم لم يكتف بتقرير موقفه بل أولى موقف ابن كلاب والأشاعرة نقدا بل اشتد في نقد الإمام الأشعري حيث وصف صنيعه بالوقاحة فقال:

⁷⁹² محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي (235 هـ - 303 هـ = 849 م - 916 م): من أئمة المعتزلة. ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة الجبائية. له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. نسبته إلى جبي من قرى البصرة ، اشتهر في البصرة، ودفن بجبي. له تفسير حافل مطول. قد رد عليه الأشعري. (الزركلي، الأعلام 6/ 256)

⁷⁹³ عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من أبناء أبان مولى عثمان (247 هـ - 321 هـ = 861 م - 933 م): عالم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سميت "البهشية" نسبة إلى كنيته أبي هاشم . وله مصنفات: مثل الشامل في الفقه، وتذكرة العالم و العدة في أصول الفقه. (الزركلي، الأعلام 4/ 7)

⁷⁹⁴ محمد بن محمد بن الهذيل أبو الهذيل العلاف (135 هـ - 235 هـ = 753 م - 850 م): من أئمة المعتزلة. ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام. قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنعام. له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات. وكان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخاطر. كف بصره في آخر عمره، وتوفي بسلام. له كتب كثيرة، منها كتاب سماه ميلاس على اسم مجوسي أسلم على يده. (الزركلي، الأعلام 7/ 131)

⁷⁹⁵ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص183، مكتبة وهبة، 1996م.

"وعند الكلابية أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلي القديم إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك. ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين.⁷⁹⁶

وهذا الذي انتقده قاضي المعتزلة نجده يقرره علماء الكلام السني أيضا بتفصيل ومزيد جلاء، ولنصغ إلى ما قاله صاحب أم البراهين:

"أما الصفات المعنوية فهي صفات توصف بها الذات، وليست موجودة، بل الموجود صفات المعاني فقط دون المعنوية، فكونه تعالى قادرا عبارة عن قيام القدرة بذاته تعالى، وكونه تعالى مريدا عبارة عن قيام الإرادة بذاته تعالى ... والحاصل أن معنى الصفات المعنوية راجعة إلى صفات المعاني، ولم يقم بالذات العلية سوى المعاني. بالله تعالى التوفيق.⁷⁹⁷

فالخلاف بين التيارين الاعتزالي وغير الاعتزالي قائم على علاقة الذات بالصفات. فقد شاع عن المعتزلة في الأوساط السنية أنهم مع الفلاسفة نفاة الصفات⁷⁹⁸. وهذا صحيح ولكن المعتزلة يمتازون عن التيار الفلسفي بإثبات الاختيار لله تعالى وجعل العالم مخلوقا من العدم غير قديم. لذلك يعد العنوان الدقيق لموقفهم هو إنكار زيادة الصفات على الذات. فإنهم يقرون مع ذلك بالأحكام المترتبة التي يرتبها أهل السنة والجماعة على الصفات. فلا ينفون كونه حيا، ولا عالما، ولا قادرا، ولا مريدا، وكذا دواليك. فنستطيع أن نقول في إطار قسمتنا للصفات المذكورة في متسهل هذا الباب⁷⁹⁹ إنهم يقرون بالصفات المعنوية. وقد قرر كثير من علماء الكلام السني هذه الحقيقة بنصفه. فقد قال العلامة الجرجاني موضحا موقف من يسمى بنفاة الصفات:

⁷⁹⁶القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص183.

⁷⁹⁷أبو عبد الله السنوسي، أم البراهين، ص 66.

⁷⁹⁸الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص75.

⁷⁹⁹يراجع ص 245 من هذه الرسالة.

"فإن قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع أن كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه، هل هذا الكلام مخيل لا يمكن التصديق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها، فلا حاجة إلى الاستدلال على بطلانه؟"⁸⁰⁰

ثم يجيب عن السؤال بنفسه ويقول:

"قلت: ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته، بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً، مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك، بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء، وظهورها عليه إلى صفة تقوم به، بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته تعالى، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وكذا الحال في القدرة، فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا، فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة . وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم . ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها."⁸⁰¹

ثم كان أساس المعتزلة لنفي زيادة الصفات على الذات هو التنزيه وأن ذلك من باب نسبة الأعراض إلى الله عز وجل وأنه أشنع من النصارى الذين كفروا بأن جعلوا الله ثالث ثلاثة. فما بال غير المعتزلة يثبتون ما هو أشنع مما يشنعون هم أنفسهم على النصارى حينما يثبتون له الصفات الذاتية. إلى هذا الأمر يشير العلامة التفتازاني حينما تطرق إلى موقف المعتزلة فذكر:

"... أن في إثبات الصفات إبطال التوحيد لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى، فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفر النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء فمابال الثمانية أو أكثر؟"⁸⁰²

⁸⁰⁰ الجرجاني، شرح المواقف في علم الكلام، (55/8)، النورية الرضوية، لاهور، باكستان، 2007م.

⁸⁰¹ الجرجاني، شرح المواقف (55/8).

⁸⁰² التفتازاني، شرح العقائد، ص 46.

وعن هذا كان يجيب التيار السني حينما قرر أن الصفات ليست عين الذات ولا غيره، في إشارة منه إلى أنها ليست مستقلة عن الذات، ولا تمثل إثنيية كما يمثلها تثليث النصارى. قبل أن ننتقل إلى رأي العلامة ابن عاشور والشيخ صبري ، أرى حريا أن أعرض ما ذكره العلامة ابن الهمام الذي يسير على السنن السني في هذه القضية، وأريد أن أشير إلى نقطة مهمة من خلال كلامه. فإنه قال:

"ثم إنه سميع بسمع، وبصير بصفة تسمى بصرا. وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بإرادة؛ لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء خطابا لمن هو من أهل اللغة. والمفهوم في اللغة من عليم، ذات له علم. بل يستحيل عندهم عليم بلا علم كاستحالة بلا معلوم. فلا يجوز صرفه عنه إلا لقاطع عقلي، يوجب نفيه ولم يوجد فيه ما يصلح شبهة فضلا عن دليل." 803

لقد زادنا كلامه هذا على تقرير الموقف السني أمرا وهو أن زيادة الصفات على الذات أمر نقلي شرعي، ليس في عقل الإنسان ما يضطره إلى القول بها. ولكن السمع قد جاء يخاطب من خاطبه، بكلام، يفهم منه أن الصفات تزيد على الذات. فلا نهجر ما يقتضيه السمع. وهذه الناحية تساعدنا على فهم دافع المعتزلة على نفي زيادة الصفات على الذات وهو أن هذا الأمر من أصول الدين التي لا تثبت بالدليل النقلي فيما يرى علماء السنة أن الأمر إذا لم يستلزم دورا، ساغ أن يثبت بالدليل النقلي أيضا.

ولنستمع إلى مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور في هذا الشأن!

صبري: أما الشيخ صبري فقد تعرض لهذه المسألة في مواضع خاصة في سياق تفنيد رأي من حاول أن يسوي بين عقيدة النصارى والموقف السني المقرر لزيادة الصفات على الذات، فقال:

"فمسألة التثليث أعظم من أن يقاس باختلاف أهل السنة والمعتزلة من المسلمين في صفات الله، إذ لا استحالة في اتصاف الواحد بالذات بعدة صفات، لكن التثليث المعتقد في النصرانية تثليث في ذات الله وتخليطها بذوات أخرى. ولذا عبروا عن أركان هذا الإله المثلث بالأقانيم التي هي بمعنى الأصول لا بمعنى الصفات وحدودها بالأب والابن وروح القدس." 804

⁸⁰³ابن الهمام، المسامرة، ص 76 - 77.

⁸⁰⁴صبري، العقل والنقل (35/2).

ثم ذكر السبب الذي دعا المعتزلة إلى نفي زيادة الصفة على الذات وقال:

"إن الذين قالوا بعدم زيادة الوجود على الذات، صفة له تعالى، ذكروا من أسباب قولهم هذا، وكذا قولهم في سائر الصفات، لو كانت له تعالى صفاتٌ زائدةٌ على ذاته لكانت محتاجة إلى الذات في قيامها، وكانت الذات محتاجة إليها في كمالها." ⁸⁰⁵

فخطا الشيخ خطوة إلى الإمام في تحليل موقف المعتزلة، وبين أنهم يستلزمون قيام الحاجة بذات الله تعالى بتقرير الصفات زائدة على الذات ولكنه لم يرتض هذا السبب وما يبدو من نسبة الاحتياج إلى الله تعالى بعزو الصفة زائدة على الذات إلى الله تعالى درأه بأنه ليس على الحقيقة من باب احتياج الله تعالى إلى غيره وهو المحذور. قال:

"ونحن لا نرى محذورا في احتياج الصفات في قيامها إلى الذات، ولا في احتياج الذات في كمالها إلى تلك الصفات؛ لأن كلا منهما لم يكن احتياجا إلى الغير، بعد أن كانت الذات والصفات كلاهما قديمة، ليس أيهما معلول الآخر ومفعوله. أما حاجة الصفات إلى الذات، فهي من طبيعة الصفة، وإلا لا تكون الصفة صفة، ولا تعد حاجة الذات إلى صفاته الكمالية نقصا للذات، ولا حاجة وإلا كان كقول القائل: "الكامل من لا يحتاج إلى الكمال" لعدم جواز الانفكاك بينهما، فيلزم أن تكون الصفة تابعة للذات في وجوبها. وقد قال المحققون من المتكلمين: إن صفات الله ليست من الموجودات الخارجية، المحتاجة إلى العلة الموجدة. وإنما هي أمور اعتبارية زائدة على ذاته مثلا." ⁸⁰⁶

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فأولا قرر للمعتزلة أنهم ينكرون قيام صفات المعاني بذات الله تعالى، وربط هذا الإنكار بمبدأ التنزيه الذي كانوا يسيرون في نظره عليه فأشار إلى أن صنيعهم هذا منبثق عن تحرزهم عن مشابهة قول النصاري. فقد ذكر:

"وأمر المعتزلة أعجب إذ أثبتوا الصفات المعنوية لأجل القواطع من آيات القرآن وأنكروا صفات المعاني تورعا وتخلصا من مشابهة القول بتعدد القدماء بلا داع." ⁸⁰⁷

⁸⁰⁵المرجع السابق.

⁸⁰⁶هامش صبري، العقل والنقل (324/3)

⁸⁰⁷ابن عاشور، التحرير والتنوير (146 / 25)

ثم هو بنفسه أشعري مثبت لتلك الصفات. ولكنه تعرض لخصوص هذه المسألة في سياق ما لا يكفر به. فوصف نفى المعتزلة لتلك الصفات بالإفراط غير بالغ مبلغ الكفر. فقال:

"ولا يكفر أحد بإثبات صفة لله لا تتافي كماله ولا نفى صفة عنه ليس في نفيا نقصان لجلاله فإن كثيرا من الفرق نفوا صفات ما قصدوا بنفياها إلا إجلالا لله تعالى وربما أفرطوا في ذلك كما نفى المعتزلة صفات المعاني وجواز رؤية الله تعالى، وكثير من الفرق أثبتوا."⁸⁰⁸

فعرض العلامة ابن عاشور هو قائم على تقديم موقفه وتبيين خطأ مخالفه باعتدال ووضعه في موضعه اللائق به حيث قرر أنه لا يكفر به صاحبه، بل بين بنصفه دافعهم في رأيه وهو تنزيه الله تعالى بما لا يليق بذاته.

⁸⁰⁸المرجع السابق (1/ 375)

المبحث الثاني: الصفات الذاتية

لقد رأينا أن الإقرار بالكمال لله تعالى يتفرع إلى النفي والإثبات. ومن الإثبات أن الله تعالى صفات كمال، بها يخلق ويوجد. فقد أثبت علماء السنة سبعة صفات. يقول الإمام الغزالي في هذا الصدد:

"ندعى أنه سبحانه قادر عالم حي مريد سميع بصير متكلم، فهذه سبعة صفات."⁸⁰⁹

أما الماتريدية فيضمون إليها صفة ثامنة: هي صفة التكوين. وبها يعلقون أفعال الله تعالى. قال الشيخ كمال الدين ابن البياضي:

"قال في الفقه الأكبر: (الفعلية) أي الصفات التي هي منشأ الأفعال (التخليق) أي التكوين

المخصوص بإيجاد الأشياء على تقدير واستواء وبإبداعها من غير أصل ولا احتذاء ... أن

صفات الأفعال من التخليق ... راجعة إلى صفة أزلية قائمة بالذات هي الفعل."⁸¹⁰

وكذلك يشير العلامة أبو المعين النسفي⁸¹¹ الماتريدي إلى أن التكوين والتخليق والإيجاد وغيرهما من

الكلمات تشير إلى مبدأ واحد وأن إثبات كلمة التكوين سببه ورودها في كلام السلف. قال:

"اعلم أن التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماء مترادفة، يراد بها كلها

معنى واحد، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود. فنخص استعمال لفظة التكوين اقتفاء

لآثار أسلافنا."⁸¹²

ثم درج عامة علماء الكلام على أن الحياة والعلم والقدرة والإرادة من الصفات العقلية التي تثبت بالعقل بل يجب إثباتها بالعقل دون النقل الذي هو المتوكئ على العقل. أما سائر الصفات من الكلام

⁸⁰⁹الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد ص51

⁸¹⁰البياضي، إشارات المرام، ص 180 - 181.

⁸¹¹ميمون بن محمد أبو المعين النسفي الحنفي (418 هـ - 508 هـ = 1027م - 1115 م): عالم بالأصول والكلام. كان بسمرقند وسكن بخارى. من كتبه بحر الكلام وتبصرة الأدلة في الكلام والتمهيد لقواعد التوحيد والعمدة في أصول الدين والعالم والمتعلم وإيضاح المحجة لكون

العقل حجة وشرح الجامع الكبير للشيباني في فروع الحنفية ومناهج الأئمة في الفروع. (الزركلي، الأعلام ، 341/)

⁸¹²أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة (491/1).

والسمع والبصر فيجوز إثباتها بالسمع. بل الراجح عندهم أنها لا تثبت إلا بالسمع. قال العلامة عبد الغني النابلسي⁸¹³:

"يجوز الاستدلال عليه⁸¹⁴ بالأدلة السمعية، بخلاف ما يتوقف عليه ثبوت الشرع كالصفات الأربع التي قبل هذه الثلاث، فإن ثبوت الشرع متوقف عليها. فإن خلق المعجزات وإيجادها ما⁸¹⁵ يستلزم اتصاف الخالق والموجد لها بالحياة والعلم بما يخلق ويوجد وإرادة ذلك والقدرة عليه، ثم إن المعجزات تدل على صدق الرسول؛ لأنها تصديق من الله تعالى فيما يدعيه من التبليغ عنه. ومن جملة ذلك أدلة السمع. فأدلة السمع موقوفة في ثبوتها على ثبوت الصفات الأربع المذكورة. فكيف يكون ثبوت الصفات الأربع أيضا موقوفا على أدلة السمع للزوم الدور حينئذ."816

وقال بعد قليل:

"(بأضداد) لها. وهي الصمم ضد السمع، والعمى ضد البصر، والبكم ضد الكلام."817

فقرر المصنف هنا أن الأربع هي عقلية، وغيرها من الثلاث نقلية. ثم ذكر رأي من ذهب إلى أن السبع جمعاء عقلية.

هذا ومن أحكام هذه الصفات أنها قديمة غير حادثه. هذا متفرع عن المبدأ القائل بأن الله تعالى ليس محلا للحوادث. يقول الإمام الغزالي:

"إن الصفات كلها قديمة، فإنها إن كانت حادثه كان القديم سبحانه محلا للحوادث، وهو محال. أو كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك أظهر استحالة، كما سبق، ولم يذهب أحد إلى حدوث الحياة والقدرة وإنما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الإرادة وفي الكلام."818

⁸¹³ عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي (1050هـ - 1143هـ = 1641م - 1731م): شاعر، عالم بالدين والأدب، مكث من التصنيف، متصوف. ولد ونشأ في دمشق. ورحل إلى بغداد، وعاد إلى سورية، فتنقل في فلسطين ولبنان، وسافر إلى مصر والحجاز، واستقر في دمشق وتوفي بها. له مصنفات كثيرة جدا، منها الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية وتعطير الأنام في تعبير المنام وذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الأحاديث وعلم الفلاحة. (الزركلي، الأعلام، 318/1)

⁸¹⁴ الضمير المجرور عائد على قوله من قبل: "كل ما لم يتوقف شرع عليه"

⁸¹⁵ المتعين أن "ما" هنا موصولة، وخبر لإن. والتقدير: أن خلق المعجزات هو الذي يستلزم اتصاف الخالق والموجد بالحياة وما عطف عليه.

⁸¹⁶ عبد الغني النابلسي، رائحة الجنة، ص 65، دار الكتب العلمية، بيروت.

⁸¹⁷ المرجع السابق.

لننتقل الآن إلى ما قرره الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول هذه الصفات!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فقد تعرض لباب الصفات في كتاباته بإيجاز ولم يسترسل فيها كما استرسل قرينه في هذه الدراسة العلامة ابن عاشور ولم يعقد لها باباً مستقلاً. وإنما عرج على الصفات في ضمن مناقشته للمعاصرين. فنجد غير متعرض مثلاً لصفتي السمع والبصر، ولا تطرق إلى الاختلاف الدائر بين الماتريدية والأشاعرة حول صفة التكوين. فنجمع فيما يلي ما انتثر في كلام الشيخ مما يتصل بالصفات في مناسبات شتى. فأول ما نلني لديه أنه بني العلم والإرادة والقدرة والحياة على دليل الحدوث. فقال:

"والمادة التي يتمسك بها الملاحظة، ويسعون لملء هذا الفراغ بها، نراها نحن أقل من أن يستند إليها ذلك الصنع العظيم، بل لا يستند إليها أي صنع، وأي فعل؛ لأن موقفها في العالم موقف القابل، لا موقف الفاعل؛ وقبل أن تكون المادة صاحبة ذلك الصنع، فهي نفسها محتاجة إلى صنع صانع، وإيجاد موجد، لكونها من الممكنات، التي يلزمها الاحتياج، ويبعد عنها الاستغناء والإغناء؛ ومثلها الصورة، فضلاً عن أن المادة والصورة تتقصهما الأوصاف التي لا بد أن تكون موجودة في صانع الكائنات العظيمة، الأعظم، كالعلم، والإرادة، والقدرة، والحكمة، والحياة." ⁸¹⁹

هذا منه إشارة إلى أن هذه الصفات تنفرد عن دليل الحدوث فهي الصفات العقلية وإن لم يسمها بهذا الاسم، ولكن لا يضير عدم التسمية بعد وجود المعنى.

لننظر الآن في حديثه عن تلك الصفات واحدة واحدة!

العلم: فأول صفة نأتيها في هذا الركن المتعلق بالشيخ مصطفى صبري هو صفة العلم التي تعرض لها في سياق قضية أفعال العباد والقضاء والجبر، فأورد كلام من استدل بعلم الله الأزلي على الجبر في أفعال العباد، ثم قرر أن التملص من تهمة الجبر مع إثباته ممكن. فقال:

⁸¹⁸ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 80.

⁸¹⁹ صبري، العقل والنقل (65/2)

"قلما تعلق العلم الأزلي بكل شيء قبل وقوعه وفق ما يقع فكأن أفعال العباد التي تقع في أوقاتها باختيارهم وقعت في الأزل وانكشفت لعلم الله على وفق وقوعها وأصبح وقوعها ضرورياً".⁸²⁰

فجلي هنا أنه سوى بين العلم والانكشاف.

القدرة والإرادة: ثم ما طال فيه الشيخ نفساً هو فيما يتعلق بالإرادة والقدرة عند تناوله للصوفية الوجودية نقداً. واستعان في ذلك بما قرره الشيخ أحمد السرهندي المعروف بمجدد الألف الثاني. فقال:

"ومن جملة مخالفتهم حكمهم ببعض أمور يستلزم كونه تعالى فاعلاً بالإيجاب. وأثبتوا الإرادة لكنهم ينفون الإرادة في الحقيقة، وهم يخالفون جميع أهل الملل في هذا الحكم. فمن جملة هذه الأمور حكمهم بأن الله تعالى قادر بقدرة بمعنى إن شاء فعل، وإن لم يشأ، لم يفعل. ويقولون بأن الشرطية الأولى واجبة الصدق والثانية ممتنعة الصدق. وهذا قول بالإيجاب بل إنكار القدرة بالمعنى المقرر عند أهل الملل. فإن القدرة عندهم بمعنى صحة الفعل والترك. واللازم لقولهم وجوب الفعل وامتناع الترك. فأين أحدهما من الآخر؟ ومذهبهم في هذه المسألة هو بعينه مذهب الفلاسفة. وإثبات الإرادة مع القول بوجوب صدق الأولى وامتناع صدق الثانية. وامتنيازهم عن الفلاسفة بهذا الإثبات غير نافع؛ فإن الإرادة هي تخصيص أحد المتساويين. فحيث لا تساوي، لا إرادة. فإن التساوي معدوم للوجوب والامتناع، فافهم".⁸²¹

لقد تبين من كلامه هذا أنه أيضاً جعل جوهر الإدارة هو التحقيق. ثم مما يميز الشيخ عن العلامة ابن عاشور في تناول القدرة والإرادة أنه جعل هذه الظاهرة ظاهرة الإنسان المختار المجبور من خواص قدرة الله تعالى. فقال:

⁸²⁰ صبري، موقف البشر ص 63، دار البصائر، القاهرة، 2008م.

⁸²¹ صبري، العقل والنقل (294/3).

"وهذا -أي جمع الجبر مع التقويض، والتسيير مع التخيير- من خواص قدرة الله تعالى، لا يقدر عليه جبار غيره تعالى؛ فإن عد الإنسان بموقفه هذا مجبوراً في أفعاله، فهو مجبور؛ لكنه مجبور غير معذور فيما فعله." ⁸²²

ونستطيع أن نعد ذلك - وإن لم يفعله الشيخ بنفسه - من دلائل وجود الله تعالى ومن باب الأدلة الأنفسية. ثم أشار الشيخ على سبيل الخصوص إلى متعلقات القدرة ولم يفعل ذلك للعلم مثلاً. أشار إليها في معرض تعرضه للنزعة الصوفية الوجودية التي يبدو من أقوال بعض أنصارها أن من أمور الولاية ما يخرج عن أطوار العقل يقول:

"لا بد أن يعلم أن الخارج عن طور العقل يعتبر خارجاً عما تتعلق به قدرة الله تعالى. فيقال في متون علم أصول الدين: إن الله قادر على جميع الممكنات، في حين أنه لا ميزان يفرق بين الممكن والمستحيل سوى العقل." ⁸²³

هذا وقد حقق الشيخ المقومات الضرورية لتصوير الفاعل المختار في مساق إثبات حدوث العالم. فذكر منتقداً لتصوير من لم يف بها قائلاً:

"وكل هذا الفرق ناشئ من ترجيح صاحب الإرادة لأن يكون فاعلاً، وليس في الله إرادة، على مذهب الفلاسفة القائلين بأن الله تعالى لا يمكنه أن لا يفعل، كالشمس أن لا تشرق ، وغير المرید لا بوصف بالقدرة، حتى فيما فعله لعدم قدرته على أن لا يفعل. أما قول صاحب الأسفار: المرید، هو الذي يكون عالماً بصدور الفعل الغير المنافي عنه . وغير المرید هو الذي لا يكون عالماً بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وإن كان الشعور حاصلاً، لكن الفعل لا يكون ملائماً، بل منافراً، مثل الملجأ على الفعل؛ فإن الفعل لا يكون مراداً له. ففيه: أنه ردٌ للإرادة إلى العلم، والعلم لا يجعل صاحبه مریداً، كالإنسان يعلم مرضه، وليس ذلك بقصده، وإرادته." ⁸²⁴

⁸²² هامش صبري، العقل والنقل (30/3).

⁸²³ صبري، العقل والنقل (190/3).

⁸²⁴ المرجع السابق، (317/3).

فعرفنا بذلك التفرقة عند الشيخ بين العلم والإرادة وأن الشعور وحده لا يصير صاحبه مريدا ما لم يكن عند اختيار للفعل والترك.

الحياة: ثم نجده متعرضا لصفة الحياة أيضا على عجلة. فالناحية التي مر بها من نواحي صفة الحياة أنها شرط للعلم. لننظر ما ذكره حجة الإسلام الغزالي - رحمه الله تعالى - في هذه الناحية لنستعي علاقة ما قرره الشيخ في سياق مختلف بعلم الكلام. فقد قال الحجة:

"إذا لانعني بالحي إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره. والعالم بجميع المعلومات والقارد على جميع المقدورات كيف لا يكون حيا؟! وهذا واضح. والنظر في صفة الحياة لا يطول." ⁸²⁵

بل ألفينا العلامة ابن الهمام يرتب القدرة أيضا مع العلم على الحياة. فقال:

"والعلم والقدرة بلا حياة محال." ⁸²⁶

فعرفنا بذلك أن الحياة التي لاتتعلق بالشيء لا يمكن أن ينكرها من يقر بالقدرة والعلم. فإن الحياة معناه شعور الواحد بنفسه وعلمه بذاته وغيره كما رأينا. ولننظر الآن إلى ما قرره الشيخ الذي لم يتطرق إلى صفة الحياة منسوبة إلى الله تعالى. ولكنه قرر هذه العلاقة علاقة العلم والشعور بصفة الحياة في سياق نقد نظرية الإرتقاء لدارون حيث عرج على أن هذه النظرية لو سلمت، لم تفسر وجود الكائن ذي الشعور من ذي الحياة. فإن الحياة من شرط الشعور والعلم. وقد مر ⁸²⁷ هذا الكلام مستوفى في شرط العلم، فلا نعيده هنا.

السمع والبصر والتكوين: أما صفات السمع والبصر والتكوين فلم يتعرض لها الشيخ نفيا وإثباتا. وإنما اجتزأ بما يسمى بالصفات العقلية. وسبب ذلك واضح وهو أنه لم يكن همه إلا الحفظ على المنظومة الكلامية وتثبيت قوائمها في وجه التيار المنقصر من شأن علم الكلام. لذلك كان أكثر ارتكازا على ما يدرس قبل ما يسمى بالمسموعات. وأما السموعات فجعل ما تعرض لها هو قضية التأويل في ظواهر بعض النصوص كما سيأتي معنا في المبحث التالي.

⁸²⁵الغزالي، الاقتصاد، ص 61.

⁸²⁶ابن الهمام، المسابرة، ص 71.

⁸²⁷يراجع ص 99 وما بعدها من هذه الرسالة.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقد تعرض للصفات بإسهاب بحكم جولانه في تفسير آيات كتاب الله تعالى التي هي مادة دسمة للتعرض لهذا الباب، فبدا أشعريا في تناوله للصفات، وأثبت الصفات السبع كما يثبتها الأشاعرة. لندرسها فيما يلي!

الإرادة والقدرة:

فسر العلامة ابن عاشور الإرادة على حسب المعنى الذي ترد به في سياق علم الكلام وهو التخصيص، فذكر أن الإرادة هي:

"الصفة الإلهية التي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه على وفق العلم، التي اشتق منها اسمه تعالى: المرید." 828

وكذلك يسوي الشيخ بين الإرادة والمشیئة، ولا يفرق بينهما كما فرق بعض المتكلمين. 829 ثم سار العلامة على الدرب الأشعري السني حيثما فرق بين الإرادة والرضى كما هو المنهج العام لعلماء أهل السنة حيث يفرقون بينهما ويجعلون إرادة الله تعالى متعلقة بالخير والشر فيما يقصرون رضاه على الخير. فقال مؤيدا لعلماء الأشاعرة في موضع من تفسيره:

"ولهذا قال الشيخ أبو الحسن الأشعري إن الإرادة غير الرضى، والرضى غير الإرادة والمشیئة، فالإرادة والمشیئة بمعنى واحد والرضى والمحبة والاختيار بمعنى واحد، وهذا حمل لهذه الألفاظ القرآنية على معان يمكن معها الجمع بين الآيات قال التفاتاني: وهذا مذهب أهل التحقيق." 830

ثم تطرق إلى متعلقات القدرة وقرر في سياق تفسير القوة المنسوبة إلى الله تعالى أن قدرة الله تعالى تتعلق بالممكنات حينما قال:

⁸²⁸ابن عاشور، التحرير والتنوير (25 / 27).

⁸²⁹المرجع السابق (1/ 653-654).

⁸³⁰المرجع السابق (23 / 339).

"وهي إذا وصف الله بها مستعملة في معناها اللزومي وهي منتهى القدرة على فعل ما تتعلق به إرادته تعالى من الممكنات." ⁸³¹

وقد فعل ذلك في مواضع شتى من تفسيره. ⁸³² ثم مما يبين قسما الإرادة والقدرة عند الشيخ تسجيله للانسجام التام بينهما وبين العلم. فذكر عن المتكلمين مقرا لما قرروه قائلا:
"إن القدرة يجري تعلقها على وفق الإرادة، والإرادة على وفق العلم." ⁸³³

العلم: أما صفة العلم فتعرض لها أيضا العلامة في كثير من مواضع تفسيره. فمن أهمه أنه سجل انسجاما بين صفات الله تعالى: العلم والإرادة والقدرة كما لاحظنا من قبل. ونزيدكم قولاً له بهذا الصدد مما هو وثيق الصلة بالعلم حيث قال في سورة يس عند تفسيره لإحصاء الله تعالى كل شيء في إمام مبين:

"وجعل علم الله إماماً لأنه تجري على وفقه تعلقات الإرادة الربانية والقدرة فتكون جملة سجّل شيءٍ أَحْصَيْتُهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ ١٢ سجّل على هذا تذييلاً مفيداً أن الكتابة لا تختص بأعمال الناس الجارية على وفق التكاليف أو ضدها بل تعم جميع الكائنات. وإذا قد كان الشيء يرادف الموجود جاز أن يراد بكل شيء الموجود بالفعل أو ما يقبل الإيجاد وهو الممكن، فيكون إحصاؤه هو العلم بأنه يكون أو لا يكون ومقادير كونه وأحواله، كقوله تعالى: سجّل كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ٢٨ سجّل جمع تجسّج ⁸³⁵

ومما صرح الشيخ في ضمن صفة العلم منسوبة إلى الله تعالى أن يحيط بالكليات والجزئيات مخالفا لمن ذهب إلى أنه خاص بالكليات دون الجزئيات. فقال:

⁸³¹ المرجع السابق (44 / 10)

⁸³² يراجع مثلاً: ابن عاشور، التحرير والتنوير (162 / 21).

⁸³³ ابن عاشور، التحرير والتنوير (1 / 386).

⁸³⁴ سجّل تجتجج سجج

⁸³⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير (22 / 357).

