

Islamabad

إسلام آباد

Faculty of Usuluddin  
(Islamic Studies)

كلية أصول الدين  
(الدراسات الإسلامية)

Department of Aqeedah and  
Philosophy

قسم العقيدة والفلسفة



الإلهيات بين مصطفى صبري والطاهر بن عاشور

(دراسة تحليلية مقارنة)

## Rational Theology between Mustafa Sabri and al-Tāhir 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 - 2025م

**بسم الله الرحمن الرحيم**

## كلمة الشكر والتقدير

أحمد الله تعالى وأشكره أولاً وآخرًا على ما من علي من إتمام هذه الرسالة فإنه ولـي الإحسان والنـعـمـ. ثم أتقدم بجزيل الشـكـرـ لـكـلـ مـنـ كـانـ أـسـهـمـ فـيـ هـذـاـ بـحـثـ أوـ كـانـ عـوـنـاـ مـنـ بـدـاـيـةـ حـيـاتـيـ الـعـلـمـيـةـ إـلـىـ إـنـجـازـ هـذـاـ مـشـرـوـعـ. فالـشـكـرـ مـوـصـولـ قـبـلـ كـلـ شـيـءـ إـلـىـ أـسـانـذـ نـيـ المـبـاـشـرـيـنـ فـيـ مـرـحـلـةـ الـدـكـتـورـاهـ، وأـخـصـ بـالـذـكـرـ مـشـرـفـيـ وـسـيـديـ الـدـكـتـورـ عـبـدـ الـوـهـابـ جـانـ وـسـيـديـ الـدـكـتـورـ أـشـرـفـ عـبـدـ الـرـافـعـ الـذـيـ كـانـ مـشـرـفـيـ أـلـاـ قـبـلـ أـنـ يـتـحـولـ إـلـىـ الـدـكـتـورـ عـبـدـ الـوـهـابـ جـانـ، وـغـيـرـهـ مـاـ مـنـ ثـلـةـ أـسـانـذـ مـنـ قـسـمـ العـقـيـدـةـ وـالـفـلـسـفـةـ!

ثم مبدأ عـرـفـانـ الجـمـيلـ يـحـتـمـ عـلـيـ أـنـ أـدـعـوـ لـلـأـسـتـاذـ الـذـيـ درـسـنـيـ كـيـفـ أـقـرـأـ الـحـرـوفـ الـعـرـبـيـةـ، فإـنـهـ كـانـ الـلـبـنـةـ الـأـوـلـىـ فـيـ كـلـ هـذـاـ، وـبـلـيـهـ كـلـ مـنـ تـعـلـمـ مـنـهـ عـلـومـ الـصـرـفـ وـالـاشـتـقـاقـ وـالـنـحـوـ وـالـبـلـاغـةـ بـفـنـونـهـاـ الـثـلـاثـةـ، وـالـفـقـهـ وـأـصـوـلـ الـفـقـهـ، وـالـتـقـسـيـرـ وـأـصـوـلـ التـقـسـيـرـ، وـالـحـدـيـثـ وـأـصـوـلـ الـحـدـيـثـ وـغـيـرـهـ مـنـ الـعـلـومـ الـمـتـدـاـولـةـ فـيـ دـيـارـنـاـ<sup>1</sup>. بلـ الـأـسـانـذـ الـذـينـ تـعـلـمـتـ مـنـهـمـ الـعـلـومـ الـعـصـرـيـةـ مـنـ الـرـيـاضـةـ وـالـخـواـرـزـمـيـةـ<sup>2</sup>ـ كـانـ لـهـمـ يـدـ بـيـضـاءـ لـلـوـصـولـ بـهـذـاـ بـحـثـ إـلـىـ هـذـهـ الـمـرـحـلـةـ. فـالـعـلـومـ عـلـىـ اـخـتـلـافـهـاـ مـتـلـاحـمـةـ مـتـرـابـطـةـ. وـيـتـصـدـرـهـمـ أـبـيـ وـأـمـيـ الـلـذـانـ رـيـانـيـ وـعـلـمـانـيـ فـيـ الصـغـرـ وـوـجـهـانـيـ بـعـدـمـاـ كـبـرـتـ.

فـأـدـعـوـ اللـهـ تـعـالـىـ أـنـ يـبـارـكـ لـهـمـ فـيـ حـيـاتـهـمـ وـمـمـاـهـمـ، وـيـعـافـيـهـمـ، وـيـرـزـقـهـمـ، وـيـبـعـدـ عـنـهـمـ كـلـ مـكـروـهـ، مـنـ ذـكـرـهـ وـمـنـ لـمـ أـذـكـرـهـ، مـنـ كـانـ حـيـاـ وـمـنـ وـافـتـهـ مـنـيـتـهـ.

<sup>1</sup> أي شـبـهـ الـقـارـةـ الـهـنـدـيـةـ.

<sup>2</sup> Algorithm.

## **المقدمة**

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ، وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَتُوْبُ إِلَيْهِ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ رُؤْسَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مِنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضْلَلٌ لَهُ، وَمِنْ يَضْلُلُ فَلَا هَادِي لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.

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

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نُفُسٍ 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 \* يُصْلِحُ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 70، 71].

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

أما بعد:

## التعريف بالموضوع

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

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

أما العنصر الأول وهو الإلهيات، فهو من المواضيع الدائمة الخضراء، والأسئلة السرمدية التي لاتفتاً تناولها الأقلام مهما بلغت الإنسانية من الرقي والتقدم. وذلك أن جميع العلوم قائمة على سؤالين أساسيين:

- السؤال عن الوجود. والفرع الذي يدرسه يسمى بنظرية الوجود<sup>3</sup>
- السؤال عن المعرفة. والفرع الذي يدرسه يسمى بنظرية المعرفة<sup>4</sup>

فكل علم مهما كان مجاله، دينياً كان أم دنيوياً، نظرياً كان أم تجريرياً، لابد أن يفترض موقفاً 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 القدح المعلى من الفلسفة والكلام، وكان السؤال المتعلق بالوجود متأبّطاً في دراسة المعرفة.

ثم من التحديات التي تواجه إكليل العلوم الإسلامية، علم الكلام، ما ينسب إلى الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانت"<sup>5</sup> من أنه صير الكلام على الإله وجوده وصفاته وأفعاله وما بعد الطبيعة على أساس

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

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

<sup>5</sup>إيمانويل كانت (1724م - 1804م) فيلسوف ألماني، كان له أثر بارز في مباحث ما بعد الطبيعة في العالم الغربي والعالم الإسلامي. فإنه قدم تحليلاً للمنظومة المعرفية البشرية، حاول من خلاله البرهنة على أن النشاط الكلامي القائم على إثبات وجود الله تعالى من خلال الدليل العقلي مستحيل، بل منطوي على التناقض. فكان له صدى، وعمل لذلك كتاباً سماه "نقد العقل الخالص". ثم جنح في كتابه "نقد العقل العملي" إلى أن الحاجة إلى الإله إنما ت تقوم على حاجة البشر إلى الأخلاق التي لا ي يقوم لها قائمة بغير تصور الإله. (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 مستحيلاً 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 اختياري 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 الشريعة<sup>6</sup>، ثم يتناول الأصولي قلم العلوم الإسلامية بعد ذلك. وهذا من الناحية المنطقية في ترتيب العلوم الإسلامية.<sup>7</sup> فإن علوم أصول الفقه ثم الفقه وغيرهما متربة على علم الكلام. ونظرية المعرفة هي في الحقيقة اللبنة الأولى لباب الإلهيات التي من أوائلها إثبات وجود الله تعالى بدليل الحدوث. وهذه الظاهرة مجده أشد جلاء حينما نفتح "العقائد النسفية" وتستقبلنا العبارة التالية: "حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق"

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

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

هذا وكان بإمكاني أن أجتاز 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

<sup>6</sup>أعظم مقصد هو عبادة الله تعالى

<sup>7</sup>في هذا الصدد يقول العلامة التهانوي في موسوعته كشاف اصطلاحات الفنون: "والكلام هو العلم الأعلى إذ تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها، فليست له مبادئ تبين في علم آخر شرعاً أو غيره، بل مباديه إما مبينة بنفسها أو مبينة فيه. فهي أي فذلك المبادئ المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومبادر لمسائل آخر منه لا تتوقف عليها، لثلا يلزم الدور، فلو وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلاً ولا دفع الشبه عنها، فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيراً للفائدة في الكتاب. فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره أصلاً، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق. بالجملة، فعلماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وأفعاله، وما يتყع عليها من مباحث النبوة والمعاد، علماً يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها، ولم 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 أدتها أو باعتبار صورها، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا، فجاء علماً مستعيناً في نفسه بما عاد، ليس له مبادئ تبين في علم آخر" (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1/ 31، 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 صبّري. ألا وهو الشيخ الطاهر ابن عاشور. ثم كان الشيخ صبّري والعلامة ابن عاشور في عصر كانت الأمة تمر فيه بزمان عصيّب، وكان الشّتات الفكري سائداً كما هو الحال في عصرنا هذا، فكانت دراسة تناولهما الكلامي مهمّة جداً لنا بعد القراءة بينهما، فاخترت هذا الموضوع.

## أهمية الموضوع

نعلم جيداً أن الدراسات المتعددة الجوانب قد أصبحت عرفاً متبعاً في الدراسات العالمية المعهدية. فاختارت جرياً على هذا العرف الموضوع الذي يلم أطرافاً 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 لاقت معتز 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 اخترت **رسالت** من المؤلفين. ومن ميزة التأخر الزمني أن كثيراً من الأمور لاتكون واضحة الملامح في البداية، ثم مع تصرم الأعوام، تتبيّن الأمور والأراء وتتحدد لوازمهما ويمتاز اللب عن القشر، ويتميز الجوهر عن العرض، ويعلم ما هو ضروري وحاجي بما هو تحسيني، وينفصل ما بالأصلالة عما بالتابع.
- من **الشخصيات** اللتين اخترتهما الشيخ مصطفى صبري - رضي الله تعالى عنه - الذي كانشيخ الإسلام في الخلافة العثمانية، وسافر إلى مصر حينما ضيق السلطات الخانق عليه وعلى أمثاله من المؤيدين للشريعة في تركيا عندما رفضوا خطى السلطات المنافية للدين والعقيدة والشريعة، وانتقدوا توجيهها لقبلتها إلى الغرب. ففي مقامه في مصر، تاحت له فرصة أن يتعمق في أفكار الفلسفه الغربية المحدثين من نحو ديكارت وكارت وغيرهما بينما ألقاها قد طبقت آفاق مصر العلمية الثقافية. فجاء طرحة للكلام متخلاً بتحليل هذه الأفكار الغربية الحديثة ونقد ما هو غريب منها عن الإسلام. ثم نعلم جيداً أن العلوم الطبيعية اليوم قائمة على المناهج التي شيدها هؤلاء الفلسفه أنفسهم. فالذى يدرسها لا يدرس الفلسفة وحدها، بل يدرس أسس العلوم الطبيعية أيضاً. بذلك يتم التقاء الفلسفة والأفكار الغربية الحديثة بعلم الكلام.
- والشخصية الأخرى هي الشيخ الطاهر ابن عاشور رضي الله تعالى عنه. فإنه كان متكلماً ومفسراً، واختارت للتقطيب عن آراءه تفسيره الشهير "التحرير والتتوير". فتلاقى هنا رواد الكلام والتفسير. لقد وجه بعض الناس إلى الكلام نقد أنه بمعزل عن كتاب الله تعالى، ولم يبن إلا على التحرصات العقلية. ولكن علماء الكلام لا يزالون يصدون هذا النقد ولا يقبلونه. وقد أنشأوا لأجل

ذلك لونا من التفسير، يعرف بالتقسيير 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.

- بذلك يرتسם ويكتمل مربع "الكلام والتقسيير والفلسفة والعلوم".

## أسباب اختيار الموضوع

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

- أن هذا الموضوع هو المتعدد الجوانب. فهذا المنحى من الدراسة ينظر إلى العلم على أنه صرح متكامل، بخلاف نظرية المباينة التي تفصل كل فن عن فن، ولا يصل بينهما برابط. وهذه كارثة في الدراسات اليوم. لقد تقطن لخطورتها الغرب أيضاً، وأصبح أصحاب الفكر يشيرون إلى أهمية اعتناء الدرس بفنون متعددة بدلاً من الاجتزاء بوحدة، والإكباب عليه دون غيره. فاخترت مثل هذا الموضوع المتعدد الجوانب،
- وأن علم الكلام هو العلم المتولى لمعالجة الأسئلة السردية المتعلقة بأسس الوجود والمعرفة والأخلاق على مر تاريخ العلوم الإسلامية، وأن باب الإلهيات من ذلك العلم هو حجر الأساس.  
**وعليها** يبني ما بعده مما يسمى بالسمعيات.  **فأوردت** باب الإلهيات لذلك،
- وأن باب الإلهيات<sup>8</sup> يتتصدرها دراسة الأسئلة المتعلقة بنظرية المعرفة. لذلك نجد المتن الشهير بالعقائد النسفية،<sup>9</sup> يبدأ بقوله: "حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق." فإذا وقعنا في السفسطة<sup>10</sup> التي تشک 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 تحدياً لدراسة الكلام وإثبات وجود الله تعالى بناء على العقل البشري وتجاربه، فلا يستطيع الباحث في علم الكلام اليوم أن يستغنى 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،

<sup>8</sup> المراد بالإلهيات دراسة ما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وأسماءه في علم الكلام. وقد لقبت به هذه المباحث في شرح مقاصد العلامة التفتازاني وشرح مواقف الجرجاني، وبليها ما يسمى بالسمعيات.

<sup>9</sup> هي للعلامة أبي حفص عمر النسفي المعروف بمفتی التقلين. قام فيه صاحبها باختصار ما ذكره الإمام أبو المعين النسفي في كتابه "تبصرة الأدلة في أصول الدين". وقد قام العلامة التفتازاني في شرحها شرعاً شهيراً مقرراً في الدراسة الكلامية في المدرسة الإسلامية في أنحاء العالم.

<sup>10</sup> السفسطة عند المنطقيين هي القياس المركب من الوهميات. وفي القياس المركب من المشبهات بالواجهة القبول، يسمى قياساً سوفسطانياً، ويجيء في لفظ المغالطة. ويطلق لفظ السوفسطائية على فرقة ينكرون الحسيات والبدويات وغيرها. وهذا الأخير هو المراد هنا دون إطلاقها على كل مغالطة. (يراجع: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1/957)

- وأن الاعتناء بالجانب التفسيري عند عرض علم الكلام مهم جداً خاصةً في زماننا هذا إن شئنا أن يدوم لعلم الكلام نشاطه وأهميته ومكانته. لاغرُوا 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. فاختارت هذا الموضوع الذي يولي في جانب من جوانبه اهتمامه بالتفسير المتمثل في الشيخ الطاهر ابن عاشور وهو الشخصية الثانية في هذه الدراسة،
- وأن الشخصيَّتين قد مضتا في عصر، كانت الأمة الإسلامية تواجه **فيه** تحدياً وجودياً، وتبتلى بکوارث، وكانتا ممن يسهر للأمة الإسلامية. فمن ضرورتنا العلمية أن يعقد القرآن بينهما، ويبرز مناحي تناول كل منهما لعلم الكلام. فاختارت هذا الموضوع الذي يقارن بينهما،
- وأنني لم أعثر على دراسة تلم مثل هذا الشتات.

## الدراسات السابقة

لاغر أن الإلهيات بما فيه نظرية المعرفة، باب مطروق، وطريق موضوع. كيف لا وهي أساس كل مبحث ديني، بل أساس العلم نفسه. ولكن مناحي تناول الفلسفه والمفكرين والعلماء تختلف وتتنوع. ثم العالمة ابن عاشور والشيخ مصطفى صبّري ليسا غريبين عن أقلام أصحاب الرسائل الجامعية، فقد وضع كتب ورسائل جامعية في المناحي المختلفة المتعلقة بأفكارهما، ولكن لم **يوجد** فيها ما عقد الوزان بينهما في باب العقائد عامة وباب الإلهيات خاصة. ثم الأعمال التي تناولتها من ناحية العقيدة لم تأت في معظمها من المنحى الكلامي الذي هو مقصدني هنا، وقد وجدت دراسات تناولت مناهج العالمة ابن عاشور والشيخ مصطفى صبّري في العقيدة، ولكنها أيضاً 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 صبّري. أسرد فيما يلي بعض الدراسات التي ترتبط بموضوعنا عن بعد:

- راضي محمود التابعي العدوبي، 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 بدبياط الجديدة، العدد التاسع، 2021م. هذا العمل اكتفى بما كان بين الأشاعرة والمعزلة من الخلاف في باب الصفات من نحو صفة الكلام والرؤبة والجبر والقدر وما والاه. فإنها إنما تلاقي رسالتى في جزء من باب الصفات، ثم تمتاز رسالتى في هذا المجال أيضاً بعقد القرآن بين الشيخ صبّري والعالمة 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 أيضاً.
- جابر العتيق، جهود الطاهر بن عاشور في الرد على شبّهات النصارى من خلال تفسيره التحرير والتنوير،
- علوان مريم، الصفات الإلهية عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور من خلال تفسيره "التحرير والتنوير"، صفات المعاني أنموذجاً، رسالة الماجستير، جامعة الشهيد حمـه لـخـضرـ، الوـاديـ، الجزائـرـ، 2018ـمـ. سـعـتـ الـبـاحـثـةـ فـيـ هـذـهـ الرـسـالـةـ إـلـىـ إـلـقاءـ نـظـرـةـ إـجمـالـيـةـ فـيـ مـبـحـثـ الصـفـاتـ وـصـفـاتـ الـمعـانـيـ السـبـعـ مـنـ الـحـيـاـةـ وـالـعـلـمـ وـالـقـدـرـةـ وـالـإـرـادـةـ وـالـكـلـامـ وـالـسـمـعـ وـالـبـصـرـ، وـقـرـرـتـ مـوـقـفـ

العلامة ابن عاشور منها. وهي تتلقي مع دراستي في مبحث واحد من مباحث فصول هذه الدراسة، وهو المبحث المتعلقة 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 و موقفه من الرافضة من خلال تفسيره التحرير والتتوير، رسالة الماجستير. يختص هذا البحث بأمور الإمامة وتفضيل الشيوخين أو علي - رضي الله تعالى عنهم وأرضاهم - وما والاها مما يرز في ساحة المحاورة بين أهل السنة والرافضة وموقف العلامة ابن عاشور منها. فالرسالة وإن عالجت جانبا من جوانب العقيدة ولكنها لا تتصل بموضوع رسالتى لا من قريب ولا من بعيد.
- خالد بن أحمد الزهراني، موقف الطاهر ابن عاشور من الإمامية الإثنى 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 يعتقد فيها النقاش بين أهل السنة والشيعة الإمامية من موقف الشيعة من الصحابة وتحريف القرآن و موقفهم من آئمته فيما يتعلق بإسناد الحوادث الكونية إلى هؤلاء الأئمة وما إلى ذلك. ثم قرر موقف العلامة ابن عاشور من هذه الطائفية. 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، تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض بين الأشاعرة والمخالفين في رأي شيخ الإسلام مصطفى صبري،

- عبد السلام محمد عساف وأحمد عبد حسين العوايشة، منهج الشيخ مصطفى صبرى 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 رسالته. فتمتاز رسالتها عنه في تلك الجوانب المتعددة وفي ذلك الجانب الذي في صميمه ذلك المقال.
- سعود بن عبد الرحمن بن محمد اليميني، منهج وآراء الشيخ مصطفى صبرى 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 الوجود أو الإرادة. ولكن المحلاط أنه حينما تناول الدليل الغائي ساق كثيراً مما ذكره الشيخ صبرى تحت الآيات القرآنية المحدثة مما يجري في الطبيعة من الظواهر ، وأبرز أن الشيخ استدل في هذا الدليل بأقوال علماء الغرب أيضاً ولكن ما لم يبينه هو وجه دلالة هذا الدليل وإبراز المقدمات التي يشيد عليها. فرسالتها هذه تشنّد هذا الخلل. ثم ما سماه الباحث بدليل الخلق ليس إلا وجهاً من وجوه دليل الحدوث. فإنه قام على حسب الباحث على "وجود الكائنات المحسوسة في الخارج وحصول صورها في الذهن" ونعلم أن الكائنات وما يتكون فيها من صورها من العالم الحادث. فلو رجعنا بوجه دلالة هذا الدليل إلى ما يبني عليه من المقدمات، لعلمنا أنه لا يكتمل بغير ما ستقده في دليل الحدوث. والأمر نفسه فيما سماه دليل الإدراك الذي استدل فيه الشيخ بموهبة الإدراك فيما على واهبها مادمنا لاتجد ما يفسرها في هذا العالم. فهذا الدليل أيضاً وجه من وجوه دليل الحدوث. فإنه يقوم على أن واهب الإدراك لابد أن يكون مغايراً للإدراك والمادة. وهذا أيضاً 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 صبرى على وجه الخصوص من دليل الأخلاق الذي التجأ إليه الفيلسوف الشهير الألماني إيمانويل كانط وأبدى عواره. فرسالتها سدت هذا الخلل الذي وجد في هذا البحث، ثم هي نطاقها الإلهيات وأما نطاق رسالة الماجستير فضيق، وينضاف إلى ذلك المقارنة أيضاً.

• جمال مرشد عبود وآخرون، المنهج النقي عن شيخ الإسلام مصطفى صبري، رسالة الدكتوراه. بحسب 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 تستطع 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 رسالتى فتعرضت إلى جانب ذلك الأدلة الأخرى التي تعرض لها الشيخ ومنها على وجه الخصوص دليل الحدوث. ثم نطاق رسالتى أوسع وهو الإلهيات كما مر، وفيها المقارنة.

(وأسوق فيها بلي بعض الأعمال الإنجليزية التي تتعرض لعلم الكلام والفلسفة الإسلامية على وجه العموم، واستندت منها لصياغة رسالتى التي تختلف عن جميعها في الشخصتين 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 روتلidge)**
- Harvey, Ramon. (2021). Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology  
**والعالم المعقول من وجهة نظر الكلام الماتريدي (الإله المتعالي)**

## **مشكلة البحث**

لقد كان الشيخ مصطفى صبرى 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 معالجتهما لقضايا الإلهيات من علم الكلام ومنها نظرية المعرفة؟

## **تساؤلات البحث**

التساؤلات التي حاولت هذه الدراسة الإجابة عنها ما يلي :

- مأوجه التقارب والتباين بين العلامة طاهر ابن عاشور وشيخ الإسلام مصطفى صبّري في تناولهم مباحث الإلهيات في الفترة التي انتهى كل منها إليها؟
- كيف ترتبط نظرية المعرفة بعلم الكلام وتقدم له الإطار الذي يشيد عليه؟
- وما منحى الشيخ مصطفى صبّري وموافقه في تناوله لنظرية المعرفة ولباب الإلهيات من خلال كتابه " موقف العقل والنفل من رب العالمين وعباده المرسلين"؟
- ثم ما منهج المفسر المتكلم العلامة طاهر ابن عاشور وموافقه بقصد المباحث الكلامية وما يتصل بها من محاور نظرية المعرفة في تفسيره الشهير "تحرير المعنى السديد وتوثيق 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 صبرى ، وأثني بتحليله، وأثنت بالمقارنة بينهما. فطريقتي في هذه السطور أني أصب القضية المقارنة بينهما في مصب علمي حيث يتسرى بعده قراءة آراءهما وتحليلهما والمقارنة بينهما. ثم عرضت آراءهما ووصفتها ثم حلت عباراتها التي تحمل تلك الآراء، حيث فصلتها إلى مفرداتها وبينت لوازمهما السابقة واللاحقة حيث لزم الأمر، ودلت من خلالها على ما فهمت ووصفت من مواقفهم.

## الباب التمهيدي

يتألف هذا الباب التمهيدي من فصلين، أتناول فيما ما يتصل بشخصيتي هذه الرسالة الشيخ مصطفى صبري والعلامة محمد الطاها رابن عاشور من مولدهما وسيرتهما وما عاشا من العصر والبيئة وما عمل من الأعمال والكتب. فصیرت بطبيعة الحال كل شخصية فصلا، فاجتمع لنا هنا فصلان تاليان:

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

## **الفصل الأول: الشيخ مصطفى صبري: حياته وعصره**

فنبدأ هذا الباب بالفصل المتعلق بإحدى الشخصيتين اللتين هما موضوع هذه الدراسة وهي شخصية الشيخ<sup>11</sup> 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:

---

<sup>11</sup>لقد ميزت بين تلقيب الشخصتين في هذه الصفحتان، فلقبت مصطفى صبري بالشيخ والطاهر ابن عاشر بالعلامة. ذلك لأجل التمييز بينهما. وليس في ذلك محاولة تفضيل أحدهما على الآخر علمًا وفضلاً. بل الأمر أمر الاصطلاح لتجنب اللبس، ليس إلا.

- المبحث الأول: مصطفى صبري: نشأته وموالده 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 إطلاة على نشأة الشيخ مصطفى صبري ومولده وسيرته الذاتية الإجمالية والمؤسسات التي تعلم فيها والأساند الذين أخذ عنهم العلم والثقافة واللغات التي كان يتقنها.

ولد الشيخ مصطفى صبري التوqادي بن أحمد بن محمد القازبادي<sup>12</sup> في مدينة توqاد<sup>13</sup> التي عثر من ربيع الأول سنة 1286هـ، الموافق 21 حزيران سنة 1869م<sup>14</sup> في بيت علم وفضل وكان تركي النسب من أبيه أناضوليا كما صرّح هو بنفسه. كان أبوه بهتم بتعليمه وتنقيه منذ نعومة أظفاره، فهيأ له الجو المناسب ليتلقى أفضل تعليم ممكن في عصره. فكان قد حفظ القرآن وهو لم يتجاوز العاشرة من عمره. وبعدما أكمل الدراسة الابتدائية في بلاده، شد الرحال إلى مناطق أخرى ليتدرج في سلم العلوم كما سيأتي تفصيل ذلك فيما يلي. كان الشيخ بحكم البيئة التي نشأ فيها حنفي المذهب<sup>15</sup> وما تريدي<sup>16</sup> العقيدة وإن كان خالف المدرسة الماتريدية 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 أفننته في أحرج أوقات الخلافة حيث كانت العadiات من خارج الدولة وداخلها تداهم الخلافة وتحرم الإمامة الإسلامية من ظلها الظليل. توفي الشيخ 7 رجب سنة 1373هـ الموافق 12 آذار، 1954م في القاهرة مصر.<sup>17</sup> وكان عمره ستة وثمانين عاما.

### **مسيرته لطلب العلم:**

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

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

<sup>13</sup> مدينة توqاد هي عاصمة محافظة توqاد وتقع في شما تركيا.

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

<sup>15</sup> المذهب الحنفي هو واحد من المذاهب الفقهية السننية الأربعة وينسب إلى الإمام أبي حنفة النعمان المتوفى سنة 150هـ، ويلقب بمدرسة أهل الرأي أيضاً نظراً لامتيازها باستخدامها القياس والاستحسان في استخراج الأحكام الشرعية.

<sup>16</sup> الماتريدية هي المدرسة الكلامية السننية التي شارك المدرسة الأشعرية في إكمال الصورة الكلامية السننية. وتنسب إلى الإمام أبي منصور الماتريدي المتوفى سنة 333هـ الذي قام بتدوين أصول المدرسة، وتعد المدرسة هي الوجه الكلامي العقائدي لمدرسة أبي حنفة.

<sup>17</sup> القوسي، مصطفى صibri: المفكر الإسلامي والعالم العالمي ص 159.

<sup>18</sup> المرجع السابق.

**مسقط رأسه تقاد: حفظ القرآن عن ظهر قلب** وهو لم يتجاوز العاشرة من عمره ودرس المرحلة الابتدائية في مسقط رأسه تقاد، وأبرز أساندته في هذه المرحلة الشيخ **أحمد أفندي زولبيه زاده** الذي كان له اليد الطولى في علم المنطق وكان من عادته تدرис شرح الشمسية<sup>19</sup> للقطب الرازي وكان فقيها. درس عليه كثيرا من العلوم الإسلامية من النحو والصرف والمنطق.<sup>20</sup> ينبغي أن نذكر هنا أن والده كان خير مرب له، وكان بمنزلة الأستاذ، فكان يعقد في منزله مجالس العلم التي كان يحضرها كبار فقهاء **تقاد** وعلماءها، فيحضرها صاحبنا، وكانت تلك المجالس له أثرها البالغ العميق في نفسه علمًا وتربية.<sup>21</sup>

**مدينة قيصيرية:** ثم انتقل إلى مدينة قيصيرية في ريعان شبابه **واصل** فيها دراسته الشرعية على يد الشيخ محمد أمين الدوري الذي كان أستاداً 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 والسير وعلم الملاحظة والمنطق والنحو والصرف والبلاغة. وقد كان للشيخ الدوري تأثير كبير في صاحبنا مصطفى صبري حيث اكتسبت لديه شخصيته نفوذاً وتحلى بقوة المنطق في تقرير المسائل وعرضها وتمرس على مناقشة الخصوم.<sup>22</sup>

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

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

<sup>19</sup> متن مختصر في المنطق لنجم الدين عمر بن علي القزويني المتوفى سنة 693هـ. ألفها لخواجه شمس الدين محمد سماه بالنسبة إليه. وقد شرحه العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التقازاني. أما شرح الشمسية المذكور هنا فهو لقطب الدين الرازي محمد التحتاوي المتوفى سنة 766هـ، شرحها به شرعاً جيداً وهو متداول بين الطلبة ومقرر في كثير من مناهج المدارسة العربية الدينية في شبه القارة الهندية. كان ألفه للوزير غيث الدين محمد بن خواجة رشيد من وزراء السلطان خداينه (ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون، 1063 / 2)

<sup>20</sup> القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 78 و 172 و 173. المرجع السابق.

<sup>22</sup> القوسي، مصطفى صibri: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 79 و 175 و 176.

<sup>23</sup> القوسي، مصطفى صibri: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 176.

الاستانة<sup>24</sup>: ثم شد الرحال إلى قبلة العلم في الدولة العثمانية "الاستانة" (إسطنبول) **واصل** مسيره العلمي هناك، ولازم الأستاذ أحمد عاصم الكوملجنوي<sup>25</sup> الذي كان وكيل الدرس في المشيخة الإسلامية. وقد كان الشيخ أحمد عاصم معجباً بصاحبنا مصطفى صبرى إعجاباً شديداً حتى زوجه ابنته بعد إجازته له.<sup>26</sup>

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

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

<sup>24</sup> كانت (الاستانة) في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل العشرين عاصمة الخلافة الإسلامية ومقر الملك ومن أكبر مراكز العلم في الدولة العثمانية حتى كانوا يعودون من لم يكن تلقى العلم على أيدي علماءها فاقساً في علمه.