"وقدم الإسرار للاهتمام به لأنه أشد دلالة على إحاطة علم الله بأحوالهم، وذكر بعده الإعلان لأنه محل الخبر، وللدلالة على استيعاب علم الله تعالى بجزئيات الأمور وکلياتها." ⁸³⁶

الحياة: أما صفة الحياة فقد أثبتتها العلامة وجعلها مقدمة ضرورية للعلم وحافظ على خط التنزيه الذي جرى عليه علماء الكلام عامة وعلماء الأشاعرة خاصة. فقال:

"والحي في كلام العرب من قامت به الحياة، وهي صفة بها الإدراك والتصرف، أعني كمال الوجود المتعارف، فهي في المخلوقات بانبثاث الروح واستقامة جريان الدم في الشرايين، وبالنسبة إلى الخالق ما يقارب أثر صفة الحياة فينا، أعني انتفاء الجمادية مع التنزيه عن عوارض المخلوقات. وفسرها المتكلمون بأنها صفة تصح لمن قامت به الإدراك والفعل." ⁸³⁷

الكلام: وإذ قد انتهينا مما يعرف بالصفات الأربع العقلية، ننقل إلى غيرها التي منها الكلام. فاعلامه دائرا مع أشعريته أثبت الكلام النفسي. فالعلامة يفسر الآيات المتعلقة بصفة الكلام بالكلام النفسي فيقول مثلا في تفسير قول الله تعالى: **سَلَفَحَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ** ⁸³⁸ سج ٧

"وحق: بمعنى ثبت ووقع فلا يقبل نقضا. والقول: مصدر أريد به ما أراده الله تعالى بهم فهو قول من قبيل الكلام النفسي، أو مما أوحى الله به إلى رسله." ⁸³⁹

وكذلك أورد في قول الله تعالى في نفس السور **سَقِطَ آدْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَلَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ** ⁸⁴⁰ سج ٢٦ قوله:

"وإنما لم يذكر ضمير المقول له مجرورا باللام؛ لأن القول المذكور هنا قول تكويني لا يقصد منه المخاطب به." ⁸⁴¹

⁸³⁶المرجع السابق (73 / 23).

⁸³⁷ابن عاشور، التحرير والتنوير (73 / 23).

⁸³⁸سج ٧ تمسحج

⁸³⁹ابن عاشور، التحرير والتنوير (349 / 22)

⁸⁴⁰سج ٢٦ تمسحج

⁸⁴¹ابن عاشور، التحرير والتنوير (370 / 22).

من المسائل المتعلقة بصفة الكلام إمكان سماعها: أيمن أن يسمع كلام الله تعالى القديم أم لا؟ فذهب العلامة ابن عاشور إلى أنه لا يسمع. فقد قرر في معرض ما سمعه سيدنا موسى - على صاحبنا وعليه الصلاة والسلام - قائلا:

"وليس الكلام النفسي هو الذي سمعه موسى لأن الكلام النفسي صفة قائمة بذات الله تعالى منزّه عن الحروف والأصوات والتعلق بالأسماع."⁸⁴²

فواضح أن العلامة ذهب الإمام الماتريدي والأستاذ الإسفرائيني من الأشاعرة في إمكان سماع الكلام النفسي القديم مخالفاً بذلك جمهور الأشاعرة وإن حقق بعض العلماء أن الخلاف في هذه المسألة لفظي.⁸⁴³

السمع والبصر: أما صفتا السمع والبصر فقد أثبتتهما العلامة في مواضع في تفسيره مع تنزيه الله تعالى عن الجوارح توفية لحق التنزيه. وكذلك أثبت له متعلقاته. فقال:

”ولما أفاد قوله: ليس كمثلته شيء صفات السلوب أعقب بإثبات صفة العلم لله تعالى وهي من الصفات المعنوية وذلك بوصفه بالسميع البصير الدالين على تعلق علمه بالموجودات من المسموعات والمبصرات.“⁸⁴⁴

ثم بين أن القرآن لا يريد أن يتوغل الناس في التنزيه، فيقعوا في نفي ما يليق به من نعوت الكمال بمجرد اتصاف بعض الخلق بها، فذكر القرآن السمع والبصر منسوبين إلى الله تعالى:

... تنبيهها على أن نفي مماثلة الأشياء لله تعالى لا يتوهم منه أن الله منزّه عن الاتصاف بما اتصفت به المخلوقات من أوصاف الكمال المعنوية كالحيّة والعلم ولكن صفات المخلوقات لا تشبه صفاته تعالى في كمالها لأنها في المخلوقات عارضة، وهي واجبة لله تعالى في منتهى الكمال، فكونه تعالى سميعاً وبصيراً من جملة الصفات الداخلة تحت ظلال التأويل بالحمل على عموم قوله تعالى: سَمِعَ كَمَثَلِ شَيْءٍ ۚ ۝١١ سَمِعَ ۖ فَلَمْ يَقْتَضِ جَارِحَتَيْنِ. 846

⁸⁴²ابن عاشور، التحرير والتنوير (16 / 196).

⁸⁴³التفتازاني، شرح المقاصد، (115/3).

⁸⁴⁴المرجع السابق (25 / 48).

845 ساجورای: تحج تحج سحج

فعرفنا من ذلك أنه قصر السمع والبصر على المسموعات والمبصرات، ولم يعمهما على كل موجود كما فعل بعض العلماء.⁸⁴⁷

التكوين: أما صفة التكوين التي انفرد بإثباتها الماتريدية دون الأشاعرة فقد تعرض لها العلامة وعد الخلاف بين الطائفتين من الشريحة السنية خلافا لفظيا. فقال:

"وهي⁸⁴⁸ قسم من الصفات لا يختلف في ثبوته وإنما اختلف علماء أصول الدين في عد صفات الأفعال من الصفات فهي موصوفة بالقدم عند الماتريدي، أو جعلها من تعلق صفة القدرة فهي حادثة عند الأشعري، وهو آتى إلى الخلاف اللفظي."⁸⁴⁹

فعرفنا بذلك أن العلامة ابن عاشور محافظ على الخط الأشعري المثبت للصفات السبع الذاتية.

⁸⁴⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير (25/ 48).

⁸⁴⁷ يراجع أبو عبد الله السنوسي، أم البراهين، ص 60.
⁸⁴⁸ أي صفات الأفعال الإلهية.

⁸⁴⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير (30/ 379).

المبحث الثالث: الصفات الخبرية والتأويل

ألف في هذا المطلب بين قضية التأويل وقضية الصفات الخبرية بما أن التأويل أشد أثرا فيما يعرف بالصفات الخبرية من غيرها من الصفات وإن كان التأويل على المفهوم الكلامي غير مستغنى عنه في الصفات الذاتية أيضا. فإننا قد رأينا في ما سبق⁸⁵⁰ في سياق حدود المعرفة الممكنة الممكنة في جانب الله تعالى أن كل إثبات فيه سلب. فما من صفة نثبتها لله تعالى، ننزهه عما يعلق بذهن البشر من توهم اتصاف الله تعالى بسمات البشر من جراء خطاب الله تعالى عباده في اللغة المتداولة بينهم. فمن هنا، جاء البحث في الصفات الخبرية والتأويل فيها على وجه الخصوص، ورأينا الجمع بينهما مناسبا.

ثم المراد بالصفات الخبرية ما كان ظاهره الجسمية في الشاهد، وجاء الشرع بإثباته. وهو ينقسم إلى قسمين:

1: ما كان ذاتيا من إثبات اليد والساق وغيرهما،

2: ما كان فعليا معزوا إلى الله تعالى من الاستواء والمجيء.

ولنستمع إلى أحد الكتاب المحدثين في بيانها بيانا جميلا:

"والمقصود بالصفات الخبرية أو السمعية هو: ما كان الدليل عليه مجرد السمع ، وهو الخبر الصادق الذي جاء به الكتاب أو السنة الصحيحة. أما العقل فليس له دور في إثبات هذه الصفات؛ لأنها من الغيبات التي لا تدخل في نطاق قدرته. وأما وظيفة العقل هنا أن يفهم ما تضمنته النصوص من معاني صفات الله ويعتقدها اعتقادا جازما. وقد وردت نصوص كثيرة من الكتاب والسنة تثبت هذه الصفات لله تعالى كما يليق بجلاله وعظمته."⁸⁵¹

ثم نجده يقسم تلك الصفات بقوله:

"وهي تنقسم إلى قسمين: ذاتية وفعلية أما الذاتية وهي ما تكون لازمة الذات أزلا وأبدلا، لا يتصور انفكاكها عنهما، كالوجه واليدين والعينين والأصابع والنفس والقدم والساق وغيرها.

⁸⁵⁰يراجع ص 155.

⁸⁵¹أحمد بن عوض الله، الماتريدية دراسة وتقويم ، ص 267، دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1992هـ.

وأما الفعلية وهي ما تتعلق بمشيئة الله وقدرته، كالنزل والاستواء والإتيان والمجيء والمحبة والرضا والغضب ونحوها.⁸⁵²

وإذا تأخرنا قليلا زمنا، ألفينا هذا الكلام مؤكدا عند العلامة الماتريدي ابن الهمام في غضون كلامه على الاستواء. فإنه قال:

"وعلى نحو ما ذكرنا كل ما ورد مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالإصبع والقدم."⁸⁵³

فقوله: "نحو ما ذكرنا" إشارة إلى ما أسلفت قبل هذا السطر من مبحث الاستواء على العرش. فهو بيان للقسم الثاني من الصفات الخبرية. وقوله: "الإصبع والقدم" بيان للقسم الأول. وجماع القسمين قوله: "ما ظاهره الجسمية في الشاهد".

الآن نأتي التأويل ونأخذ صفة الاستواء مثالا، ونقرر ملامح هذه القضية من خلاله!

لقد جاء في الكتاب والسنة من النصوص ما يدل على استواء الله تعالى على العرش، ولايسع المسلم أن ينكره. فلانجد فرقة، ترفضه رفضا صارخا. بل تتضارب الآراء في المراد بالاستواء وتفسيره. ونجد في الوسط الكلامي ثلاثة ألوان من التفسير:

أ: اللون الأول هو أن نؤمن بما جاء، ونكل بما أريد منه إلى الله تعالى، مع إنكار ما يوهم ظاهر الكلمة من المشابهة للخلق. ففيه تأويل جملي إذ فيه صرف اللفظ عن معناه الظاهر بغير تعيين المصروف إليه. وهذا هو السبب في وصف هذه الطريقة بأنها أحكم وهذا المذهب يسمى بمذهب التفويض، ويوصف أحيانا بأنه مذهب السلف الأغلب. قال الشيخ البيجوري:

"(أو فَوْض) أي بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره ، فبعد هذا التأويل

فَوْض المراد من النص الموهم إليه تعالى على طريقة السلف."⁸⁵⁴

ب: اللون الثاني هو أن نصرفه إلى أحد الوجوه المحتملة لكلمة الاستواء في لغة الضاد مما ليس فيه إيهام للنقص من نحو معنى الاستيلاء. وفيه تأويل تفصيلي إذ فيه صرف اللفظ عن معناه الظاهر

⁸⁵² أحمد بن عوض الله، الماتريدي دراسة وتقويما، ص 267.

⁸⁵³ ابن الهمام، المسابرة، ص 45

⁸⁵⁴ إبراهيم البيجوري، تحفة المريد، ص 104.

مع تعيين المصروف إليه على سبيل الظن. وهذا يسمى بمذهب التأويل، ويوصف أحيانا بأنه مذهب الخلف. ووصف هذا اللون بأنه "أعلم وأحكم". وقد اعترض عليه بأنه كيف يكون مذهب الخلف أعلم وأحكم من مناهج السلف. وفسره بعض الناس بأن المراد بالأحكام والأعلمية أن فيه زيادة بيان وتفصيل لما أجمل في اللون الأول. ثم هذه الأحكام والأعلمية على حسب الظروف والوسط. فإذا كان الوسط الذي يعيش فيه المتكلم قد نبتت فيه أشواك الشكوك، فالأحكم والأعلم أن يصرف الكلام عن ظاهره إلى معنى، له وجه من اللغة، وبه برودة القلوب وهدوء النفوس وإطفاء فتيل الفتن. هيهات هيهات أن يظن بالصحابة والسلف أن من تبعهم فاقهم في فهم الشريعة. كلا! بل الأرجحية والأعلمية والأحكامية لهذا المذهب الذي يسمى بمذهب الخلف في مثل زماننا. لذلك نجد أن السلف قد نقل عنهم أيضا تأويل تفصيلي، ولكن في أضيق حدود، ولانلفي عندهم هذا التوسع الذي آل إليه أمر المتأخرين. فإن استحال زماننا إلى ما كان فيه السلف، عاد المذهب الأحكم والأعلم هو مذهب السلف. قال الشيخ البيجوري في هذا المعنى:

"وطريقة الخلف أعلم وأحكم لما فيها من مزيد الإيضاح والرد على الخصوم وهي الأرجح. ولذلك قدمها المصنف. وطريقة السلف أسلم لما فيها من السلامة من تعيين معنى قد يكون غير مراد له تعالى... فظهر مما قررناه اتفاق السلف والخلف على التأويل الإجمالي؛ لأنهم يصرفون النص الموهوم عن ظاهره المحال عليه تعالى لكنهم اختلفوا بعد ذلك في تعيين المراد من ذلك النص وعدم التعيين."⁸⁵⁵

ب: اللون الثالث هو رفض كل من هاتين الوجهتين : الأولى بأنه في الحقيقة التعطيل والتجهيل، والثانية بأنه التأويل المذموم بغير قرينة داعية إلى ذلك. ويقرر هذا اللون أن الاستواء هو المراد على حقيقته بغير التفويض الذي في المعنى الأول، وبغير التأويل الذي في المعنى الثاني. وإنما التفويض في المصداق والحقيقة، دون المعنى والمفهوم. فلم يكن السلف يتعبدون الله تعالى بما لا يفهمون. فعندما نقول: "استوى على العرش"، عرفنا المعنى المراد به بالجزم، ولكننا عن معرفة كلفيته محجوبون. وأكبر ممثل لهذا اللون هو شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى. ويرى أن ما تدعي

⁸⁵⁵ إبراهيم البيجوري، تحفة المريد، ص 104.

المدرسة الأشعرية ليس مذهباً للسلف. بل مذهب السلف ما جرح هو إليه هو. هذه عصارة ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في كتابه "التدمرية"⁸⁵⁶

من هذا التفصيل عرفنا أن موقف المتكلمين عامة يتخلص فيما يلي:

أ: الاستواء ثابت،

ب: ولكن ننفي عنه لوازم الجسمية من المماساة والمحاذاة، بل هو كما يليق بجلال وجهه.

ج: أما تأويله إلى مثل الاستيلاء فجائز، ليس واجبا ولا ممتنعاً. فإن الاستواء بهذا المعنى قد ثبت لغة، وجاز شرعاً.

د: فإذا خيف على العامة انصراف ذهنهم إلى التشبيه بغير تأويل تفصيلي، فليصرف إلى شيء من المعاني التي لا ينجر معها الذهن إلى لوازم الجسمية.

هـ: وأن مثل الاستواء واليد والساق التي وردت في حق الله تعالى من المتشابهات التي قد انسدت باب معرفتها في هذه الدار. ولنستمع إلى كلام العلامة ابن الهمام:

"وحاصله وجوب الإيمان بأنه استوى على العرش مع نفي التشبيه. فأما كون المراد أنه استيلاء على العرش فأمر جائز الإرادة؛ إذ لا دليل على إرادته عينا، فالواجب عينا ما ذكرنا، وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية وأن لا ينفوه فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء ... وعلى نحو ما ذكرنا كل ما ورد مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالإصبع والقدم."⁸⁵⁷

ولنتنقل إلى الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور لتبيين مواقفهما حول قضية الصفات الخبرية والتأويل!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فلم يتعرض للصفات الخبرية والتأويل في أبواب مستقلة لهما، بل عرج عليهما في سياق معالجة آراء معاصريه التي كان يراها مجافية للصورة الصحيحة للإسلام. فقد أتى بعض الناس الآيات التي ظاهرها ما يسمى بالمعجزات، وحاول أن ينتزع منها دلالتها على خرق

⁸⁵⁶ ابن تيمية، التدمرية، ص 89، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، 2010م.

⁸⁵⁷ ابن الهمام، المسابرة، ص 45.

العادة، وقصرها على ما يمكن تفسيره بالعلوم الطبيعية. فرد عليهم الشيخ صنيعهم هذا وبين أن التأويل إنما يؤتى حينما كان ظاهر الآية مما يستحيل عقلا من نحو أن يتعارض مع مبدأ التنزيه. فقال:

وقد كان وجود الشيء في القرآن حجة عند المسلمين بصحته، لا تعدلها حجة، ولا يتناولها تأويل؛ إلا إذا كان الحمل على ظاهره يستلزم محالا عقليا، كقوله تعالى: **سَلَامٌ حَمْدٌ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَىٰ ۖ سَجَىٰ سَجَىٰ سَجَىٰ سَجَىٰ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَا صَفَا ۚ ٢٢ سَجَىٰ**: تحججوا بآية الجمل يقتض وجود شيء في القرآن صحته ووقوعه، مع كون وقوعه في تناول قدرة الله، لعدم استلزامه المحال العقلي، بمجرد استبعاد المستبعدين الذين لا يقدر الله. ⁸⁵⁸

ثم حاول هؤلاء الناس المخرجون للآيات من دلالتها على الإعجاز وخرق العادة أن يدرجوها في قائمة المتشابهات. فرد عليهم هذا الإدراج وبين ما يدخل في المتشابه. فذكر قائلا:

ولا يخفى على أهل العلم أن المتشابه الذي أشير إليه في الآية يقتصر عند علماء الأصول على مثل: {حم}، و{الم}، و{كهيعص}، و{طسم}، المفتوح بها بعض السور من القرآن، وعلى مثل: سَلَّمَ حَمُّ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ٥ سَجَى ٥ سَمَّحَ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ١٠ سَجَى ٥ سَمَّحَ السَّمَوْتُ مَطَوَّيْتُ بِبِمِينَةٍ ٦٧ سَجَى ٥٨٦١ مما يعده العقل، والعلم محالاً لتضمنه وصفان الأوصاف الجسمانية المستحيلة في حقه تعالى، فيؤمن به، لوروده في كلام الله، ويوكل العلم بكيفيته إلى الله، من غير تأويل على القول المختار، ويطلق على هذا القسم متشابه المعنى، كما يطلق على القسم الأول متشابه اللفظ. ٥٨٦٢

لقد رأينا فيما قبل أنه اعترف بأنه لا يلجأ إلى "ال تأويل إلا إذا كان الحمل على ظاهره يستلزم محالا عقليا" ويذكر هنا أن القول المختار هو عدم التأويل. ليس هذا بتناقض كما يبدو، بل الجهة منفكة. فحيث نفى التأويل، نفى تعيين ما يصار إليه ويقال له التأويل التفصيلي، وحيث أثبتته، أثبت ما

⁸⁵⁸ صبري، العقل والنقل (1/295).

859 سطح تمجسج

860 **سُجُودُ الْفَتْحِ**: تَجْمَعُ حُجُجُ سَحَابٍ

861 سَجَرُ الزُّهَرِ: تمخّدت من سحر

⁸⁶² صبري، العقل والنقل (357/4).

يعرف بالتأويل الإجمالي الذي هو نفي المعنى المتبادر فقط بغير تعيين المعنى المراد. ثم بين أن معجزات الأنبياء ليست من هذا القبيل.

"... لأن كل ما أظهره الله على أيدي أنبيائه من المعجزات معدودة من خوارق العادة الممكنات، لا من خوارق العقل المستحيلات . وكيف تكون مستحيلة وقد وقعت في سالف الزمن، ونطق القرآن بوقوعها، وآمن بها المسلمون!"⁸⁶³

فجمع بين ما كان ذاتيا من نحو يد الله ويمينه وما كان فعليا من نحو الاستواء على العرش، جمع بينهما تحت سقف واحد سقف ما يجب تأويله.

فعصارة الأمر أنه سائر على السنن الكلامي في التشابه والتأويل وأنه يرجح عدم تعيين المعنى المراد مما تقرر أنه متشابه المعنى.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقد وضع إصبعه على أصل الداء الذي يقطعه التأويل، وهو قياس شؤون الرب على شؤون المربوب. فقال:

"والمقصود: الإشارة إلى أن الكفار يزعمون أن الأصنام تشفع لهم عند الله في أمور الدنيا ~~سَوَّيْنَهُمْ~~ لَوْ هُوَ لَا شَفَعُونَا عِنْدَ اللَّهِ ~~سَجَّوْنَهُمْ~~ جمع ~~سَجَّوْنَهُمْ~~ حال كون في هذا الزعم مسلك ما يألّفونه من الاعتزاز بالموالاة والحلف بين القبائل والانتماء إلى قاداتهم، فبمقدار كثرة الموالي تكون عزة القبيلة فقاموا شؤونهم مع ربهم على شؤونهم الجارية بينهم وقياس أمور الإلهية على أحوال البشر من أعمق مهاوي الضلالة."⁸⁶⁴

وقرر كذلك أن التأويل من أصول الديانة، وأن هوي الأمم في مهاوي الضلالة لعدم رعاية هذا الأصل. فتعرض لسبب وقوع النصارى في نسبة الولد إلى الله تعالى وأكد أنه بسبب عدم مراعاة مبدأ التأويل. فعقد الوزن بين ما جاء في الأناجيل وما ورد من نصوص الوحي في الإسلام وقال:

⁸⁶³ صبري، العقل والنقل (357/4).

⁸⁶⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير (71 / 23)

"... وتكرر ذلك⁸⁶⁵ في الأناجيل غير مرة ففهموها بسوء الفهم على ظاهر عبارتها ولم يراعوا أصول الديانة التي توجب تأويلها. ألا ترى أن المسلمين لما جاءتهم أمثال هاته العبارات أحسنوا تأويلها وتبينوا دليلها كما في الحديث: الخلق⁸⁶⁶ عيال الله.⁸⁶⁷"

ثم قرر جماع الأمر في قضية الصفات والتأويل، وهو أن الصفات حينما تنسب إلى الله تعالى فلا يراد بها مبادئها التي هي من باب الجسمية أو من لوازم الخلق، بل القصد هو ما يؤول إليه تلك المبادئ من المعاني. فقرره متخذاً صفة الرحمة مثلاً ودرسها بإسهاب. لنقرأ دراسته وهو بدأها بتحديد معنى الرحمة في اللغة العربية فقال:

"واسم الرحمة موضوع في اللغة العربية لركة خاطر وانعطافه نحو حي بحيث تحمل من اتصف بها على الرفق بالمرحوم والإحسان إليه ودفع الضر عنه وإعانتته على المشاق. فهي من الكيفيات النفسانية؛ لأنها انفعال، ولتلك الكيفية اندفاع يحمل صاحبها على أفعال وجودية بقدر استطاعته وعلى قدر قوة انفعاله.⁸⁶⁸"

ثم بين المقولة التي ينتمي إليها الرحمة من مقولات الجوهر والأعراض وجلا علاقتها بمن تنسب إليه فقال:

⁸⁶⁵ من تسمية عباد الله تعالى بأبنائه.

⁸⁶⁶ هذا الحديث قد أخرجه غير واحد من المحدثين بصيغة مختلفة عما نقله العلامة. فقد أخرج الإمام الطبراني في المعجم الكبير عن عبد الله بن مسعود قول النبي - صلى الله عليه وسلم: "الخلق كلهم عيال الله، فأحب الخلق إلى الله أنفعهم لعيله". (الطبراني، المعجم الكبير 10/86، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، سنة 1994م.) قد علق العلامة جلال الدين السيوطي على هذا الحديث حينما سئل عن صحته فقال: "ورد من رواية أنس وابن مسعود وأبي هريرة، فحديث أنس أخرجه البزار وأبو يعلى والطبراني والبيهقي في شعب الإيمان من طريق يوسف بن عطية عن ثابت عنه، ويوسف متروك، وحديث ابن مسعود أخرجه الطبراني في الكبير والأصبهاني في ترغيبه من طريق الحكم عن إبراهيم عن علقمة عنه، وحديث أبي هريرة أخرجه الديلمي في مسند الفردوس من طريق أبي الهيثم السليل بن موسى بن سليل، عن أبيه، عن جده، عن بسر بن نافع، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة عنه، بلفظ: "الخلق كلهم عيال الله وتحت كنفه، فأحب الخلق إلى الله من أحسن إلى عياله، وأبغض الخلق إلى الله من ضيق على عياله". (السيوطي، الحاوي للفتاوي 1/430، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، سنة 2004م.) فالملاحظ هنا أنه ذكر تضعيف طريق أنس بن مالك حينما ذكر أن يوسف متروك، ولكنه لم يعلق بشيء في الطرق الأخرى، فأولاً إلى أن الحديث له وجه من الصحة أو الحسن عنده. هذا وقد ضعفه بعض علماء الحديث من نحو الشيخ الألباني فإن سلماً ضعف هذا الحديث، فمعناه قد تأيد بالحديث الذي رواه الطبراني بقوله: "أحب الناس إلى الله أنفعهم للناس." وحسنه الشيخ الألباني - رحمه الله تعالى. (الألباني، صحيح الترغيب والترهيب 2/709، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، سنة 2000م.)

⁸⁶⁷ ابن عاشور، التحرير والتنوير (1/168).

⁸⁶⁸ المرجع السابق، (1/169).

" فأصل الرحمة من مقولة الانفعال وآثارها من مقولة الفعل، فإذا وصف موصوف بالرحمة كان معناه حصول الانفعال المذكور في نفسه، وإذا أخبر عنه بأنه رحم غيره فهو على معنى صدر عنه أثر من آثار الرحمة، إذ لا تكون تعدية فعل رحم إلى المرحوم إلا على هذا المعنى فليس لماهية الرحمة جزئيات وجودية ولكنها جزئيات من آثارها." ⁸⁶⁹

ثم يعرج على نسبة الرحمة إلى الله تعالى وما يراد بها إنذاك، ويشير إلى تعامل الأمم المختلفة مع هذه الصفة حينما وردت في كتبهم. يقول:

"فوصف الله تعالى بصفات الرحمة في اللغات ناشىء على مقدار عقائد أهلها فيما يجوز على الله ويستحيل، وكان أكثر الأمم مجسمة." ⁸⁷⁰

أما منحى الإسلام في تعامله معها فيقرره متخللاً ذلك ما تؤديه اللغة المستخدمة من الدور وما تتقيد به من القيود بقوله:

"ثم يجيء ذلك في لسان الشرائع تعبيراً عن المعاني العالية بأقصى ما تسمح به اللغات مع اعتقاد تنزيه الله عن أعراض المخلوقات بالدليل العام على التنزيه وهو مضمون قول القرآن: **سَمِيعٌ كَمِثْلِ شَيْءٍ ۚ ۝١١ سَجِسُ الشُّرَى: تحج تحج أهل الإيمان إذا سمعوا أو أطلقوا وصفي الرحمن والرحيم لا يفهمون منه حصول ذلك الانفعال الملحوظ في حقيقة الرحمة في متعارف اللغة العربية لسطوع أدلة تنزيه الله تعالى عن الأعراض، بل إنه يراد بهذا الوصف في جانب الله تعالى إثبات الغرض الأسمى من حقيقة الرحمة وهو صدور آثار الرحمة من الرفق واللفظ والإحسان والإعانة لأن ما عدا ذلك من القيود الملحوظة في مسمى الرحمة في متعارف الناس لا أهمية له لولا أنه لا يمكن بدونه حصول آثاره فيهم . ألا ترى أن المرء قد يرحم أحداً ولا يملك له نفعا لعجز أو نحوه." ⁸⁷¹**

ثم إطلاق التأويل عند الشيخ يختلف شيئاً ما عن غيره من الناس. فإنه يرى أن التأويل يُلجأ إليه إذا وجد موجب لصرف الكلام إلى معنى غير مشهور ولا ظاهر. وأما ما يطلقه أهل الأصول من أن

⁸⁶⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير (1/169).

⁸⁷⁰ المرجع السابق.

⁸⁷¹ المرجع السابق.

التأويل هو صرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، فلا يرتضيه الشيخ؛ إذ إنه كم من حقيقة طمست وكم من مجاز صار أشهر من حقيقته، فمثل هذه الحالات ليس من زمرة المصير إلى المجاز.⁸⁷² وقد ذكر الشيخ في موضع من تفسيره لسورة البقرة ما يسلط الضوء على التأويل وصلته بالتشابه في سياق صفات الله تعالى، فقال:

"إن ما يجري على اسمه تعالى من الصفات والأحكام، وما يسند إليه من الأفعال في الكتاب والسنة؛ أربعة أقسام: قسم اتصف الله به على الحقيقة كالوجود والحياة لكن بما يخالف المتعارف فينا، وقسم اتصف الله بلزوم مدلوله وشاع ذلك حتى صار المتبادر من المعنى المناسب دون الملزومات مثل الرحمة والغضب والرضا والمحبة، وقسم هو متشابه وتأويله ظاهر، وقسم متشابه شديد التشابه. وقوله تعالى: **سَفَّحَ ظُلُلٌ مِّنَ الْغَمَامِ ۚ** سجدة: تجمتج تحسجج أشد إشكالا⁸⁷³ من إسناد الإتيان إلى الله تعالى؛ لاقتضائه الظرفية، وهي مستحيلة على الله تعالى.⁸⁷⁴

هذا ونجتاز هذا الركن المتعلق بموقف العلامة ابن عاشور بأن نقرر أنه سار على السنن العام الكلامي في تأويل الصفات الخبرية. فأول ما كان ذاتيا وما كان فعليا مما نسب إلى الله تعالى واقتضى الجسمية والحدوث. فأول اليد إلى العطاء⁸⁷⁵ والوجه إلى ذاته⁸⁷⁶ وجعل المجيء المنسوب إلى الله تعالى من باب الإسناد المجازي حيث قال:

"إسناد المجيء إلى الله إما مجاز عقلي، أي جاء قضاؤه، وإما استعارة بتشبيهه ابتداء حسابه بالمجيء.⁸⁷⁷

هذه عينات من تطبيق الشيخ لمبدأ التأويل، ويمكن معرفة سيره عليه بانتظام في تناوله لمثل هذه الآيات.

⁸⁷² ابن عاشور، التحرير والتنوير (3/ 167).

⁸⁷³ أي أنه كما صير إلى تأويل الإتيان في حقه تعالى، فإن العبارة "في ظلل من الغمام" أولى بهذا؛ نفياً للمكانية والحدوث عنه تعالى.

⁸⁷⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير (2/ 285).

⁸⁷⁵ المرجع السابق (6/ 250).

⁸⁷⁷ المرجع السابق (30/ 337).