<sup>25</sup> أحمد عاصم بن محمد الكوملجنوي: وكيل الدرس بالمشيخة الإسلامية ما يزيد على ربع قرن، ولد سنة 1252هـ (=1836م) في قرية (ترزي ويران) في لواء (كوملجن)، تخرج على يد العالمة عبد الرحمن القرين آبادى، وعيّن رئيساً للجنة امتحان العالمية وكان أحد مقرري دروس الحضور الذين كانوا موضع ثقة واحترام من السلطان عبد الحميد الثاني، وتوفي في رجب سنة 1329هـ (=1911م). القوسى، مصطفى صبرى: المفكر الإسلامي والعالم العالمي ص 79 و178.

<sup>26</sup> القوسى، مصطفى صبرى: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 79.  
<sup>27</sup> هو عالم تركي وابن قاضي مصر الأسبق عبد الرحمن أفندي، قد كان **مؤئذن** الطلاب في دون عليه بكثرة، كان يعرف بحلقاته في علم العقائد وأصول الفقه في جامع (عنقى علي) بالاستانة. هامش القوسى، مصطفى صبرى: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 179.

<sup>28</sup> هي دستور وضعته لجنة من علماء الدولة العثمانية على وفق المذهب الحنفي، واشتملت على أحكام المعاملات والدعوى والبيبات، وصيغت على نمط القرائن الحديثة من الترقيم ووضع البنود لسهولة الرجوع إليها.

<sup>29</sup> 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. كثُرت في عصره العيوب واختلت الموازن، وطفح بالحروب. ثار عليه أنصار حزب تركيا الفتاة فخلعوه سنة 1327هـ (=1909م). (انظر: محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 2202) سيأتي تفصيل عهده في ص

.48

<sup>30</sup> لم أجد سيرته.

<sup>31</sup> لاين جزري.

<sup>32</sup> القوسى، مصطفى صبرى: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 180.

## شیوخه:

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

- الشيخ أحمد أفندي زولبيه زاده:<sup>33</sup> كان من أساتذته في المرحلة الابتدائية، وتعلم منه علم المنطق.
  - الشيخ محمد أمين الدوركي :<sup>34</sup>أخذ منه العلوم الشرعية من التفسير والحديث والعقيدة والفقه وأصول الفقه وما إلى ذلك.
  - الأستاذ أحمد عاصم الكوملجنوي : تتلذذ لديه حينما كان الأستاذ وكيل الدرس في المشيخة الإسلامية. وقد زوج كريمه من الشيخ صبري نظراً 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 بينما كان موظفاً في مكتبة السلطان عبد الحميد الثاني.

### **المناصب التي تقلدها:**

كان للشيخ مصطفى صبرى حضور قوى في المشهد التركى السياسى في عصره، و قد تقلد مناصب مهمة لها صلة بالسياسة مباشرة. لذلك عانى في سبيل ذلك ألوان الشدائى والمصائب من مطاردة و اعتقال و اعتداء حتى اضطر لmigration بلده و ظل متقللا 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 الاتحاديين والكماليين، وكان يراهم على تركيا شرا ويترفس في سياساتهم وخامة العاقبة، فتسليح بكل ما كان يملك من الإمكانيات لكشف عوارهم وبيان خطتهم على الدولة ، وخاص في خلال ذلك حربا **شديدة** ضد الفساد والاتحاديين والكماليين حتى خرج من تركيا.

<sup>33</sup> احمد أفندي زولبيه زاده: من كبار علماء الأتراك وأحد فقهاء مدينة تقاد، كان من تلامذة الشيخ محمد أمين الدوركي، وحصل منه على الاجازة العلمية. هامش، القوس، مصطفى، صرى: المفکر الاسلامي، العالم العالى، ص. 79.

<sup>34</sup> محمد أمين الدوركي: من كبار علماء الأتراك وأحد فقهاء مدينة قيصرية، اشتهر باسم داماد الحاج طرون أفندي، وكان له اهتمام بعلم العقائد والمنطقة. هامش، القدس، مصطفى صبيح: المفك الإسلامي، العالم العربي، ص. 79.

فيما يلي قائمة المناصب السياسية التي تقلدها مع اختصار:

- **عضوية مجلس النواب العثماني:** كان مستهل نشاطه السياسي انتخابه نائباً لأهالي بلدة توقاد في البرلمان العثماني في 5 شوال سنة 1326هـ (= 30 تشرين الأول 1908م)، كانت البلاد تدار بأيدي رجال جمعية الاتحاد والترقي<sup>35</sup> إدارة تقودها إلى الدمار والهاوية، وعمل الشيخ كل ما في وسعه لإنقاذهما، والحفاظ على الهوية الإسلامية للبلاد، واجتهد لكشف اللثام عن المؤامرة الصهيونية<sup>36</sup> المدببة للقضاء على كيان الدولة العثمانية.<sup>37</sup>
- **مشاركته في تأسيس حزب (الحرية والاتفاق):** كانت القوة الكامنة وراء إدارة أمور الدولة هي جمعية الاتحاد والترقي، وكان الشيخ على نقىض من سياستها وأغراضها، فتأسست في موازاتها ومواجهتها جمعية باسم حزب الحرية والاتفاق، وكان الشيخ مشاركاً في وضع اللبنات الأولى للحزب الذي كان منزلة المعارضة للحكومة، وعين نائباً لرئيس الجمعية وبحكم قدرته الخطابية القوية اختيار المحدث باسمها، فطفق يدعى 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 والاتفاق محل حزب الاتحاد والترقي في الحكم. وإن كانت (الاتحاد والترقي) نجحت في قلب جهود حزب الحرية والاتفاق والوصول إلى سدة الحكم مجدداً، واضطرر 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 صبرى بحکم كونه شيخ الإسلام للدولة عضواً فيها.<sup>38</sup>
- **عضو مجلس الأعيان العثماني:** تشكل مجلس الأعيان بموجب القانون الأساسي العثماني الصادر في شهر ذي القعدة 1293هـ (تشرين الثاني، عام 1876م)، وكان السلطان هو المตولى

<sup>35</sup> 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.

<sup>36</sup> 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 بريطانيا في مقالتها المتعلقة بالصهيونية بالرابط التالي: (<https://www.britannica.com/topic/Zionism>)

<sup>37</sup> القوسي، مصطفى صبرى: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 96 – 98.

<sup>38</sup> المرجع السابق، ص 100 – 105.

لتعيين أعضاءه، 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.<sup>39</sup>

- **الصدر الأعظم بالنيابة:** في رمضان سنة 1337هـ (حزيران 1919م)، سافر رئيس مجلس الوزراء آنذاك – وكان يقال له الصدر الأعظم – الداماد فريد باشا<sup>40</sup> إلى أوروبا لحضور مؤتمر، فناب صاحبنا مصطفى صibri منابه في تلك المدة.<sup>41</sup>
- **رئاسة مجلس شوري الدولة:** لما اختير صاحبنا مصطفى صibri المرة الرابعة لمشيخة الإسلام، اختاره رئيس الوزراء الداماد فريد باشا رئيسا لمجلس شوري الدولة.<sup>42</sup>  
ثم إن الشيخ صibri تربع بالإضافة إلى المناصب السياسية المذكورة آنفا على مساند تدريس العلوم الإسلامية بعد ما تخرج وانتهى من مسيرته الطلبية. 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 **خمسون** طالبا بإجازة علمية منه.<sup>43</sup>
  - **إماماً جامعاً الآثرية والتدريس فيه:** في عام 1314هـ (1896م)، منح الإمامة والتدريس في بشكتاش وهو حي من أحياء أسطنبول.<sup>44</sup>
  - ثم عين مدرسا للتفسير في مدرسة الوعاظين،<sup>45</sup>
  - ثم تعيين مدرسا للتفسير في كلية الإلهيات بجامعة الآستانة،<sup>46</sup>

<sup>39</sup> المرجع السابق، ص 106 - 107.

<sup>40</sup> الداماد محمد فريد باشا (1269هـ - 1341هـ = 1853م - 1923م) كان رجل دولة في الحكومة العثمانية. فقد شغل منصب الصدر الأعظم فيها لفترة 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 البحث لأناتورك في الرابط التالي: <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/damat-ferit-pasa-1853-1923>)

<sup>41</sup> القوسي، مصطفى صibri: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 107 - 108.

<sup>42</sup> المرجع السابق، ص 108.

<sup>43</sup> المرجع السابق، ص 82.

<sup>44</sup> المرجع السابق، ص 83.

<sup>45</sup> المرجع السابق.

<sup>46</sup> المرجع السابق.

- ثم انتقل إلى مدرسة المتخصصين لتدريس صحيح مسلم فيها،<sup>47</sup>
- ثم تعين مدرساً للحديث الشريف في مدرسة السليمانية في سنة 1337هـ (1918م)،<sup>48</sup>
- اشتراكه في دروس الحضور: من أكبر ما يزین سيرة الشيخ العلمية سنوح الفرصة له للاشتراك في دروس الحضور. وهي دروس كانت تلقى في رمضان وكان السلطان يحضرها، وكان أبو عذرة فكرتها السلطان مصطفى الثالث<sup>49</sup> الذي سن لأجلها قانوناً. وكان المجلس كوكبة من علماء الأفذاذ في الدولة، لا تقل عن خمسة عشر عضواً، كان من بينهما الشيخ والمقرر ورئيس المناقشة فكان إذا انعقد مجلس، بدأ المقرر بتصوير المسألة وتقريرها، ثم يتداولها سائر الأعضاء الحاضر بالمناقشة والمداخلة، وكان السلطان يستمع دائمًا، وإذا أهتمت نقطة أو مسألة وأراد التوسيع بها، كلف أحد الأعضاء بالبحث فيها. فصاحبنا مصطفى صبري اختير عضواً في هذا المجلس في عام 1312هـ (1898م)، وقد لفت انتباه السلطان عبد الحميد، فولاه مسؤوليات كما سيأتي في النقطة التالية.<sup>50</sup>
- ثم أقامه السلطان فيما على مكتبه الخاصة، ونال وساماً علمياً عثمانياً ومجدياً من الدرجة الرابعة،<sup>51</sup>
- 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)،<sup>52</sup>
- اشتراك في الجمعية العلمية الإسلامية: اجتمع علماء الأستانة في الخامس عشر من رجب 1326هـ (= 12 من آب 1908م)، وشيدوا جماعة 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 المجالات وإنشاء أدب يعالج الأفكار الدخيلة في المجتمع الإسلامية التي تسررت إليه من الوسط الغربي الأوروبي وكانت

<sup>47</sup> المرجع السابق، ص 84.

<sup>48</sup> القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي ص 84.

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

<sup>50</sup> القوسي، مصطفى صibri: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 84 - 85.

<sup>51</sup> المرجع السابق، ص 85 - 86.

<sup>52</sup> المرجع السابق.

- تطمس حقائق الإسلام الفكرية، وتشوه وجهه الصحيح. فكان الشيخ عضواً بارزاً فيها، وبقي رئيس التحرير لمجلتها الناطقة باسمها (بيان الحق) لسنوات طوال،<sup>53</sup>
- **عضوية دار الحكمة الإسلامية:** تأسست 4 من ذي العدة 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 علماً ودعوة ونشرًا ودبباً، وكان فيها أقسام مختلفة من الفقه والكلام والأخلاق. فلما تأسست، اختير صاحبنا مصطفى صبرى عضواً فيها لمكانته ومنزلته العلمية آنذاك.<sup>54</sup>
  - **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 اعترافاً بمستواه العلمي وتأكيداً لمنزلته الدينية في الوسط الحكومي.<sup>55</sup>
- أسفاره وتنقلاته:**

لقد سافر الشيخ خارج تركيا في معظم أحواله فراراً بنفسه عقب صموده في وجه أعداء الدين والخلافة العثمانية. نسرد فيما يلي تنقلاته:

- **مصر:** التجأ إلى مصر سنة 1331هـ (=1913م) حينما استقحل نفوذ الاتحاديين وحاولوا القبض عليه، وأقام فيها مدة،<sup>56</sup>
- **البوسنة والهرسك:** ثم شد رحاله إلى البوسنة والهرسك اللتين كانتا آنذاك تحت حكم النمسة،<sup>57</sup>
- **باريس:** ثم انطلق إلى باريس في فرنسا وأقام فيها فترة من الزمن،<sup>58</sup>
- **رومانيا:** ثم انطلق من باريس إلى رومانيا وأقام في بوخارست حتى احتلتها ألمانيا وحلفاؤها أثناء الحرب العالمية الأولى حيث أسر الاتحاديون الشيخ وأنواع به إلى تركيا، وحصروه في إقامة جبرية

<sup>53</sup> القوسي، مصطفى صبرى: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 87 - 88.

<sup>54</sup> المرجع السابق، ص 88 - 90.

<sup>55</sup> المرجع السابق، ص 92.

<sup>56</sup> المرجع السابق، ص 136.

<sup>57</sup> المرجع السابق.

<sup>58</sup> المرجع السابق.

إلى أن انتهت الحرب العالمية الثانية بهزيمة تركيا وتقسيم المجال للشيخ مرة أخرى لنشاطه السياسي.<sup>59</sup>

• مصر: ثم ضاق به الخناق مرة أخرى حينما استولى الكماليون<sup>60</sup> على الآستانة وسعوا إلى البطش به وأسره، ففر من قبضتهم بنفسه وأهله وودع تركيا توديعاً نهائياً من غير رجعة، وقد صدر حكمه النهائي، ووافاه أجله هناك.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 136.

<sup>60</sup> القصد بهذه الكلمة الناس المنتدون 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 دستورياً فيها.

<sup>61</sup> القوسي، مصطفى صibri: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 136.

## **المبحث الثاني: مصطفى صبري: عصره وبيئته**

ولد شيخ الإسلام مصطفى صبري سنة 1286هـ (=1869م)، وهي السنة التي كان المترقب فيها على عرش الدولة العثمانية هو السلطان عبد العزيز الأول<sup>62</sup> الذي حكم من سنة 1277هـ (=1861م) وخلع سنة 1293هـ (=1876م)، وكان سائراً على خطى الإصلاحات التي كان استهلها سلفه السلطان سليم الثالث<sup>63</sup>. فلم يكن ما يجري في عصر صاحبنا موضع الدراسة في هذه الصفحات إلا امتداداً لما انطلق في عصر السلطان سليم الثالث، وانعكاساً له. ثم كلمة الإصلاح تفترض أن السلاطين الذين شهد عصرهم الإصلاحات أو حاولتهم لها كانوا أدركوا أن الدولة العثمانية بحاجة إلى التجديد والإصلاح إذا أرادت أن تواكب العصر الذي تقدمت فيه أوروبا بعلومها وفنونها وألات 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 مقدراً لشخصيتها المدرورة مصطفى صبري أن يساوتها ويشاهد 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 تخلّ بين إلغاء الخلافة ونهاية عهد السلطان عبد الحميد الثاني ما يسمى بحكم الاتحاديين أصحاب حزب الاتحاد والترقي. فيتسنى لنا

<sup>62</sup> 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 وبعضة أشهر، تولى الخلافة بعد موته شقيقه السلطان عبدالمجيد الأول وهو ابن واحد وثلاثين عاماً، وخلعه وزراؤه ورجال دولته في آخر جمادى الأولى 1239هـ (= مايو 1876م)، وتوفي بعده بأربعة أيام. من ميزة عهده أن عهده لم يشهد حرباً خارجية ولم يفقد الدولة شيئاً من أراضيها كما فقدتها قبله. (فريد بك ، تاريخ الدولة العثمانية العلية، 454 – 455، إبراهيم بك حليم، تاريخ الدولة العثمانية العلية، 218 – 221)

<sup>63</sup> 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 سبعاً وأربعين سنة، تولى الخلافة بعد وفاة عميه 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 فرقه جديدة على الخطوط الأوروبية، وكان يقصد وراء ذلك الاستغناء عن الطائفة الإنكشارية التي كانت آلت عالة على الدولة ومصدر ضعفها بعدها كانت حصناً الحصين ومصدر بقاءها ونموها، ولكن ثارت الإنكشارية على السلطان، ولم تدعه هو ومن والاه أن يكمل هذا المشروع النظمي، ففصل السلطان في 21 ربيع الآخر سنة 1222هـ (= 28 يونيو سنة 1807م) بفتوى من المفتى الذي كان المحرك الأول لهذه الفتنة، وكانت مدة حكم السلطان تسع عشرة سنة. (الأستاذ محمد فريد بك المحامي ، تاريخ الدولة العثمانية العلية، 363 – 393، دار النافtas، 1981م، إبراهيم بك حليم، تاريخ الدولة العثمانية العلية المعروفة بالتحفة الحليمية في تاريخ الدولة العثمانية، 188 – 203، مؤسسة الكتب التراثية، 1988م).

بعد ذلك أن ندرك الأبعاد السياسية الاجتماعية للأعمال العلمية التي قام بها صاحبنا مصطفى صبّري. فيقتضي منطق هذه الدراسة أن نوزع هذا المطلب أيضاً 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 ظلاً ظليلاً لهذه الأمة، وكانت درعاً يدفع عادياً المعادين لها، وجنة تقليها أعياسير غزو النصارى. 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 قواها. 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 وتسلیحها بالأسلحة الجديدة. ولكن طائفة الإنكشارية<sup>64</sup> تمنعه من تقبل أي تغيير، بل ثارت عليه

<sup>64</sup> الإنكشارية هي قوات في الجيش العثماني، يرجع أصولها إلى عهد السلطان العثماني الثاني أورخان الأول حيث قام فيه أخوه علاء الدين بإشارة من بعض عقلاه الدولة آنذاك موافقة من السلطان أورخان بأخذ الشبان من أسرى الحرب وفصلهم عن كل ما يذكرهم بجنسهم ونسبهم، وكانوا يربون في كف السلطان تربية إسلامية جهادية، فكانوا لا يعرفون لأنفسهم أباً إلا السلطان، ولا حرفة إلا الجهاد. فلما صار من هؤلاء عدد عديد، استصبحهم السلطان إلى شيخ من شيوخ الطرق الصوفية آنذاك، اسمه الحاج بكتاش، ليتبركوا بهم ويدعوا لهم بالخير، وسماهم (بني تشاري) الذي صحفته العرب إلى "إنكشاري"، ومعناه في لغة الأتراك الجيش الجديد. فازداد هؤلاء الناس رويداً رويداً حتى استفحلاً أمرهم وعظم شأنهم وصاروا لا يستوعن في الحروب إلا بهم، وأصبحوا أكبر عامل لنقوى الدولة العثمانية وتوسيع رقعتها، ولكنهم بحكم القوة التي حظيوا بها تجاوزوا حدودهم، وأصبحوا يعزلون سلاطين وينصبون، ويتصدرُون من السلاطين ما يهווون من الأوامر، فصاروا عالة على الدولة ومصدر ضعفها بطيئانها وعصيَّانها حتى أبطلها السلطان محمود الثاني حينما قُتلُ أغبلهم في يوم 10 ذي قعدة سنة 1241هـ (= 16 يونيو سنة 1826م) في مذبحة كبيرة جرت في الأستانة. (فريد بك ، تاريخ الدولة العلية العثمانية، 394 - 397، الموسوعة العربية الميسرة، 1/249).

وقدت بخلع الخليفة ورجه في السجن، فهمد مشروع الإصلاحات عند السلطان وهو لا يزال في طور الطفولة.<sup>65</sup>

ثم<sup>66</sup> تولى السلطان محمود الثاني<sup>67</sup> إدارة أمور الخلافة سنة 1222هـ (1808م). ونفح في مشروع الإصلاحات روها جديدة، وتفطن أنه لن يستمر وينمو فيبلغ النضج والتمام مadam عقبة الإنكشارية الكأداء معترضة طريقه، فقام بإزالتها، ثم استأنف مهمة الإصلاح، فأشرع في تسيير الجيش على الخطوط الأوروبية وخاصة على ما تخضت عنه الثورة الفرنسية<sup>68</sup> من التغيرات في أوروبا. ولكن السلطان محمود الثاني أيضاً لم يسطع أن يصل بهذه المهمة إلى شاطئ الكمال بل جاءه أجله سنة 1255هـ (1839م).<sup>69</sup>

ثم تسلم مقايد السلطة السلطان عبد المجيد الأول،<sup>70</sup> وواصل توطيد الإصلاحات وبسطها على عموم المنظمات الإدارية، فأصدر أول دستور للبلاد، وبين وفصل فيه الخطة التي تسير عليها

<sup>65</sup> فريد بك، تاريخ الدولة العثمانية العثمانية، 394 - 397.

<sup>66</sup> قبله أحيل على كرسى الحكم السلطان مصطفى الرابع، ولكنه عزل بعد ثلاثة عشر شهراً وأسر في نفس الموضع الذي سجن فيه السلطان سليم الثالث المخلوع قبله حتى قتل بعد ذلك بقليل، ولم يكن له دور ذو بالٍ في سير الموكب العثماني. (فريد بك ، تاريخ الدولة العثمانية العثمانية، 394 - 397، إبراهيم بك حليم، تاريخ الدولة العثمانية العثمانية، 205 - 206)

<sup>67</sup> هو ابن السلطان عبد الحميد الأول والسلطان العثماني الثالثون. ولد 13 رمضان سنة 1199هـ (20 يوليو سنة 1785م) وتوفي 19 ربى الثاني سنة 1255هـ (2 يوليه سنة 1839م) وكان عمره خمساً وخمسين سنة، تولى الخلافة بعد عزل السلطان مصطفى الرابع كما مررت الإشارة إليه في الهاشم السابق. قام السلطان كمانقلاً 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 واستخدام ضباط من بلدان غربية لتدريب الجيش، وإيلاء عناية بالبحرية على سبيل الخصوص لاسيما بعد الزيمة القاسية التي لحقت الأسطول العثماني في معركة نافارين. ثم اتجه إلى التعليم أيضاً. 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 ملحاً بالمساجد من المدارس. وخصص معاهد، تهيئ الطلاب للالتحاق بالمدارسة التابعة للبحرية ومدارس الطب والزراعة والهندسة والمدفعية، ووقعت الجزائر في براثن الاحتلال الجزائري في أثناء حكمه سنة 1245هـ (سنة 1830م). (فريد بك ، تاريخ الدولة العثمانية العثمانية، 398 - 454، إسماعيل ياغي، الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، 127 - 133، مكتبة العبيكان، 2013م).

<sup>68</sup> هي حركة ثورية هزت فرنسا بين عامي 1789 و 1799 كان من أبرز نتائجها إنهاء النظام الملكي وإعلان الجمهورية الأولى في فرنسا في 21 سبتمبر/أيلول عام 1792.

<sup>69</sup> فريد بك، تاريخ الدولة العثمانية العثمانية، 398 - 454.

<sup>70</sup> هو 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 وبعده شهر، تولى الخلافة بعد موت السلطان محمود الثاني وهو ابن سبعة عشر عاماً. 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 سيراً غير منقطع، ومن أهم بنود الدستور التسوية بين المسلمين وغيرهم في كثير من الحقوق المدنية، وعرفت هذه المراسيم الدستورية "خط كلخانه"، ولكنه لم يسع 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 ضمائم إليها متصلة بحقوق النصارى والتنسيقات الإدارية.<sup>71</sup>

ثم تربع السلطان عبد العزيز الأول على عرش الخلافة سنة 1277هـ (=1861م)، واتصل ترسيحاً لقوائم الإصلاحات، مضيا 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، وضبّطت ما ينخرط إلى المعاملات والقضاء استجابةً لمتطلبات عصره الذي كان قد شهد تطورات عريضةً عميقَةً في الصعيد المحلي والصعيد العالمي، وظلت المجلة معمولاً بها في بعض من البلدان العربية إلى ما بعد سقوط الخلافة العثمانية.<sup>72</sup>

ولكن هذه الخطوات التي خطها هؤلاء السلاطين لم تسع 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 باشا<sup>73</sup> الصدر الأعظم للسلطان عبد العزيز دعاه إلى صب الدولة في المصب المضروب على النظم الغربية، وألح عليه حتى عزله السلطان، ثم تأمر عليه فنفاه

<sup>71</sup>والده من دعوة الإصلاح. (فريد بك ، تاريخ الدولة العلية العثمانية، 454 - 455، إبراهيم بك حليم، تاريخ الدولة العثمانية العلية، 213 - 216)

<sup>72</sup>فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، 455 - 454.

<sup>73</sup>المراجع السابق.

<sup>73</sup>مدحت باشا (أو أحمد مدحت) ابن حاجي حافظ أشرف أفندي أبو الأحرار العثماني (1238 - 1301 هـ = 1822 - 1883 م): ولد في إسطنبول وكان أبيه قاضياً، وتعلم العربية والفارسية وتقلب في الوظائف حتى كان والياً على الدانوب (الطنونة) وقضى على ثورات البلغار بشجاعة. ثم انطلق إلى الأستانة، رئيساً لمجلس شورى الدولة. وعيّن والياً على بغداد (1286هـ - 1288هـ = 1869 م - 1871 م) ودعى إلى الأستانة معزولاً، فما لبث أن تولى منصب الصدارة العظمى. وأصدر الدستور (العثماني) في أواخر 1293هـ (1876 م) ولم تتفق وجهتا 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 متهمًا بالمشاركة في قتل السلطان عبد العزيز (1293هـ = 1876 م) وحكم عليه بالإعدام. ثم اكتفى السلطان بتفويه إلى قلعة الطائف بالحجاز، وقتل فيها بعد بضع سنوات. (الزرکلی، الأعلام / 7 195)

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

---

<sup>74</sup>القوسي، مصطفى صبرى: المفكر الإسلامى والعالم资料，ص 23 - 24

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

كل الخطوات التي قام بها من ذكرناهم آنفاً من سلاطين الخلافة العثمانية بطأت بسقوط الخلافة، ولكن الوضع المتردي الذي كان أصاب الدولة لم يقف، بل ظل متربداً. فقد تداعى على الدولة العثمانية عadiات من الخارج وأخرى من الداخل. فإن أعداء الدولة العثمانية الأداء كانوا هم العقل المدبر وراء سقوط الخلافة والمستفيد الأول منه. غير أن الخيط الداخلي الذي تشبث به العدو الخارجي هو تراكم الديون التي أتقتلت كاهل الدولة وإفلاس خزينتها. فقد بلغت ديون الدولة قرابة ثلاثة مائة مليون ليرة.<sup>75</sup>

فما أصابها من الخارج هو أن الدول الغربية تآمرت على استئصال شأفة الدولة العثمانية بعد تمزيقها إرباً إرباً 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 الفتنة فيها،
- وكانت الماسونية العالمية تحرك خيوط هذه المنظمات من الوراء عن طريق الأفراد المقيمين في ربوءة الدولة العثمانية.<sup>76</sup>

وما وازى هذه الجبهات مما نجم بالداخل وتربى في حضانة العadiات الخارجية ما يلي:

- أذكىت 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.

<sup>75</sup>القوسي، مصطفى صيري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 25.

<sup>76</sup>المرجع السابق.

- وقد أدت الفئة النصرانية دوراً بارزاً فيها، فيذكر لنا التاريخ أمثال بطرس البستاني<sup>77</sup> (1234هـ - 1819م = 1300هـ) وناصيف البازجي<sup>78</sup>. وليس غريباً إذن أن بيروت كانت تشارك إسطنبول في كونها مقراً لنشاط مثل تلك الجمعيات.
- أما الجمعيات التي نشطت في بيروت فكانت منسوجة من خيوط مختلفة، ولكن يهود الدونمة<sup>79</sup> كان لها صبغة غالبة 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 أفراداً، تلقوا التعليم والتنقيف في فرنسا وغيرها من البلاد الغربية وفتوا بالأفكار المستجدة فيها، ونذروا أنفسهم لإحلال النظم الغربية بعجرها وبحيرها محل النظام السائد، وإقصاء الشريعة الإسلامية عن ساحة الحكم ونشر القيم الغربية في المجتمع التركي. فقاموا بتشويه كل ما كان رمزاً من رموز القديم ومنهم على سبيل المثال أحمد رضا بك الذي كان رئيس جمعية تركيا الفتاة، وكان قضى زماناً في فرنسا وأثرت فيها أفكار بعض الفلسفة هناك من أوغست كونت<sup>80</sup> وغيره.

<sup>77</sup> بطرس بن بولس البستاني (1234هـ - 1819م = 1300هـ) : 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، وتعيين أستاذًا في مدرسة، ففكث سنتين، وعين ترجماناً للقنصلية الأمريكية في بيروت. واستعان به المرسلون الأميركيون على إدارة الأعمال في مطبعتهم، وعلى ترجمة التوراة من العربية إلى العربية. وله كتب: منها محيط المحيط في اللغة بمجلدين، واختصاره المسمى بقطر المحيط وكشف الحجاب في علم الحساب وتاريخ نابلس والمصاحف في النحو، ومفتاح المصباح أيضاً في النحو. توفي في بيروت. (الزركي، الأعلام /2/ 58)

<sup>78</sup> ناصيف بن عبد الله الشهير بالبازجي (1214هـ - 1800م = 1871م) : شاعر من كبار الأدباء في عصره. أصله من حمص سورية ومولده في لبنان، ومتوفاه ببيروت. استخدمه الأمير اللبناني في عصره في أعماله الكتابية نحو 12 سنة، انقطع بعدها للتأليف والتربيس في بعض مدارس بيروت. له كتب، منها فصل الخطاب في قواعد اللغة العربية والجوهر الفرد في فن الصرف، ونار القرى في شرح جوف الفرا في النحو وثلاثة دواوين شعرية سمى الأول منها بالبنذة الأولى والثاني بفتحة الريحان والثالث بثالث القمرين. (الزركي، الأعلام /350/ 7)

<sup>79</sup> 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 الهادمة في المجتمع التركي، وعملت على الإطاحة بالخلافة. سميت بالدونمة؛ لأن أتباع هذه الفرق ظاهروا بتراكهم دينهم وتحولهم إلى الإسلام، والدونمة كلمة تركية معناها العودة أو الرجوع.