الفصل الثاني: أفعال الله تعالى

هذا الفصل عقدناه للنظر فيما يدور حول أفعال الله تعالى التي تعد نقطة التقاء بين الحادث والقديم. فإن فعل الله تعالى الواجب الوجود القديم هو الذي يحقق الخلق الممكن الوجوب الحادث. يقول الشيخ كمال الدين البياضي زاده:

"الصفات الإلهية ... هي منشأ الأفعال ومبدأ لإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود"⁸⁷⁸

فتتبع عن هذا الالتقاء مباحث، بعضها تتصل أشد اتصال بصفات الله وشؤونه، وبعضها أقرب إلى أفعال العباد. فهذا الفصل معقود للمباحث الأول.⁸⁷⁹ فأول سؤال يدور في فلك هذه المباحث هو المتعلق بالوجوب على الله تعالى: هل يجب على الله تعالى شيء؟ وينخرط إليه ما يتصل بحكمة الله تعالى. ولكن يقدر في خلفية هذين المبحثين موقفنا حول ماهية الأفعال: هل الأفعال لها حسن وقبح ذاتيان أو لا؟ ثم ينتهي الحديث إلى ما يعرف بتعليل أفعال الله تعالى. وقد اختلفت حول جميع هذه المباحث فرق كلامية، وسنرى ما موقف العلامة ابن عاشور والشيخ صبري فيها. فصيرت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث تالية:

- المبحث الأول: حسن الأفعال وقبحها،
- المبحث الثاني: الحكمة والوجوب على الله،
- المبحث الثالث: التكليف بغير الشرع.

⁸⁷⁸البياضي، إشارات المرام، ص 180.

⁸⁷⁹أما الفصل الآتي الأخير من هذا الكتاب فموضوع للمباحث التي هي أقرب إلى أفعال العباد.

المبحث الأول: حسن الأفعال وقبحها

إن مبحث حسن أفعال العباد وقبحها من أهم ما يدور حوله البحث في ركن أفعال الله تعالى. فإن فعل البشر يتعلق به التكليف، ويترتب عليه الثواب والعقاب، وبه يتصل تصور وجوب الأصلح عند المعتزلة وعدمه عند غيرهم ومسألة تعليل أفعال الله تعالى كما سيأتي. فنعرض بادئ ذي بدء لمسألة حسن الأفعال وقبحها. ونقوم في البداية بتحديد المعنى المراد من الحسن والقبح الذي يتجاذب طرفاه النقاش في هذا المساق. فالحسن والقبح لهما ثلاثة استعمالات على حسب ما يلي:

- أن الحسن والقبح مساويان لصفتي الكمال والنقص. فالعقل البشري قد أودع الله تعالى فيه ما يستطيع معه أن يحكم بأن من الأمور الكامل، ومنها الناقص. فالعلم كمال، والجهل نقص. وكذلك الكذب قبيح. وهما بهذا التفسير ليسا إضافيين، بل حقيقيين. والمراد بالحقيقة دون الإضافة ألا يختلفا باختلاف العباد. والحسن والقبح بهذا التأويل عقليان عند جميع الفرق الكلامية ومنها الأشعرية. هذا المعنى هو ما مناط الفطرة السليمة.
- وأن الحسن والقبح يستخدمان بمعنى موافقة لغرض معين وانسجام مع غاية محددة. وهما بهذا المعنى إضافيان، فيمكن أن يكون الشيء حسنا عند واحد وقبيحا عند غيره، ويعبر عن هذا المثل المشهور: "غنائم قوم عند قوم خسائر". فقتل زيد عند أعداءه سرور وحبور، وعند أحبائه كآبة وتعاسة. فالحسن والقبح بهذا المعنى أيضا عقليان، يدركهما البشر بتجربتهم وعقلهم. ولا تختلف فيهما الفرق الكلامية.
- أن الحسن والقبح هما عبارة عن استحقاق الثواب والعقاب عند الله تعالى. هذا المعنى الثالث هو الذي يحوم حوله مباحث علم الكلام، وفيه احتدم الخلاف. أعقليان هما أم شرعيان؟
يشير العلامة التفتازاني إلى المعنيين الأولين للحسن والقبح بقوله:

"وبالجملة كل ما يستحق المدح أو الذم في نظر العقول ومجاري العادات . فإن ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع أم لا."⁸⁸⁰

ويؤكد العلامة ابن الهمام قائلا:

⁸⁸⁰ التفتازاني، شرح المقاصد، (207/3).

"لا نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص؛ كالعلم والجهل ورد شرع أم لا، و بمعنى ملائمة الغرض وعدمها؛ كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه وأوليائه وإنما النزاع في استقلاله بدركه في حكم الله تعالى".⁸⁸¹

فالكلمة المفتاحية هنا هو "دركه في حكم الله". فإن من الصفات ما يستطيع العقل البشري أن يدركه حسنا وقبحا بغير معونة البشر عند التيار الأشعري الصارم أيضا، وأن العقل البشري به ميزان، يزن به بعض الأمور. ولكن الكلام فيما لو لم يأت الشرع، أفكان يتصل به الثواب والعقاب؟ وهذا هو قطب رحى هذا المبحث الأخير من هذا الفصل الأخير، فليكن هذا في خلدنا عندما نقرأ ما يلي من البحث في مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فقد كان ماتريديا، ولكنه عاد أشعريا بل أصبح يهاجم الماتريديّة مهاجمة شرسة كما هو مجلّو في كتابه "موقف البشر تحت سلطان القدر". فقد صرح بأن الحسن والقبح دائما يستتبعان الأمر والنهي دون العكس. فقال:

"والذي نعرفه من مذهب أهل السنة أن المؤثر في حسن أفعال العباد وقبحها هو الله. فقد أمر بالشيء فحسن، ونهى عن آخر فقبح. ومن مذهب المعتزلة أن حسن الفعل وقبحه ذاتيان. ومذهب القاضي⁸⁸² خارج عن كلا الأصلين".⁸⁸³

ويصرح في موضع آخر أنه يتبع الأشاعرة هنا أيضا بقوله:

"ومما يهجم فيه المؤلف⁸⁸⁴ على الأشاعرة الذين نفتدي بهم قولهم: لا يقبح شيء من الله، مع اتفاق الجميع على أن الله تعالى لا يفعل القبيح".⁸⁸⁵

ثم يسترسل فيه تفصيلا يقول:

⁸⁸¹ابن الهمام، المسابرة، ص 151 - 152.

⁸⁸²أي القاضي الباقلاني.

⁸⁸³صبري، موقف البشر، ص 71.

⁸⁸⁴المراد به المؤلف اليمني الشيخ صالح بن المهدي المقبلي اليمني المتوفى سنة 1108 هـ (=1696م) صاحب كتاب "العلم الشامخ في

إثبات الحق على الآباء والمشايخ".

⁸⁸⁵صبري، العقل والنقل (21/3)

"وأصل الخلاف فيما نخالف المعتزلة وهذا المؤلف اليماني أنه ليس للفعل في ذاته صفة عندنا باعتبارها يحسن الفعل أو يقبح. فكل ما يفعله الله أو يأمر به حسن لكونه فعله أو أمر به لا أنه يفعل الشيء أو يأمر به لكونه حسنا وينهى عنه لكونها قبيحا. والله تعالى هو جاعل الحسن حسنا والقبيح قبيحا لا أن الحسن متصف بالحسن من نفسه والقبيح بالقبح نفسه ... ومنشأ الغلط تثبيت الحسن والقبح قبل تثبيت الله." ⁸⁸⁶

ويشيد على ذلك أنه يجوز أن يصدق الله تعالى مدعي النبوة الكاذب أو يكذب النبي الصادق، وكان ذلك حسنا منه. ⁸⁸⁷ ومن الملاحظ على سبيل الخصوص هنا أنه استدل ببعض النصوص في هذه القضية مع أنها من الأمور العقلية التي تثبت قبل بلوغ السمع ط.ت. فأشار بذلك إلى أن ظاهر تلك النصوص أيضا تؤيد موقفه من الحسن والقبح وأن الموقف الذي لا يستلزم صرفها عن ظواهر أدعى إلى القبول وأقرب إلى الحق مما يستدعي صرفها. فقال:

"قول النبي - صلى الله عليه وسلم: (إن الله لو عذب أهل سماواته وأرضه لعذبهم وهو غير ظالم ولو رحمهم لكانت رحمته خيرا من أعمالهم) ⁸⁸⁸ خير حاسم لمسألة التحسين والتقيح. هل هما عقليان أم شرعيان وخير منبه للغافلين على عظمة الله وعظمة فعله المستتبع للمحاسن والحكم." ⁸⁸⁹

فانجلى لنا أشعريته في مسألة حسن الأفعال وقبحها.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور - رحمه الله تعالى - فقد تعرض لمسألة الحسن والقبح في السياق الأصولي، فجال بالكلام بين التيار الأشعري والتيار المعتزلي، ورجع به إلى الأصل الذي منه نبعت هذه المسألة في نظره، وهي مسألة أول تكليف كيف يثبت أبالعقل أم بالنقل؟ فقال:

⁸⁸⁶ صبري، العقل والنقل (21/3).

⁸⁸⁷ المرجع السابق.

⁸⁸⁸ أبو عبد الله القزويني، سنن ابن ماجه، رقم الحديث: 77. حكم الشيخ الألباني: صحيح. وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده قوي، وهو موقوف من حديث أبي بن كعب، وابن مسعود، وحذيفة بن اليمان، ومرفوع من حديث زيد بن ثابت. أبو سنان: هو سعيد بن سنان الشيباني، وابن الديلمي: هو عبد الله بن فيروز. وأخرجه أبو داود (4699) من طريق سفيان الثوري، عن أبي سنان، بهذا الإسناد.

⁸⁸⁹ صبري، العقل والنقل (22/3).

"بحث الأصولي عن هاته المسألة من جهة تعلقها بالتشريع لأن الحسن والقبح لأصل للتشريع عند مثبتهما وإن كانت في الأصل مسألة كلامية فرضوها في بيان وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول لأنه لو أبى المخاطبون بدعوة الرسول من النظر في المعجزة للزم إفحام الرسول إلا تمكن معرفة وجود الله ووجوب امتثاله والإصغاء لدعوة رسله إلا بعد علم صدق الرسول المخبر عن ذلك وهي متوقفة على التأمل فلولا القول بأن وجوب النظر وطاعة الخالق والعلم به عقلي للزم الإفحام . كذا أجاب المعتزلة وقد مر لنا الجواب عن ذلك ⁸⁹⁰ ثم تفرعت عن هاته المسألة مسائل أخرى منها مسألة تعذيب أهل الفترة." ⁸⁹¹

ولكنه لا يرى هذه المسألة إلا فرعا لقضية وجوب رعاية الصلاح والأصلح على الله تعالى. بل يرى أن ما جرى بين المعتزلة والسنة من الخلاف بين قدرة العبد أيضا شعبة من شعب هذه القضية. فقال:

"وليس الاختلاف بين الفريقين إلا في طريق الإيجاب لا في وجود حسن وقبح للأفعال كما قاله المص ⁸⁹² وغيره وهي مسألة ترجع إلى أصل أكبر منها وهو رعي الصلاح والأصلح وعنه أيضا شعبت مسألة الخلاف في قدرة العبد." ⁸⁹³

وسياتي بنا عن كذب أنه أشعري محض في قضية الوجوب على الله تعالى. فعرفنا بذلك أنه سائر على درب الأشعرية في هذه المسألة أيضا مسألة الحسن والقبح. ويتأيد ذلك أيضا بأنه نزع المنزع الأشعري في التكليف بغير الشرع كما سياتي بنا أيضا بعد صفحات.

⁸⁹⁰ سياتي بنا في الصفحات الآتية ما أجاب به العلامة بإذن الله تعالى. ولم يتعرض لجوابه في كتابه الأصولي الذي نقلت عنه كلامه هنا.

⁸⁹¹ ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التتقيح (1/ 102)، مطبعة النهضة، تونس، 1341هـ.

⁸⁹² اختصار لكلمة المصنف.

⁸⁹³ ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التتقيح (1/ 102).

المبحث الثاني: الحكمة والوجوب على الله

قد رأينا في المطلب الماضي⁸⁹⁴ حينما تعرضنا لموقف العلامة ابن عاشور أن مسألة الحسن والقبح افترضها المتكلمون حينما كانوا مشغولين بقضية الوجوب على الله تعالى. هل يجب على الله تعالى رعاية الأصلح أو لا؟ وهل ينسجم قولنا بالوجوب إن قلنا به مع كمال الله تعالى في قدرته وإرادته؟ أولا نكون قد قيدنا الله تعالى بموازيننا؟ وبه يرتبط قضية حكمة الله تعالى: ما حقيقتها؟ وعلى أساس الاختلاف في قضية الوجوب، ينبعث الخلاف في قضية حكمة الله تعالى. من هنا، وزعنا هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: الوجوب على الله،
- المطلب الثاني: حكمة الله تعالى،
- المطلب الثالث: تعليل أفعال الله.

⁸⁹⁴يراجع ص 277 من هذه الرسالة.

المطلب الأول: الوجوب على الله

إن مطلب الوجوب على الله تعالى شديد الارتباط بما يعرف عند المعتزلة بالأصلح للعباد. قد يرد في خاطر الإنسان سؤال حول ما إذا كان هناك شيء، لا يمكن أن يخالفه الله تعالى في أمره وشرعه، ويدركه العقل البشري قبل الرسول. ثم يرد سؤال آخر حول عدل الله تعالى : فالأديان كلها تدعي أن الله تعالى عدل كله، لا يظلم. إنه لرحمة كله. فما جهة كونه عدلاً؟

فندرس في هذا المطلب ما يتعلق بهذه القضية قضية الوجوب على الله تعالى، ثم هذا المبحث وثيق الصلة بالاعتزال، فيشاهد القارئ حضوراً كثيفاً لهم في هذا المبحث. ولأمناس منه.

أما بعد، فنلفي عند المعتزلة على اختلاف مشاربهم أنهم يجيبون بالإثبات عن الأسئلة الآتية:

1: هل يجب على الله تعالى أن يبرأ الخلق؟

2: هل يجب عليه أن يكلفهم بعدما خلقهم؟

3: هل يجب عليه رعاية الأصلح؟

4: هل يجب عليه التعويض عن الآلام التي تلم بخلقه بغير جرم ولا ذنب؟

وغيرها من الاسئلة.

ولكن لابد من التنبيه على أن الأمرين الأولين لا يقول بهما جميع المعتزلة. لا يقول بهما معتزلة البصرة. إنما ينتحلها البغداديون منهم. يقول المتكلم الماتريدي الشهير العلامة ابن الهمام - رحمه الله تعالى - في هذا الصدد:

"إنه تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتطول بتكليف العباد. وليس الخلق والتكليف واجبا عليه. وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك لما فيه من مصلحة العباد أه. وقل من يذكر عنهم إيجاب ابتداء الخلق، بل إذا خلق العبد وكلف، وجب إقداره وإزاحة عله، وكل ما كان أصلح ما يمكن له في الدنيا والدين أو في الدين فقط، مذهباً لهم. قال إمام الحرمين بعد نقل ما ذكرناه عن البصريين: فقد يتوهم متوهم أنه يجب عليه تعالى الابتداء بإكمال العقل لأجل

التكليف، وليس هذا مذهباً لهم. فالذي ينتحله البصريون أنه تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداءً، ولا يجب عليه إثبات أسباب التكليف.⁸⁹⁵

فصرح الإمام بنفسه ونقله عن إمام الحرمين الجويني - رحمه الله تعالى - أن إيجاب الخلق والتكليف على الله تعالى ليس مذهباً لمعتزلة البصرة. فهما موقفان للجناح البغدادي منهم. على كل حال، كانت كلمة الوجوب هنا هي النواة. فلنر ما معنى الوجوب في المقام الأول! لقد ذكر صاحبنا العلامة ابن الهمام - رحمه الله تعالى - معنيين للوجوب:

1: الواجب ما يلحق بتركه الضرر. فالواجب بهذا المعنى أمر ينسحب عليه بساط الإرادة والقدرة، ولكن تحقق حوله أمر، يقتضي من الموجوب عليه أن يقوم به باختياره.

2: الواجب ما يلزم عن نفيه المحال. فإنه أمر إن فرض منفيًا، لزم عنه نفي ما يستحيل نفيه. وهذا يسمى بالمحال لغيره. فهذا العالم وكل ما فيه من قبيل الممكن. ولكن إن نظرنا إلى أن علم الله تعالى تعلق به تعلقاً أزلياً وأنه لا يمكن أن يتخلف، فمن المحال ألا يحدث ما سبق به علم الله تعالى في الأزل. فإن تجويز ذلك يؤدي إلى نقص في علم الله تعالى - العياذ به - وهو محال. وما أدى إليه فهو قرينه.

فهذان المعنيان هما اللذان يدور حولهما البحث في قضية الوجوب على الله تعالى. يقول العلامة ابن الهمام عند حوار المعتزلة في هذا الشأن:

"المراد بالواجب أحد أمرين: إما الفعل الذي في تركه ضرر إما آجلكما يقال: تجب طاعة الله تعالى، أو عاجلكما يقال: يجب على العطشان الشرب كي لا يموتوا، أما أن يراد به الذي عدمه يؤدي إلى محال كما يقال: وجود المعلوم واجباً عدمه يؤدي إلى محال، وهو أن يصير العلم جهلاً، فإن أراد الخصم المعنى الأول فقد عرض للضرر والثاني فهو مسلماً بعد سبق العلملاً بدّ من وجود المعلوم ومعنى ثالثاً فهو غير مفهوم.⁸⁹⁶

⁸⁹⁵ ابن الهمام، المسيرة، ص 141.

⁸⁹⁶ المرجع السابق.

فعرفنا من ذلك أن المعنى الذي يريده المعتزلة هو الثاني. ومن باب الإنصاف أن نعترف هنا بأنهم لم يذهبوا إلى ما ذهبوا إليه إلا من باب تنزيه الله تعالى مما يليق بشأنه في رأيهم. فقد أشار إلى ذلك العلامة ابن الهمام - رحمه الله تعالى - فقال:

"وأنت قد علمت أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه لا بد من وقوعه، وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال، وهو اتصافه بما لا يجوز عليه على زعمهم فلا يكون بهذا الوجوب معروضاً للضرر⁸⁹⁷ لأن التعريض له إنما يلزم لو كان الإيجاب مبنياً على التخيير في فعل ذلك الأمر الواجب وتركه وليس هذا كذلك لأن حاصل كلامهم فيه سلب قدرته عن ترك ما هو الأصلح لانتفاء قدرته عن الاتصاف بما لا يليق به ، فلذا حكموا بأن كل ما علم كونه من خلود أهل النار فيها ولعن الفساق وحبط أعمالهم على قولهم هو الأصلح. فقولهم : يجب الأصلح ، كقولنا : يجب أن لا يتصف بنقص، ويجب وقوع وعده تعالى".⁸⁹⁸

فتأكد لنا من هذا أن المعتزلة كانوا يعدون هذه القضية من باب التنزيهات.

ثم اختلف المعتزلة فيما بينهم حول الصفة التي يرتد إليها الوجوب. الإرادة هي أم القدرة؟ فقد ذهب النظام إلى أن القبيح لا يقدر عليه الله تعالى، ولكن جل المعتزلة استعظموا قوله هذا، وذهبوا إلى أن الله لا تتعلق إرادته بالقبيح العقلي.⁸⁹⁹ بل ذكر العلامة عبد القاهر البغدادي - رحمه الله تعالى - أن الجناح البصري الاعتزالي كفر النظام المعتزلي⁹⁰⁰ على قوله هذا. فإنه قال:

"وزعم أيضاً أن الله تعالى لا يقدر على أن يخرج أحداً من أهل الجنة عنها ولا يقدر على أن يلقي في النار من ليس من أهل النار وقال لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله

⁸⁹⁷ هذا إبداء خلاف للإمام الغزالي الذي ألزم المعتزلة بأن مذهبهم يستتبع لحاق الضرر بالله تعالى.

⁸⁹⁸ ابن الهمام، المسابرة، ص 149.

⁸⁹⁹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 313.

⁹⁰⁰ إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، أبو إسحاق النظام (160 هـ - 231 هـ = 777 م - 845 م): من أئمة المعتزلة، قال الجاحظ: (الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فان صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك) . تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بأراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت النظامية نسبة إليه. وبين هذه الفرقة وغيرها مناقشات طويلة. وقد ألقت كتب خاصة للرد على النظام وفيها تكفير له وتضلليل. أما شهرته بالنظام فأشيعه يقولون إنها من إجادته نظم الكلام، وخصوصه يقولون انه كان ينظم الخرز في سوق البصرة. وذكروا أن له كتباً كثيرة في الفلسفة والاعتزال. (الزركلي، الأعلام ، 43/1)

قادرا على القائه فيها ... ثم زاد على هذا أن قال إنه لا يقدر على أن يخلق حية أو عقربا أو جسما يعلم أن خلق غيره أصلح من خلقه . وقد أكفرته البصرية من المعتزلة في هذا القول. وقالوا إن القادر على العدل يجب أن يكون قادرا على الظلم والقادر على الصدق يجب أن يكون قادرا على الكذب وإن لم يفعل الظلم والكذب لقبحهما أو غناه عنهما وعلم بغناه عنهما لأن القدرة على الشيء يجب أن يكون قدرة على ضده.⁹⁰¹

فانتهينا من هذا إلى أن المعتزلة كان لديهم نزعتان في هذا الباب. ولكن أيا ما كانت النزعة، فإننا نلمس عند المعتزلة أنهم يسلطون المعايير البشرية⁹⁰² على إرادة الله تعالى أو قدرته حينما يقررون ما يجب على الله تعالى فعلا أو تركا وإن كان قصدهم تنزيه الله تعالى مما لا يليق بشأنه كما مر.

أما بناء موقف المعتزلة فيلخصه لسان قاضيهم ولسان مذهب عبد الجبار المعتزلي بقوله:

"تحرير الدلالة على ذلك هو أنه تعالى عالم بقبح القبيح ومستغن عنه عالم باستغنائه عنه، ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه."⁹⁰³

وفصله ما يلي من النقاط:

1: أن الله تعالى عالم بالقبيح،

2: وأنه مستغن عنه،

3: وأنه عالم باستغنائه عنه،

4: وأن من كان كذلك، لا يقوم بالقبيح أبدا.

الآن ننظر ما موقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور من قضية الوجوب على الله تعالى وقد لاحظنا أنهما متفقة كلمتهما في مسألة الحسن والقبح!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فهو سائر على نفس درب الأشاعرة ورافض لأي نوع من الوجوب على الله تعالى. فقد قال:

⁹⁰¹البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ص 116.

⁹⁰²حسن الشافعي، الأمدي وآراءه الكلامية، ص 441.

⁹⁰³القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 302.

"وتقييد الله تعالى في أفعاله بأي قيد حتى بقيد الحكمة واعتبار كل ما يصدر عنه من الأفعال ضروريا لا يمكن خلافه ؛ لأنه مقتضى الحكمة وخلافه خلافها ... كما لا يلتئم مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب لا يلتئم أيضا بكثير من آيات القرآن." 904

حتى إنه يرد على مذهب الماتريدية الذي ينظر إلى تقييد إرادة الله تعالى بالحكمة على أنه التزام المرجح في أفعاله، فيراه غير مجد في افتراقه عن مذهب الإيجاب. 905

هذا ما وجدنا لدى الشيخ صبري مما يتصل بقضية الوجوب على الله تعالى. ولننتقل إلى المطالب التالي المتعلق بالحكمة!

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور - رحمه الله تعالى - فقد ذكرنا من قبل أنه يرى مسألة الحسن والقبح فرعا من فروع قضية وجوب رعاية الأصلح على الله تعالى. فنجدد يعالج موقف المعتزلة ودليلهم ويؤيد ما ذهب إليه الأشاعرة في مواضع من تفسيره كما ذهب إليه قرينه الشيخ صبري. فمثلا حينما ذكر حكم التنزيل أول خطاب رباني مع أبينا آدم - على صاحبنا وعليه الصلاة والسلام - متعلق بالتشريع، علقه بكلمة "إن" 906 التي تدل على الشرط، حاول العلامة المعتزلي الزمخشري استغلالها لإثبات مذهبه الاعتزالي المتمثل في عدم توقف وجوب معرفة الله تعالى على الوحي. فرد عليه صاحبنا العلامة ابن عاشور فقال:

"وهذا وجه بليغ فات صاحب الكشف حجه عنه توجيه تكلفه لإرغام الآية على أن تكون دليلا لقول المعتزلة بعدم وجوب بعثة الرسل للاستغناء عنها بهدى العقل في الإيمان بالله مع كون هدى الله تعالى الناس واجبا عندهم، وذلك التكلف كثير في كتابه وهو لا يليق برسوخ قدمه في العلم، فكان تقريره هذا كالاعتذار عن القول بعدم وجوب بعثة الرسل على أن الهدى لا يختص بالإيمان الذي يغني فيه العقل عن الرسالة عندهم بل معظمه هدى التكاليف وكثير منها لا قبل للعقل بإدراكه، وهو على أصولهم أيضا واجب على الله إبلاغه للناس فيبقى الإشكال على الإتيان بحرف الشك هنا بحاله فلذلك كانت الآية أسعد بمذهبنا أيها الأشاعرة من عدم وجوب

904 هامش صبري، العقل والنقل (6/3)

905 المرجع السابق.

906 [البقرة، 38]

الهدى كله على الله تعالى لو شئنا أن نستدل بها على ذلك كما فعل البيضاوي ولكننا لا نراها
واردة لأجله.⁹⁰⁷

فصرح بأن مذهبه - وهو مذهب الأشاعرة - عدم وجوب الهدى كله على الله تعالى، وأن الآية أقرب
إلى هذا المذهب وإن لم تكن في رأيه وردت لهذا الغرض. فقد نفى الوجوب على الله تعالى رأساً.
ونفى مثل هذا الوجوب في جزئيات أخرى أيضاً في تفسيره. ونذكر ما يتعلق بوجوب الوفاء بما وعد.
وإنما هو فضل. فقد ذكر القرآن⁹⁰⁸ أن المتصفين بالإيمان والجهاد في سبيل الله يرجون رحمته، ولم
يختر القرآن صيغة الجزم بل أثر صيغة الرجاء، فقال العلامة في توجيه هذا الاختيار القرآني:

والرجاء: ترقب الخير مع تغليب ظن حصوله، فإن وعد الله وإن كان لا يخلف فضلاً منه
وصدقاً، ولكن الخواتم مجهولة، ومصادفة العمل لمراد الله قد تقوت لموانع لا يديرها المكلف
ولئلا يتكلوا في الاعتماد على العمل.⁹⁰⁹

فصرح بأن عدم خلف الوعد فضل من الله تعالى، وليس واجباً عليه. فهذا وغيره من المواضع التي
تعرض فيها لقضية الوجوب على الله تعالى عرفنا منه أنه سائر على الأشعرية فيها أيضاً.

⁹⁰⁷ابن عاشور، التحرير والتنوير (1/ 443)

⁹⁰⁸[سورة البقرة، 218]

⁹⁰⁹ابن عاشور، التحرير والتنوير (2/ 338)

المطلب الثاني: حكمة الله تعالى

مما يتصل بقضية الوجوب على الله تعالى قضية حكمته. ما المراد بها؟ فنلاحظ أن الاختلاف في تلك القضية لها انعكاس على هذا المبحث. وقد اختلفت الفرق الكلامية الثلاث الأشعرية والماتريدية والمعتزلة في تعريف الحكمة.

فالحكمة في اللغة تتعلق بالعلم وتتعلق بالفعل. فإذا تعلقت بالعلم، كان يقابله الجهل. وإذا اتصلت بالفعل، كان ضدها السفه. لذلك يعد الحكيم من يحكم الأمور وكان له إتقان للمعاملات العملية. قال اللغوي الشهير أبو نصر الفارابي الجوهري:

"الحكم: مصدر قولك حكم بينهم يحكم أي قضى. وحكم له وحكم عليه. والحكم أيضا:

الحكمة من العلم. والحكيم: العالم، وصاحب الحكمة. والحكيم: المتقن للأمور." ⁹¹⁰

والمراد بالحكمة هنا هو المعنى الثاني الذي يتعلق بالعلم ويضاده السفه. لقد اتفقت الطوائف الكلامية على أن الله تعالى بريء من السفه، وموصوف بالحكمة. ولكن تضاربت آراؤها في جهة ما يحقق ذلك. لقد أحسن ضبط الخلاف بين هذه الطوائف الماتريدي الكبير العلامة أبو المعين النسفي - نور الله تعالى مرقده الشريف. فإنه قال:

"فأما الحكمة على رأي المتكلمين فزعم الأشعري أن الحكمة في الفعل وقوعه على قصد

فاعله والسفه وقوعه على خلاف قصد فاعله. وقال المعتزلة الحكمة : كل فعل فيه نفع إما

للفاعل وإما لغير الفاعل، والسفه كل فعل خلا عن المنفعة إما للفاعل وإما لغير الفاعل.

وعندنا الحكمة ما له عاقبة حميدة، والسفه ما خلا عن العاقبة الحميدة." ⁹¹¹

فاتضح من هذا أن الحكمة عند الأشاعرة ليست شيئا وراء العلم والإرادة. ⁹¹² فالله تعالى حكيم؛ لأنه

يحدث في العالم ما يحدث على وفق علمه وإرادته، ولايحيد عنه قيد أنملة. وليست الحكمة شيئا أكثر

من هذا. ويصور مذهب الأشاعرة كلام شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى. فإنه قال في

بيانه:

⁹¹⁰ الجوهري، الصحاح(5/1901).

⁹¹¹ أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة (1/586).

⁹¹² ولذلك وسمهم من وسمهم بأنهم نفاة الحكمة في أفعال الباري.

"وأما نفاة الحكمة كالأشعري وأتباعه كالقاضي أبي بكر وأبي يعلى وغيرهم فهؤلاء أصلهم أن الله لا يخلق شيئا لشيء فلم يخلق أحدا لا لعبادة ولا لغيرها وعندهم ليس في القرآن لام كي لكن قد يقولون في القرآن لام العاقبة كقوله: **سَمِعَ النَّقْطَةُ** ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَمَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ **سَجَلَتْ** حص: جمع **مَكْنَزٍ** يقولون في قوله: **سَمِعَ** دَرَأْنَا لِحَبَشَةٍ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَالْإِنسِ **سَجَلَتْ** ١٧٩ **سَجَلَتْ** زاف: جمدهم **مَكْنَزٍ** كان عاقبة هؤلاء جهنم وعاقبة المؤمنين العبادة من غير أن يكون الخالق قصد أن يخلقهم لا لهذا ولا لهذا ولكن أراد خلق كل ما خلقه لا لشيء آخر فهذا قولهم." ⁹¹³

أما الماتريدية والمعتزلية فيرون للحكمة معنى وراء العلم والإرادة ولكن اختلفتا في تحديده:
أ: فجنح المعتزلة إلى أن الحكمة في الفعل لا تتحقق ما لم يحقق نفعاً. فإذا كان الله تعالى لا ينتفع بشيء، فلا بد من كل فعل إلهي أن يكون نافعا لعباده. وهذا مرتبط بموقفهم للأصلح للعباد، ويبين ما بعثهم على أن يقولوا به.

ب: أما الماتريدية فيرون للحكمة معنى أوسع من المعنى الاعتزالي. وهو استحقاق الحمد. فالفعل لكي يكون ذا حكمة، يكفيه أن يحقق جهة للحمد، ويحمد صاحبه. لذا هم مع جعل الحكمة معنى مختلفا عن العلم والإرادة لم يوجبوا الأصلح للعباد. وهذا يعين على فهم ما قد اتفق عليه الماتريدية مع المعتزلة واختلفوا فيه مع الأشاعرة من منع التكليف بما لا يطاق، وإيجاب بعثة الأنبياء عند بعض.