<sup>80</sup> أوغست كونت (1222هـ - 1795م = 1857م) : فيلسوف وناشط سياسي فرنسي، يعد أبو الفلسفة الوضعية. كان لفلسفته صدى واسع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. يعد مؤسساً لما يعرف الآن بفلسفة العلوم. فقد وضع اللبنات الأولى لفلسفة الرياضيات وفلسفة فيزياء وفلسفة الكيماء، وكان له عناية بالبعد الاجتماعي لهذه العلوم عناية خاصة. من أهم أعماله "دوره 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 عاتقى السلطان عبد الحميد مسئولية الخلافة في سنة 1293هـ (=1876م)، وكانت المهمة حرجاً ثقيلة شاقة جداً. فقام بها السلطان بصبر وأناه وقوة وحزم، ونوجز فيما يلي أهم السياسات والخطوات التي مثّي عليها:

- أنه أدرك أنه لا ينبغي أن يكثُر من الأعداء، فحاول استمالة بعض المناوئين له والتودد إليهم. فإن التودد إلى الناس نصف العقل،
- ثم دعا جميع مسلمي العالم إلى الجامعة الإسلامية، نظراً إلى ما كان يستفحّل من الفتنة القومية الطورانية<sup>82</sup> 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 عداء سافر حيث أدرك ما سيكون مآلها عليه إن انتشرت ولاقت القبول. وكان اهتمام السلطان بإكمال مشروع السكة الحديدية فرعاً لأصل هذه الغاية.
- وأنه قرب إلى نفسه رجال العلم والسياسة وأولى كلامهم أذنا صاغية كي تخف وطأة التهمة التي أشعّها 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 فلانتقى فريسة للأطماع الغربية،
- وأنه أولى عناية خاصة بتطوير الجيش وتقويته مركزه<sup>83</sup>

وإذا كنا في صدد ذكر السلطان عبد الحميد، فإنه ليس يتم بغير الإشارة إلى المنظمة الصهيونية اليهودية التي انعقد مؤتمرها الأول في عهده سنة 1315هـ (=1897م) برئاسة هرتزل<sup>84</sup> 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/>>.

<sup>81</sup> القوسي، مصطفى صبّري: المفكّر الإسلامي والعالم العالمي، ص 26 - 28.

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

<sup>83</sup> القوسي، مصطفى صبّري: المفكّر الإسلامي والعالم العالمي، ص 28 - 30.

أعضاءه على إقناع السلطان عن طريق الترغيب والترهيب بالسماح لليهود بالانتقال إلى مقاطعة فلسطين واستيطانها، ولكن جميع المحاولات الصهيونية باعث بالفشل، وأفحى السلطان عبد الحميد كل من اقترب إليه منهم بالرفض البات، وأيأسهم من نفسه. هنالك أدركت العناصر الصهيونية أنها لن تجد بغيتها مadam السلطان متمسكاً بعرش الخلافة، فـ **فت** إلى إسقاطه من عرشه وخلعه، وسارعت إليه جميع العناصر التي كانت تضرر السوء والشر للخلافة، فانضم إليها الماسونية وبهود الدولة والجمعيات السرية (الاتحاد والترقى) وحركة القومية العربية والحركة الطورانية، وتأمرت على الإطاحة بالخلافة، وقد كان يهود الدولة 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 أيضاً، ولكنه سرعان ما اكتشف أن الأيدي المدببة وراء سن الدستور والمستفيد الأول هو الأطماع الغربية، فألغاه، وبقي ملغي لمدة ثلاثين عاماً على سبيل القريب، ولكن نجحت هذه العناصر المعادية تحت ظلة جمعية الاتحاد والترقى في إلهاب المشاعر ضد الخلافة العثمانية، واستغلال الظروف الحرجة لصالحها حتى انضم إليها الجيش الثالث<sup>85</sup> كله. هنالك أرسلت الجمعية إلى السلطان تطالبه بإعلان الدستور في غضون أربع وعشرين ساعة، وتوعده بتحرك الجيشين الثاني<sup>86</sup> والثالث لاحتلال العاصمة، فاضطر السلطان لإعلانه وافتتاح البرلمان. وذلك في ثامن رمضان 1326هـ (= تشرين الأول من 1908م). ولكن جمعية الاتحاد والترقى لم ترتعو عن استنفار الجيش واستخفافه، فزحف الجيش المرابط في سالونيك<sup>87</sup> إلى الأستانة بقيادة محمود شوكت باشا<sup>88</sup> وانضم إليه كثير من متظوعي اليهود والبلغار، وأكره شيخ الإسلام آنذاك في

<sup>84</sup> تيودور هرتزل (1856 - 1904هـ = 1860 - 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 يرثانيا 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

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

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

<sup>87</sup> مدينة يونانية ومركز بلدية تقع في شمال البلاد.

<sup>88</sup> محمود شوكت باشا ابن سليمان طالب كهيه (1275 - 1331هـ = 1858 - 1913م): قائد عراقي ولد رئيس الوزراء في الدولة العثمانية، وطار صيته في حركة الدستور العثماني. ولد في بغداد فتعلم بها ثم بالمدرسة الحربية في الأستانة. وتقى في المناصب العسكرية إلى

ظلل الغراب 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 ثلث قرن بإخلاصه وجهده وحكمته.<sup>89</sup>

---

أن أعطي لقب "فريق" وعين ولية لقوصوه، فقادها للفيلق الثالث بسلطانيك. 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 الحرية.

(الزرکلی، الأعلام / 7 (174)

<sup>89</sup>القوysi، مصطفى صبّري: المفكِّر 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 بذرها في عهد السلطان عبد العزيز الذي نشطت في عهده جماعة صغيرة سميت بالأحرار وكانت الأفكار الغربية مصدر إلهام لها وأنشأوا عام 1280هـ (1864م) مجلة في لندن بعنوان "حريت" (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 بأسنانة باسم جمعية الاتحاد العثماني، كانت هدفها الصادح الإطاحة بعرش السلطان، وكان العقل المدبر وراءها **رجل إلبابي** اسمه إبراهيم تيمو<sup>90</sup> الذي قضى سنوات في تلك المدرسة واستطاع خلال ذلك أن يجذب إلى نفسه وفكره وهدفه طلبة. وهذه التشكيلة من طلبة المدرسة الطبية هي البداية الحقيقة 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 أيضاً، واستطاعت أن تسترعى اهتمام بعض الشخصيات المرموقة التي لها تقلها في الدولة العثمانية. ثم أخذ أعضاؤها فيما بين 1311هـ و1312هـ (1894م و1895م) يهربون إلى أوروبا، وأصبحت موطئها ومركز نشاطها وتوجيهها. هنالك انضم إليها أحمد رضا الذي كان سينيسي 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 ساعدتها 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 تتحقق أطماعها وأغراضها وقد كانت القوى العالمية تشدق بأزدهم وتمدد 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

<sup>90</sup> إبراهيم تيمو (1281هـ - 1364هـ = 1865م - 1945م): رجل سياسي ثوري مؤسس جمعية الاتحاد والترقي التي أزالت الخلافة العثمانية. كان طيباً محترفاً.

من القوانين الصارمة في وجه نشاطها. وكانت بيوت اليهود من الجنسية الإيطالية هي الحضانة الدافئة الحامية 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 أرباب جمعية الاتحاد والترقي إلى سدة الحكم في الخلافة العثمانية.<sup>91</sup>

ثم كان شعار الجمعية الحرية والعدالة والمساواة. ولكن السمات البارزة التي تحدد سياستهم هي الاستبداد والدعوة إلى الجامعة الطورانية دعوة عصبية والمركبة في الحكم واضطهاد علماء الدين وبطشهم وتسلیح الإعلام للدعایة ضد الشعائر الدينية. فكانت نتيجة هذه السياسة أن الدولة العثمانية لحق بها أضرار باهظة ومصاعب جسيمة، ونشبت صدّها حروب حتى حلّ الحرب العالمية الأولى فاقتّحموا بالدولة العثمانية في أتون هذه الحرب ووقفوا إلى صفّ ألمانيا والنمسا، وليس لهم فيها في الحقيقة ناقة ولا بعير. وقد كان عارض هذا القرار السلطان محمد رشاد<sup>92</sup> 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 حاملاً بمآسي دمار وسوء أشد في المرحلة القادمة مرحلة إلغاء الخلافة وإعلان الجمهورية كما سيأتي معنا في المبحث الآتي.<sup>93</sup>

<sup>91</sup> القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 37 – 45.

<sup>92</sup> محمد رشاد خان (1327هـ - 1844م – 1337هـ = 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 أباً رؤوفاً ورعايا حكيمًا. (فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، 709 – 712).

<sup>93</sup> 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 أيضاً 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 مفتشاً عاماً 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 الأرضي.<sup>94</sup>

ولكن مصطفى كمال خان الأمانة وغدر بالسلطان، وبدأ يسير الأمور لصالحه، وانضم إلى ذلك أن الحلفاء أدركوا ما أراد السلطان، فاحتاجوا عند الوزارة القائمة في الآستانة وشكا ولادة الأناضول أيضاً من تصرفات مصطفى كمال وصلاحياته الواسعة. فدعنته الوزارة إلى الآستانة، ولكنه تغاضى عنها، واستمر في تصرفاته حتى اضطررت الوزارة إلى إقالته، غير أن السلطان وحيد الدين<sup>95</sup> ما وقع عليها حيث كان مقيناً على ثقته به إلا مكرهاً، ولكن مصطفى كمال لم يعبأ بهذا القرار أيضاً ومضى قدماً في تجميع الجيوش حوله واستئمالة الأهالي إلى نفسه حتى نجح في أن يتخذ منبلاد الأناضول أتوناً للحركة القومية وانتشر فيها هذه النعرة انتشار النار في الهشيم فأكرم بتعيينه مندوباً للدولة في كثير من المؤتمرات، وتنظاهر فيها بالولاء للسلطان. ولكن الاضطرابات لم تتوقف ولم تهدأ، بل كانت الدول الحلفاء تود أن يظهر مصطفى كمال بمظهر "البطل المنقذ" للشعب. وفعلاً حصل هذا. فإنه ألهب عواطف الجماهير بكلماته الحماسية وقاد حرب الاستقلال. فحدث في خضم الحوادث ما سطع

<sup>94</sup> القوسي، مصطفى صوري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 62 - 63.

<sup>95</sup> محمد وحيد الدين السادس بن مراد (1336هـ - 1918م) : صار خليفة بعد أخيه محمد رشاد، ولكن كان الوضع تدهور بشدة 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 أراضيه من براثن الأداء، فاستعان في سبيل ذلك بمصطفى كمال، ولكنه كانت ثقة في غير موضعها، فأليس واعتزل العرش بنفسه سنة 1341هـ (=1922م) وتتكب الحياة السياسية كلها، ومات سنة 1344هـ (=1926م). (فرد بك، تاريخ الدولة العثمانية العلية، 717)

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

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 يكتنفه في صدره، وأكراهه أن يتنازل عن الحكم إلى المجلس الوطني الكبير في أنقرة، ويكتفي 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 بعدها 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 وإلغاء تاماً وعلمنة الدولة وقطع كل ما له صلة بالإسلام، وطرد الخليفة وجميع آل عثمان من البلاد ومصادرة أموالهم، واختيار دستور مدني وإحلاله محل الشريعة الإسلامية. مما كان من الوفد الكمالى إلا المصادقة على ذلك بل زادوا على ذلك زيادة من عند أنفسهم.<sup>97</sup>

كان مصطفى كمال يضرم 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 من كان مواليًا للدين والإسلام، ونستطيع أن نلخص فيما يلي الإجراءات العلمانية التي ثلت إلغاء الخلافة والمصادقة على متطلبات الاستعمار في ميثاق لوزان<sup>98</sup>:

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

<sup>96</sup> القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 63 - 65.

<sup>97</sup> المرجع السابق، ص 65 - 67.

<sup>98</sup> "معاهدة لوزان" اتفاقية سلام دولية، وُقعت عام 1923 في لوزان بسويسرا بين كل من تركيا وبريطانيا وفرنسا، وتتألفت 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 وللجنة أخرى لشرحه،
- في 5 شعبان، 1344هـ (= 17 شباط، 1926م)، ألغي العمل بالشريعة الإسلامية في كافة المجالات التي منها مجال الأحوال الشخصية، ووافق المجلس الوطني على العمل بالقانون السويسري المكيف المنشور،
- في شوال 1343هـ (= حزيران 1925م)، حرمت جميع الطرق الصوفية، وفي أيلول نفس السنة، غلقت كافة زوايا الدراويش، وعالجت الحكومة بالقبضية الحديدية كل من نفذ إجراءاتها على أساس من الدين
- لم تترك الحكومة الكمالية الملبس جاريا على وفق ما يهواه الناس، بل حظروا الزي الإسلامي على كل من عدا العلماء، ثم هم أيضاً 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 برنامجاً لتعليم الناس الخط الجديد على اختلاف أعمارهم. بل سنت الحكومة قانوناً لمعاقبة من يكتب بالحروف العربية بسجن ثلاثة أشهر وغرامة مالية قدرها عشرة جنيهات.
- 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 محظوراً لسنوات طويلة، وتحولت العطلة من يوم الجمعة إلى يوم الأحد تقليداً للغرب،

- في عام 1348هـ (= 1930م)، ألغيت جميع المدارس والمعاهد الدينية لإعداد الخطباء والأئمة. ذلك في سياق حملة مصطفى كمال وملاه لتصنيف الخناق على العلماء ومطاردتهم وإيقاع الشعب بأن الإسلام هو السبب الأول لتأخر بلادهم،
- في عام 1351هـ (= 1932م)، حول الأذان إلى اللغة التركية وجعلت الصلاة وقراءة القرآن باللغة التركية أيضاً،
- 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 الوعاظين الذين تدفع الدولة أجورهم إلى ثلث 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،<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup>القوسي، مصطفى صبري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 68 - 74.

### **المبحث الثالث: مؤلفات مصطفى صبّري وأعماله العلمية**

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

#### **مطبوعاته باللغة التركية:**

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

---

<sup>100</sup> القوسي، مصطفى صبّري: المفكر الإسلامي والعالم العالمي، ص 228.

<sup>101</sup> يراجع لتفاصيل هذه الكتب: سعود بن عبد الرحمن بن محمد اليماني، منهاج وآراء الشيخ مصطفى صبّري في التوحيد والنبوة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، ص 32 – 35، جامعة الملك سعود، 2000م.

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

<sup>103</sup> هذا الكتاب مجموع مقالات متسلسلة، كتبها الشيخ صبّري وطبعها في مجلة "بيان الحق". كان سبب تأليفها أن واحداً من كتاب الترك انتقد علماء البلاغة الخطيب الفزويني والعلامة التقازاني والسيد شريف الجرجاني، واستصعب أسلوبهم، فرد عليه الشيخ في هذه المقالات. (لم أجده تفاصيل النشر).

<sup>104</sup> طبعته مطبعة الأوقاف الإسلامية بدار الخلافة العلية بأسنانيبل سنة 1919م. كان سبب تأليفه أن عالماً مسلماً من روسيا – اسمه موسى جار الله – انتقد علماء الإسلام وأتهمهم بل تهجم عليهم ونال من مفسري الأئمة ومتكلميها خاصة فيما يتعلق بالعذاب الأبدى 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 صبّري – وهو في رومانيا – هذا الكتاب ورد فيه على موقفه من العذاب الأبدى وتتناول أقوال الشيخ ابن عربي أيضاً بالنقד، واستعرض الآيات القرآنية المتعلقة بذلك بتفسيرها والأحاديث النبوية ووجه كلام بعض السلف الذي حاول الشيخ موسى جار الله التشكيت به لإثبات أن له سلفاً أيضاً في هذا الموقف. وكذلك تعرض بقضية خلف الوعيد التي هي من القضايا التي أثارها الشيخ جار الله.

<sup>105</sup> طبعته مطبعة الأوقاف الإسلامية بأسنانيبل سنة 1922م. كان سبب تأليفه أن بعض الكتاب **الحداثيين** طعنوا في الأحكام التي توارثها الأئمة، واعتبروها على وجه الخصوص على الخلافة التي زعموا أنها تمسك المسلمين من التقدم والرقي فدعوا إلى تطويرها وتغييرها باسم التجديد وادعوا أنهم متجددون. فكتب الشيخ صبّري هذا العمل يفتَّد آراءهم بأدلة وبراهين.

- صوم رمضان<sup>107</sup>،
- رسالة في الإيمان والصلوة والصوم.<sup>108</sup>

### **مطبوعاته باللغة العربية:**

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

### **المخطوطات:**

- مختارات من الشعر العربي،

<sup>106</sup> هذا الكتاب كما هو بين من اسمه يتحدث عن مؤسسة الخلافة في الإسلام، فقد قام الشيخ صبري بدراستها بإسهاب ، وتنظر على وجه الخصوص إلى كتاب على عبد الرزاق المصري "الإسلام وأصول الحكم" حينما ترجم إلى تركي حيث أدعى صاحبه أن الخلافة ليست مطلوبة في الإسلام وأيد حكومة الكماليين. (لم أجد تفاصيل الطباعة)

<sup>107</sup> هو كتيب، وضعه الشيخ صبري حينما أحكمت الحكومة العلمانية قضيتها على تركيا، وحاولت طمس معالم الإسلام وشعائرها، فشمر بعض الكتاب عن سوا عدهم لتأييد الحكومة، فلما قاموا به تشويه ركن الصوم في الإسلام وادعى بعضهم أن الفدية تقوم مقام 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 إحداثية، يعتد فيها الليل والنهار . وأمام المناطق التي يفترط فيه النهار طولا، فسكانها مستثنون عن الصوم، بل تدعى ذلك إلى قوله بسقوط الفدية عنهم أيضا. فقال الشيخ صبري في هذا الكتب برد رأيه عليه بأدلة علمية قيمة. (لم أحصل على تفاصيل طبعه)

<sup>108</sup> هذه رسالة، عملها الشيخ صبري إبان إقامته بيونان، وقدم فيها الأحكام المتعلقة بالإيمان والصلوة والصوم بصورة قريبة ميسرة لطلبة منطقة إقامته، ثم وزعت عليهم. (لم أجد تفاصيل نشرها)

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

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

<sup>111</sup> طبعته المطبعة الجمالية في مصر سنة 1912م. وهو كتيب، وضعه الشيخ في علم المناظرة وألحق به بعض أصول التوحيد أيضا.

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

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

### **المجلات التركية التي كتب فيها:**

- جريدة طريق،
- مجلة معلومات،
- جريدة إقدام،
- مجلة سبيل الرشاد،
- صحيفة علمدار،
- مجلة جمیعۃ الهدایۃ الإسلامية "بيان الحق" (باللغة التركية. وكان رئيس تحريرها)،
- جريدة "يارین". أسسها وهو في تراقيہ الغربية اليونانية،
- صفیحة بیام صباح<sup>117</sup> (هي امتداد لجريدة بارین بعدما منعتها الحكومة اليونانية من النشر. ثم منعت هذه أيضا).

<sup>113</sup> سعود اليماني، منهج وآراء الشيخ مصطفى صبرى في التوحيد والنبوة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة ص 251.

<sup>114</sup> وجدت ذكر هذا النحو التركي في هذا الرابط على الشبكة العالمية:

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

<sup>115</sup> حينما حدثت ثورة علمانية كمالية في تركيا، هرع أصحابها إلى نزع كل ما كان مشيراً إلى النظام الخلافي البائد أو عالمة على دين الإسلام. فصدر من الحكومة أمر بخلع العمامات ولبس الطربوش والقبعات الأوروبية، وكل من قاوم ذلك نزح في السجن. في جانب آخر، قام أنصار مصطفى يدافعون عن خطوطه هذه بل صدرت من بعض العلماء فتاوى تبيح لبس القبعة الإقونية. هنالك انتهى الشيخ صبرى لمناقشة آرائهم يفتى ما يتمسكون به، ويعين موضع العمامات والقبة لبسها على حسب الشرع خاصة في سياق تركيا العلمانية وما أقبلت عليه من البطش والاضطهاد.

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

<sup>117</sup> تعبير فارسي معناه "رسالة الصبح"

**المجلات العربية التي كتب فيها:**

- جريدة الأهرام،
- جريدة المقطم،
- جريدة الأخبار،
- مجلة الثقافة،
- مجلة الفتح،
- مجلة الهدایة الإسلامية،
- مجلة الجامعة الزيتוניתية،
- جريدة منبر الشرق.

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

## **الفصل الثاني: العلامة محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وعصره**

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

- **المبحث الأول: ابن عاشور: نشأته وموالده 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 إطلاة على نشأة العلامة ابن عاشور ومولده **وسيرته الذاتية الإجمالية** والمؤسسات التي تعلم فيها والأساند الذين أخذ عنهم العلم والثقافة واللغات التي كان يتقنها.

هو محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن محمد 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 1296هـ (=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 .<sup>118</sup> كان انتقل أجداده إلى تونس من الأندلس عندما تعرض أهلها المسلمين لبطش النصارى هنا وحملاتهم التصويرية.<sup>119</sup> ثم هو حفظ القرآن في نعومة أطفاره في كتاب حيه وأكمل مسيرته الطلبية العلمية في جامعة الزيتونة. كان العلامة مالكيًا في الفقه<sup>120</sup> وأشعرياً في العقيدة<sup>121</sup>، شاعت الأقدار أن يؤدي العلامة دوراً بارزاً 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 1370هـ (=1951م).<sup>122</sup> توفي الشيخ يوم الأحد 13 رجب سنة 1393هـ (=1973م)، ودفن بمقرية الزلاج.

### **المؤسسات التي تعلم منها:**

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

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

<sup>119</sup> المرجع السابق، ص 37.

<sup>120</sup> وسيأتي بنا أنه تربع على منصب مشيخة المالكية في تونس.

<sup>121</sup> قال في موضع من تفسيره: «وتقم القول في هذا عند قوله تعالى: ثم استوى على العرش في سورة الأعراف ، آية 54. وإنما أعدنا بعضه هنا لأن هذه الآية هي المشهورة بين أصحابنا الأشعرية. (ابن عاشور، التحرير والتتوير 16/187) وقال في موضع آخر: فلذلك كانت الآية أسعد بمذهبنا أيها الأشعرية من عدم وجوب الهدى كله على الله تعالى. (ابن عاشور، التحرير والتتوير 1/443)

<sup>122</sup> محمد محفوظ، ترجم 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،<sup>123</sup> فحفظ القرآن وتعلم قواعد اللغة العربية ومدخل أصول الدين في سن مبكرة جداً ، فكان امتداداً لأسرته العلمية. تتلخص مسيرته العلمية الرسمية في هذه المراحل الأربع:

- التحق بكتاب من الكتاتيب القرآنية وحفظ القرآن في نعومة أظفاره، ثم حفظ بعض المتنون<sup>125</sup> العلمية التي كانت مقدمة ضرورية للالتحاق بجامع الزيتونة<sup>124</sup> مثل متن ابن عاشور<sup>126</sup> والأجرمية<sup>127</sup>،
- وتعلم المبادئ الأولى في قواعد العربية على الشيخ أحمد بن بدر الكافي، وكان المرجع لها هو شرح سيدي خالد الأزهري<sup>128</sup>،
- ثم تعلم اللغة الفرنسية على أستاذ خاص،<sup>129</sup>
- في سنة 1310 هـ (=1892م)، دخل في جامع الزيتونة بتوجيهه من والده وجده للأموقد طعن في سن أربعة عشر، فعب هنا في العلوم الشرعية والعربية والفلسفية، فدرس كتبًا في النحو والبلاغة واللغة، وكتابين في المنطق وما السلم والتهذيب، وكتاباً في كل من علمي الكلام والفقه، وأخذ عن أساتذة الزيتونة علم أصول الفقه وقرأ عليهم بعض كتب السنة وشرحها وشفاء القاضي

<sup>123</sup> خالد بن أحمد الزهراني، موقف الطاهر ابن عاشور من الإمامية الإثنى عشرية، المرجع السابق، ص 35.

<sup>124</sup> جامع الزيتونة هو المسجد الجامع الرئيسي في تونس، وأكيرها وأقدمها ويرجع للسنة على المذهب المالكي. تأسس في 79 هـ (=698م) بأمر من حسان بن النعمان وأتمه عبد الله بن الحجاج في 1114 هـ (=732م)، ويعتبر ثاني أقدم مسجد في تونس بعد جامع عقبة بن نافع.

<sup>125</sup> اسمه: المرشد المعين على الضروري من علوم الدين لصاحبها العلامة أبي محمد عبد الواحد ابن عاشور، وهذا المتن منظومة تحوي على قواعد العقائد والمسائل الضرورية في باب الطهارة والصلوة والزكاة والصيام والحج ومبادئ التصوف. طبعته مكتبة القاهرة بمصر.

<sup>126</sup> الآجرمية أو المقدمة الآجرمية 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.

<sup>127</sup> الدكتور بقاسم الغالي، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور - حياته وأثاره ص 37، دار ابن حزم، 1996م.

<sup>128</sup> المرجع السابق.

<sup>129</sup> المرجع السابق، ص 39.

- <sup>130</sup> عياض بشرح الشهاب الخفاجي في السيرة النبوية، ودرس مقدمة ابن خلدون في ضمن التاريخ.
- <sup>131</sup> من أشهر من تعلم عليه من الأساتذة في الزيتونة عمر ابن الشيخ <sup>131</sup> والشيخ سالم بو حاجب <sup>132</sup>
- في سنة 1317 هـ (=1896م)، أحرز شهادة التطويع، <sup>133</sup>

شيوخه:

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

- الشيخ محمد العزيز (1240هـ - 1325هـ = 1824م - 1904م) : كان جده للام وكان من ذرية سيدنا عثمان بن عثمان - رضي الله تعالى عنه، ونشأ تحت رعاية والده، وحفظ القرآن في نعومة أظفارته، والتحق بجامع الزيتونة سنة 1254هـ (=1838م)، وحظي بالعلوم الدينية والعربية وغيرها على أيدي كبار العلماء وكان محباً للعلم وشغوفاً بالمعرفة و معروفاً بالتفوّق.
- وقدر الله تعالى أن يتم على يديه إصلاحات في كثير من المؤسسات التونسية. <sup>134</sup>
- عمر بن الشيخ (1239هـ - 1329هـ = 1876م - 1908م) : كان يسمى اختصاراً وتمجیداً "سيدي عمر" وأخذ العلم عن كبار الأساتذة في عصره وجلس للتدريس في جامع الزيتونة سنة 1266هـ (=1850م) وظل يرتقي مناصب التدريس حتى صار مدرساً من الطبقة الأولى سنة 1283هـ (=1866م). من الكتب التي تولى تدريسها المطول على متن التلخيص <sup>135</sup> وشرح الأشموني على الخلاصة <sup>136</sup> وكتاب مغني اللبيب <sup>137</sup> والمحلى على جمع الجامع <sup>138</sup> وشرح

<sup>130</sup> المرجع السابق، ص 38.

<sup>131</sup> ستأتي ترجمته في ضمن شيخ العلامة.

<sup>132</sup> ستأتي ترجمته في ضمن شيخ العلامة.

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

<sup>134</sup> بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 40 - 41.

<sup>135</sup> هو تلخيص المفتاح في المعاني والبيان لصاحب الإمام جلال الدين الفزوي الشافعي المعروف بخطيب دمشق المتوفي سنة 739هـ. وهو متن مشهور.

<sup>136</sup> المراد بالخلاصة هو ألفية ابن مالك في النحو وقد شرحه العلامة أبو الحسن نور الدين الأشموني المتوفي سنة 900هـ وهو نحوي أصلي ومنطقي، واسم شرحه "منهج المسالك إلى ألفية بن مالك".

<sup>137</sup> وهو "مغني اللبيب" عن كتب الأعراب للشيخ جمال الدين أبي محمد المعروف بابن هشام النحوي المتوفي سنة 762هـ.

<sup>138</sup> جمع الجامع في أصول الفقه متن شهير في أصول الفقه لتابع الدين عبد الوهاب السبكي المتوفي سنة 771هـ. فقد قام بشرحه جلال الدين المحلي المتوفي سنة 864هـ، ويعرف بشرح المحلي على جمع الجامع.

السعد على العقائد النسفية وشرح الزرقاني على المختصر الخليلي<sup>139</sup> وتفسير القاضي البيضاوي.<sup>140</sup> كان يشار إليه بالبنان بدرسه لكتاب المواقف<sup>141</sup> للقاضي عضد الدين الإيجي<sup>142</sup>، وقد حضر درسه هذا الشيخ محمد عبده<sup>143</sup> أيضاً وإعجاب به<sup>144</sup> أيماء إعجاب.

- الشيخ سالم بو حاجب (1243هـ - 1827م = 1343هـ - 1924م): كان الشيخ من مواليد بنبلة من قرى الساحل التونسي، وتعلم بجامع الزيتونة وتتلمذ فيها على مشايخ كبار. امتاز بحدة الذكاء وحرارة الإيمان، ومنار هدى أينما حل وسار. كان على صلة بكتاب رجال السياسة في عصره وممن دعا إلى الاعتناء بالعلوم العصرية وافتتح في هذا السياق الجمعية الخلدونية ملقياً محاضرة، عرض فيها بإسهاب حاجة العالم المسلم المعاصر إلى تلك العلوم. وهذا من أسباب إعجاب الشيخ محمد عبده به حينما زار تونس والتلقى بعلماءها. من ملاحظات الشيخ عبده في الشيخ بو حاجب أنه لو كان متصلًا بحركة الإصلاح الديني في الشرق منذ بدايتها، لكان لها مقامه العلمي وأفكاره النيرة شأن عظيم. كان صاحبنا الشيخ العلامة ابن عاشور يصف أستاذته<sup>145</sup> هذا بالتفقيق في المعنى.

<sup>139</sup>المختصر الخليل هو المختصر في الفقه لصاحبته خليل بن إسحق بن موسى المتوفى سنة 776هـ وهو فقيه مالكي مصري. ومن شرحة عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المالكي المصري المتوفى سنة 1099هـ.

<sup>140</sup>اسمها: أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروفة بلتفصير البيضاوي لصاحب الإمام العلامة ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي المتوفى سنة 685هـ. لخص فيه القاضي البيضاوي ما جاء في تفسير الكشاف متوكلاً على اعتزاله، وهو مقرر في معظم المدارس الدينية الإسلامية في شبه القارة الهندية.

<sup>141</sup>وهو متن في علم الكلام شهير في عالم الإسلام، وقد شرحه العلامة الجرجاني وبطبع عادة مع هذا الشرح.  
<sup>142</sup>عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عَضُدُ الدِّينِ الإِيجِيُّ (المتوفى: 756هـ = 1355م): عالم بالأصول والمعانى والعربية. من أهل إيج (بفارس) ولí القضاة، وأنجب تلاميذ عظاماً. وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجوناً. من نصانيفه المواقف في علم الكلام، والعقائد العضدية والرسالة العضدية في علم الوضع، وشرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، والفوائد الغياثية في المعانى والبيان. (الزرکلی، الأعلام ، 295/3)

<sup>143</sup>محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركمانى (المتوفى: 1323هـ = 1905م) مفتى الديار المصرية، ومن كتاب رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام. تتلخص رسالته 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 والرمادية والسباحة. وتعلم بالجامعة الأحمدية بطنطا، ثم التحق بالأزهر. وكان له اشتغال بالتصوف والفلسفة، كما كان مشغلاً في مجال التعليم. له كتب كثيرة: من أهمها رسالة التوحيد والرد على هانونتو رسالة الواردات في الفلسفة والتصوف، وحاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية وشرح نهج البلاغة وشرح مقامات البديع الهمذاني. (ينظر: الزركلي، الأعلام ، 6 - 252/253)

<sup>144</sup>بلغ باسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 42.