فعرفنا بذلك أن إرادة الله تعالى عند كل من الفرقتين تنقيد بالنتزعه عن السفه أي عدم الحكمة بالمعنى الذي قالت به كل من الطائفتين. فهذا هو سر فهم التنزيهات عندهما.

ولنأت الآن مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول تصور الحكمة!

مصطفى صبري: لقد رأينا من قبل وسيأتي بنا في الحديث عن تعليل أفعال الله تعالى أن الشيخ سائر على موقف الأشاعرة في تصويره للقضايا المتعلقة بأفعال الله تعالى. وقضية الحكمة ليست باستثناء.

⁹¹³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى (44/8).

فما فعله الله تعالى هو الحكمة نفسها، ولن نتتبع شيئاً وراء ذلك حينما نصف الله تعالى بأنه حكيم. يقول الشيخ:

"والحاصل أن المصلحة في فعل الله لا تتصور على أن تكون دافعه إليه بل تابعة له. هذا كما نقول: إن الله تعالى لا تتخلف الحكمة عن أفعاله، ولا نقول: إن فعله لا يتخلف عن الحكمة، تنزيهاً له عن شائبة الإيجاب والاضطرار." ⁹¹⁴

ثم يوضح أن الحكمة في شأن الله تعالى تتكون من الإرادة والقدرة. فالحكيم من يتحقق ما يريد على ما يريد بغير تفاوت. في هذا يقول الشيخ:

"وتبين أيضاً أن أفعاله لا تتبع الحكمة، بل الحكمة تتبع أفعاله. وكيف لا وهو خالق الحكمة والمصلحة. فكل ما يفعله تكون الحكمة والمصلحة فيه وحسبه حكمة أن يكون مفعوله." ⁹¹⁵

وكذلك يعارض من يحاول إلزام الأشاعرة بأن فعل الله تعالى على موقفهم عبث خلو من الحكمة فيقول:

"... أنا نحن نفاة التعليل" ⁹¹⁶ لا نخلي أفعال الله تعالى عن الحكمة، وإنما ننفي تبعية أفعاله لها، فهو الحكيم الذي تستتبع أفعاله بالحكمة؛ لأنه مالك أزمة كل حكمة وكل كمال." ⁹¹⁷

ويرى الشيخ في نهاية المطاف أن فعله هو الحكمة، كل كلام وراء ذلك فمن طور قياس الأمور الربوبية على الأمور البشرية، فلا ينبغي أن يقدم عليه الإنسان. "وكل من يستبعد هذه الدقيقة، فإنما يتكلم في شأنه تعالى بالقياس على نفسه." ⁹¹⁸

⁹¹⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى (44/8).

⁹¹⁵ صبري، العقل والنقل (5/3).

⁹¹⁶ يلاحظ أن الشيخ لا يستنكف أن يعد نفسه من نفاة التعليل.

⁹¹⁷ صبري، العقل والنقل (20/3).

⁹¹⁸ المرجع السابق (5/3).

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقد عالج هذا الموضوع في مواضع من كتبه. فقد ذكر في كتابه الأصولي أن الحكمة حينما نسبت إلى الله تعالى، فلا يراد بها إلا العلم وظهور آثار كمال الله تعالى. فقال:

"أما صفة الله فلا خلاف أنها نفس العلم وظهور آثار كماله وانتظامه كما أشار له الإمامان المذكوران⁹¹⁹ قال في معارج النور⁹²⁰: "الحكيم ذو الحكمة وهي العلم وإتقان الصنع وهو الإيجاد بالنسبة إليه تعالى ووضع كل شيء في وضعه اللائق به والاطلاع على حقائق الأمور. اهـ" فليس الخلاف بيننا في هذا الموضوع إلا في إيجاب مقتضى الحكمة له أو في كونه فضلا منه." ⁹²¹

ثم هو صرح بأن الحكمة ليست عين العلم. فقال:

"وتعقيب العليم بالحكيم من إتباع الوصف بأخص منه فإن مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم لأن الحكمة كمال في العلم فهو كقولهم خطيب مصقع وشاعر مفلح. وفي معارج النور للشيخ لطف الله الأرضرومي: وفي الحكيم ذو الحكمة وهي العلم بالشيء وإتقان عمله وهو الإيجاد بالنسبة إليه والتدبير بأكمل ما تستعد له ذات المدبر (بفتح الباء) والاطلاع على حقائق الأمور اهـ." ⁹²²

وقال في موضع آخر:

"والحكمة إتقان العلم وإجراء الفعل على وفق ذلك العلم." ⁹²³

⁹¹⁹ يقصد الإمام الرازي والقاضي ألبكر ابن العربي.

⁹²⁰ هو للشيخ لطف الله الأرضرومي. قد نسب العلامة ابن عاشور هذا الكتاب إلى مؤلفه مع استفادته منه في مواضع. فقال مثلا:

وفي معارج النور للشيخ لطف الله الأرضرومي. (ابن عاشور، التحرير والتنوير (1/ 416))

⁹²¹ ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح (1/ 105).

⁹²² ابن عاشور، التحرير والتنوير (1/ 416).

⁹²³ المرجع السابق (3/ 61).

ومن أشد ما يتصل بهذه القضية نفي نسبة الظلم إلى الله تعالى. فتطرق إليه أيضا وجلا أن تصرف الله تعالى في عبده لا يوصف بالظلم. فقد تعرض لذلك في سياق مسألة تعذيب أطفال المشركين، فقال إزاء استدلال العلامة الزمخشري على استحالة الله تعالى المتنزه عن الظلم والشناعة:

"الثاني: قاعدة إحالة فعل القبيح على الله تعالى على قاعدة التحسين، والتقييح عند المعتزلة وإحالتهم الظلم على الله إذا عذب أحدا بدون فعله، وهو أصل مختلف فيه بين الأشاعرة والمعتزلة. فعندنا أن تصرف الله في عبده لا يوصف بالظلم خلافا لهم."⁹²⁴

وقال في سياق في سبيل صد باب الاستدلال في وجه الاعتزال من آية:

"ومن الحق استحقاق كلا الفريقين لما عومل به عدلا من الله، ولذا قال وما الله يريد ظلما للعالمين أي لا يريد أن يظلم الناس ولو شاء ذلك لفعله، لكنه وعد بأن لا يظلم أحدا فحق وعده، وليس في الآية دليل للمعتزلة على استحالة إرادة الله تعالى الظلم إذ لا خلاف بيننا وبين المعتزلة في انتفاء وقوعه، وإنما الخلاف في جواز ذلك واستحالة."⁹²⁵

فالجملية الأخير تزيدنا ما يؤكد التيار الأشعري عامة من أن ما يسمى بإرادة الله تعالى الظلم لم يقع ولا يقع، وإنما الحديث في جوازه وعدم جوازه. فعرفنا بذلك أن العلامة ابن عاشور قائم على أشعريته في هذه القضية أيضا قضية حكمة الله تعالى.

⁹²⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير (30/ 146)

⁹²⁵ المرجع السابق (4/ 47)

المطلب الثالث: تعليل أفعال الله

لقد انبث في الوسط الكلامي السني أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض. ولكنه في الحقيقة مبني على التصور الأشعري الكلامي. فإن أفعال الله تعالى حقا معللة بالأغراض (بمعنى الحكمة) عند غير الأشاعرة. وقد مر بنا أن الحكمة ليس لها معنى وراء العلم والإرادة عند الأشاعرة. فهم لا يغيثون وراء الفعل معنى غيرهما. وهذا منسجم مع تصورهم للحكمة. أما النزعتان الماتريدية والاعتزالية فهما تجعلان للحكمة معنى وراء العلم والإرادة كما سلف، وإن اختلفتا فيه. فلا بد لكل فعل منه، ولنسمه بالغرض أو بالحكمة. فليس للمصطلحات في قصر علم الكلام كبير حظوة مادامت المعاني مجلوة.

ثم نجد في العبارات الماتريدية أن فعل الله تعالى ليس معللا بالأغراض. ولا ينعنون به إلا نفي افتقار الله تعالى إلى شيء لما في لفظ الغرض من هذا الإيهام. فإننا نجد بجوارها إثبات المصالح. قال المتكلم الماتريدي العلامة ابن الهمام - رحمه الله تعالى - في كتابه "المسايرة":

"واعلم أن قولنا: له في كل فعل حكمة، ظهرت أو خفيت ليس هو بمعنى الغرض، إن فسر بفائدة ترجع إلى الفاعل، فإن فعله تعالى وخلقه العالم لا يعلل بالأغراض لأنه ينافي كمال الغنى عن كل شيء. وإن فسر بفائدة ترجع إلى غيره فقد تنفي أيضا إرادته من الفعل وقد تجوز والحكمة على هذا أعم منه وأما أحكامه فمعللة بالمصالح ودرء المفسد عند الفقهاء."⁹²⁶

فهنا نلاحظ أنه لا ينفى الغرض على الإطلاق كما لا يثبت به غير تقييد. بل ينفى إذا كان فيه معنى الافتقار، ويقر به على سبيل الاحتمال إذا كان فيه فائدة ترجع إلى غير الله تعالى، فإنه قد تجوز. وعلق شارح المسايرة صاحب المسايرة⁹²⁷ قائلا:

"نظرا إلى تفسير الغرض بالعلة الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل ؛ لأنه يقتضي أن يكون حصوله بالنسبة إليه تعالى أولى من لا حصوله ، فيلزم الاستكمال المحذور ... إرادته من

⁹²⁶ ابن الهمام، المسايرة، ص 183 - 184.

⁹²⁷ محمد بن محمد ابن أبي شريف (822 هـ - 906 هـ = 1419 م - 1501 م): عالم بالأصول، من فقهاء الشافعية. من أهل بيت المقدس، مولدا ووفاة. نعته ابن العماد بالإمام شيخ الإسلام ملك العلماء الأعلام. درس وأفتى ببلده وبمصر. له تصانيف، منها الدرر اللوامع بتحرير جمع الجوامع في أصول الفقه والفرائد في حل شرح العقائد والمسامرة على المسايرة في التوحيد وصبوب الغمامة في إرسال العمامة . (الزركلي، الأعلام 7/ 53)

الفعل نظرا إلى أنه منفعة مترتبة على الفعل لا علة غائية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال المحذور.⁹²⁸

لا بد من لفت الانتباه إلى ثلاثة أمور فيما ذكره صاحب المسامرة:

أ: أن النواة في نفي الغرض هو ما يلزمه من المحذور وهو استكمال الله تعالى بغيره. وهذا لاشك غير سائغ ولامقبول.

2: ولكنه ذكر "علة غائية حاملة على الفعل"، يبدو من ظاهره أنه مبني على النظرة الأشعرية. وإلا فقد رأينا أن المدرسة الماتريدية مثل نظيرتها الاعتزالية تجيز الحكمة التي لا تتحقق إلا في دبر الفعال وعاقبته. نعم، لاشيء يمكن أن يكون حاملا لله تعالى على شيء. بل الله تعالى يراعي الحكمة عند الفعل. وهذا هو نواة مقاصد الشريعة. فليست الحكمة نتيجة، تترتب على الفعل غير مرعية عند الله تعالى. بل الله تعالى يراها.

3: وانجلى من ذلك أن نظرية مقاصد الشريعة لصيقة بنظرية الحكمة. ولنقرأ ما قاله عالم أصولي حنفي ماتريدي، وهو الشيخ محمد المحلاوي،⁹²⁹ في سفره الأصولي:

"الرابع أنها الباعث على التشريع، بمعنى أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم من جلب نفع إلى العباد أو دفع ضرر عنهم. وهذا مبني على أن أفعال الله تعالى معلة بمصالح العباد عندنا، مع أن الأصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة."⁹³⁰

⁹²⁸ الكمال بن أبي شريف، المسامرة، ص 183 - 184.

⁹²⁹ عبد الرحمن المحلاوي (1294هـ - 1376هـ = 1877م - 1956م): ولد بالمحلة الكبرى بمحافظة الغربية وحفظ القرآن الكريم في بلدته وهو في سن التاسعة، ثم التحق بالأزهر وهو في سن العاشرة، وبرع في الفقه الحنفي وأخذ عن الشيخ مسعود النابلسي، والشيخ عبدالرحمن البحراوي الحنفيين، كما تلقى العلوم العربية والحديث، والتفسير، والعقيدة، والمنطق، والأصول على يد كوكبة من كبار علماء الأزهر في ذلك الوقت، منهم الشيخ محمد عبده، والشيخ محمد الأشموني، والشيخ أحمد أبو خضرة، والشيخ إسماعيل الحامدي، والشيخ حسن داود، وغيرهم، وبعد أن أتم دراسته بالأزهر الشريف عقد له مجلس امتحان، ونال شهادة العالمية من الدرجة الثالثة في 18 من شعبان سنة 1322هـ (= 28 أكتوبر 1904م). وظلَّ الشيخ المحلاوي يدرس بالأزهر، حتى انتدبه مجلس الأزهر الأعلى للتدريس بقسم التخصص. من كتبه أحسن الحديث على متن توضيح علم مصطلح الحديث وتسهيل الوصول إلى علم الأصول. (يراجع موقف الأزهر الشريف، جزء سير أعلام هيئة كبار العلماء القدامى في الرابط التالي)

https://www.azhar.eg/scholars-tarajum/69_Abdul_Rahman_Eid_Al-Mahlawi.htm

⁹³⁰ محمد عبد الرحمن عيد المحلاوي، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، ص 382، دار الحديث، القاهرة، 2010م.

فجلي هنا أن صاحب الكلمة وإن أقصى نفسه من المعتزلة ولكنه ربط نظرية مقاصد الشريعة أو ما يسمى بدرء المفساد وجلب المنافع بنظرية الحكمة والمصالح. والأولى مبنية "عندنا" على الثانية.

ويقمن بنا أن نعالج بإيجاز ما يستتبط من هذا الكلام. وهو أن الخلاف في الحكمة أيضا يعود إلى تصور آخر. وهو هل زيادة الحكمة على العلم والإرادة تستلزم استكمال الله تعالى بغيره. فالأشاعرة يجيبون بالإثبات، والماتريدية بالنفي. فإنهم يرون أن حدوث جهة الحمد ليس شيئا، يستكمل به ذات الله تعالى ولاصفاته. فالخلو عن الكمال الفعلي لا يعد نقصا ولا عيبا. ونحن نعلم أن الفعل يستلزم شيئا حادثا. فإذا حدثت جهة للحمد لذلك الشيء، فهذا لا يعد عيبا. ولكن الأشاعرة يرونه كذلك. ولنقرأ ما قاله العلامة السالكوتي⁹³¹ في حاشيته على شرح المواقف:

"القاتل أن يقول: إن أردتم باستكمال الغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل، فلانسلم استحالاته لجواز أن يكون كاملا لذاته ويحصل له بسبب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لأجله... فإن قلت: الاستكمال بالغرض المتجدد يستلزم الخلو عنه، وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه، قلت: الخلو عن الكمال الفعلي ليس بنقص كما مر في بحث الرؤية، والغرض كمال فعلي ككونه محمودا أو مشكورا مثلا." ⁹³²

لننظر فيما وقفه الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور من قضية التعليل!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فأسهب في تحليل تعليل أفعال الله تعالى مع الحكمة. فحلل أربعة مصطلحات تدور في فلك هذا المبحث، وهي الغاية والغرض والغاية والعللة الغائية. ونقدم فيما يلي تحليلها على ما ورد عند الشيخ صبري:

- الفائدة والغاية: وبكل منهما يشار إلى شيء واحد. وهو ما يتحقق في الخارج بعد الفعل مترتبا عليه. فالفائدة والغاية متأخرتان عن الفعل.
- أما الغرض والعللة الغائية فيعبر بهما عما في ذهن الفاعل قبل الفعل، ويكون باعنا له.

⁹³¹ عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السالكوتي البنجابي (968هـ - 1067هـ = 1580م - 1656م): فاضل من أهل سيالكوت التابعة للاهور، بالهند. اتصل بالسلطان شاهجان فأكرمه وأنعم عليه بضياع كانت تكفيه مؤنة السعي للعيش. له تأليف، منها عقائد السالكوتي وحاشية على تفسير البياضاي غير مكتملة وزبدة الأفكار حاشية على شرح العقائد النسفية وحاشية على الجرجاني في المنطق وحاشية على القطب على الشمسية في المنطق وحاشية على المطول في البلاغة وحاشية على شرح تصريف العزي للسعد. (الزركلي، الأعلام، 283/3)

⁹³² ينظر السالكوتي، حاشية السالكوتي في حاشية "شرح المواقف مع حاشيتي السالكوتي والجلبي" (224/8).

فعرشنا من ذلك أنه يعود بهذه المصطلحات الأربعة إلى أمرين أساسيين: الأمر الأول هو المتقدم على الفعل المتحقق في ذهن الفاعل الباعث له عليه، ونقتصر على مصطلح "الغاية" للإشارة إليه والأمر الثاني هو المتأخر عنه المتحقق في الخارج، ننتقد بمصطلح "الفائدة" له.

ففاعل الله تعالى نزيه من الغاية الباعثة. نعم، يجوز أن يترتب عليه فوائد. فالحكمة بمعنى الغاية منفية عن الله تعالى، وثابتة بمعنى الفائدة المترتبة على الفعل غير الباعثة عليه. في هذا يقول الشيخ:

"وقد ينعكس الحال فتوجد الفائدة والغاية مترتبتين على الفعل من غير أن تكون غرضاً وعلّة غائية سبقتا إلى ذهن الفاعل وساقته إلى الفعل سواء لم يوجد الغرض والعلّة الغائية مع الفائدة والغاية كما في أفعال الله تعالى أو وجداً".⁹³³

ثم هو يرد على الماتريدية أيضاً، ويذهب إلى أن مذهبهم يستلزم الجبر في إرادة الله تعالى. فإنهم يرون أن الله تعالى تنتزه إرادته عن القبيح لعينه. في ذلك يقول:

"نعم، إن كانت أفعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح كما تقول به الماتريدية، يلزم الجبر في إرادته تعالى كما يلزم في إرادة العباد لاستنادها إلى المرجح، فيختل كون الله تعالى فاعلاً مختاراً. والمحقق الكليني يجتهد للتخلص عن هذا المحذور في إيقاف المرجح عند حده ومنع وصوله إلى حد الموجب، فلا يوفق في اجتهداه؛ إذ يرد عليه أنه يلزم أن يكون ترك الفعل الذي لا يصل مرجحه إلى حد الموجب ممكن الوقوع من الله مع كونه - أي ترك الفعل - مرجوحاً فيمكن صدور ترجيح المرجوح من الله الحكيم مخالفاً لحكمته".⁹³⁴

هذا وقد اعترض على الأشاعرة النفاة للتعليل حينما استدلوا بالعلّة الغائية لإثبات وجود الله تعالى اعترض عليهم بأن العلّة الغائية مشيدة على تصور سريان غرض وغاية في هذا العالم المشهود الذي هو فعل الله تعالى. فكيف ينسجم نفي ذلك مع التمسك بالدليل الغائي لإثبات وجود الله تعالى؟ إلى ذلك أشار الشيخ صبري يقول:

⁹³³ صبري، العقل والنقل (4/3)

⁹³⁴ صبري، موقف البشر، ص 146.

"وقد وجدَ أناسٌ ممن جعلوا غمط علماء الكلام حقهم، ولا سيما الأشاعرة منهم، ديدنا لهم؛ كابن رشد الأندلسي، وابن تيمية الحراني، وابن قيم الجوزية⁹³⁵ وصدر الدين الشيرازي وسيلة في مذهبهم هذا، لكيال الطعن فيهم، فاتهموهم بإخلاء أفعال الله عن الحكمة اللازم لإخلائها عن الأغراض، وشهود الغائية، بل بإلغاء الأدلة على وجود الصانع، العليم، الحكيم للعالم. فهل نحن حين عُنيينا في هذا الكتاب بما يسمى دليل العلة الغائية، مشاركون لأعداء المتكلمين الأشاعرة في غمطهم، واتهامهم؟ كلا، إني أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين بقدرهم، الناكرين بجميل، وجليل خدمتهم للإسلام، وإني أعرف سمو مرماهم في عدم تعليل أفعال الله بالعلة الغائية، التي هي علة لفاعلية الفاعل، صونا لمقام الألوهية من التأثير في أفعاله بأي شيء".⁹³⁶

ثم يجيب عن هذا الاعتراض بأن العلة المنفية في المذهب الأشعري هي الغرض الباعث لفاعل على فعله. وأما إذا كانت بمعنى الفائدة المترتبة على الفعل من غير أن تكون باعثا له عليها، فلا إشكال فيها، وهي مناط العلة الغائية. فيستمر قائلا:

"...ومن هنا يقال: إن الغرض هو المحرك الأول، لأنه الباعث على الإرادة، التي هي المحرك الثاني. وما زعمه ابن رشد الحفيد، من أنه إذا لم يكن لأفعاله تعالى غرض يحده إليها. كانت أفعاله عبثا واتفاقا، فليس شيء، بل أفعاله تعالى تستتبع فوائد من غير ابتناءها على الأغراض والعلل الغائية. والعبث ما لا يفيد فائدة، لا ما لا يبيّن على غرض أو علة غائية".⁹³⁷

⁹³⁵ محمد بن أبي بكر الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين (691هـ - 751هـ = 1292م - 1350م): من أركان الإصلاح الإسلامي، وأحد كبار العلماء. مولده ووفاته في دمشق. تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في جميع ما يصدر عنه. وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق، وأهين وعذب بسببه، وطيف به على جمل مضروبا بالعصى. وأطلق بعد موت ابن تيمية. وكان حسن الخلق محبوبا عند الناس، أغري بحب الكتب، فجمع منها عددا عظيما، وكتب بخطه الحسن شيئا كثيرا. وألف تصانيف كثيرة. منها إعلام الموقعين والطرق الحكيمة في السياسة الشرعية وشفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل وتحفة المودود بأحكام المولود ومدارج السالكين والوابل الصيب من الكلم الطيب والروح واجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية. (الزركلي، الأعلام 6/ 56)

⁹³⁶ صبري، العقل والنقل (3/3).

⁹³⁷ المرجع السابق.

هذا وينظر الشيخ إلى هذه القضية من ناحية قديم علم الله تعالى. فهو يلفت نظر القارئ إلى أن العلم بالعواقب لا يستلزم بناء الفعل عليها. فالمحذور - في رأيه ورأي الأشاعرة - هو بناء الفعل عليها لا العلم بها. فيورد هذا الاعتراض قائلا:

"فإن اعترض معترض بأن الله تعالى يعلم عواقب أفعاله من غير تفكير. فبهذا العلم يكون قد علل أفعاله؟"⁹³⁸

ثم يجيب عنه بقوله:

"قلنا ليس العلم بالعواقب والغايات تعليلًا منه تعالى لأفعاله بها. إنما التعليل بناء أفعاله عليها في علمه قبل فعلها. وهذا هو التفكير في العواقب بعينه الذي لا يستطيع القائل بالتعليل إنكار تعالیه تعالى عنه. ونحن ننفي التعليل بالغايات لا الغايات و لا العلم بها. فخذ هذا الفرق الدقيق منا كما أخذناه من توفيق الله."⁹³⁹

فينزل الشيخ بتصور التعليل إلى غور آخر وهو أن التعليل لا يخلو من التفكير في العواقب، وهو لا يسع أحدا الإقرار به في جانب الله تعالى. فكل واحد - على حسب رأيه - يلزمه أن يتفق مع الموقف الأشعري إن أراد أن يكون منسجما في موقفه غير متضارب. هنا بهذا ينتهي الشيخ صبري من تقرير موقفه الذي تحول إليه بل تحمس له.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقد ذهب إلى أن هذه المسألة أشبه بالخلاف اللفظي. فالمسلمون متفقون على أن أفعال الله تعالى محتوية على العلل والمصالح التي هي ثمراتها. وإنما انجر الخلاف من تعيين حيثيتها: أعلل غائية هي أم لا؟ في هذا يقول العلامة:

"والمسألة مختلف فيها بين المتكلمين اختلافا يشبه أن يكون لفظيا فإن جميع المسلمين اتفقوا على أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار وعلى وفق علمه وأن جميعها مشتمل على حكم ومصالح وأن تلك الحكم هي ثمرات لأفعاله تعالى ناشئة عن حصول الفعل فهي لأجل حصولها عند الفعل تثمر غايات، هذا كله لا خلاف فيه وإنما الخلاف في أنها أتوصف

⁹³⁸ صبري، العقل والنقل (15/3).

⁹³⁹ المرجع السابق.

بكونها أغراضا وعلا غائية أم لا؟ فأثبت ذلك جماعة استدلالا بما ورد من نحو قوله تعالى: **سَمِيعًا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ٥٦ **سَجَّادَاتٍ**: متحتمة **بوضع** من ذلك أصحاب الأشعري فيما عزاه إليهم الفخر في التفسير مستدلين بأن الذي يفعل لغرض يلزم أن يكون مستفيدا من غرضه ذلك ضرورة أن وجود ذلك الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه، فيكون مستفيدا من تلك الأولوية ويلزم من كون ذلك الغرض سببا في فعله أن يكون هو ناقصا في فاعليته محتاجا إلى حصول السبب. 940

ولكن العلامة لم يبد مقتنعا بكلام الإمام الرازي. فإن من أثبت العلل الغائية لأفعال الله تعالى، لم يذهب إلى أن فائدتها راجعة إلى ذات الله تعالى وأنه مستفيدة بها. بل إنما يثبت رجحان فعلها على عدم فعلها من قبل الاستحسان الراجع إلى خلق الله نفعه. وحينما رد الإمام الرازي على هذا الجواب بأن هذا الرجحان لا ينفك عن استفادة الفاعل منه، عده العلامة سفسطة، وقال:

"وهذا الرد باطل؛ لأن الأرجحية لا تستلزم الاستفادة أبدا بل إنما تستلزم تعلق الإرادة، وإنما تلزم الاستفادة لو ادعينا التعيين والوجوب. والحاصل أن الدليل الذي استدلو به يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين أولا هما قولهم إنه لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكملا به وهذا سفسطة شبه فيها الغرض النافع للفاعل بالغرض بمعنى الداعي إلى الفعل والراجع إلى ما يناسبه من الكمال لا توقف كماله عليه. الثانية قولهم إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سببا يقتضي عجز الفاعل وهذا شبه فيه السبب الذي هو بمعنى الباعث بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وكلاهما يطلق عليه سبب. 941

ويستغرب العلامة أن الأشاعرة النفاة لتعليل أفعال الله تعالى يسلمون أن أفعال الله تعالى لا تخلو عن ثمار وفوائد وينضم إلى ذلك أن الله تعالى له كمال العلم والإرادة. فإذا كان في علمه أن فعل كذا له ثمرة كذا، فإن ذلك لا محالة متحقق كما هو في علمه. فكمال العلم والإرادة من مقتضاه أن تكون تلك الثمار أغراضا لأفعاله من غير أن يكون مستفيدا منها لمصالح، لا يعلمها إلا هو. في هذا يقول العلامة:

940 ابن عاشور، التحرير والتنوير (1/ 379)

941 المرجع السابق.

ومن العجائب أنهم يسلمون أن أفعال الله تعالى لا تخلو عن الثمرة والحكمة ويمنعون أن تكون تلك الحكم عللا وأغراضا مع أن ثمرة فعل الفاعل العالم بكل شيء لا تخلو من أن تكون غرضا لأنها تكون داعيا للفعل ضرورة تحقق علم الفاعل وإرادته. ولم أدر أي حرج نظروا إليه حين منعوا تعليل أفعال الله تعالى وأغراضها.⁹⁴²

ثم جنح إلى أن هذه المسألة التزمها الأشاعرة في سبيل نفي وجوب الصلاح والأصلحية على الله تعالى في مواجهة التيار الاعتزالي، وفي سبيل نفي أن يكون الله تعالى يستكمل بغيره كما يبدو من مناقشتهم.⁹⁴³ فالمتبادر من كلامه أن الشيخ غير مقتنع بموقف الأشاعرة هنا، بل رأى موقف الأشاعرة في هذا متنافيا مع إثبات الثمار لأفعال الله تعالى بل كلامه يسوغ لنا أنه نعهه قريبا من الماتريديّة في هذا الأمر.

⁹⁴² ابن عاشور، التحرير والتتوير (1/ 379)

⁹⁴³ المرجع السابق.

المبحث الثالث: التكليف بغير الشرع

لننتقل الآن وقد انتهينا مما يتعلق فللوجوب على الله تعالى وحكمته، إلى أمر وثيق الصلة بقضية الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى ومتفرع عليها، وهو التكليف بغير الشرع، ويعبر عنه أيضا بقولنا: "هل أول تكليف بالعقل أو بالنقل؟". قد رأينا في مسألة الحسن والقبح لدى العلامة ابن عاشور أن المعتزلة حاولوا إلزام الإشاعة بأنه لو لم يثبت أول التكليف بالعقل، لزم إفحام الرسل. وشاركهم في ذلك الماتريدية أيضا. قال العلامة التفتازاني هذا الأمر في كتابه "المقاصد" على لسان المعتزلة:

"لو لم يكن وجوب النظروبالجملة أول الواجبات عقليا، لزم إفحام الأنبياء." ⁹⁴⁴

ثم أشار إلى أن هذه الشبهة كان لها ثقل، فشرع به التيار الحنفي الذي هو الوجه الفقهي للتيار الماتريدي، فأقر بأنه لا بد من الإقرار بأن بعض الواجبات يثبت بالعقل. فذكر موقفه قائلا:

"ولقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض أهل السنة - وهم الحنفية - إلى أن حسن بعض الأشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأي المعتزلة كوجوب أول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل." ⁹⁴⁵

ثم عدد واجبات أخرى مما يقول به الحنفية ثابتا بالعقل غير مستند إلى النقل. منهما حرمة الإشراك بالله ونسبة ما هو في غاية الشناعة إليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك. ويختم هذا المبحث بإبداء فارق بين الماتريدية والمعتزلة، و يحصره في أمرين: الأول أن العقل ليس بحاكم عند الحنفية وأن العبد ليس بخالق لأفعاله. يقول:

"ولا نزاع في أن كل واجب حسن وكل حرام قبيح إلا أنهم لم يقولوا بالوجوب أو الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لأفعال العباد هو الله تعالى، والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير إيجاب ولا توليد، بل بإيجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض." ⁹⁴⁶

⁹⁴⁴ التفتازاني، شرح المقاصد، (213/3)، النورية الرضوية، لاهور، باكستان، 2013م.

⁹⁴⁵ المرجع السابق.

⁹⁴⁶ المرجع السابق.