<sup>145</sup>بلغ باسم، 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 التطويع<sup>146</sup> سنة 1304هـ (= 1922م). ثم انتصب للتدريس بالزيتونة وظل يرتفع حتى صعد منصب المدرس من الطبقة الأولى. من ميزته تدريسه لكشاف<sup>147</sup> الزمخشري<sup>148</sup>، وأغلب الظن أن اعتناء صاحبنا العلامة ابن عاشور بتفسير الكشاف منبع عن تأثره بالشيخ صالح. وكذلك اشتهر الشيخ بدرسه لشرح العلامة سعد الدين النقازاني<sup>149</sup> على العقائد النسفية. كان الشيخ على خلاف للشيخ محمد عبده في طريقته الإصلاحية ونشب بينهما على وجه الخصوص مناظرة حول آراء الشيخ ابن تيمية<sup>150</sup> حيث كان المفتى محمد عبده مؤيداً له والشيخ مناوئاً. قد أخذ صاحبنا العلامة ابن عاشور عنه التفسير والعقائد.<sup>151</sup>

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

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

<sup>147</sup> وهو الكشاف عن حقائق التنزيل للعلامة الزمخشري الذي ذكره.

<sup>148</sup> محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو القاسم (467هـ - 538هـ = 1075م - 1144م): من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والأداب. ولد في زمخشر (من قرى خوارزم) وسافر إلى مكة فجاور بها زميلاً 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، مجاهراً باعتزاله وشديد الاعتزاز به، كان قبضة قلمه شديدة على المتضوفة، أكثر من التشنيع عليهم في الكشاف وغيرها. (انظر: الزركلي، الأعلام ، 178/7)

<sup>149</sup> مسعود بن عمر بن عبد الله النقازاني، سعد الدين (712هـ - 793هـ = 1312م - 1390م): من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بنقازان من بلاد خراسان وأقام بسرخس، وأبعد تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس. كانت في لسانه لكتة. من كتبه تهذيب المنطق والمطول في البلاغة، والمختصر اختصر به شرح تخصيص المفتاح، ومقدمة الطالب في الكلام، وشرح العقائد النسفية والتلويح إلى كشف غواصين التقيق وحاشية الكشافين. (انظر: الزركلي، الأعلام ، 219/7)

<sup>150</sup> أحمد بن عبد الحليم نقى الدين ابن تيمية تشيخ الإسلام (661هـ - 728هـ = 1263م - 1328م). ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فبلغ واسمه. وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، فقصدتها، فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة، ونقل إلى الإسكندرية. ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة 712هـ (= 1313م)، واعتل بها سنة 720هـ (= 1320م) وأطلق، ثم أعيد، ومات معتلًا بقلعة دمشق، فخرجت دمشق كلها في جنازته. كان كثير البحث في فنون الحكم، داعية إصلاح في الدين. آية في التفسير والأصول، فصبح اللسان، قلمه ولسانه مقاريان. وفي الدرر الكاملة أنه ناظر العلماء واستدل وبرع في العلم والتفسير وأفتى ودرس وهو دون العشرين. أما تصانيفه فهي الدرر أنها ربما تزيد على أربعة آلاف كراسة، وفي فوات الوفيات أنها تبلغ ثلاثة مجلدات، منها مجموع الفتاوى في مجلدات ومنهاج السنة والفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان والصارم المسلح على شاتم الرسول. (انظر: الكتبى، ابن شاكر، فوات الوفيات، 1/74، دار صادر، بيروت)، والزركلي، الأعلام ، 1/144)

<sup>151</sup> 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 أوتتها وهو كاره لها، فأعانه الله تعالى على ذلك.<sup>152</sup> 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.<sup>153</sup>
- في سنة 1324هـ (1903م)، شارك بنجاح في مناظرة التدريس من الرتبة الأولى.
- في سنة 1325هـ (1904م)، أصبح نائباً عن الدولة لدى نظارة جامع الزيتونة فابتداً هنا ما عرف به من إصلاح التعليم الديني الشرعي، وصاغ لائحة لذلك وعرضها على الحكومة فوق تفويذ شيء منها. واعتنى على سبيل الخصوص بالعلوم العربية.
- في سنة 1329هـ (1908م)، سمي<sup>154</sup> عضواً في لجنة تقييم برامج التعليم، وكتب تقريراً عن حالة التعليم فكان الاعتماد على لاتحنه المشار إليها قبل قليل، وقدم خطة لتنظيم تعليم ابتدائي إسلامي في المدن الخمس: القيروان،<sup>155</sup> وسوسة،<sup>156</sup> وصفاقس،<sup>157</sup> وتوزر،<sup>158</sup> وقفصة.
- وفي السنة نفسها، سمي عضواً بالمجلس المختلط العقاري<sup>160</sup>.

<sup>152</sup> المرجع السابق، ص 41.

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

<sup>154</sup> أي عين.

<sup>155</sup> القيروان مدينة تونسية، أنشأها التابعي الجليل عقبة بن نافع سنة 50هـ (670م).

<sup>156</sup> سوسة مدينة تونسية عاصمة لولاية سوسة وتقع في جنوب عاصمة تونس.

<sup>157</sup> صفاقس مدينة تونسية تقع على خليج قابس وتعد منطقة مرکزية لجنوب تونس.

<sup>158</sup> توزر مدينة وواحة صحراوية واقعة في الجنوب الغربي للبلاد التونسية.

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

<sup>160</sup> تألف هذا المجلس بموجب القانون العقاري الذي سن في تونس سنة 1302هـ (1885م)، وكانت مهمته قبول طالب تسجيل العقارات والحكم فيها بالتسجيل بعد ثبوت صحتها وبعد النظر في جميع **الاعتراضات الموجهة 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 قاضياً مالكيّاً للجامعة، وبموجب ذلك دخل في هيئة النّظارة العلميّة المديرة لشئون جامع الزيتونة.
- وفي سنة 1341هـ (1923م)، عاد إلى التّدريس بجامع الزيتونة والمدرسة الصادقية.
- وفي السنة نفسها، سمي نائباً عن الشّيخ باش مفتى<sup>161</sup>، وفوض إليه مباشرةً وظائفه الشرعيّة والعلميّة.
- وفي سنة 1345هـ (1927م)، أُسندت إليه خطبة باش منت.<sup>162</sup>
- وفي جمادى الأولى سنة 1351هـ (1932م)، سمي شيخ الإسلام المالكي وهو أول من تولى هذه الخطبة وشيخاً لجامع الزيتونة وفروعه ثم اقتصر على وظيفة شيخ الإسلام.
- وفي ربيع الأول 1364هـ (نوفمبر 1944م)، سمي شيخاً لجامع الزيتونة وفروعه، فلُدخل في الدراسة مواد جديدة كالفيزياء والكيمياء والجبر، وانتدب لتدريسيها أساندةً مختصين وإن لاقى خطوطه هذه ازوراراً ومقاومةً من كان يصر على التمسك بالقديم واعتزل هذا المنصب سنة 1370هـ (1951م).
- ولما جاء الاستقلال عن الاستعمار ، سمي عميداً للجامعة الزيتونة . وذلك في رجب 1272هـ (أبريل 1956م).<sup>163</sup>
- وقد كان بالإضافة إلى ما مرّ من أعضاء المجمعين في القاهرة ودمشق.<sup>164</sup>

<sup>161</sup> كان "مفتى باش" تسمية قديمة لمنصب شيخ الإسلام، أُلغي هذا اللقب في تونس في سنة 1251هـ (1835م). (محمد بن الخوجة، صفحات من تاريخ تونس، ص 189، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م)

<sup>162</sup> كلمة "باش" تعني الرئيس في لغة الأتراك.

<sup>163</sup> محمد محفوظ، ترجم المؤلفين التونسيين (304 - 305 / 3).

<sup>164</sup> المرجع السابق، (307 / 3).

## **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 رجلا مصلحا في مجال التعليم والمناهج الدراسية والعلوم الإسلامية. وما كان ذلك إلا لأن العصر الذي وجد **نفسه** فيه كان معوزا 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 نرکز حينما ندرس عصره وبيئته على الجانب الإصلاحي، وما كان فيه من حركات إصلاحية ناظرين إلى تأثر الشيخ بها وتفاعلاته معها وانتفاعه بها.<sup>165</sup> سيتكون هذا المبحث من مطلبين:

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

---

<sup>165</sup>بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 17.

## المطلب الأول: الحالة الاجتماعية والسياسية

حدد الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور<sup>166</sup> من العوامل التي كان لها أثرها العميق في النهضة الفكرية الأدبية أربعة:

- المدرسة الصادقية: التي كانت وريثة المدرسة الحرية التي أسسها الوزير خير الدين.<sup>167</sup> فإنها شيدت برامج للمحافظة على الإسلام والعربية، واهتمت بتعليم اللغات وشئون العلوم، وعقد عليها التونسيون آملاً كبيرة،
- تنظيم التعليم الزيتوني: صدرت في عصر العالمة ابن عاشور دعوات منادية بإصلاح التعليم الزيتوني، وقد سنت قوانين أيضاً في هذا الشأن،
- المكتبة العبدية: التي كانت منتدى فكريًا في عصر العالمة،
- تشجيع حياة الطباعة والنشر.

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

- كان قد ضعف نفوذ الخلافة العثمانية التي انحلت إلى دولات هزيلة، وسرى الوهن والتشدد والفساد إلى جسد الأمة عامة، وتونس خاصة،
- وكانت البلاد التونسية ترتع 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 متقلين كواهل الشعب بالضرائب. ففر الوزير مصطفى بن عياد بأموال الشعب إلى فرنسا،
- وكان الدستور الصادر سنة 1274هـ (=1857م) المسمى بعهد الأمان قد تعطل،

<sup>166</sup> هو ابن العالمة ابن عاشور (1327هـ - 1909م - 1970م) 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 التطوع سنة 1346هـ (=1928م). وبعد ذلك، شغل منصب التدريس بجامع الزيتونة وظل يترقى حتى تصور درجة المدرس من الطبقة الأولى. بالإضافة إلى ذلك، قام بمناصب مهمة أخرى من نحو عمادة كلية الشريعة وأصول الدين في جامعة الزيتونة والقضاء مفتى الجمهورية التونسية. كان له حضور سياسي أيضاً، وكان كثيراً من الترحال على عكس والده. يراجع لسيرته عبد الكري姆 العطباوي، مقالة "مكانة العالمة الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور في الأوساط الدينية والثقافية والاجتماعية"، رقم العدد: 182، 1 فبراير، 2008م.

<sup>167</sup> سيأتي تفصيله عن قريب.

- وتدخل الاستعمار في الشؤون الداخلية والخارجية بحجّة حماية الرعایا الأجانب من اليهود والنصارى وغيرهم،
- فاختل الأمن وتقشى القتل والنهب والإغارة،
- واحتفلت النعرات القومية التي أدت إلى التناحر والتفاوت لأنفه الأسباب،
- وما قام به المصلحون من المحاولات الإصلاحية عاقه صعوبات داخلية وخارجية ففشلت.<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup>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، فشب شاهداً بواكيير الحركة الوطنية وعاصر عدة من الحركات التحريرية في العالم.<sup>169</sup> فالنواة التي تميز بيئته صاحبنا وحياته - كما أسلفنا - هي الإصلاح. فيقتضي منطق دراسة عصره أن نلقي نظرة عجلٍ 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 الأفغاني<sup>170</sup> وتلميذه محمد عبده وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا،<sup>171</sup> وتنسب المدرسة إلى الشخصية الأولى حيث كان هو المؤسس لها. وأولت هذه المدرسة اهتماماً بجانبين: سياسي واجتماعي. فالجانب السياسي دع特 فيه إلى إقامة أمره على الشورى، والجانب الاجتماعي حثّ فيه على تطهير المجتمع مما نقشى فيه من العقائد المغلوطة من نحو تقبل الذل والمهانة على أساس أنها قدر الله تعالى المحتوم، فلا يستطيع الشعب أن يحرك فيه ساكناً، وأن المطلوب الشرعي في مثل هذه الحالة هو الاستسلام.

<sup>169</sup> بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 22.

<sup>170</sup> محمد بن صدر الحسيني، جمال الدين (1254 هـ - 1315 هـ = 1838 م - 1897 م) أحد الرجال الأفذاذ الذين قامت على سواعدهم نهضة الشرق الحاضرة. ولد في أفغانستان ونشأ ببابل. وتلقى العلوم العقلية والنفلية، وبرع في الرياضيات، وقد صدر، فنفح فيها روح النهضة الإصلاحية، في الدين والسياسة، وتلتمذ له نابغة مصر الشيخ محمد عبده، وكثيرون توقي بالاستانة. ونقل رفاته إلى بلاد الأفغان سنة 1363 هـ (=1944 م). كان عارفاً باللغات العربية والأفغانية والفارسية والسنكريتية والتركية، وتعلم الفرنسيزية والإنجليزية والروسية، وإذا تكلم بالعربية فلغته الفصحى، وكان واسع الاطلاع على العلوم القيمة والحديثة . لم يكن 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 الأكابر الدينية.

(انظر: الزركلي، الأعلام / 6 - 168 / 169)

<sup>171</sup> محمد رشيد بن علي رضا (1282 هـ - 1354 هـ = 1865 م - 1935 م) 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 1315 هـ (=1897 م) فلازم الشيخ محمد عبده وتلتمذ له. وكان الهدف وراءه إصدار مجلة المنار بث آرائه في الإصلاح الديني والاجتماعي. كان له نوق خاص في التأليف بين الشريعة وما استجد من التوازن في عصره. وارتحل إلى الهند والهجاز وأوروبا وتوفي في القاهرة إثر حادث مروع ودفن بها. من أشهر آثاره غير مجلته تفسير القرآن الكريم الذي أصدر منه اثنتي عشر مجلداً ولم يكمله، وتاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في ثلاثة مجلدات، ويسر الإسلام وأصول التشريع العام والخلافة محاورات المصلح والمقدد وذكرى المولد النبوى وشبهات النصارى وحجج الإسلام.(الزركلي، الأعلام / 6 / 126)

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

في هذا السياق، قام الشيخ محمد عبده بزيارة تونس ويقي 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 قبولاً رحيباً، فقطلت الصلة بين جمعية العروة الوثقى وأعضاءها التونسيين.<sup>173</sup>

**الشيخ إسماعيل التميمي (1164 هـ - 1248 هـ = 1752 م - 1833 م):**<sup>174</sup> يعد الشيخ مؤسس مدرسة إصلاحية مصبوغة بصبغة علمية في البلدان المغاربية، فعمل بتونس على انتشار الفكر الإسلامي من الجمود والتجزء إلى البحث والاجتهداد، وخرج أصحاباً له متربين في إعمال النظر والاجتهداد في النصوص الدينية لحل مشكلات عصرهم. وكان من ميزة الشيخ اطلاعه على ما استجد في الغرب من نظم الحكم وطرق البحث والتحقيق.

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

<sup>172</sup> بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 18 و 19.

<sup>173</sup> المرجع السابق، ص 23 و 24.