ولكن الإنصاف يقتضي أن نقر بأن المعتزلة أيضا لم يجعلوا العقل حاكما، بل رأوه آلة للإدراك، وقد أقر بذلك كبار الماتريدية المتأخرين أيضا. فهذا العلامة ابن الهمام - رحمه الله تعالى - يذكر عن مشايخ الماتريدية هذا الفارق ويقول:

"نقل هؤلاء⁹⁴⁷ مذهب المعتزلة على خلاف المهيغ⁹⁴⁸ الأول. قالوا: العقل عندهم إذا أدرك الحسن والقبح، يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاها. وعندنا الموجب هو الله تعالى. والعقل آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاعه على الحسن والقبح الكائنين في الفعل. وأشار بعضهم⁹⁴⁹ إلى أن مأخذ هذا النقل عنهم قولهم بوجوب الأصلح عليه تعالى عن ذلك. فإنه إذا أدرك العقل القبح، أوجب عدم وجوده منه تعالى." ⁹⁵⁰

هذا ما درج عليه الماتريدية لإبعاد أنفسهم عن المعتزلة. وقد أشار بعض السمرقنديين كما ذكره صاحبنا إلى أن هذا المذهب الذي يعزى إلى المعتزلة على لسان الماتريدية أخذ من حديثهم في وجوب الأصلح، فليس هو عين ما يقررونه بأنفسهم، بل هو ما ألزمهم به الماتريدية. ولكن العلامة ابن الهمام لم يرض به بل رده وقرر أن المعتزلة لا يختلفون عما جنح إليه السمرقنديون. ولنستمع إليه:

"قلنا: بل إذا علمه عندهم⁹⁵¹ علم وجوبه الثابت في نفس الأمر، أعني استحالة عدمه على زعمهم، فالحاصل أن العقل إذا أدرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا في فعل يصح نسبته إليه تعالى، وإلى العباد كإيصال رزق الفقير إدراك وجوب وقوعه منه سبحانه. أي لا بد من استحالة غيره وأدرك أمره سبحانه عبادته بذلك الحسن كالزكاة بناء على اختيارهم بخلاف وجوبه عليه بالمعنى الذي قالوا، حيث لا يمكن ترك مقتضاه، وإن كان لا يليق نسبته إلا إلى العباد، أدرك انفراده تعالى بإيجابه عليهم. فظهر أن ليس للعقل سوى إدراك الحكم." ⁹⁵²

⁹⁴⁷ الماتريدية من أبي منصور الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند.

⁹⁴⁸ المهيغ هو الطريق. يشير إلى أن هؤلاء يذكرون مسلك المعتزلة على نحو مختلف.

⁹⁴⁹ بعض السمرقنديين.

⁹⁵⁰ ابن الهمام، المسابرة، ص 157.

⁹⁵¹ أي عند المعتزلة.

⁹⁵² ابن الهمام، المسابرة، ص 157 - 159.

فقرر أن المعتزلة أيضا ليس للعقل عندهم إلا إدراك الحكم. فلا يستقيم في نظر صاحبنا أن يفرق بين الفريقين على هذا الأساس. بل هما على قدم سواء. وكل منهما يقرر أن العقل يدرك حكم الله تعالى في أمور معدودة قبل أن يأتي الشرع والوحي، ويترتب عليهم الثواب والعقاب. وكذلك رد هذا الفارق عالم حنفي ماتريدي أصولي، وهو الشيخ عبد العلي السهالوي اللكنوي⁹⁵³. فإنه قال في كتابه الموضوع في أصول الفقه:

"(مسألة لا حكم إلا من الله تعالى) بإجماع الأمة لا كما في كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم العقل فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعى الإسلام بل إنما يقولون إن العقل معرف لبعض الأحكام الألهية سواء ورد به الشرع أم لا وهذا مأثور عن أكابر مشايخنا أيضا." ⁹⁵⁴

ولنستمع الآن - وقد انتهينا من إلقاء نظرة إجمالية على أمر التكليف بغير الشرع - إلى ما قرره الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور في هذا الصدد!

مصطفى صبري: لقد رأينا في قضية الحسن والقبح من هذا الفصل أن الشيخ صبري ينبغي أن يكون لفعل ما شيء من الحسن والقبح الذاتيين. بل كل ما أمر به فهو حسن، وكل ما نهى عنه فهو قبيح. وانضم إلى ذلك أنه لا يرضى بالحكمة المنسوبة إلى الله أن تكون بمعنى الشيء المتحقق قبل جعل الله تعالى. فقال:

"وأصل الخلاف فيما نخالف المعتزلة وهذا المؤلف اليماني أنه ليس للفعل في ذاته صفة عندنا باعتبارها يحسن الفعل أو يقبح. فكل ما يفعله الله أو يأمر به حسن لكونه فعله أو أمر به لا أنه يفعل الشيء أو يأمر به لكونه حسنا وينهى عنه لكونها قبيحا. والله تعالى هو جاعل الحسن حسنا والقبيح قبيحا لا أن الحسن متصف بالحسن من نفسه والقبيح بالقبح نفسه ... ومنشأ الغلط تثبيت الحسن والقبح قبل تثبيت الله." ⁹⁵⁵

⁹⁵³ نظام الدين ابن الملا قطب الدين الشهيد السهالوي الأنصاري (1088هـ - 1161هـ = 1677م - 1748م): فاضل من سكان الهند. نسبته إلى سهالي من أعمال لكننو أقام بلكننو، وصنف كتابا، منها شرح مسلم الثبوت لمحب الله البهاري في أصول الفقه وحاشية على شرح هداية الحكمة للصدر الشيرازي. (الزركلي، الأعلام، 34/8)

⁹⁵⁴ عبد العلي السهالوي، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، (23/1)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م.

⁹⁵⁵ صبري، العقل والنقل (21/3)

فعرفنا من ذلك أنه لا معنى لكون الشيء واجبا على الخلق قبل ورود الشرع. فهو هنا متفق مع الأشاعرة ومع العلامة ابن عاشور. وبقي الأمر المتعلق بحكم أصحاب الفترة. هل هو قائل بتكليفهم بالإيمان بالله وحده وتجنب الشرك بناء على أن دعوة الأنبياء في هذا الشأن قد وصلت إلى جميع المعمورة؟ فلم يتعرض الشيخ لهذا الأمر بصراحة، فنطويه على غره من غير نسبة شيء إليه.

ابن عاشور: لقد انخرط العلامة في هذا الباب إلى الأشاعرة محافظا على أشعريته، فقرر أولا أنهم لا يثبتون شيئا من الواجبات على البشر قبل إتيان الرسل، فلا تكليف بغير الشرع. فقال:

"فأما جمهور أهل السنة، الذين تترجم عن أقوالهم طريقة الأشعري، فعمموا وقالوا: لا يثبت شيء من الواجبات، ولا مؤاخذه على ترك أو فعل إلا ببعثة الرسل حتى معرفة الله تعالى، واستدلوا بهذه الآية وغيرها مثل **سَمِعَ كُنَّا مُعَدِّينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا** ٥ **سَجَّاهُ:** تمتحج سحج وبالإجماع." 956

ثم أورد متمشيا مع نزعة النقدية المراعية للاتجاه المعاكس على قول الأشاعرة ما أورده المعتزلة والماتريدية من أنه لو لم يجب على العبد شيء قبل ثبوت النبوة، لما وجب على المعاند حجة الله تعالى، فإنه يسعه ألا ينظر في المعجزة قصدا، فما لم ينظر فيها، لم يثبت عليه شيء. ففسر هذا الأمر بقوله:

"وقد ضايق المعتزلة الأشاعرة في هذه المسألة بخصوص وجوب المعرفة فقالوا: لو لم تجب المعرفة إلا بالشرع للزم إفحام الرسل، فلم تكن للبعثة فائدة. ووجه اللزوم أن الرسول إذا قال لأحد: انظر في معجزتي حتى يظهر صدقي لديك، فله أن يقول: لا أنظر ما لم يجب علي، لأن ترك غير الواجب جائز، ولا يجب علي حتى يثبت عندي الوجوب بالشرع، ولا يثبت الشرع ما دمت لم أنظر، لأن ثبوت الشرع نظري لا ضروري. وظاهرهم الماتريدية وبعض الشافعية على هذا الاستدلال." 957

ثم أورد ما حاول الأشاعرة به الرد على هذا الإلزام، ولكنه لم يقتنع به، وذكر أن خير من أجاب هو إمام الحرمين، ولكن جوابه أيضا في نظر العلامة ابن عاشور من قبيل الإلزام الذي يتلخص في أن

⁹⁵⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير (40/6).

⁹⁵⁷ المرجع السابق (41/6).

هذا مشترك الإلزام، فهو لم يستأصل الاعتراض من أرض مذهبه، بل رده إلى مذهب المعارض. وهذا الصنع صالح لإفحام الخصم، ولكنه لا يجدي في تحقيق المذهب.⁹⁵⁸ ثم أظهر من عند نفسه وجهين لرد هذا الاعتراض:

أ: الوجه الأول على سبيل المنع وتفصيله أن هذا الإلزام مبني على أن وجوب سماع دعوة الرسل مبني على قصد النظر في معجزته. فإن لم يثبت هذا الوجوب بالعقل، لزم إفحام الرسل. ولكنه يدفع هذا الأساس، ويقرر أن تصور النبوة قد توارثته البشرية منذ بدايتها، فقد ترسخت في ذاكرتها الاجتماعية، فلا يحتاج الإنسان عندما سمع بدعوة رسول إلى إجمالة نظر، فيحضر لديه تلك المعاني التي يتوقف عليها النبوة من الكفر والإيمان حضورا اضطراريا. وبذلك ينفصل لدى الشيخ قضية التكليف بغير الشرع بتعذيب أهل الفترة على الكفر بناء على أن دعوة الرسل بالتوحيد قد استقرت في نفوس البشر، ووصلت إلى معظم الناس. فالعلامة يبقي تلك النصوص التي فيها تعذيب أهل الفترة على ظاهرها. ويفرع على هذا الأساس حالة مفترضة وهي أن يكون الإنسان لم يخالط البشرية ولم يسبق له شعور بهذه المعاني من الإيمان والكفر وغيرهما، لم يجب عليه الإصغاء؛ لأنه لم يتحقق فيه ذلك الشعور الاضطراري الذي قد تحلى به معظم الناس. فالذي قد عاش المدنية وعرف هذه المعاني ثم جاءت دعوة من الأنبياء فرفض أن يستمع إليها فهو متعمد معاند، "فلا عجب أن تقع المؤاخذة بتعمد مخالفتها".⁹⁵⁹

ب: الوجه الثاني على سبيل التسليم. فالذي لا يسمع دعوة الرسول لا يتوجب عليه الإيمان بالنبي. ولكن نعلم أن البشر مجبول على حب استطلاع الرأي والإصغاء لكل دعوة داع. فإذا افترضنا أن نبيا من الأنبياء قام بدعوته، فسمعه هذا المرء المفترض فتتحرك فيه داعية النظر، فينجذب إليها رويدا رويدا حتى يعيها فلا يستطيع بعدئذ أن يزعم أنه غير ناظر في المعجزة، فإنه قد نظر فيها. فهو معاند كما مر في الوجه السابق. نعم، إذا افترضنا واحدا يمر برسول داع إلى دعوته، فيشغله شاغل عن ذلك، لم يكن مخاطبا بالإيمان.

فالشيخ بذلك ذهب إلى التيار الأشعري الذي كان منتما إليه، ولكنه لم يكن نسخة طبق الأصل لمن قبله، بل أجال نظره في المسألة، فقرره تقريبا تفوح منه رائحته الاجتهادية.

⁹⁵⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير (6/ 42).

⁹⁵⁹ المرجع السابق (6/ 42 - 43).

بهذا انتهينا مما يتصل بأفعال الله تعالى، وننتقل الآن إلى ما هو أقرب إلى أفعال الله تعالى نعقد
الوزان بين الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور!

الفصل الثالث: أفعال العباد

قد وصلنا إلى نهاية هذا الباب وآخر هذه الدراسة، قد كنا ذكرنا في مستهل الفصل الماضي أن أفعال الله تعالى التي هي نقطة النقاء القديم بالحادث ينبثق عنها "مباحث، بعضها تتصل أشد اتصال بصفات الله وشؤونه، وبعضها أقرب إلى أفعال العباد." وكان الفصل الماضي مرتبطا بالمباحث الأول، ونحوم هنا حول المباحث الثانية التي هي أقرب إلى أفعال العباد. وتحتل هذه الأفعال مكانة مهمة في علم الكلام مع أنها كغيرها من الحوادث. ذلك أنها محل المسؤولية والتكليف. فما الذي عند العبد فيصبح محل تلك المسؤولية؟ فتدرس لذلك مسألة الكسب، وينضم إليها مسألة الداعية التي لجأ إليها كثير من الطوائف الكلامية لتفسير ما يبعث العباد على الأفعال. ونختم هذا الفصل الذي هو في حيز أفعال العباد بتكليف العباد بما لا يطاق وهو معتزك آراء الطوائف الكلامية. بناء على ذلك، رأينا حريا أن يقسم هذا الفصل إلى المباحث الثلاثة التالية:

- المبحث الأول: الكسب،
- المبحث الثاني: الداعية،
- المبحث الثالث: التكليف بما لا يطاق.

المبحث الأول: الكسب

حينما يقرر علم الكلام عموم قدرة الله تعالى وإرادته، يواجهه سؤال عما ينسب إلى العباد من الأفعال وعما يترتب عليها من المسؤوليات والعقوبات والإثابات. نحن نعلم أن الإنسان مسئول عن أفعاله، وأما الدواب فغير مسئولة عن أفعالها في العرف وفي القانون ولدى الأديان. فما الذي يمتاز به فعل البشر حتى يصح تكليفه وجعله محل المسؤوليات دون غيره؟ ثم مهما أجبنا به، فلا بد أن يكون موقفنا هنا منسجما مع ما وقفناه تجاه علم الله تعالى وإرادته وقدرته. فأصبح بالنظر إلى علم البشر وإرادته وقدرته في جانب علم الله وإرادته وقدرته معضلة، لزم كل طائفة كلامية فكها، ونحاول أن ننظر إلى حل العلامة ابن عاشور والشيخ مصطفى صبري بعد عرض الآراء الكلامية التي تكونت حول هذا الحل.

مما اتفقت عليه عامة طوائف علم الكلام أن للعباد أفعالا اختيارية، وهي منسوبة إليهم. حتى الذين قالوا بخلق أفعال العباد من أهل السنة لم يدعوا أن الفعل لله تعالى. في هذا يقول العلامة التفتازاني حينما يستفتح الفصل المتعلق بأفعال الله تعالى من كتابه شرح المقاصد:

"أولها في خلق أفعال العباد بمعنى أنه هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الأحياء مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله." ⁹⁶⁰

ثم يعلل اتفاقهم هذا بقوله:

"إذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان مثلا وإن كان الفعل مخلوقا لله تعالى. فإن الفعل إنما يستند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده. ألا ترى أن الأبيض مثلا هو الجسم وإن كان البياض بخلق الله وبإيجاده." ⁹⁶¹

ثم يعرج العلامة على بيان المذاهب في أفعال الله تعالى. ولكن قبل ذلك يجدر بنا الإشارة إلى أنه قد تذكر كتب الفرق والملل والنحل أن الأمة الإسلامية شهدت شرذمة من القدرية أنكزت عموم أن يكون الله تعالى يعلم ما يحصل. ذلك للفرار من تهمة الجبر. ولكنها انقرضت، ولم يعد يقول بذلك طائفة

⁹⁶⁰ التفتازاني، شرح المقاصد، (164/3).

⁹⁶¹ المرجع السابق.

معروفة الآن. وأما المعتزلة الذين لهم علاقة بالقدرية فلم يعد فيهم من ينكر عموم العلم، بل ينكر عموم الإرادة أو القدرة. في هذا يقول العلامة ابن حجر العسقلاني:

"قال القرطبي وغيره: قد انقرض هذا المذهب، ولا نعرف أحدا ينسب إليه من المتأخرين. قال: والقدرية اليوم مطبقون على أن الله عالم بأفعال العباد قبل وقوعها، وإنما خالفوا السلف في زعمهم بأن أفعال العباد مقدورة لهم وواقعة منهم على جهة الاستقلال، وهو مع كونه مذهباً باطلاً أخف من المذهب الأول. وأما المتأخرون منهم فأنكروا تعلق الإرادة بأفعال العباد فرارا من تعلق القديم بالمحدث." 962

لننتقل الآن إلى المذاهب المعروفة في شأن أفعال العباد ونصيبهم منها. فهي على ما يلي:

الجبرية: أما الجبرية فموقفهم أن فعل العباد يحصل بقدرة الله تعالى وحدها، ولا قدرة لهم إطلاقاً أو لهم قدرة بغير ثبوت تأثير لها. فالأول هو الجبر الخالص والثاني هو الجبر المتوسط. يقول العلامة الشهرستاني في شأنهم:

"الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف. فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل، وسمي ذلك كسباً، فليس بجبري." 963

أما هذه الطائفة الأخيرة التي أشار إليها العلامة بقوله: "فأما من أثبت للقدرة..." فهي الأشاعرة، وينفي العلامة عنها تهمة الجبر التي ألصقها بهم المعتزلة. من هنا عرفنا أن مفهوم الجبر يختلف من طائفة إلى طائفة. وما عولنا عليه هو من وجهة نظر الأشاعرة. 964

المعتزلة: أما المعتزلة فوجهتهم أن فعل العباد يقع بقدرتهم هم وهو مخلوق له. يقول العلامة الشهرستاني في شأنهم:

962 ابن حجر، فتح الباري (1/ 119).

963 الشهرستاني، الملل والنحل (1/ 85).

964 وسبب ذلك الترجيح أن العلامة ابن عاشور والشيخ صبري اللذين هما قطب هذه الدارسة كلاهما أشعري في هذا الباب.

"واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا في الدار الآخرة، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية ؛ لأنه لو خلق الظلم كان ظالما، كما لو خلق العدل كان عادلا." ⁹⁶⁵

وهذا الذي ذكره العلامة هو ما يتأكد لنا من خلال ما لدينا من أعمال المعتزلة. فقد ذكر صاحب شرح الأصول الخمسة:

"الغرض به الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها." ⁹⁶⁶

ثم يتطرق إلى من يسميهم المجبرة في رأيه ويذكر الخلاف معهم قائلا:

"والخلاف في ذلك مع المجبرة: فإن منهم من ذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا، لا تعلق لها بنا أصلا لا اكتسابا ولا إحداثا. وإنما نحن كالظروف لها ... ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقا من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى." ⁹⁶⁷

الأشاعرة: أما الأشاعرة فموقفهم أن من البديهييات في أفعال البشر أنها على نوعين: أفعال اضطرارية وأخرى اختيارية. فالاضطرارية لا تمت إلى قدرة العبد ولا إرادته بصلة. وأما الاختيارية فهي متحققة بقدرته وإرادته. ولكن في الجانب المعاكس يقرر الأشاعرة عموم قدرة الله تعالى لجميع الممكنات وعموم إرادته لها. فبالتوفيق بين هذين الأمرين، استنتج الإمام الأشعري أن اختيار العباد معناه أن الإنسان إذا أراد فعلا، خلق الله تعالى فيه قدرة لذلك الفعل، فيحققها بتلك القدرة. فصحة انتصاف العبد بالاختيار مبنية على أنه محل للقدرة الحادثة التي ليس دورها إلا اقتران حدوث ذلك الفعل بقدرة الرب. وهذا الاقتران هو الكسب. يقول العلامة الشهرستاني في شأنه بادئا بذكر التفرقة الضرورية بين النوعين من الأفعال:

"والعبد قادر على أفعاله إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعدة والرعشة. وبين حركات الاختيار والإرادة. والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة، متوقفة على اختيار القادر." ⁹⁶⁸

⁹⁶⁵ الشهرستاني، الملل والنحل (1/ 45).

⁹⁶⁶ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 323.

⁹⁶⁷ المرجع السابق، ص 324.

ثم يتطرق إلى تحقيق ماهية الاختيار المنسوب إلى العبد ويقول:

"فعن هذا قال: المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة. والحاصل تحت القدرة الحادثة. ثم على أصل أبي الحسين: لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث. لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض. فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان، والطعوم، والروائح، وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة." ⁹⁶⁹

وبين أيضا على مذهب الإمام الأشعري أن وجود الفعل باقترانها بالقدرة الحادثة من سنة الله تعالى، فقال:

"غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها: الفعل الحاصل إذا أَراده العبد وتجرد له. ويسمى هذا الفعل كسبا. فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد: حصولا تحت قدرته." ⁹⁷⁰

الماتريدية: أما الماتريدية فهم متفقه كلمتهم مع الأشاعرة على ألا خالق إلا الله. ولكنهم لم يرضوا بما رضي به الأشاعرة، ولا رأوا أن ما اكتفى به الأشاعرة مخلص من الجبر مسوغ للاختيار المبني عليه المسؤولية أمام الله. يصور الشيخ صبري ⁹⁷¹ موقف الماتريدية أحسن تصوير بقوله:

"أما إرادة العباد فهي محط الخلاف بين الفريقين لكونها مخلوقة لله تعالى عند الأشاعرة كقدرتهم وأفعالهم وعند الماتريدية لها معنيان: إرادتهم الكلية وهي مخلوقة لله تعالى. أما إرادتهم الجزئية فغير مخلوقة وأمرها بأيديهم وهي ما يملكونه من أفعالهم المنسوبة إليهم. مدار تكليفهم بها ومسئوليتهم عنها. فالإرادة الكلية اسم لصفة الإرادة التي من شأنها ترجيح أحد المقدورين

⁹⁶⁸ الشهرستاني، الملل والنحل (1/ 96).

⁹⁶⁹ المرجع السابق.

⁹⁷⁰ المرجع السابق.

⁹⁷¹ الذي كان ماتريديا، ثم هجرها في هذا الباب خاصة.

من الفعل والترك. والتعلق بكل واحد منهما على سبيل البدل. والإرادة الجزئية فسروها بتعلق تلك الصفة بجانب معين.⁹⁷²

هذا الذي ذكره الشيخ صبري يؤيده كتب كبار الماتريدية. فلنستمع إلى العلامة ابن الهمام وهو يشير إلى أنه يجب تخصيص النصوص القاضية بظواهرها بأن كل شيء بيد الله:

"قل في الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص وهو لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالإيجاد بل يكفي لنفيه أن يقال جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات وكذا التروك ... بخلق الله تعالى. لا تأثير لقدرة العبد فيه. وإنما محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزمًا مصممًا بلا تردد وتوجهه توجهها صادقًا للفعل طالبا إياه. فإذا أوجد العبد ذلك العزم، خلق الله له الفعل فيكون منسوبًا إليه تعالى من حيث هو حركة ويكون منسوبًا إلى العبد من حيث هو زنا ونحو.⁹⁷³

ويجلو الأمر أكثر جلاء فيما بعد، ويوضح أن ما يسمى بالعزم يجب أن نعترف بأن العبد عنده القدرة عليه بمعنى تفعيله إن شاء وتركه إن شاء، فيقول:

"وكفى في التخصيص لتصحيح التكليف هذا الأمر الواحد. أعني العزم المصمم. وماسواه مما لا يحصى من الأفعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى متأثرة عن قدرته ابتداءً بلا واسطة القدرة الحادثة المتأثرة عن قدرته تعالى.⁹⁷⁴

ثم يبين أن هذا العزم بيد العبد بالمعنى الذي أسلفته بدليل من عنده، وهو أن الإنسان كثيرًا ما يهجر ما يحبه، ويقبل على ما يكره. هذه آية أن العبد بيده ناصية هذا العزم. يقول:

"وليس للعلم خاصية التأثير ... لا خلق هذه الأشياء يوجب اضطراره إلى الفعل؛ لأنه أقدره فيما يختاره ويميل إليه عن داعية على العزم على فعله وتركه. إذ من المستمر ترك الإنسان

⁹⁷² صبري، موقف البشر ص 59.

⁹⁷³ ابن الهمام، المسابير ص 113.

⁹⁷⁴ المرجع السابق.

لما يحبه ويختاره. وفعل شيء وهو يكرهه لخوف. فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة
لله تعالى صح تكليفه وثوابه وعقابه وذمه ومدحه. وانتفى بطلان التكليف والجر المحض.⁹⁷⁵
وعرفنا بذلك أنه لا يرى الداعية مجبرة للعبد ولكنه يصرح بأن هذا العزم أيضا يؤثر فيه عوامل شتى،
فلا يستغني العبد عن توفيق الله تعالى. يقول:

"ومع ذلك قلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى. بل لا يقع إلا بتوفيق منه
تعالى تفضلا. فإن الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس موانع تشبه القواصر لقوة استيلاءها
فلا يغلب إلا بمعونة التوفيق."⁹⁷⁶

ثم يبين أن خذلان الله تعالى لا يعني أنه يسلبه المكنة، يقول:

"وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو أن يدعه هو مع نفسه لا ينصره ولا يعينه عليها لا يسلبه
المكنة من ذلك العزم التي خلقها له. وهذه غير القدرة التي ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا
تتقدم على الفعل."⁹⁷⁷

هذا ونجد الحنفي الماتريدي الشهير العلامة المحبوبي الشهير بصدر الشريعة⁹⁷⁸ يتوغل أكثر في
تعيين هذا العزم الذي بيد العبد. فيقرر أولا أن المرجح ليس موجبا؛ لأنه يخرج الفعل من كونه
اختياريا. فيقول:

"توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا؛ لأن لاختياره تأثيرا في فعله أيضا."⁹⁷⁹

ثم يقرر أن ذلك الأمر الذي بيد العبد و الذي عليه ينبنى التكليف هو غير موجود ولا معدوم. بل هو
أمر إضافي. فيقول:

⁹⁷⁵ابن الهمام، المسابير، 113.

⁹⁷⁶المرجع السابق

⁹⁷⁷المرجع السابق

⁹⁷⁸عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي، صدر الشريعة الأصغر ابن صدر الشريعة الأكبر (المتوفى: 747 هـ = 1346 م): من علماء الحكمة والطبيعات وأصول الفقه والدين، توفي في بخارى. له كتاب تعديل العلوم والتنقيح وشرحه التوضيح في أصول الفقه وشرح الوقاية لجدّه محمود، في فقه الحنفية والوشاح في علم المعاني. (الزركلي، الأعلام 4/ 197)

⁹⁷⁹صدر الشريعة، التوضيح (392/1)، دار نشر اللغة العربية، 2024م.

"قد ثبت بالوجدان أن للعبد صنعا ما فلا يكون إلا في أمر لا موجود ولا معدوم. ولا يكون ذلك الأمر واجبا بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب تعالى. إذ حينئذ يخرج من صنع العبد. ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الأمر لتوقفه على أمور لا صنع للعبد فيها أصلا كقدرة العبد ووجوده وأمثالهما. فالأمر الإضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عند وجود الأثر يسمى كسبا." 980

فعرفنا بذلك أن الماتريدية يختلفون عن الأشاعرة في هذا الشأن.

القاضي الباقلاني: أما القاضي الباقلاني فمع أشعريته اختلف شيئا ما عن الإمام الأشعري و قرر أن فعل العباد يوجد بمجموع القدرتين، ولكن قدرة الرب تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتصل بوصفه في كونه طاعة أو معصية. إلى ذلك لمح العلامة الشهرستاني وقال:

"فأثبت القاضي تأثيرا للقدرة الحادثة وأثرها: هي الحالة الخاصة، وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل. وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب. فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب." 981

هذا وقد انفرد بعض أئمة الأشاعرة الآخر أيضا في بعض النواحي من هذه القضية بآراء. فالأستاذ الإسفرائيني ذهب إلى أن فعل العباد يتحقق بمجموع قدرة العبد وقدرة الرب، وكلتاها تتعلق بأصل الفعل. 982 واضطربت الآراء حول الإمام الجويني. يرى بعض أنه كان جانحا إلى موقف الحكماء من أن أفعال العباد واقعة على سبيل الوجوب والامتناع. ولكن بعضا أنكر ذلك. 983

لننتقل الآن وقد حققنا المذاهب التي قيل بها في عموم الوسط الإسلامي، إلى ما جنح إليه الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري الذي هو ماتريدي في الأصل فقد تحول عن ماتريدته في هذه القضية إلى الأشعرية، وبدأ يرد على الماتريدية أشد رد وأنكره. فقد ذكر يقول:

980 صدر الشريعة، التوضيح (393/1).

981 الشهرستاني، الملل والنحل (98 / 1).

982 الإيجي، شرح المواظف (164/8) والتفتازاني، شرح المقاصد (163/3).

983 المرجع السابق. الشيخ مصطفى صبري أيضا يلزم الإمام الجويني بذلك.

"وكننت أنا إلى زمان قريب من تأليف هذا الكتاب ماتريديا مثل الشيخ العلامة وعلماء بلادي ماتريدون مقلدون لاجئون إليه⁹⁸⁴ بضرورة القول بمسئولية العباد.⁹⁸⁵

فموقفه الذي قرره بصريح عبارته أن للعباد قدرة وإرادة، ولكنهما تابعتان لقدرة الله وإرادته. وليس بأيدي العباد خلق شيء كما هو موقف أهل السنة.

"فمذهبي الذي أريد إثباته في هذا الكتاب أن العباد يفعلون بإرادتهم واختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يحددون عنه.⁹⁸⁶

ثم يقرر أن العبد مختار من وجه ومجبور من وجه ويقول:

"فبالنظر إلى أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم فهم مختارون. وبالنظر إلى أنهم لا يختارون إلا ما أراد الله أن يختاروه ولا يحددون عنه فهم مجبورون أو كأنهم مجبورون.⁹⁸⁷

هذا وقد ذكر بعض الأشاعرة أن موقفهم يؤول إلى الجبر. فالشيخ صبري يعترف بذلك بأعلى صوته، ولا يأنف من هذا. يقول:

"إني لا أقول كما قال بعض أئمة الدين واختاره المحققون: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين. بل أقول: جبر وتفويض معا، جبر يفترق عن الجبر لعدم مصادمته لإرادة المجبور، وتفويض يفترق عن التفويض لعدم اختيار المفوض إليه إلا ما أراده المفوض.⁹⁸⁸

هذا والمهم هنا أنه لا كلام في أن الإنسان ليس له الخلق، ولكن حتى إرادته تابعة لإرادته. يقول الشيخ:

"فالإنسان يفعل ما يشاء، ولا يشاء إلا ما شاء الله أن يشاءه فهو يفعل ما يشاء الله ويشاء هو نفسه معا. فهناك تفويض؛ لأنه يفعل ما يشاء وهناك جبر أو ما يشبهه؛ لأنه لا يفعل غير ما يشاء الله. وهذا أي جمع الجبر مع التفويض والتسيير مع التخيير من خواص قدرة الله تعالى،

⁹⁸⁴ أي إلى تأويل قول الله تعالى: "وما تشاءون إلا أن يشاء الله" تأويلا لا يرضاه الشيخ، ويراه بعيدا عن سياق الآية كل البعد.

⁹⁸⁵ صبري، موقف البشر ص 96.

⁹⁸⁶ المرجع السابق، ص 50.

⁹⁸⁷ المرجع السابق.

⁹⁸⁸ المرجع السابق.

لا يقدر عليه جبار غيره تعالى. فإن عد الإنسان بموقفه هذا مجبوراً في أفعاله فهو مجبور ولكنه مجبور غير معذور.⁹⁸⁹

فليس بأيدي العباد ما ناولهم الماتريدية من الإرادة الجزئية. فقد نفاها الشيخ نفياً. فإن الإرادة الجزئية إن لم تكن شيئاً وجودياً، فلا محيص عن الجبر الذي يحاول الماتريدية التملص منه خلال إثباتهم الإرادة الجزئية للبشر، وإن كانت كذلك، فلا محيص عن الاعتزال الذي يبعد الماتريدية أنفسهم من وصمته. فإن الإرادة أيضاً نوع من الفعل. فالاعتراف بتأثير العبد فيه بالاستقلال اعتراف بنسبة الخلق إليه مع الفرار من التسمية. والمهم في مثل هذه المباحث هو المعنى دون التسمية. يقول الشيخ:

"... الإرادة الجزئية فعل من الأفعال القلبية، وكل فعل من أفعال العباد مخلوق لله تعالى باتفاق أهل السنة إزاء المعتزلة... وبناء على الأساس الذي اتفقت عليه أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية... لزم أن تكون الإرادة الجزئية التي هي نفسها أيضاً فعل من أفعال العباد على تفسيرهم بالقصد والعزم المصمم مخلوقة لله تعالى."⁹⁹⁰

ثم يعضد هذا الإلزام بما قرره العلامة ابن الهمام وقال:

"لهذا نرى العلامة علي القاري في شرح الفقه الأكبر بعدما نقل عن الكمال بن الهمام طريق الخلاص من الجبر بتخصيص النصوص الدالة على مخلوقية أفعال العباد بما عدا فعلاً واحداً وهو العزم المصمم، يقول⁹⁹¹: لكننا نقول إن العزم المصمم داخل تحت الحكم المعمم، وينبئ على أن ذلك التخصيص تحكم لا مبرر له إلا حاجة تدعيم المذهب الماتريدي الذي هو مذهب الكمال بن الهمام."⁹⁹²

ونتهي نقد الشيخ للماتريدية بقوله التالي الذي نلمس منه تصلبه في المذهب الذي انتقل إليه:

⁹⁸⁹ صبري، موقف البشر ص 50.

⁹⁹⁰ المرجع السابق، ص 75.

⁹⁹¹ أي يقول العلامة علي القاري. فقله: "يقول" حال من اسمه الوارد قبل ذلك في قوله: "نرى العلامة علي القاري..."

⁹⁹² صبري، موقف البشر ص 75.

"فأنت ترى أن كل من فر من الجبر وباعده ولم يقنع بابتعاد الأشاعرة عنه فقد وقع في الاعتزال أي في إنكار القدر. وهذا الوقوع يرى في كل من تصدى للبحث في المسألة وحاول أن يتفرد باكتشاف طريق إلى حلها كصدر الشريعة وإمام الحرمين والشيخ محمد عبده بل الماتريدية أيضا." ⁹⁹³

ثم يستغل الشيخ تلك التهمة التي يحاول مخالفو الأشاعرة تعبير مذهبهم بها وهي أن نظرية الكسب فيها غموض وضبابية، يستغلها الشيخ ليثبت أن هذا الغموض هو الأجدر بقضية مثل قضية القضاء والقدر. بل يخطو خطوة إلى الأمام ويهجم على مذاهب الماتريدية والمعتزلة التي يصفها المحللون بأنها أقرب إلى الفهم يهجم عليها بأن هذا القرب لا ينسجم مع ما وصفت قضية القضاء والقدر في النصوص وعلى لسان سلف الأمة من أنها سر من أسرار الله تعالى. يقول الشيخ:

"لايمنعه من رجحانه هذا نزوعه إلى الجبر وكون معنى الكسب فيه بعيدا عن الفهم ... ولا تكون بساطة مذهب الماتريدية ومفهوميته مرجحته على مذهب الأشعري؛ لأن مسألة القضاء والقدر أشد المسائل غموضا. ناهيك أن القدر سر من أسرار الله. فأى مذهب يتناسب معها في غموضها فهو أنسب المذاهب بذات المسألة وأقربها إلى الواقع. وأي مذهب ينبئ عن بساطة الأمر وسهولته على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة." ⁹⁹⁴

إذا كنا قد رأينا أن الشيخ يرى نفسه أشعريا في قضية أفعال العباد، ويرى مذهب هو الجبر والتفويض معا بالتفسير الذي مر، فننظر إلى بعض جوانب أخرى من هذه القضية قضية أفعال العباد، تنبثق من موقفه. فهو مثلا يذهب إلى أن إسناد الأفعال إلى العباد ليس على سبيل الحقيقة. وأما عده العلماء من باب الحقيقة دون المجاز فمن الناحية اللغوية القائمة على العرف دون الحقيقة. ⁹⁹⁵ فإنه قال:

⁹⁹³ صبري، موقف البشر ص 70.

⁹⁹⁴ المرجع السابق ص 61.

⁹⁹⁵ لقد لاحظنا أن العلامة التفتازاني - رحمه الله تعالى - نقل اتفاق الطوائف الكلامية على أن ما ينسب إلى العباد من أفعالهم فهو منهم، وليس من أفعال الله تعالى. وكلام الشيخ هذا في ظاهره يبدو مخالفا له، ولكن مراد العلامة التفتازاني أنهم اتفقوا على أن العباد هم الذين قامت بهم أفعالهم. ويؤيده ما ذكر الشيخ صبري بعده من أنه يعترف بأن المتصف بتلك الأفعال هو محالها أي العباد. فهذا المعنى هو مراد العلامة التفتازاني فيما يبدو. والله تعالى أعلم!

"واعتبار كونه فاعلها اشتهاه كذلك وإسناد تلك الأفعال إليه بمقتضى قاعدة النحو إسنادا حقيقيا مرجع كل ذلك إلى العرف المبني على الظاهر، ونحن لا نعتد به هنا بل نبحت في الحقيقة الواقعة. فإذا نظرنا إلى النحو وإلى عرف التفاهم والتخاطب، فالإنسان يرى في موقع الفاعل بالنسبة إلى أفعاله غير الاختيارية أيضا التي لا خلاف بين المذاهب في أنه لم يفعلها كمرض زيد ومات عمرو." 996

ولكنه يستدرك أيضا وينبه على أن المجازية في نسبة الأفعال إلى العباد لا تستلزم أن يكون المتصف بها هو خالقها، بل المتصف بها هو محلها. بذلك يذب الشيخ عن مذهبه ما عسى أن يصوب إليه من نسبة الأفعال إلى العباد في نصوص الكتاب والسنة. يقول:

"ثم إنه لا يلزم من كون الله تعالى هو خالق أفعال عباده وفاعلها أن يكون هو متصفا بها بل المتصف بها محلها لا موجدتها كما أن البياض صفة الجسم ومخلوق الله. فعلى هذا البيان لا دليل في وقوع أفعال العباد مسندة إليهم في الآيات والأحاديث على كونها موجودة بقدرتهم؛ لأنها واردة على عرف التفاهم." 997

ومن تلك الجوانب ترتب الثواب والعقاب على أفعال العباد. فيقرر الشيخ أنه من باب عادة الله تعالى الجارية. فلا يختلف احتراق الشيء المماس للناس لدى الشيخ عن إثابة الله تعالى على فعل وعقوبته على آخر. 998

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فيعضد نظرية الكسب الأشعرية في تفسيره ويوجه جميع الآيات التي لها صلة بأمر أفعال العباد توجيهها كسبيا أشعريا. فهو يقرر أن للعباد مشيئة، والله تعالى مشيئة، ولكن مشيئة العباد أيضا منوطة بمشيئة الله عز وجل. فيقول في تفسير سورة المدثر المقررة أن مشيئة الناس مشروطة بمشيئة الله تعالى:

"والمعنى: أن تذكر من شاءوا أن يتذكروا لا يقع إلا مشروطا بمشيئة الله أن يتذكروا. وقد تكرر هذا في القرآن تكرر ينبه على أنه حقيقة واقعة كقوله **سَوْخَ تَشَاءُونَ** إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ

996 صبري، موقف البشر ص 52.

997 المرجع السابق.

998 هامش صبري، موقف البشر ص 53.

الْعَلَمِينَ ٢٩ سَجَلُ التَّكْوِينِ جَمْعُ تَحْوِيلٍ سَمَحَ اللَّهُ أَنْ تَذْكِرَهُ ٥٤ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ ٥٥ سَجَلُ التَّكْوِينِ:

تختم مجتمعاتهم أن للناس مشيئة هي مناط التكاليف الشرعية والجزاء في الدنيا والآخرة وهي المعبر عنها عند أهل التحقيق من المتكلمين بالكسب كما حققه الأشعري، وعند المعتزلة بالقدرة الحادثة، وهما عبارتان متقاربتان، وأن الله تعالى المشيئة العظمى التي لا يمانعها مانع ولا يقصرها قاصر، فإذا لم يتوجه تعلقها إلى إرادة أحد عباده لم يحصل له مراد.⁹⁹⁹

وعرفنا من خلال هذا التفسير أن الشيخ يقصد بمشيئة الله المشروط بها مشيئات العباد مشيئة خاصة، فإنه علق بها "أن يتذكروا". وبهذا انفصل الشيخ عن النزعة الماتريدية التي تجعل المشيئة الجزئية بأيدي العباد ويوجه ما ورد في القرآن من نوط مشيئة العباد بمشيئة الله إلى أن المراد بمشيئة الله تعالى هو المشيئة الكلية دون الجزئية.

ويشير الشيخ في نفس مساق سورة المدثر إلى أن القدر هو سر الله تعالى بين عباده. يقول:

"هذا حاصل ما يتمخض من الجمع بين أدلة الشريعة المقتضية أن الأمر لله، والأدلة التي اقتضت المؤاخذة على الضلال، وتأويلها الأكبر في قوله تعالى: سَمَحَ اللَّهُ أَنْ تَذْكِرَهُ ٥٤ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ ٥٥ سَجَلُ التَّكْوِينِ يُقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ فَلْيُكَلِّمْهُمْ فَهَبْ لَهُمْ سُبُلًا مِنْهُ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ٧٨ مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ٧٩ سَجَلُ التَّكْوِينِ: جمع تمجيد وسفوح خلقه سر جعل بينهم وبين كنهه حجابا، ورمز إليه

بالوعد والوعيد ثوابا وعقابا." ¹⁰⁰⁰

فأشار إلى أنه إذا كان "كل من عند الله"، فكيف اقتضت الأدلة المؤاخذة على الضلال؟ هذا هو سر الله تعالى بين عباده. وأما الوعد والوعيد والثواب والعقاب فمن الواجهات لذلك السر. من هذا، يوجه الشيخ ما ذهب مضرب مثل من أن كذا أدق من كسب الأشعري في إشارة إلى إلغازه وضبابيته، ويتخذ من هذه السرية لإلغاز تصور الكسب الأشعري تكأة يتكى عليها ليسوغه. يقول:

⁹⁹⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير (333 / 29)

¹⁰⁰⁰ المرجع السابق.

1001 "وفي هذا كله إشارة إلى دقة كنه مشيئة العبد تجاه مشيئة الله وهو المعنى الذي جمع الأشعري التعبير عنه بالكسب، فقليل فيه أدق من كسب الأشعري. ففي الآية تنبيه الناس إلى هذا المعنى الخفي ليرقبوه في أنفسهم فيجدوا آثاره الدالة عليه قائمة متوافرة." 1002

لا بد من تنبيه على أمر مهم: وهو أن الشيخ ذكر عند معالجته لأفعال العباد أن المعتزلة إنما اختلفوا عن الأشاعرة في الاسم. فقال مثلاً:

"وأما مذهب المعتزلة فغير بعيد من قول الأشعري إلا في العبارة بالخلق أو بالكسب، وعبارة الأشعري أرشق وأعلق بالأدب مع الله الخالق." 1003

يبدو من ظاهر هذه العبارة مع ما قرره الشيخ من موقفه تجاه أفعال العباد أن المعتزلة أيضاً لم يقولوا بخلق أفعال العباد، وهذا بديهي البطلان على من له أدنى معرفة بالمذهب الاعتزالي فضلاً عن مثل العلامة ابن عاشور. فقد نص الشيخ بنفسه في مواضع من تفسيره على التفرقة بين المعتزلة والأشاعرة في هذا الشأن. فقد قارن بين الموقفين في سياق عدم رضا الله تعالى عن الكفر فذكر موقف الأشاعرة على أن:

"... للعباد كسباً في أفعالهم الاختيارية وأن الله تتعلق إرادته بخلق تلك الأفعال الاختيارية عند توجه كسب العبد نحوها، فالله خالق لأفعال العبد غير مكتسب لها. والعبد مكتسب غير خالق، فإن الكسب عند الأشعري هو الاستطاعة المفسرة عنده بسلامة أسباب الفعل وآلاته، وهي واسطة بين القدرة والجبر، أي هي دون تعلق القدرة وفوق تسخير الجبر جمعا بين الأدلة الدينية الناطقة بمعنى: أن الله على كل شيء قدير، وأنه خالق كل شيء، وبين دلالة الضرورة على الفرق بين حركة المرتعش وحركة الماشي، وجمعا بين أدلة عموم القدرة وبين توجيه الشريعة خطابها للعباد بالأمر بالإيمان والأعمال الصالحة، والنهي عن الكفر والسيئات وترتيب الثواب والعقاب." 1004

¹⁰⁰¹ أي جمع الإمام الأشعري متأثر العبارات عن ذلك المبدأ الذي يصحح التكليف، وقيده في كلمة الكسب.

¹⁰⁰² ابن عاشور، التحرير والتنوير (29/ 413).

¹⁰⁰³ ابن عاشور، التحرير والتنوير (29/ 415).

¹⁰⁰⁴ المرجع السابق (23/ 339).

ثم قرر مذهب المعتزلة قائلًا:

"وأما المعتزلة فهم ... يثبتون القدرة للعباد على أفعالهم وأن أفعال العباد غير مقدورة لله تعالى ويحملون ما ورد في الكتاب من نسبة أفعال من أفعال العباد إلى الله أو إلى قدرته أنه على معنى أنه خالق أصولها وأسبابها، ويحملون ما ورد من نفي ذلك كما في قوله: ولا يرضى لعباده الكفر على حقيقته ولذلك أوردوا هذه الآية للاحتجاج بها. وقد أوردوا إمام الحرمين في الإرشاد في فصل حشر فيه ما استدل به المعتزلة من ظواهر الكتاب.¹⁰⁰⁵

فهل يصح في منطق العقل أن يعد قول المعتزلة بعدم قدرة الله تعالى على أفعال العباد كما قرره العلامة موافقا لموقف الأشاعرة إلا في الاسم؟ كلا! لذلك، يبدو أن الشيخ حينما سوى بين المعتزلة والأشاعرة في قدرة العبد فإنما أراد أن كلا منهما يثبت للعبد قدرة وإرادة، ويقيم كلا التيارين الاعتزالي والأشعري في قبالة التيار الجبري. فقصارى أمره أنه يريد أن يثبت أن التيارين ليسا من الجبر في شيء. وآية ذلك أنه قال قبل تلك العبارة التي نحلها ما يلي:

"وبهذا بطل مذهب الجبرية لأن الآية أثبتت مشيئة للناس وجعلت مشيئة الله شرطا فيها لأن الاستثناء في قوة الشرط، فلاإنسان مشيئته لا محالة.¹⁰⁰⁶

فواضح من هذا أنه مقيم على أشعريته في قضية الكسب أيضا.

¹⁰⁰⁵ابن عاشور، التحرير والتنوير (413/29).

¹⁰⁰⁶المرجع السابق (415/29).

المبحث الثاني: الداعية

نظرية الداعية يعود الفضل في نشأتها إلى المعتزلة. فإن المعتزلة كما أسلفنا اتخذوا موقفا واضحا تجاه قدرة العبد وتأثيرها في أفعاله وأصروا على أنه لا بد من إثبات هذا التأثير إن أردنا أن نقرر مسئوليته أمام الله ونسوغ ما يترتب عليها من الثواب والعقاب. فراحوا يحللون الفعل تحليلا دقيقا. وكان من نتيجة ذلك أن حددوا شروطا لا بد من توفرها في الفاعل كي يستقيم نسبة الفعل إليه وأخذه عليه. تلك الشروط هي: العلم والإرادة والقدرة.¹⁰⁰⁷

فالمراد بالعلم أن يسبق الفعل ما نعتقد في شأنه من جلب نفع أو دفع ضرر. فالفاعل لا يستطيع أن يحقق فعلا ما لم يكن له سبق علم به. فالإنسان في أفعاله الاختيارية مدفوع بالعلم بالدواعي.¹⁰⁰⁸ فقد تشبث المعتزلة بنظرية الدواعي و"القصد" للاحتجاج على تعلق الأفعال بالعباد وحدثها من جهتهم. لنستمع إلى قاضيهم القاضي عبد الجبار وهو ينسج هذه النظرية لهذا الاحتجاج! فإنه قال:

"إن العلم بوقوع تصرفنا بحسب دواعينا وقصودنا وغير ذلك من أحوالنا حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النفس. ومعلوم استمرار ذلك."¹⁰⁰⁹

فعرفنا أن العلامة قاضي القضاة يجعل العلم بالدواعي والبواعث من الأمور النفسية البديهية التي لا سبيل إلى جردها. ثم يثير من قبل مخالفه سؤالا على نفسه ويجيب عنه. وهو أنه لا لزوم بين ضرورة وجود الدواعي في أفعالنا وكونها مخلوقة لنا. فإن الإنسان مع الاعتراف بوجود تلك الدواعي يستحيل أن يردها إلى الله تعالى بأنه خلقها هي والأفعال التي تتبعها. فيجيب القاضي عن ذلك بأن هذا الرد يرفع الفاصل بين أفعال الفاعلين ويمحو الخطوط المميزة بينها، وتصبح جميع الأفعال على هذا التقدير لله وحده. فإن ما يحقق نسبة الفعل إلى فاعله هو مطابقته لقصده وداعيته. في هذا المعنى يقول العلامة:

"إن العلم بوجوب استمرار هذا الفعل مطابقا لدواعينا في النفي والإثبات حاصل على حد تفصيل بينه وبين ما يقع من قبل غيرنا مطابقا لدواعينا. فلو كان الله تعالى هو الذي يحدث

¹⁰⁰⁷ محمد عبد الله ومحمد كامران زمان، نظرية أفعال العباد عند المعتزلة.

International Journal of Islamic Thought. 6. 87-102. 10.24035/ijit.06.2014.009(2014).

¹⁰⁰⁸ المرجع السابق.

¹⁰⁰⁹ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، (356/1)، الطبعة الكاثوليكية، بيروت.

في سائر الفاعلين منا القصد والدواعي ويحدث الأفعال مطابقة لهما، لما ثبت هذا الفصل ولما ثبت أيضا العلم بوجود انتفاءه عند الكراهة والصارف، فعرفنا أن هذا الفصل إنما ثبت لأن أحد الفعلين وقع والمؤثر فيه أحوالنا، وليس كذلك الآخر.¹⁰¹⁰

وكذلك يستمر العلامة لسان حال المعتزلة يذب عن وجهته الاعتزالية متسلحا بهذا النظرية يدفع عادات الاعتراضات والإشكالات، ولا يفتأ يحقق الانسجام بين هذه النظرية وموقف المعتزلة من أفعال العباد.

ثم نجد الإمام الرازي يستغل هذه النظرية نفسها، ويثبت الجبر الذي ينسب إلى المذهب الأشعري. فألزم المعتزلة بأنهم كالمستجير من الجمرة بالنار يتشبثون بالدواعي لإثبات فاعلية البشر فرارا من الجبر، وهذه الدواعي هي عنوان الجبر. يقول العلامة التفتازاني في جواب عن أحد وجود اعتراض المعتزلة على موقف الأشاعرة:

"أنه إلزام على المعتزلة القائلين بوجود المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بأنه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح."¹⁰¹¹

فالفعل البشري عنده لا يتحقق بغير القدرة والداعية. وهذا الجبر هو الذي قد رأينا أن الشيخ مصطفى صبري يعترف به بغير حرج وبكل ثقة. فيذكر الإمام:

"أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى ومتى وجدت تلك الداعية كان الفعل واجب الوقوع وإذا كان كذلك كان الجبر لازما ومتى كان الجبر لازما كانت التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق."¹⁰¹²

ثم يبرهن على ذلك بالاستناد إلى لزوم الترجيح بغير مرجح لزوما، لو سلم، لذهب دليل الحدوث وانهار صرح علم الكلام. فيقول:

¹⁰¹⁰ القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، (357/1).

¹⁰¹¹ الإيجي، شرح المواقف (170/3).

¹⁰¹² الرازي، المحصول (225/2)، مؤسسة الرسالة، 1997م.

"وإنما قلنا أن صدور الفعل من العبد يتوقف على داعية يخلقها الله تعالى ؛ لأن العبد لا يخلو إما أن يكون متمكنا من الفعل والتترك أولا يكون كذلك : فإن كان الأول فإما أن يكون ترجح الفاعلية على التاركية موقوفا على مرجح أو لا يكون فإن توقف فذلك المرجح إن كان من فعل العبد عاد التقسيم فيه ولا يتسلسل بل لابد وأن ينتهي إلى داعية ليست من العبد بل من الله تعالى وهو المقصود وإن لم يتوقف على مرجح فقد ترجحت الفاعلية على التاركية لا لمرجح وهو محال؛ لأن ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لو جاز أن يكون لمرجح لجاز في كل العالم أن يكون كذلك وحينئذ لا يمكن الاستدلال بجواز العالم على وجود الصانع وهو محال".¹⁰¹³

ولننتقل إلى مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور من الدواعي!

مصطفى صبري: أما الشيخ صبري فمن ملامح دراسته لنظرية الداعية أنه يراها دليلا عقليا لموقف الأشاعرة المائل إلى الجبر. فنستطيع أن نجعل مطلب الداعية هو الوجه العقلي لمطلب الكسب. فهو يستهل حديثه هذا بقوله:

"نحن كما آمنّا بأن العباد لا يشاءون إلا أن يشاء الله بما أخبرنا به في كتابه كذلك يمكننا أن نصل إلى هذا الحقيقة بالنظر في أنه كيف تحصل في الإنسان إرادة جزئية متوجهة إلى أي فعل يرى في استطاعته أن يفعله. فنحبت بعد الآن في هذه الجهة ... وبهذا نكون ننقل إلى إثبات مذهبنا في مسألة القضاء والقدر بدليل عقلي بعد أن أثبتناه بأدلته النقلية. وبه يتضح أن التدقيق الفلسفي شاهد صدق أيضا على مضمون تلك الآية".¹⁰¹⁴

ومن ملامح دراسته أيضا أنه أخذ بموقف الأشاعرة، ولكنه غير راض بقولهم بإمكان الترجيح بلا مرجح. لايرضى الشيخ صبري ناحية الترجيح بلا مرجح في موقف الأشاعرة. قال

"ثم تقرر في نظري رجحان مذهب الأشاعرة في هذه المسألة - غير ناحية الترجيح بلا مرجح - على عكس التيار المصري المتوجه نحو ترجيح المذاهب المضادة لمذهب الأشاعرة".¹⁰¹⁵

¹⁰¹³ الرازي، المحصول (2/ 225).

¹⁰¹⁴ صبري، موقف البشر ص 134.

¹⁰¹⁵ هامش صبري، العقل والنقل (28/3).

فهو يذكر أن معظم الأشاعرة مع اعترافهم بسلطان الدواعي يجوزون اندفاع المرء نحو الفعل بغير مرجح، ويذكرون لذلك في رأيهم مثالين. يقول:

"مما ادعاه الجمهور من علماء الكلام ولم تختلف فيه الأشاعرة والماتريدية إمكان أن يفعل الفاعل المختار بلا سبب يرجح له ذلك كاختيار الهارب لإحدى الطريقين المتساويتين على الآخر والعطشان لأحد الإنائين الممثلين ماء المتساويين ظرفا ومظروفا." ¹⁰¹⁶

ولكن الشيخ لم يجوز هذا الإمكان، وجلي أنه متأثر بالإمام الرازي في هذا الباب. فهو يدفع المثالين على أساس أنهما إما من باب الأفعال غير الاختيارية وإما لهما مرجح خفي لم ندركه. يقول:

"الحاصل أن الأصل على الأقل وجود المرجح في الأفعال الاختيارية. ولكون الحركة في المثالين المرتبين خاليتين من الرجح لدفع الجبر الآتي منه أشبهت الحركة غير الإرادية. فالجبر محسوس فيهما أكثر من غيرهما أو غير مسلم عدم وجود المرجح فيهما." ¹⁰¹⁷

إذ كان الشيخ قد انتهى من إثبات أن ما يسمى بالأفعال الاختيارية لا يخلو من وجود سبب أو داعية أو مناسبة، منها يتولد الجبر الأشعري الذي يرتضيه، قال:

"والآن فليست عندنا شبهة في وجود مناسبة ما ولو بين الأفعال الاختيارية التي توجد مرجحاتها وبين تلك المرجحات فالجبر يتولد من هذا المناسبة الخفية." ¹⁰¹⁸

فإذا كان للداعية مثل هذا السلطان على أفعال البشر الاختياري، فما معنى كونه فاعلا مختارا؟ يفسر الشيخ الفعل الاختياري تفسيراً مختلفاً مع رؤيته وهو يقول:

"الفاعل المختار من يتبع شعوره فهو يفعل ما يشاء لكن مشيئته تحصل بإحساس فائدة وقد تكون هذه الفائدة خفية وسريعة الانطباع والزوال بحيث تختفي عن نفس الفاعل الذي يدركها فهو يتصور فائدة ويتعقبها ولا يشعر بها. والعلماء يعبرون عنه بإدراك فائدة وعدك إدراك

¹⁰¹⁶ صبري، موقف البشر ص 136.

¹⁰¹⁷ المرجع السابق.

¹⁰¹⁸ المرجع السابق، ص 138 – 139.

إدراكها وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة التفتازاني في التلويح وشرح المقاصد والعلامة الشريف الجرجاني في شرح المواقف واتفقا على قبوله في مناقشة مثالي الهارب والعطشان.¹⁰¹⁹

ونلاحظ عند الشيخ صبري - وهو يقرر موقفه - اعتماده على المراجع النفسية التي كانت استجبت في عصره في العالم الغربي وترجمت إلى لغة الأتراك، ومعلوم أن معظم الأبحاث النفسية تعود بأفعال البشر إلى البيئة والتربية والعوامل النفسية والدواعي التي هي وراء اختيار الإنسان. وقد لاحظنا هذا الأمر أيضا عند العلامة ابن عاشور حينما فسر الآيات القرآنية المقررة أن الله هو متولى الهداية والضلال.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقد وظف تصور الداعية لتوجيه كثير من الآيات المتحدثة عن إضلال الله وهديته وغيرهما من الأمور التي نسبت إلى الله تعالى. فهو على ضوء ما قرره في أفعال العباد وقدرتهم وإرادتهم، يفسر مثلاً التوفيق والخذلان وهما من المعاني الكثيرة الدوران في القرآن، وبوسط في تفسيرهما تصور الداعية. فيقول في تفسير سورة المدثر المقررة أن مشيئة الناس مشروطة بمشيئة الله تعالى:

وهذه المشيئة هي المعبر عنها بالتوفيق إذا تعلقَت بإقدار العبد على الداعية إلى الطاعة وامتثال الوصايا الربانية، وبالخذلان إذا تعلقَت بتركه في ضلاله الذي أوبقته فيه آراؤه الضالة وشهواته الخبيثة الموبقة له في الإعراض عن شرائع الله ودعوة رسله، وإذا تعلقَت بانتشال العبد من أحوال الضلال وبإزالة سبيل الخير لبصيرته سميت لطفاً مثل تعلقها بإيمان عمر بن الخطاب وصلاحه بعد أن كان في عناد، وهذا تأويل قوله تعالى: **سَمِعَ خَيْرُ يَرْدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَسْرَحَ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يَرْدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ** ١٢٥ **سورة النجم** ١٢٥: ١٢٥

ثم يذكر في نفس سياق الآية أن من طبع على عدم التذكر بالذكرى الربانية يستمر على ذلك إلا أن بقلب الله تعالى سبحانه فيتذكر حينئذ. وهذا القلب للسحبة هو لطف الله وتوفيقه. فيقول:

¹⁰¹⁹المرجع السابق، ص 139.

¹⁰²⁰ابن عاشور، التحرير والتنوير (333 / 29).

"قالمعنى أنهم يغلب عليهم الاستمرار على عدم الذكرى بهذه التذكرة إلا أن يشاء الله التوفيق لهم ويلطف بهم فيخلق انقلاباً في سجية من يشاء توفيقه واللفظ به. وقد شاء الله ذلك فيمن آمنوا قبل نزول هذه الآية ومن آمنوا بعد نزولها."¹⁰²¹

فللعلامة ابن عاشور هنا صر على أن الله تعالى يقلب سجية المرء حينما يريد أن يردده بين الهدى والضلال. وكذلك نجده يفسر كلمة السكرة الواردة في القرآن¹⁰²² بمعنى ضلال الناس بأن المراد بها غلبة دواعي الهوى على دواعي الرشاد.¹⁰²³

هذا وقد أسلفنا في سياق موقف العلامة ابن عاشور من أفعال العباد أن مشيئة العباد تابعة للمشيئة الربانية. فنجده يكيف ارتباط المشيئة الأولى بالثانية بتوسيط ما يرادف الدواعي. فهو يقول:

"فأما مشيئة العباد فهي إذا حصلت تحصل مباشرة بانفعال النفوس لفاعلية الترغيب والترهيب، وأما مشيئة الله انفعال النفوس فالمراد بها آثار المشيئة الإلهية التي إن حصلت فحصلت مشيئة العبد علمنا أن الله شاء لعبده ذلك وتلك الآثار هي مجموع أمور تتظاهر وتتجمع فتحصل منها مشيئة العبد."¹⁰²⁴

ثم يسترسل في بيان العوامل التي تؤثر في العباد وهي ليست بأيديهم، وهي التي تسوق الإنسان إلى ما يحلى بالصواب أو ما يوصم بالخطأ، ويقول:

"وتلك الآثار هي ما في نظام العالم والبشر من آثار قدرة الله تعالى وخلقه من تأثير الزمان والمكان وتكوين الخلقة وتركيب الجسم والعقل، ومدى قابلية التفهم والفهم وتسلط المجتمع والبيئة والدعاية والتلقين على جميع ذلك، مما في ذلك كله من إصابة أو خطأ."¹⁰²⁵

ثم يسوق هذا المبحث إلى بيت القصيد وهو تحقيق معنى إرادة الله تعالى الخير أو الشر مع تبين الكيفية التي يتحقق فيها هذه الإرادة فنجده يقول:

¹⁰²¹المرجع السابق (29 / 333).

¹⁰²²[الحجر، 72]

¹⁰²³ابن عاشور، التحرير والتنوير (14 / 68).

¹⁰²⁴المرجع السابق (29 / 414).

¹⁰²⁵المرجع السابق.

"فإذا استنتبت أسباب قبول الهدى من مجموع تلك الآثار وتلاءم بعضها مع بعض أو رجع خيرها على شرها عرفنا مشيئة الله ؛ لأن تلك آثار مشيئته من مجموع نظام العالم ولأنه تعالى عالم بأنها تستنتب لفلان، فعلمه بتوفرها مع كونها آثار نظامه في الخلق وهو معنى مشيئته، وإذا تعاكست وتنافر بعضها مع بعض ولم يرجح خيرها على شرها بل رجع شرها على خيرها بالنسبة للفرد من الناس تعطل وصول الخير إلى نفسه فلم يشأه، عرفنا أن الله لم يشأ له قبول الخير وعرفنا أن الله عالم بما حف بذلك الفرد، فذلك معنى أن الله لم يشأ له الخير، أو بعبارة أخرى أنه شاء له أن يشاء الشر، ولا مخلص للعبد من هذه الريقة إلا إذا توجهت إليه عناية من الله ولطف فكون كائنات إذا دخلت تلك الكائنات فيما هو حاف بالعبد من الأسباب والأحوال غيرت أحوالها وقلبت آثارها رأساً على عقب، فصار العبد إلى صلاح بعد أن كان مغموراً بالفساد فنتهيأ للعبد حالة جديدة مخالفة لما كان حافاً به، مثل ما حصل لعمر بن الخطاب من قبول عظيم الهدى وتوغله فيه في حين كان متلبساً بسابغ الضلالة والعناد." ¹⁰²⁶

فما يفتأ العلامة يربط ما يحدث من الحوادث المؤثرة في هذا الكون بأسبابها ودواعيها. فيرى أن إسلام عمر - رضي الله تعالى - كان أثر دعوة النبي - صلى الله عليه وسلم. حتى نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - هو أثر دعوة أبينا إبراهيم - عليه السلام - كما ذكره القرآن وعضده صاحبه. ويختم الشيخ هذا الحديث بربط ذلك بنظرية الكسب والاستطاعة عند الأشعري قائلاً:

"فهذا ما أمكن من بيان هاتين المشيئتين بحسب المستطاع ولعل في ذلك ما يفسر قول الشيخ أبي الحسن الأشعري في معنى الكسب والاستطاعة: إنها سلامة الأسباب والآلات." ¹⁰²⁷

فعرنا بذلك أن الداعية له دور في توجيه العلامة ابن عاشور لكثير من الآيات القرآنية والمظاهر التي ظهرت في سيرة النبي - صلى الله عليه وسلم - أصحابه غير أنه لم يتعرض لأمر الترجيح بغير مرجح وأنه هل يمكن أن يوجد الفعل من البشر بغير مرجح كما تعرض له الشيخ صبري كما سيأتي.

¹⁰²⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير (29/ 414).

¹⁰²⁷ المرجع السابق.

المبحث الثالث: التكليف بما لا يطاق

مما له وثاقة صلة بقضية أفعال العباد ومسئولتهم مسألة التكليف بما لا يطاق. ولها علاقة بقضية الحسن والقبح والوجوب على الله أيضا. لذا أخرجناها إلى نهاية هذا الفصل بعدما لاحظنا مواقف العلامة ابن عاشور والشيخ صبري حول الأطراف التي يدور حولها هذه المسألة. فنجد الأشاعرة اختلفوا مع غيرهم من الطوائف الكلامية فيها تبعا لمواقفهم من الحسن والقبح والوجوب وتعليل أفعال الله تعالى. فأجازوا أن يكلف الله تعالى عباده بما لا يطيقون بناء على أنه لا يقبح من الله تعالى شيء. فقد قال العلامة التفتازاني في هذا الشأن:

"جعل أصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض من فروع مسألة الحسن والقبح وبطلان القول بأنه يقبح منه شيء، ويجب عليه فعل أو ترك؛ لأن المخالفين إنما عولوا في ذلك على أن تكليف ما لا يطاق سفه، والفعل الخالي عن الغرض فيما شأنه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة."¹⁰²⁸

فما نقله عن المعتزلة يؤيده ما ذكره القاضي عبد الجبار في كتابه "شرح الأصول الخمسة"¹⁰²⁹ وأما الماتريدية فقد وقفوا مع المعتزلة في هذه المسألة، فمنعوا جواز تكليف ما لا يطاق عقلا، وعدوه منافيا لحكمة الله تعالى. وقد رأينا في الفصل الماضي¹⁰³⁰ أنهم أيضا يرون للحكمة معنى وراء العلم والإرادة. فقالوا بعدم جواز تكليف ما لا يطاق؛ لأنه فاسد عقلا. فقد ذكر الإمام الماتريدي في ضمن مناقشته للكعبي المعتزلي - محاوره في أغلب الأحيان عند تقرير المسائل المتعلقة بعلم الكلام - قوله: الأصل أن تكليف من منع عنه الطاقة فاسد في العقل.¹⁰³¹

ونجد العلامة الماتريدي ابن الهمام أيضا يقول:

"ولا أعلم أحدا منهم جوز تكليف ما لا يطاق."¹⁰³²

¹⁰²⁸ التفتازاني، شرح المقاصد (217/3).

¹⁰²⁹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص 400 وما بعدها.

¹⁰³⁰ يراجع ص 287 من هذه الرسالة.

¹⁰³¹ الماتريدي، التوحيد ص 266.

¹⁰³² ابن الهمام، المسابير ص 156.

هذا ولا خلاف بين الطوائف الكلامية أن التكليف بما لا يطاق غير واقع. نعم، يطلق هذا المعنى أحيانا على الممكن لذاته الممتنع لقديم علم الله تعالى بعدم وقوعه، وهو بهذا المعنى واقع بالاتفاق.¹⁰³³

لننظر مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور من هذه المسألة!

مصطفى صبري: لقد تعرض الشيخ صبري لهذه المسألة مسألة التكليف بما لا يطيقه العبد في سياق تعرضه لمواقف إمام الحرمين الجويني والعلامة ابن قيم الجوزية. فإن الإمام الجويني رد مذهب الجبرية وألزمهم بأن نزعتهم تهدم الشريعة حيث تصير العبد غير مطيق لما كلف به. وقد كان المذهب الجبري الذي رده هو في نظر صاحبنا الشيخ صبري هو موقف الأشاعرة. و هما الإمام الجويني فهو يمثل حيدة عن ذلك الموقف. فيرد قوله بقوله:

"أنا لا نسلم كون تكاليف الله مع كون أزمة المكلفين بيده ومشئائهم منوطة بمشيئته تكليفاً بالمحال وما لا يطاق مهما اشتد وثاقهم؛ لأن امتثالهم التكاليف إنما يقع عندنا وعند الإمام وأنصاره بمعونة من الله الذي بيده الأزمة. وهذا الامتثال بهذه المعونة ممكن دائماً وعدم إمكانه بدونها لا يجعل التكليف به تكليفاً بما لا يطاق لكون العبد يمكنه الإتيان به لو أراد له لكنه لا يريده بدون الإعانة والتوفيق من الله تعالى".¹⁰³⁴

ويشير إلى المفتاح الذي برأيه يفك معضلة التكليف بما لا يطيقه العبد التي تلتصق بالمذهب الأشعري قائلاً:

"ومن يكون الفعل ممكناً له وهو لا يريده ويفتقر في إرادته إلى الإعانة لا يعد ممنوعاً منه ولا التكليف به تكليفاً بما لا يطيقه؛ لأنه مختار في فعله قادر عليه وممكن¹⁰³⁵ منه عند إرادته. وهذا كاف في صحة التكليف به ولا حاجة في صحته إلى كون الفعل أثر قدرته وكونها مؤثرة فيه كما ادعاه الإمام وأتباعه مع كون هذا بمعنى خلق الفعل كما بيناه".¹⁰³⁶

¹⁰³³ الفتاواني، شرح المقاصد (218/3).

¹⁰³⁴ صبري، موقف البشر ص 221.

¹⁰³⁵ من التمكن.

¹⁰³⁶ صبري، موقف البشر ص 221.

فالمحور هنا أن الإنسان حينما يريد شيئاً، فهو قادر عليه. كل ما في الأمر أن إرادته بدورها أيضاً مفتقرة إلى الله بقضية عموم إرادة الله تعالى. فصحة التكليف لا تتبني على اختياره في إرادته بل في فعله. فإن موقفه أن "الإنسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره".¹⁰³⁷ ثم مثل هؤلاء العلماء الذين يختلف معهم صاحبنا الشيخ صبري مثلوا العبد على مذهب الجبرية - أي الأشعرية في نظر صاحبنا - بالذي يوثقه موثق، ثم يلقيه في اليم، ثم يأمره بالألا يبتل. فيرى الشيخ صبري أن هذا التمثيل غير صحيح من جهتين: يشير إليهما بقوله:

"لأن ذلك الموثق الملقى لا يقدر على التحرز من الابتلال ولو أراد ولا يقدر ملقيه أيضاً في هذه الحالة - وهو ناهيه عن الابتلال - على وقايته لو أراد ذلك. فهذا تكليف بما لا يطاق بتمام معنى التعبير".¹⁰³⁸

ثم يشير إلى ما يمتاز به العبد المكلف بالتكاليف شرعية ويقول:

"بخلاف المكلف بالتكاليف الشرعية؛ لأن هذا الموثق ليس بممنوع عن الفعل متى أرادته والذي يأمره وينهاه أقدر على توفيقه لامتنال الأمر والنهي لكون وثاقه بيده. فلو كان أمره ونهايه غير من بيده الوثاق لأشكل الأمر حتى إن أمره ونهايه ممن ليس وثاقه بأيديهم فوثاقهم أيضاً بيد من بيده وثاقه. أما كون إرادة المكلف بيد الله يتصرف فيها كيف شاء لا كـ جـصرف المكروه الذي يفسد إرادة المكروه بل لكون قلبه بين إصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء، فهو لا يخرج المكلف عن كونه مختاراً في الفعل بالاختيار الصحيح. فالفعل الذي يفعله ليس إلا ما يريد هو نفسه أن يفعله غير أن كونه مريداً له بالنظر إلى باطن الأمر مبني على كون الله يريد منه أن يريده و لا يمكنه الخروج عن إرادة الله ومشيتته إذ لو أمكنه لأمكن بإرادة منه غير داخله في ملك الله وأنى له ذلك؟ فعدم الإمكان هذا ينشأ من سعة ملك الله وإحاطته ولا يعد ذنباً على مذهب الأشعري يؤاخذ به وأنه سر القدر الذي من حقه أن تبقى على الباحث في مسألة القضاء والقدر مهما كان منقبا في البحث بقية منه غير منكشفة".¹⁰³⁹

يقول في مثل إيمان أبي لهب:

¹⁰³⁸ صبري، موقف البشر ص 222.

¹⁰³⁹ المرجع السابق.

"والأولى عندي في الجواب عن مشكلة التكليف بما لا يطاق أن تكليف من حقت عليه كلمة العذاب مثل أبي لهب بالإيمان لا يكون على حقيقته، وإنما يقصد به الإهانة والتعجيز. فكونه تكليفاً بما لا يطاق في حقه أمر مطلوب غير محتاج إلى التأويل".¹⁰⁴⁰

فعرفنا بذلك أنه مع إقراره بأنه لا يقبح من الله شيء يقرر أن الله تعالى لم يكلف أحداً بما لا يطيقه. وأختم هذا الكلام بقبس من كلامه بين فيه أن هذا النوع من الاختيار الذي يثبت للعبد هو من نفس النوع الذي يثبت للحكماء لله تعالى حينما يقيدون إرادته بالحكمة. فهو لا يرضى بمثل هذا الاختيار لله تعالى، ولكنه يراه هو الوجه الصحيح للاختيار الذي يتصف به العبد حيث يتقيد في إرادته بإرادة الله تعالى وهو محل للقدرة الحادثة أيضاً. يقول الشيخ:

"وخلاصة جوابي ترجع إلى أن كون الإنسان مقهوراً تحت سلطان القدر ليس بمانع من احتفاظه بالاختيار بالمعنى الأعم المفسر بقولنا: (إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل) والذي ذهب الحكماء والمفتقون بآثارهم إلى أن الله تعالى مختار في أفعالهم بهذا المعنى. ونحن وإن كنا مستقلين¹⁰⁴¹ هذا القدر من الاختيار في حق الله تعالى فلا نستقله في حق الإنسان. وكيف نستقله الاختيار الذي رضي به طائفة من العقلاء اختياراً لله تعالى وهو يكفي في صحة تكليف الإنسان بالأحكام الشرعية وإخراجه عن التكليف بما لا يطاق".¹⁰⁴²

بهذا انتهينا من تقرير موقف الشيخ صبري من التكليف بما لا يطاق وعرفنا أنه مع التيار الأشعري العام في هذا الأمر فيجوزه وإن أنكر وقوعه.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقد تعرض لهذه المسألة بإسهاب. فذكر أن هذا العنوان أي ما لا يطاق يطلق على أربعة معاني ثم ذكر حكم كل منها. دونك إياها:

- المحال لذاته عقلاً كجمع النقيضين
- المحال العادي الخارج من طوق البشر رأساً كصعود السماء
- المحال العادي الذي لا يؤتى إلا بمشقة وإعانت.

¹⁰⁴⁰ صبري، العقل والنقل (25/3).

¹⁰⁴¹ من الاستقلال بمعنى عد الشيء قليلاً.

¹⁰⁴² صبري، العقل والنقل (23/3).

- المحال لغيره كإيمان من علم الله تعالى في علمه الأزلي عدم إيمانه مثل إيمان أبي لهب.¹⁰⁴³

ثم قرر العلامة حكم كل منها بقوله:

"أن الجواز الإمكانى في الجميع ثابت لأن الله تعالى يفعل ما يشاء لو شاء، لا يخالف في ذلك مسلم. وثبت أن الجواز الملائم للحكمة منتف عند المعتزلة وإن اختلفنا في تفسير الحكمة لاتفاق الكل على أن فائدة التكليف تنعدم إذا كان المكلف به متعذر الوقوع. وثبت أن الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه مكلف به جوازا ووقوعا، وجل التكليف لا تخلو من ذلك، وثبت ما هو أخص وهو رفع الحرج الخارجي عن الحد المتعارف، تفضلا من الله لقوله: **سَوْفَ جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ٧٨ **سَجَى** ١٠٤٤^{١٠٤٥}."

فهو أولا قرر أن جميع هذه الأقسام يجوز مبدئيا. ذلك أن الله تعالى له أن يفعل ما يشاء. ولكن الملاحظ هنا أنه قرر أنه لا يخالف في ذلك مسلم. أوليس المعتزلة والماتريدية يخالفون الأشاعرة في ذلك؟ فالسر في قوله: "لو شاء". فإن التيار الماتريدي والتيار المعتزلي يجنحان إلى أن خلاف الحكمة لا يتصل به إرادة الله تعالى. فتبقى القضية العامة القائلة: "إن الله تعالى يفعل ما يشاء" صالحة من النقض. وقد أشار إلى ذلك بقوله: "وإن اختلفنا في تفسير الحكمة".

ثم أشار إلى أن الله تعالى يجوز له أن يكلف عباده بما شاء، ولكن فائدة التكليف – وهي الثواب والعقاب – تنعدم بالتكليف بغير المقدور عليه رأسا. فهو لا يلاءم الحكمة. ولكن الحكمة عند الأشاعرة هي المجعولة على كل حال ومن خلق الله تعالى بخلاف المعتزلة والماتريدية الذين يقررون أن من الأمور ما لا ينسجم مع حكمة الله تعالى وجوديا، فيستحيل أن تتصل به إرادة الله تعالى لتنزهه عما يجافي حكمته.

ثم أشار إلى أن الله تعالى لم يكلف عباده بالفعل بأي من المراتب الثلاث الأول فضلا منه قبل ما عرج على وجه الخصوص على المرتبة الرابعة وهي الممتنع لغيره المعبر عنه بما يمتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه. فإنه يشكل عليه أن ما علم الله تعالى عدم امتثاله كيف يستقيم دعوتهم إلى

¹⁰⁴³ابن عاشور، التحرير والتنوير (1/ 252).

¹⁰⁴⁴سليح: جمع تمخسج

¹⁰⁴⁵ابن عاشور، التحرير والتنوير (1/ 253).

الإيمان؟ ألا يكون من باب ما لا يطاق؟ وينضم إلى ذلك خصوصا من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن من نحو أبي لهب الذي ذكر القرآن بأنه في تباب في الآخرة مع امرأته. فيقرر الإشكال بقوله:

"وبقي أن نبين لكم وجه تعلق التكليف بمن علم الله عدم امتثاله أو بمن أخبر الله تعالى بأنه لا يمتثل كما في هاتيه الآيتين، وهي أخص من مسألة العلم بعدم الوقوع إذ قد انضم الإخبار إلى العلم كما هو وجه استدلال المستدل بها."¹⁰⁴⁶

ثم يفك عقدة الإشكال بقوله:

"فالجواب أن من علم الله عدم فعله لم يكلفه بخصوصه ولا وجه له دعوة تخصه إذ لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم خص أفرادا بالدعوة إلا وقد آمنوا كما خص عمر بن الخطاب ... وخص عمه أبا طالب بمتثلها، ولم تكن يومئذ قد نزلت هذه الآية، فلما كانت الدعوة عامة وهم شملهم العموم بطل الاستدلال بالآية وبالدليل العقلي، فلم يبق إلا أن يقال لماذا لم يخص من علم عدم امتثاله من عموم الدعوة، ودفع ذلك أن تخصيص هؤلاء يطيل الشريعة ويجريء غيرهم ويضعف إقامة الحجة عليهم، ويوهم عدم عموم الرسالة، على أن الله تعالى قد اقتضت حكمته الفصل بين ما في قدره وعلمه، وبين ما يقتضيه التشريع والتكليف."¹⁰⁴⁷

فمحور الأمر أن من علم الله تعالى عدم إيمانه لم يدعه إلى الإيمان على وجه الخصوص، وإنما دخل في عموم المدعوين، ولم يقصه الله تعالى ويبعده عن الدعوة على وجه الخصوص لحكمة اقتضت ذلك. وكذلك لم يدع النبي - صلى الله تعالى عليه وسلم - على وجه الخصوص من أخبره الله تعالى بأنه لن يؤمن بعد الإخبار.

¹⁰⁴⁶ابن عاشور، التحرير والتنوير (1/ 253).

¹⁰⁴⁷المرجع السابق.

الخاتمة

قد انتهينا من رحلتنا ووصلنا إلى نهاية مسيرتنا البحثية بعدما تناولنا القضايا الكلامية المنخرطة إلى باب الإلهيات عند العلامة ابن عاشور والشيخ مصطفى صبري بالدراسة والتحليل وعقدنا القران بين آراءهما بإسهاب وتفصيل.

ولنعد هنا تساؤلات البحث التي جعلناها نبراسا لنا في هذه الدراسة. فإنها كما يلي:

- ما أوجه التقارب والتباعد بين العلامة طاهر ابن عاشور وشيخ الإسلام مصطفى صبري في تناولهم مباحث الإلهيات في الفترة التي انتمى كل منهما إليها؟
- كيف ترتبط نظرية المعرفة بعلم الكلام وتقدم له الإطار الذي يشيد عليه؟
- وما منحى الشيخ مصطفى صبري ومواقفه في تناوله لنظرية المعرفة ولباب الإلهيات من خلال كتابه "موقف العقل والنقل من رب العالمين وعباده المرسلين"؟
- ثم ما منهج المفسر المتكلم العلامة الطاهر ابن عاشور ومواقفه بصدد المباحث الكلامية وما يتصل بها من محاور نظرية المعرفة في تفسيره الشهير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"؟

فلأسجل الآن أهم النتائج التي وصلت إليها، ثم ألحق بها ما دار في خلدي أثناء هذه الرحلة من التوصيات التي أوصي بها نفسي وغيره من الزملاء الباحثين للجولان في المستقبل.

أهم النتائج

إذا كانت هذه الدراسة تحليلا لآراء رجلين من رجالات علم الكلام في العصر الحديث، ومقارنة بينهما، فأهل النتائج التي أخرجتها لنا هذه الدراسة المقارنة ما يلي:

- أن الشيخ مصطفى صبري كان أكثر اهتماما بالأفكار الحديثة المستوردة من الغرب وما تبناه بعض الكتاب المصريين على وجه الخصوص من تلك الأفكار وما اصطبغ به جو مصر العلمي به، فكان تناوله للقضايا الكلامية جاء تبعا لهذا الاهتمام. فالشيخ لم يصنف كتابا مدرسيا في الكلام يتناول مباحثه من ألفه إلى ياءه، بل تعرض لمباحثه في سياق دراسة لتلك الأفكار والآراء ونقدها. أما العلامة ابن عاشور فهو أيضا ما عمل كتابا مدرسيا في الكلام، ولكنه صاحب القرآن تفسيرا لعقود من حياته والتزم أن يعالج تحت كل آية ما يتعلق بها لغة وفقها وأصولا وكلاما، فكان بين يديه مجال رحب لدراسة الآراء الكلامية تحت ظلال القرآن. وكان من نتيجة ذلك أنه تعرض للمباحث الكلامية في مواضع شتيت متباعدة وأحيانا لمبحث واحد في غير واحد من مواضع. اقتضى ذلك مني أن ألم شتات هذه الآراء وأصبها في مصب كلامي تقليدي. وجمع بينهما أني احتجت لأجل معرفة رأي كل منهما في كثير من المواضع إلى النظر في مواضع شتى. فإذا كان أمثال الرازي والغزالي والجويني يجب أن تدرس آراؤهم دراسة معهدية على الأسلوب الحديث، فعقد دراسة أمثال العلامة ابن عاشور والشيخ صبري أوجب لكي تصور صورا كاملة لمواقفهما الكلامية، وهي شظايا متناثرة في كتبهم.
- مما يلاحظ أن كلا من العلامة ابن عاشور والشيخ صبري مع انتماءهما المذهبي اختلفوا في جزء مما يتبناه مذهب كل منهما. فالشيخ صبري كان له القدح المعلى في ذلك حيث ترك الماتريدية في قضية أفعال العباد وعاد من أكبر نقادهم في ذلك، بل جرى بينه وبين العلامة زاهد الكوثري حوار حاد في سبيل ذلك. أما العلامة ابن عاشور فاختلافه مع مذهب الأشعري الذي كان منتما إليه لم يشتد اشتداد اختلاف الشيخ صبري، ولكنه في مواضع ذهب إلى أن خلاف الأشاعرة مع غيرهم في هذا الأمر أو ذاك لفظي، ولا ينبغي لهم ذلك.
- أن هذه الدراسة انطلقت كما ينطلق علماء الكلام من الدوران حول نظرية المعرفة قبل الوصول إلى مباحث وجود الله تعالى وصفاته وأفعاله، فعقدت الوزن بين مواقف العلامة ابن عاشور والشيخ صبري حول تلك المواقف، فوجدت:

- أنهما في تقرر حقائق الأشياء في نفس الأمر والواقع متفقة كلمتهما ولكن الفارق بينهما في السياق. فالعلامة ابن عاشور تعرض لهذا الأمر في سياق تفسير الآيات القرآنية التي تقوم بإبطال العقائد الحقّة فبين بطلانها في لغة نظرية المعرفة القائمة على مطابقة التصور للواقع، فيما حلق الشيخ صبري حوله في سياق نقده للتيار التشكيكي الغربي الذي يقطع الصلة بين المعرفة والوجود، فحكم على بعض فلاسفة العصر الحديث في ضوء ما قرره علماء الكلام حول طوائف السوفسطائيين،
- وأنهما قررا أيضا أن الحياة من شرط المعرفة: العلامة ابن عاشور في تفسير الآيات المقررة لصفة الحياة لله تعالى والشيخ صبري في نقده لنظرية التطور،
- وأنهما ليسا مما يسمى بالتيار التجريبي، بل من التيار العقلاني الذي يجعل المعارف الفطرية أو الأولية هي الحكم ولا يجعل المعارف كلها مستمدة من التجربة، ثم أنهما أقرأ بمعرفة الإنسان بكنه الأشياء والكليات وأن العلامة ابن عاشور كان واقعا أرسطيا غير أفلاطوني حيث ذهب إلى أن الكليات تتحقق ضمن الجزئيات فيما كان الشيخ صبري ذهنيا في موقفه من الكليات،
- وأنهما أقرأ بالحس مصدرا للمعرفة الضرورية فيما امتاز العلامة ابن عاشور بربط دور الحواس بالميزة التي امتاز بها الإنسان وهي التكليف بالشرائع وحمل الأمانة وامتاز الشيخ صبري بنقده لما ظهر من كلام بعض الصوفية من الحط من رتبة الحواس في الإدراك والمعرفة،
- وأنهما أقرأ بالعقل مصدرا للمعرفة، واعترف بأن الاستدلال طريق من طرق تحصيل المعرفة بخلاف الماديين المقتصرين على الحواس مصدرا للمعرفة. وتميز الشيخ صبري في معالجته لهذا المصدر المعرفي بأنه خصص له مساحة كبيرة من سفره الجليل بما كان فلاسفة العصر الحديث أعلوا من شأن الحواس وخطوا من رتبة العقل. ومن فروع هذا المصدر أن كلا منهما أقر بالمنهج الكلامي القائم على الحكم العقلي من الوجوب والإمكان والاستحالة،
- وأنهما اعترف بالخبر والشهادة مصدرا من مصادر المعرفة، وخصا التواتر بالذكر متفقين على حجبه بيد أن الفارق بينهما في معالجة التواتر: فالعلامة ابن عاشور قرر حجبه في المواضع المناسبة له وأن الشيخ صبري فتعرض له في سبيل نقده لإنكار بعض أصحاب

عصره بعض ما ورد ذكره في الأحاديث دون القرآن من نحو مجيء المهدي ونزول سيدنا عيسى - على صاحبنا وعليه الصلاة والسلام،

- وأنها اتفقا على أن الإلهام ليس من حجج الشرع بيد أنه لم ينكر دوره في صلة العبد بربه.
- بعد ذلك، توسع العلامة ابن عاشور في تحليل تصور الإلهام، فهو مثلاً قرر أن الوحي أيضاً نوع من إلهام الله تعالى فيما اشتملت لهجة الشيخ صبري في نقد من أعلى مرتبة الإلهام من الصوفية واستعان في سبيل ذلك على وجه الخصوص بكلام الشيخ أحد السرهندي المعروف.
- ثم حينما انتقلت هذه الدراسة في بابها الثاني إلى المباحث المتعلقة بدلائل وجوب وجود الله تعالى و ما يتفرع منه من القدم والأزل، أنتجت فيما يلي من النتائج من خلال المقارنة بين آراء العلامة ابن عاشور والشيخ مصطفى صبري:

- أن كلا من العلامة ابن عاشور والشيخ صبري سار على ما يسمى بالمنهج الكلامي القائم على أن معرفة الله تعالى يجب أن تأتي من الدليل العقلي وأن الدليل النقلي يبنى على الدليل العقلي وأن الدور المفسر باستقاء من الدليل النقلي ما هو أساسه من نحو وجود الله تعالى لا يجوز مع اتفاقهم على أن علم البشر بالله تعالى لا يمكن أن يصل إلى حقيقته وكنهه،
- وأن كلاهما سار على عموم التيار الكلامي الذي يرى أن التسلسل في الماضي باطل،
- وأن أدلة وجود الله تعالى فقد اعتمد كلاهما منها على دليل الحدوث والإمكان والغاية. وأما دليل الأخلاق فقد نفاه الشيخ صبري متمسكا في باب إثبات وجود الله تعالى، ولم يتعرض له العلامة ابن عاشور نفياً ولا إثباتاً. وانعكس الأمر في دليل الفطرة الذي تمسك به العلامة ابن عاشور ولم يتعرض له الشيخ صبري نفياً ولا إثباتاً بالتصريح وإن كان رأينا أنه لا يرتضيه على أساس ما قرره في مواضع أخرى. وأما إثبات وجود الله تعالى من خلال المعجزات فقد رأى بعض الباحثين أن العلامة ابن عاشور أقره ولكني لست مرتاحاً لهذا الرأي، وأرى أنه لا يرضاه أو لم يقرره على الأقل، وأما الشيخ صبري فقد صرح في مناسبات شتى أن الميزان العلمي القويم يقتضي أن نبني المعجزة على وجود الله تعالى دون العكس، فلم يرتضه.
- وأن كلاهما أقر بالقدم والبقاء لله تعالى، ولكن الملاحظ هنا أنه لم يتوكأ أحد منهما على نظرية عدم بقاء الأعراض، بل صرح الشيخ صبري بأنه يسلمها. وهذا يخبرنا بأنهما لم يأخذا بكل شاردة وواردة مما اشتهر في بطون المذهب الكلامي الذي انتمى كل منهما إليه.

- وأنهما اتفقا على نفي الجسمية والجهة والمكان عن الله تعالى مع الإقرار بجواز رؤية الله تعالى في الآخرة. ولكن الفارق بينهما هو السياق: فالعلامة ابن عاشور قرر هذه الأمور في سياق الآيات المتعلقة بذلك، وأما الشيخ صبري فنفاها في مساق مواجهة من حاول استغلال مثل هذه الأمور التي عدت عند المتكلمين من المتشابهات وتسليطها على الأمور التي عدها سلف الأمة من الواضحات من نحو القدر،
- وأنهما في سياق الوجدانية وما يعرف بدليل التمانع حصل بينهما خلاف: فالشيخ صبري رأى أن ما يسمى ببرهان التمانع سالم من الاعتراض في صياغته الإمكانية وإنما يرد ما يرد على الصياغة الوقوعية ثم أنه مدلول آية نفي تعدد الآلهة الواردة في سورة الأنبياء، فيما لم يبدء العلامة ابن عاشور مرتاحا لسلامته من الاعتراض ولم يجعله مدلول الآية،
- وأن مما انفرد به الشيخ صبري - ونحن في سياق الوجدانية نفسها - أنه فرع الوجدانية بالتصريح من دليل إثبات الواجب الوجود. وأما العلامة ابن عاشور فلم يفرع هذا التفريع، وأن مما امتاز به العلامة ابن عاشور في السياق نفسه تقرير فطرية الوجدانية.
- هذا وقد سار العلامة ابن عاشور والشيخ صبري على السنن المتبع عند علماء الأشاعرة والماتريدية من إثبات الصفات الذاتية من القدرة والعلم وما إلى ذلك ومن زيادتها على الذات ومن التأويل الإجمالي. وإن العلامة ابن عاشور تعرض لأمر التأويل إبان تفسيره للآيات المناسبة لذلك. وأما الشيخ صبري فعرج على أمر التأويل حينما وجد في عصره من يستغل هذا التصور ويطبقه على الأمور التي في معزل عن التأويل. ثم لم يتعرض الشيخ صبري لما يتعلق بصفة الكلام فيما تناولها العلامة ابن عاشور في مواضع وخالف جمهور الأشاعرة في إمكان سماع الكلام حيث لم يجوزه.
- ولكن إذا جئنا قضية أفعال الله تعالى وحكمته وأفعال العباد، فماوصلت إليه هذه الدراسة ما يلي:
 - أن الشيخ صبري كان في بداية أمره ماتريدياً في حكمة الله والحسن والقبح، ولكنه أضحي أشعرياً مجادلاً، يرد على الماتريدية أشد رد. فمن هنا، توافق مع العلامة ابن عاشور في أشعريته في الحكمة و الحسن والقبح،
 - ولكن العلامة ابن عاشور لم يشتد اشتداد الشيخ صبري، بل حينما ذكر جنوح الماتريدية، ذكر توجيهها له وهو هادئ مثل ماء الخير، ولم يكن ثائراً مثل ثوران الشيخ صبري.

- بيد أن الشيخ صبري لم يتفق مع التيار الأشعري في ناحية جواز الترجيح بغير مرجح في أفعال العباد.
- ما عدا ذلك، فنجد العلامة ابن عاشور والشيخ صبري فيه متفقا في نحو التكليف بغير الشرع والوجوب على الله تعالى، وتعليل أفعال الله تعالى.
- لاحظنا نحن أن الرجلين لم يلتقيا ولم يستفد بعضهما ببعض، وكل منهما عالج قضايا عصره المصيرية. مع ذلك، نجدتهما متفقين في معظم الأمور. ما ذلك إلا آية أن العلوم التي غزيا بلبانها والمصادر التي عليها تم تكوينهما العلمي كانت متحدة. وهذا ناحية من نواحي وحدة المنتمين إلى الأمة الإسلامية على اختلاف لغاتهم وأعرافهم وأصقاعهم. فلم يكن العلامة ابن عاشور يعرف لغة الأتراك، ولم يكن للشيخ صبري إلمام بلغة فرنسا، وإنما كان النسيج الواصل بينهما من ناحية اللغة هو اللغة العربية. وأدركنا بذلك أيضا أن اللغة في صدارة ما يضمن للأمة الإسلامية تلاحمها وائتلافها.

التوصيات

أما ما دار في خلدي إبان الدراسة فأمرور تالية:

- أن نكمل المقارنة بين الرجلين وهما من رجالات العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر في بقية الأمور أيضا،
 - وأن الشيخ صبري تعرض لفلاسفة الغرب من العصر الحديث، هو على حسب علمي أول من قام بتحليل آراءهم في ضوء علم الكلام كما توارثناه عن أسلافنا كابر عن كابر. فلتعقد الدراسات المقارنة بين فلسفات هؤلاء الفلاسفة ونقد الشيخ لها المحللة لها المدققة في صحة ما نقله الشيخ عن هؤلاء الفلاسفة،¹⁰⁴⁸
 - وكذلك ينبغي أن تعقد دراسات لتأثر العلامة ابن عاشور بشخصيات مختلفة واستفادته منها خاصة الشيخ الرئيس ابن سينا.
 - وأن العلامة ابن عاشور له آراء خاصة في الأمور التي يقال لها السمعيات من نحو مجيء المهدي والسماوات السبع وما إلى ذلك. فلا بد من إقامة دراسة حول تلك الأمور،
 - وأنه قد راج في الوسط الإسلامي أسئلة حول جدوى علم الكلام وضرورة هذا العلم في مواجهة الأسئلة الجديدة التي توجه إلى أبناء المسلمين. ونعلم أن هذا الأمر كان قد بدأ بل اشتد في عصر العلامة ابن عاشور والشيخ صبري. فليقم قارئون من طلبة العلم بجميع مثل هذه الأسئلة واستقاء الجواب من أعمال العلامة والشيخ.
- وأختم كلامي هنا، وأدعو الله تعالى أن يتقبل هذه الدراسة في جنبها، ويجعلها لوجهها. فإن ما كان لوجهه، بقي، وغير ذلك فني.

¹⁰⁴⁸ وقد أوصيت قسمي بعقد مثل هذه الدراسات لمن يأتي بعدي من المسجلين لرسالة الماجستير والدكتوراه.

فهرس الآيات

رقم الصفحة	الآية
114	سَمِعَ قَالَ رَبِّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٣٠ سجرات التوراة جمع تمسجد
283	سَمِعَ ظِلٌّ مِّنَ النَّعَامِ ٢١٠ سجرات التوراة جمع تمسجد
201	سَمِعَ خَاذِلَةُ سِنَّةً وَلَا نَوْمَ ٢٥٥ سجرات التوراة جمع تمسجد
135	سَمِعَ يَطْمِنُ قَلْبِي ٢٦٠ سجرات التوراة جمع تمسجد
	سَمِعَ تَصَبُّهُمْ سِنَّةً يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ فَلَمَّا كَلَّمَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَصَلَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمَ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ٧٨ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ٧٩ سجرات التوراة جمع تمسجد
123	سَمِعَ مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ٣٨ سجرات التوراة جمع تمسجد
171	سَمِعَ جَنَّ عَلِيهِ الْيَلَّ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي ٧٦ سجرات التوراة جمع تمسجد
334	سَمِعَ يَرِدُ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يَرِدْ أَن يَضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَانَمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ أَلْرَّحْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ١٢٥ سجرات التوراة جمع تمسجد
184	سَمِعَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّتْ مَعْرُوشَتٌ وَغَيْرَ مَعْرُوشَتٍ ٤١ سجرات التوراة جمع تمسجد
233	سَمِعَ أَرْسَلْنَا نوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَأْتِيهِمْ أَفْعَالُ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ٥٩ سجرات التوراة جمع تمسجد
226	سَمِعَ أَوْفَقَهُمْ فَهَرُونَ ١٢٧ سجرات التوراة جمع تمسجد
251	سَمِعَ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ١٧٢ سجرات التوراة جمع تمسجد
297	سَمِعَ ذُرَّانَا لِحَبَّتِهِمْ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ١٧٩ سجرات التوراة جمع تمسجد
280	سَمِعَ لَوْ هَؤُلَاءِ شَفَعُونَا عِنْدَ اللَّهِ سَجَدُوا سَجْدَةً
	سَمِعَ أَتَيْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونَ ١٩ سجرات التوراة جمع تمسجد
107	سَمِعَ شَرَّ غَيْرِ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ٢١ سجرات التوراة جمع تمسجد
126 و 125	سَمِعَ أَمَّا آخِرُكُمْ مَّنْ يَطُورُ أَمَهُتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٧٨ سجرات التوراة جمع تمسجد
312	سَمِعَ كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ١٥ سجرات التوراة جمع تمسجد
126	سَمِعَ نَقَّ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ٣٦ سجرات التوراة جمع تمسجد
226 و 220 و 279 و 279	سَمِعَ جَمْعٌ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ٥ سجرات التوراة جمع تمسجد
765 و 762	سَمِعَ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ٢٢ سجرات التوراة جمع تمسجد
149	سَمِعَ يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرَادَ... ٢٨ سجرات التوراة جمع تمسجد
341	سَمِعَ جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْأَدِينِ مِنْ حَرَجٍ ٧٨ سجرات التوراة جمع تمسجد
163	سَمِعَ فَرَعُونَ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ٢٣ سجرات التوراة جمع تمسجد
297	سَمِعَ قَطْعُهُ أَلِ فَرَعُونَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فَرَعُونَ وَهَمَّ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ ٨ سجرات التوراة جمع تمسجد
117 و 251	سَمِعَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الْإِلَهِ الَّذِي الْقِيَمُ ٣٠ سجرات التوراة جمع تمسجد
303	سَمِعَ جَعَلَ أَرْوَجَكُمْ أَلِي تَطْهَرُونَ مِنْهُمْ أَمَهُتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ ٤ سجرات التوراة جمع تمسجد
272	سَمِعَ حَقَّ الْقَوْلِ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٧ سجرات التوراة جمع تمسجد
271	سَمِعَ شَيْءٍ أَحْصَيْتُهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ١٢ سجرات التوراة جمع تمسجد
272	سَمِعَ أَذْخَلَ الْجَنَّةَ قَالَ يَلَيْتُ قَوْمِي يَعْلَمُونَ ٢٦ سجرات التوراة جمع تمسجد
630	سَمِعَ قَدَرْتُهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ٣٩ سجرات التوراة جمع تمسجد
144	سَمِعَ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ٦٠ سجرات التوراة جمع تمسجد
144	سَمِعَ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبَلًا كَثِيرًا ٦٢ سجرات التوراة جمع تمسجد
246	سَمِعَ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ ٣٨ سجرات التوراة جمع تمسجد
220 و 279	سَمِعَ سَمَوَاتٍ مَطْوِيَّتٍ بَيْنَ يَدَيْهِ ٦٧ سجرات التوراة جمع تمسجد
226	سَمِعَ ابْنِ أَبِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغَ الْأَسْنَبِ ٣٦ سجرات التوراة جمع تمسجد

212	سَمِعَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ٦٥ سجراته جمع تدمر سجدة
552	سَمِعَ رِيحَهُمْ عَائِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ٥٣ سجراته سَمِعَ رِيحَهُمْ عَائِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ٥٣ سجراته
232 و 216 و 201	سَمِعَ كَمِيلَهُ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ١١ سجراته خورى: تخرج تخرج سجدة
246	سَمِعَ سَأَلَتْهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ٩ سجراته ربه سجدة: جمد سجدة
279 و 220	سَمِعَ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ١٠ سجراته جمع تخرج سجدة
226	سَمِعَ الْأَرْضُ عَائِنَ الْمُؤَقِنِينَ ٢٠ سجراته الدليلات: تخرج تخرج سجدة
188	سَمِعَ أَنْفُسَكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ٢١ سجراته الخوايات: تخرج تخرج سجدة
307	سَمِعَ خَلَقْتَ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ ٥٦ سجراته الدليلات: تخرج تخرج سجدة
182	سَمِعَ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى ٤٢ سجراته الجمع تخرج تخرج سجدة
103	سَمِعَ أَمَهُمْ إِنْ أَمَهُمْ إِلَّا إِلَهِي وَلَدَنَّهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ٢ سجراته المصاحفة تخرج سجدة
271	سَمِعَ خَصَى كُلِّ شَيْءٍ عَذَا ٢٨ سجراته الجمع تخرج سجدة
327	سَمِعَ إِنَّهُ تَذَكَّرَ ٥٤ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ ٥٥ سجراته جمع تخرج تخرج سجدة
131	سَمِعَ حَيْثُ السَّبِيلِ ٣ سجراته الانساج تخرج سجدة
327	سَمِعَ تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ٢٩ سجراته التهجيد: جمد تخرج سجدة
279	سَمِعَ رَبِّكَ وَالْمَلَكُ صَفَا صَفَا ٢٢ سجراته الفهري تخرج تخرج سجدة
201	سَمِعَ وَلَمْ يُولَدْ ٣ سجراته الهلج: تخرج سجدة

فهرس الأحاديث والآثار

رقم الصفحة	المتن
287	إن الله لو عذب أهل سماواته وأرضه لعذبهم وهو غير ظالم ولو رحمهم لكانت رحمته خيرا من أعمالهم
740	الأنبياء إخوة لعلات أمهاتهم شتى ودينهم واحد.
171	كان الله، ولا شيء معه.
785	كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه
152	لست أبالي حين أقتل مسلما (قول الصحابي خبيب بن عدي)

فهرس الأعلام

رقم الصفحة	الاسم
239	إبراهيم الباجوري.
44	إبراهيم تيمو.
301	ابن أبي شريف.
Error! Unknown switch argument.	ابن تيمية.
233	ابن حجر العسقلاني.
225	ابن رشد.
93	ابن سينا.
514	ابن فارس القزويني.
215	ابن فورك الأستاذ.
305	ابن قيم الجوزية.
251	ابن كثير.
206	ابن الهمام.
Error! Bookmark not defined.	أبو علي الجبائي.
264	أبو معين النسفي.
203	أبو نصر الجوهري.
258	أبو هاشم المعتزلي.
258	أبو الهذيل العلاف.
613	أبو يعلى القاضي.
28	أحمد أفندي زولبيه زاده.
148	أحمد السرهندي.
27	أحمد عاصم الكوملجنوي.
67	إسماعيل التميمي.
81	أفلاطون.
165	أكمل الدين البابرتي.
87	ألبرت الكبير القديس.
87	أنسلم القديس.
6	إيمانويل كانط.
Error!	أوغست كونت.

Bookmark not defined.	
86	أوغسطين القديس
83	بارمنيدس.
94	الباقلاني.
92	برتراند رسل.
98	بروتاغوراس.
87	توما الأكويني القديس.
40	بطرس البستاني.
Error! Unknown switch argument.	جارالله الزمخشري.
113	جان جاك روسو.
89	جون دانز سكوطس.
231	جون ستوارت مل.
210	الجويني أبو المعالي.
220	الدارقطني.
91	جون لوك.
218	ديموقريطوس.
66	جمال الدين الأفغاني.
68	خير الدين باشا التونسي.
30	الداماد محمد فريد باشا.
86	رينيه ديكارت.
59	سالم بوحاجب.
Error! Unknown switch argument.	سعد الدين التفازاني.
175	سعيد فودة.
81	سقراط.
34	سليم الثالث (السلطان العثماني).
334	سيد قطب.
156	سيف الدين الأمدي.
158	الشريف الجرجاني.
68	شكيب أرسلان.
250	الشهرستاني.

321	صدر الشريعة.
120	الصدر الشيرازي، الملا صدرا.
214	الطحاوي.
94	عبد الجبار القاضي.
303	عبد الحكيم السيالكوتي.
68	عبد الحميد ابن باديس.
Error! Bookmark not defined.	عبد الحميد الثاني (السلطان العثماني).
302	عبد الرحمن المحلاوي.
34	عبد العزيز الأول (السلطان العثماني).
311	عبد العلي السهالوي.
265	عبد الغني النابلسي.
95	عبد القاهر البغدادي.
210	عبد الله الشرقاوي.
36	عبد المجيد الأول (السلطان العثماني).
218	عبد النبي القاضي.
Error! Unknown switch argument.	عضد الدين الإيجي.
58	عمر ابن الشيخ.
90	غاليليو غاليلي.
108	الغزالي.
99	غورغياس.
93	الفارابي.
95	فخر الدين الرازي.
153	القرطبي المفسر.
215	كمال الدين ابن البياضي.
93	الكندي.
174	ليننتر.
93	الماتريدي، أبو منصور.
28	محمد أمين الدوركي.
152	محمد بن إسماعيل البخاري.
136	محمد بن يوسف السنوسي.
204	محمد التهانوي.
69	محمد الحجوي.

198	محمد حسين هيكل.
45	محمد رشاد خان.
66	محمد رشيد رضا.
Error! Bookmark not defined.	محمود شوكت باشا.
58	محمد العزيز.
Error! Unknown switch argument.	محمد عبده.
166	محمد الفاضل ابن عاشور.
36	محمود الثاني (السلطان العثماني).
67	محمود قبادو.
37	مدحت باشا.
240	مرتضى الزبيدي.
31	مصطفى الثالث (السلطان العثماني).
40	ناصريف اليازجي.
292	نظام المعتزلي.
90	نكولس كوبنيكس.
186	نيوتن.
46	وحيد الدين السادس (السلطان العثماني).
89	وليم الأوكمي.

فهرس المصادر والمراجع

العربية:

كتاب الله وتفسيره:

1. كتاب الله تعالى،
2. إسماعيل بن عمر، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
3. الزمخشري، أبو القاسم، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، 1407هـ.
4. عبد الرحمن، ابن جوزي، زاد المسير في علم التفسير، دار الكتب العربي، بيروت، 2001هـ.
5. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1963م.
6. محمد، ابن عاشور، التحرير والتنوير، مكتبة مصر، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م.

7. الماتريدي، تأويلات أهل السنة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.

كتب السنة وشروحها:

1. الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، سنة 2000م.
2. بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت.
3. السيوطي، الحاوي للفتاوي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، سنة 2004م.
4. الطبراني، المعجم الكبير، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، سنة 1994م.
5. العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، المكتبة السلفية، 1970م.
6. القزويني، أبو عبد الله، سنن ابن ماجة.
7. محمد بن إسماعيل البخاري، أبو عبد الله، صحيح البخاري.
8. مسلم بن الحجاج النيسابوري، أبو الحسين، صحيح مسلم.

أصول الفقه:

1. البزدوي، أصول فخر الإسلام البزدوي، شركة الصحافة العثمانية، أسطنبول، 1890م.
2. الرازي، المحصول، مؤسسة الرسالة، 1997م.
3. صدر الشريعة، التوضيح، دار نشر اللغة العربية، 2024م.
4. عبد العلي نظام الدين السهالوي، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م.
5. محمد، ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التتقيح، مطبعة النهضة، تونس، 1922هـ.
6. محمد، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر،
7. محمد عبد الرحمن عيد المحلاوي، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، دار الحديث، القاهرة، 2010م.

العقيدة والكلام:

1. إبراهيم البيجوري، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
2. أحمد، ابن تيمية، التيمرية، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، 2010هـ.
3. أحمد بن عوض الله، الماتريدي دراسة وتقييما، دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1992هـ.
4. أحمد سعد الدمنهوري، نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة، دار النور، 2018م.
5. أحمد محمد سالم، تجديد علم الكلام قراءة في فكر بدیع الزمان سعيد النورسي، (لم أجد تفاصيل الطباعة في النسخة المتوفرة على الشبكة).
6. أكمل الدين البابرتي، شرح العقيدة الطحاوية، طبعة خاصة لباكستان، دار نشر اللغة العربية.
7. الماتريدي، أبو منصور، كتاب التوحيد، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.
8. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، دار الحديث، ملتان، باكستان.
9. التفتازاني، شرح المقاصد، النورية الرضوية، لاهور، باكستان، 2013م.
10. الجرجاني، شرح المواقف في علم الكلام، النورية الرضوية، لاهور، باكستان، 2007م.
11. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2009م.
12. حسن الشافعي، الأمدي وآراءه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، 1998م.
13. خالد بن أحمد الزهراني، موقف الطاهر ابن عاشور من الإمامية الإثني عشرية، مركز المغرب العربي للدراسات والتدريب، 2010م.
14. عبد الغني النابلسي، رائحة الجنة، دار الكتب العلمية، بيروت.
15. راجح عبد الكريم الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، السعودية، 1994م.

16. الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، دار النخائر، بيروت، 2015م.
17. سعيد فودة، الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة، منشورات الأصلين، 2016م.
18. سعود بن عبد الرحمن بن محمد اليميني، منهج وآراء الشيخ مصطفى صبري في التوحيد والنبوة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، جامعة الملك سعود، 2000م.
19. السنوسي، أبو عبد الله، شرح مقدمات السنوسي، مكتبة المعارف، 2009م.
20. السنوسي، أبو عبد الله، أم البراهين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م.
21. سيف الدين الأمدي، أبحار الأفكار في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003م.
22. صبري، موقف العقل والنقل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2021م.
23. صبري، موقف البشر، دار البصائر، القاهرة، 2008م.
24. صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، دار إحياء التراث العربي، ط4، 1990م.
25. الطحاوي، أبو جعفر، العقيدة الطحاوية بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، دار ابن حزم بيروت، لبنان، 1995م.
26. عبد العزيز الفهاري، النبراس شرح العقائد النسفية، ص 106، مكتبة رشيدية، كوتته، باكستان.
27. عبد الله الشرقاوي، حاشية الشرقاوي الشافعي على الهددي على أم البراهين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1920م.
28. علي بن علي، ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997م.
29. الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
30. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص183، مكتبة وهبة، 1996م.
31. القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، الطبعة الكاثوليكية، بيروت.
32. الكمال بن الهمام، المسائرة، نيازي كتب خانه، باكستان.
33. كمال الدين البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م.
34. محمد بن أحمد، ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.
35. محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية في ثوبها الجديد، مؤسسة التاريخ الإسلامي، بيروت، لبنان.
36. محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
37. مريم محمد إبراهيم الرقيق، الاتجاه العقدي عند محمد الطاهر بن عاشور، مجلة فكر وإبداع، سنة 2014م.
38. النسفي، أبو المعين ميمون، تبصرة الأدلة في أصول الدين، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2011م.

الصرف:

1. أحمد بن محمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، مكتبة الرشد الرياض.

الفلسفة والحكمة والمنطق:

1. الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة الدينية، 2009م.
2. عبد الله اليزدي، شرح تهذيب المنطق، مكتبة البشرى، كراتشي، باكستان، 2008م.
3. علي، ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دار المعارف.
4. الغزالي، محك النظر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
5. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي، 2017م.
6. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي، 2017م.
7. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.

المعاجم والقواميس واللغة والأدب:

1. أحمد ابن فارس، مقاييس اللغة، دار الفكر، 1979م.
2. الجوهري، أبو النصر، الصحاح، دار العلم للملايين، 1987م.

3. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
 4. الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
 5. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، 1982م.
 6. الراغب، المفردات، دار القلم، بيروت، 1991م.
 7. الزوزني، شرح المعلقات السبع، دار إحياء التراث العربي، 2002م.
 8. عبد النبي الأحمد نكري، دستور العلماء، المعروف أيضا بجامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، لبنان، 2000م.
- التراجم والطبقات:**

1. إبراهيم بك حليم، تاريخ الدولة العثمانية العلية المعروف بالتحفة الحليمية في تاريخ الدولة العلية، مؤسسة الكتب الثقافية، 1988م.
2. أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، دار فرانز شتاينر، فيسبادن، ألمانيا، 1961م.
3. الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، المكتبة العصرية، 2005م.
4. بلقاسم الغالي، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور - حياته وآثاره، دار ابن حزم، 1996م.
5. جمال الدين، ابن قفطي، إخبار العلماء بأخبار العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.
6. الصفدي، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م.
7. عبد الجبار، القاضي، طبقات المعتزلة، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، 2017م.
8. عبد القادر، أبو محمد، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 1993م.
9. عبد الكريم العطياوي، مقالة "مكانة العلامة الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور في الأوساط الدينية والثقافية والاجتماعية"، رقم العدد: 182، 1 فبراير، 2008م.
10. عبد الله معلم عبد، الدور الزاهرة في طبقات الأشاعرة، ص 111 - 115، 2008م.
11. العسقلاني، ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، 3/ 206، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.
12. الكتبي، ابن شاکر، فوات الوفيات، دار صادر، بيروت.
13. محمد بن الخوجة، صفحات من تاريخ تونس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م.
14. محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.
15. محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، دار النفائس، 1981م.
16. مفرح بن سليمان القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي و شيخ الإسلام في الدولة العثمانية سابقا، دار القلم، دمشق.
17. موقف الدين، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار مكتبة الحياة، بيروت.

الملل والنحل:

1. الشهرستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي.
2. عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1977م.

المجموعات والمتفرقات:

1. أحمد، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، 2004م.
2. محمد شفيق غريال، الموسوعة العربية الميسرة، المكتبة العصرية، بيروت، 2009م.
3. محمد الطاهر الميساوي، جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، 2015م.
4. المرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، موسوعة التاريخ العربي، بيروت، 1994م.

English:

1. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Anglo-Saxon". Encyclopedia Britannica, 8 Oct. 2024, <https://www.britannica.com/topic/Anglo-Saxon>. Accessed 16 October 2024.
2. Ben-Gurion, David. "Theodor Herzl". Encyclopedia Britannica, 4 Jan. 2025, <https://www.britannica.com/biography/Theodor-Herzl>. Accessed 3 February 2025.
3. Bourdeau, Michel, "Auguste Comte", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/comte/>>.
4. Duignan, Brian. "Democritus". Encyclopedia Britannica, 28 Jan. 2025, <https://www.britannica.com/biography/Democritus>. Accessed 7 February 2025.
5. Steup, Matthias and Ram Neta, "Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/epistemology/>>.
6. Kraut, Richard. "Socrates". *Encyclopedia Britannica*, 13 Jan. 2025, <https://www.britannica.com/biography/Socrates>. Accessed 23 January 2025.
7. Rohlf, Michael, "Immanuel Kant", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/kant/>>.
8. Stroll, Avrum and Martinich, A.P. "epistemology". Encyclopedia Britannica, 18 Sep. 2024, <https://www.britannica.com/topic/epistemology>. Accessed 2 October 2024.
9. Steup, Matthias and Ram Neta, "Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*
10. Kerferd, George Briscoe. "Sophist", Theoretical issues. Encyclopedia Britannica, 4 Oct. 2024, <https://www.britannica.com/topic/Sophist-philosophy>. Accessed 13 October 2024.
11. Monk, Ray. "Bertrand Russell". Encyclopedia Britannica, 29 Jan. 2025, <https://www.britannica.com/biography/Bertrand-Russell>. Accessed 6 February 2025.
12. Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "biopoiesis". Encyclopedia Britannica, 8 Apr. 2024, <https://www.britannica.com/science/biopoiesis>. Accessed 16 October 2024.
13. Inwagen, Peter van. "problem of universals". Encyclopedia Britannica, 12 Oct. 2023, <https://www.britannica.com/topic/problem-of-universals>. Accessed 15 October 2024.
14. Mell, Thompson, Understand the Philosophy of Religion, 123 – 126, Teach Yourself, Editon: 2010.
15. Oppy, Graham, Joshua Rasmussen, and Joseph Schmid, "Ontological Arguments", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/ontological-arguments/>
16. Reichenbach, Bruce, "Cosmological Argument", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/cosmological-argument/>

فهرس الموضوعات

.....3	كلمة الشكر والتقدير
.....4	المقدمة
.....6	التعريف بالموضوع
.....9	أهمية الموضوع
.....11	أسباب اختيار الموضوع
.....13	الدراسات السابقة
.....17	مشكلة البحث
.....18	تساؤلات البحث
.....19	منهج البحث
.....20	الباب التمهيدي
.....23	الفصل الأول: الشيخ مصطفى صبري: حياته وعصره
.....25	المبحث الأول: مصطفى صبري: نشأته ومولده وحياته
.....34	المبحث الثاني: مصطفى صبري: عصره وبيئته
35	المطلب الأول: بداية عصر الإصلاحات من عهد السلطان سليم الثالث (1203هـ - 1223هـ = 1789م - 1808م)
.....39	المطلب الثاني: عهد السلطان عبد الحميد الثاني (1293هـ - 1327هـ = 1876م - 1909م)
.....44	المطلب الثالث: حكم الاتحاديين أصحاب حزب الاتحاد والترقي
.....46	المطلب الرابع: العهد الجمهوري العلماني
.....50	المبحث الثالث: مؤلفات مصطفى صبري وأعماله العلمية
.....54	الفصل الثاني: العلامة محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وعصره
.....56	المبحث الأول: ابن عاشور: نشأته ومولده وحياته
.....63	المبحث الثاني: ابن عاشور: عصره وبيئته
.....64	المطلب الأول: الحالة الاجتماعية والسياسية
.....66	المطلب الثاني: الحركات الإصلاحية في عصره
.....71	المبحث الثالث: ابن عاشور: مؤلفاته وأعماله العلمية
.....77	الباب الأول: نظرية المعرفة
.....79	الفصل الأول: تعريف بنظرية المعرفة وتاريخها
.....80	المبحث الأول: مصطلح نظرية المعرفة بين اللغة والاصطلاح
.....83	المبحث الثاني: تاريخ نظرية المعرفة في الفكر الغربي
.....93	المبحث الثالث: تاريخ نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي
.....97	الفصل الثاني: إمكان المعرفة وأنواعها وطبيعتها وشرطها

.....98	المبحث الأول: إمكان المعرفة
.....105	المبحث الثاني: شرط المعرفة هو الحياة
.....108	المبحث الثالث: طبيعة المعرفة و البداهة والفطرة
.....118	المبحث الرابع: كيفية المعرفة والحقائق والكليات
.....125	الفصل الثالث: مصادر المعرفة
.....128	المبحث الأول: الحواس
.....133	المبحث الثاني: العقل
.....135	المبحث الثالث: الحكم العقلي
.....140	المبحث الرابع: الخبر
.....146	المبحث الخامس: الإلهام
.....151	الباب الثاني: في ذات الله تعالى(وجود الله و وحدانيته)
.....155	الفصل الأول: مقدمات ضرورية لإثبات وجود الله تعالى
.....156	المبحث الأول: المنهج الكلامي
.....162	المبحث الثاني: حدود المعرفة الإنسانية الممكنة في جانب الله تعالى
.....165	المبحث الثالث: ضرورة التعرض لإثبات وجود الله تعالى
.....167	المبحث الرابع: الدور والتسلسل وحوادث لا أول لها
.....173	الفصل الثاني: أدلة وجود الله تعالى
.....174	المبحث الأول: الدليل الوجودي
.....178	المبحث الثاني: الدليل الكوني (دليل الإمكان والحدوث)
.....184	المبحث الثالث: دليل الغاية
.....189	المبحث الرابع: دليل الأخلاق
.....195	المبحث الخامس: دليل الفطرة
.....197	المبحث السادس: إثبات وجود الله تعالى بمعجزات الأنبياء
.....201	الفصل الثالث: تنزيه الله تعالى
.....203	المبحث الأول: القدم
.....208	المبحث الثاني: الأبد
.....213	المبحث الثالث: نوعية القدم والأبد
.....216	المبحث الرابع: مخالفة الله للحوادث
.....217	المطلب الأول: نفي الجسمية عن الله تعالى
.....224	المطلب الثاني: نفي الجهة والمكان عن الله تعالى
.....229	المطلب الثالث: رؤية الله تعالى
.....233	الفصل الرابع: وحدانية الله تعالى
.....235	المبحث الأول: معنى التوحيد في اللغة والاصطلاح

.....237.....	المبحث الثاني: برهان التمانع
.....238.....	المطلب الأول: تقرير البرهان
.....244.....	المطلب الثاني: صلة التمانع بآية نفي الآلهة المتعددة
.....248.....	المبحث الثالث: تفرع الواحدانية من وجوب الوجود
.....251.....	المبحث الرابع: فطرية التوحيد
.....254.....	الباب الثالث: في صفات الله تعالى
.....257.....	الفصل الأول: صفات الله تعالى الذاتية والصفات الخبرية
.....258.....	المبحث الأول: علاقة الصفات بالذات
.....264.....	المبحث الثاني: الصفات الذاتية
.....275.....	المبحث الثالث: الصفات الخبرية والتأويل
.....284.....	الفصل الثاني: أفعال الله تعالى
.....285.....	المبحث الأول: حسن الأفعال وقبحها
.....289.....	المبحث الثاني: الحكمة والوجوب على الله
.....290.....	المطلب الأول: الوجوب على الله
.....296.....	المطلب الثاني: حكمة الله تعالى
.....301.....	المطلب الثالث: تعليل أفعال الله
.....309.....	المبحث الثالث: التكليف بغير الشرع
.....315.....	الفصل الثالث: أفعال العباد
.....316.....	المبحث الأول: الكسب
.....330.....	المبحث الثاني: الداعية
.....337.....	المبحث الثالث: التكليف بما لا يطاق
.....343.....	الخاتمة
.....345.....	أهم النتائج
.....350.....	التوصيات
.....351.....	فهرس الآيات
.....353.....	فهرس الأحاديث والآثار
.....354.....	فهرس الأعلام
.....357.....	فهرس المصادر والمراجع
.....362.....	فهرس الموضوعات