<sup>174</sup> كان الشيخ إسماعيل من كبار الفقهاء المحققين، حاز مرتبة الاجتهداد المذهبية وهو الترجيح، وقد أعلن عن نفسه ذلك ولم ينكه عليه معاصره. كان واسع الاطلاع في التاريخ، واتصل في صغره بشيخ صوفي وهو أحمد سليمان، وأمره الشيخ بالاتصال بجامعة الزيتونة، فامتثل له وأخذ عن أعلام الجامعة وحصل على إجازتهم. وكذلك تأثر له فرصه أن يدرس في الجامعة، وكان يتخذ التوثيق صناعة له. واشتغل بمنصب القضاء وبنصب الإفتاء أيضاً. (انظر: تراجم المؤلفين التونسيين 1/ 185 - 186)

<sup>175</sup> محمود بن محمد قابادو هو أحد رواد الحركة الإصلاحية بتونس في القرن الناس عشر. امتازت شخصيته ديناً وفكراً بجنوحها نحو التجديد والانفتاح. ومن آية ذلك أنه دعا إلى الاعتراف من المناهيل العربية في فنونها العسكرية وغيرها، فكان يحضر طلبه 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).

<sup>176</sup> بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 20.

**خير الدين باشا التونسي (1235هـ - 1820م - 1307هـ = 1890م):**<sup>177</sup> كان في عصر

الشيخ شخصية إصلاحية، اسمها خير الدين باشا، أصدر كتاباً 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 وتدور حاليهم وتحديداتها والنبش عن عوامل نهوض غيرهم وتحسين حالهم وتنقيتها. فقد كان لكتابه هذا صدى واسع في عصر الشيخ. بل كان الشيخ من شجاع حركة خير الدين الإصلاحية.<sup>178</sup>

**الشيخ شكيب أرسلان (1287هـ - 1366هـ = 1869م - 1946م):**<sup>179</sup> شكيب أرسلان الذي استحق لقب أمير البيان عن جدارة كان لسان الإسلام ومحامييه في عصره، وملاً العالم بكتاباته وكرس جهوده لتحديد أسباب تأخر المسلمين وتقدم غيرهم. وقد كان صاحبنا الطاهر ابن عاشور على صلة به وثيقة، موافقاً له كثيراً وناقلاً له أحياناً.<sup>180</sup>

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

<sup>177</sup> 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 هذا متأثراً بالأنصار التنظيمات الخيرية من الأتراك وبالشبان الأتراك وبآراء رفاعة الطهطاوي، كما يبدو تأثيره بالمخالفين الغربيين كمونتسكيو وستيوارات ميل وغيرهم. وكذلك نجد عنده أثراً لأفكار العلامة المالكي ابن خلدون فيما يتعلق بـ العمران والعصبية.

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

<sup>178</sup> بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 22 و 23.

<sup>179</sup> شكيب بن حمود أرسلان الذي كان من لبنان وكان عالماً بالأدب والسياسة والتاريخ، لقد كان غزير التأليف والإنتاج؛ لذا لقب بأمير البيان. ولد في منطقة "شويفات" في لبنان ودفن فيها. وتنقل في البلاد كثيراً وكان على اتصال برجال الدولة في ألمانيا وكان له كلمة مسروقة فيها. كان من أشد المתחمسين لإبقاء الخلافة العثمانية في وجه العدوان الاستعماري، ومن المناوئين لموجة الشعوبية التي وجدت في عصره في صورة الكتاب الذين كانوا يبنون الكره للعربية والعرب. وكان من أثر ذلك أنه لم يكن يخطب في البلدان الأوروبية إلا بالعربية على رغم إيقائه للغاتها. من مؤلفاته "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟" و"الحلال السندينية في الأخبار والآثار الأندرسية" و"السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة" و"شوقي أو صدقة أربعين سنة" و"تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط". ولله ديوان الشعر أيضاً. (الزركلي، الأعلام 3 / 173 - 175)

<sup>180</sup> بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، ص 27 و 28.

<sup>181</sup> عبد الحميد بن محمد ابن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين بالجزائر، من تأسيسها سنة 1349هـ (=1931م)، إلى وفاته. ولد في قسنطينة شرقى 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 طولاً وعمقاً 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 ويعجبونه. 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 حاورات ومناقشات فكرية يختلفان فيها أحياناً ويتفقان أخرى.<sup>182</sup>

**الشيخ محمد الحجوي (1291هـ - 1874م - 1376هـ = 1956م):**<sup>183</sup> الشیخ محمد الحجوي عالم كبير من المغرب الأقصى. كان صوتاً عالياً 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 لخاص فيها خطبه للتجديد، وتطرق لمجالات التي تحتاج إلى التجديد واحداً واحداً. 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 مسيس الحاجة إلى التجديد والإصلاح حيث طغت عليها البدع والانحرافات. ولكنه اعترف بفضل هذه الطرق في نشر الدعوة الإسلامية في المغرب الإسلامي. وكان يجل الشيخ الذين أسسواها، ولكن الطامة جاءتها من قبل بعض الجهال الذين ذاع صيتهم. ثم نطرق 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 بتوليه رئاسة الأمور الدينية فامتنع وأضطهد وأوذى. وأنشأت جمعية العلماء في عهد رياته كثيراً من المدارس. وتوفي بقسنطينة في حياة والده. له تفسير القرآن الكريم اشتغل به تدریساً زهاء أربعة عشر عاماً. (الزرکلی، الأعلام 3/289)

<sup>182</sup> بلقاسم، شیخ الجامع الأعظم، ص 28 و 29.  
<sup>183</sup> محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي من رجال العلم والحكم، من المالكية السلفية في المغرب. من أهل فاس سكن مكناسة وجدة والرباط. درس ودرس في القرويين. وأُسندت إليه سفارة المغرب في الجزائر (1321هـ - 1903م = 1905م) وولي وزارة العدل فوزارة المعارف، في عهد الحماية الفرنسية ونفر منه كبار مواطنيه وابعدوا عنه. دفن بفاس بعدها أُتاه أجله في الرباط. وهجر أهله المسجد المجاور لنزاته، فنقطته حكومة المغرب في عهد الاستقلال إلى مكان مجهول. له كتب مطبوعة، أحدها الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، وثلاث رسائل في الدين و المحاضرة الرباطية في إصلاح تعليم الفتايات في الديار المغربية والتعاضد المتن بين العقل والعلم والدين وتفسير الآيات العشر الأولى من سورة لق'd أفالح. كان صاحب محاضرات ألقاها في مناسبات متعددة. (الزرکلی، الأعلام 6/96)

الإسلامي وقرارها أئمة الشرع. ولفت إلى أن المكتشفات الجديدة اضطررت المفتى في النوازل أن يتولى مهمة الاجتهاد.<sup>184</sup>

---

<sup>184</sup> 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 مطابق المخطوطات. هذا وقد قام الشيخ بتحقيق بعض الكتب التراثية أيضاً وقام بجانب ذلك بعض الباحثين بجمع وتحقيق **لكثير** من مقالات الشيخ مما كان مخطوطاً،<sup>185</sup> لنسرد تلك الأعمال والمؤلفات فيما يلي:

#### **مؤلفاته المطبوعة:**

1. أصول الإنشاء والخطابة،<sup>186</sup>
2. أليس الصبح بقريب،<sup>187</sup>
3. التحرير والتتوير تفسير القرآن الكريم في **ثلاثين** مجلداً،<sup>188</sup>
4. حاشية على التتفيق للقرافي في أصول الفقه سمي التوضيح والتصحيح،<sup>189</sup>
5. شرح قصيدة الأعشى الأكبر في مدح المحقق،<sup>190</sup>
6. قصة المولد النبوى الشريف،<sup>191</sup>

---

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

<sup>186</sup> طبعته مطبعة النهضة في تونس سنة 1339هـ (=1920م). وضعه العلامة لطاطب الإنشاء والكتابة، وأودع في بدايته بعض الأمور التي لابد منها من علم البلاغة. قد أحال إليه العلامة في تفسيره التحرير والتتوير بكثرة.

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

<sup>188</sup> 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.

<sup>189</sup> طبعتها مطبعة النهضة في تونس سنة 1341هـ (=1922م). وشرح فيها العلامة شرح تتفيق الفصول لصاحبها أبي العباس شهاب الدين القرافي، وحقق آراءه الأصولية.

<sup>190</sup> 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 حفول شعراء العرب وأدرك الإسلام ولم يسلم . مدح الأعشى في هذه القصيدة المحقق عبد العزى بن حنتم الكلابي على روى 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 والناتج إلى الخزانة وقواعد المطارحة وشواهد المغني وثمار القلوب، ومن كتب العربية هذه إلى كتب التفسير كالبيضاوي بحاشية الشهاب، والكشف وشواهد، إلى كتب الأدب كالأغاني والعمدة، وال الكامل، والبيان، وجمهرة أشعار العرب، وشرح البردة لابن عاشور الجد، وشرح عياض لحديث أم زرع، ومروج الذهب، وأمالى الشريف المرتضى".

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

<sup>191</sup> طبعته دار سخنون للنشر والتوزيع في تونس سنة 1439هـ (=2018م). أورد فيه العلامة نسب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتاريخ ولادته بتحقيق وتطویل واختصار 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.

<sup>192</sup> طبعته دار سخنون 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: "فَقَدْ كَانَتْ تَعْرُضُ لِي عِنْدَ مَزاِلَةِ مَوْطَأِ مَالِكَ بْنِ أَنْسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، رِوَايَةً وَدِرَابِيَّةً وَمَطَالِعَةً، نَكْتَ، وَتَحْقِيقَاتٍ، وَفَتْحَ لِمَغْلَقَاتٍ، لَيْسَتْ مَا تَهْوَنَ إِصْبَاعَتَهُ، وَلَا مَا تَبْخَسَ بَصَاعَتَهُ، فَكَنْتُ حِينَ أَقْرَأْتُهُ فِي جَامِعِ الرِّبَّوْنَةِ بِتُونْسِ، عَقْدَتُ الْعَزْمَ عَلَى وَضْعِ شَرْحٍ عَلَيْهِ يَفِي بِهَذَا الْغَرْبَ... بِإِثْيَاتِ أَهْمَمِ مَا يَلوَحُ لِي مِنَ النَّكْتِ وَالْمَسَائِلِ، وَكَشَفَتُ الْمَشَائِلِ، أَوْ تَحْقِيقَ مَبْحَثٍ، أَوْ فَصَلَ نَزَاعًا، أَوْ بَيَانَ اسْتِعْمَالِ عَرَبِيٍّ فَصِيحٍ، أَوْ مَفْرَدٍ غَيْرِ مَدْنَاوِلٍ. فَالْمَوْطَأُ وَإِنْ كَانَ قَدْ شَرَحَ بِشَرْوَجَ جَمَةً، قَدْ بَقَيَتْ فِي خَالِلِهِ نَكْتَ مَهْمَةً، لَمْ تَغْصُنْ عَلَى دررِهَا الْأَذْهَانَ، وَهِيَ إِذَا لَاحَ شَعَاعَهَا لَا يَهُونُ إِهْمَالَهَا". وقد أحال العلامة إلى هذا الكتاب في تفسيره التحرير والتتوير في موضوع حيث تطرق لكون الجرد من الحوت وموقف كعب الأحبار منه. ذلك في سياق تفسير آية 173 من سورة البقرة.

<sup>193</sup> 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 الشريعة، وقد كان اسم العلامة مقرنا بالمقاصد وكان رائدا في هذا المجال. وقد أحال إليه في تفسيره التحرير والتتوير فيما لا يقل عن ستة مواضع.

<sup>194</sup> 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.

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

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

<sup>197</sup> طبعته دار المقاصد بتحقيق من عبد القادر محمد المهدى أبي سنيج. هوكتيب أصل فيه العلامة ابن عاشور لمسألة الوقفبتعصيلوقرر أهمية الأوقاف وموقعها من الشريعة الإسلامية وما يتربّ عليها من أثار و قد وضعها إجابة لبعض القضايا التي كان يثيرها الناس في عصره حول مؤسسة الوقف في الإسلام.

<sup>198</sup> 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 وبعد التعليق على دلائل الإعجاز.<sup>199</sup> قد سمي الشيخ هذه التعليقات بالإيجاز على

دلائل الإعجاز في موضع من تفسيره،<sup>200</sup>

15. الفتاوى<sup>201</sup>

16. قلائد العقابان لفتح بن خاقان شرح وتحقيق وإكمال،<sup>202</sup>

17. أصول التقدم والمدنية في الإسلام،<sup>203</sup>

### ومن مؤلفاته المخطوطة:

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

1. أمالى على مختصر خليل،

2. آراء اجتهادية،

3. تراجم بعض الأعلام،

4. تحقيق وتصحيح وتعليق على كتاب الاقتضاب لابن السيد البطليوسى مع شرح أدب الكاتب،<sup>205</sup>

5. تحقيق وتعليق على كتاب خلف الأحمر<sup>206</sup> المعروف بمقدمة في النحو،<sup>207</sup>

<sup>199</sup> طبعته دار الأمان في المغرب في ضمن دلائل الإعجاز لعبد القاهر البغدادي بدراسة وتحقيق وتعليق من إبراهيم بن أحمد الواقفي. قد علق فيه العلامة ابن عاشور على دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني.

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

<sup>201</sup> ذكر الشيخ محمد محفوظ في تراجم المؤلفين التونسيين "فتاوي الشيخ ضمن المخطوطات، ولكنها طبعت بتحقيق "الدكتور محمد بن إبراهيم بوزغيبة" من مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث - دبي، سنة 2004م.

<sup>202</sup> 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](https://www.nli.org.il/ar/books/NNL_ALEPH990037563960205171/NLI)

<sup>203</sup> طبع في ضمن "جمهرة مقالات"

<sup>204</sup> يراجع مقدمة المحقق ياسر بن حامد المطيري لشرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحمام لأبي تمام.

<sup>205</sup> أدب الكاتب لأبي محمد عبد اللهالمعروف بابن قتيبة التحوي المتوفى سنة 270هـ. ومن شروحه ما قام به ابن السيد البطليوسى المتوفى سنة 421هـ وسماء الاقتضاب في شرح أدب الكتاب. (يراجع: حاجي خليفه، كشف الظنون، 1/48)

<sup>206</sup> خلف بن حيان، أبو محزز، المعروف بالأخمر (المتوفى 180هـ = 792م): روبيه، عالم بالأدب، شاعر، من أهل البصرة. كان أبوه موليبن من فرغانة، أعمقهما بلال بن أبي موسى الأشعري. قال معمربن المثنى: خلف الأحمر معلم الأصمعي ومعلم أهل البصرة. وقال الأخشن: لم أدرك أحدا أعلم بالشعر من خلف والأصمعي. وكان يضع الشعر وينسبه إلى العرب، قال صاحب مراتب النحويين: وضع خلف

6. تعليق على المطول<sup>208</sup> وحاشية السياكتي،<sup>209</sup>
7. تعليلات وتحقيق على حديث أم زرع،<sup>210</sup>
8. شرح ديوان الحماسة،<sup>211</sup>
9. شرح معلقة امرئ القيس،<sup>212</sup>
10. تصحيح وتعليق على كتاب الانتصار لجالينوس للطبيب ابن زهر،<sup>213</sup>
11. كتاب تاريخ العرب،<sup>214</sup>
12. جمع وشرح ديوان سحيم،<sup>215</sup>
13. قضايا وأحكام شرعية،<sup>216</sup>
14. غرائب الاستعمال،<sup>217</sup>
15. مراجعات تتعلق بكتابي معجز أحمد واللامع العزيزي،<sup>218</sup>

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

<sup>207</sup> يوجد في "جمة مقالات ورسائل الشيخ" رسالة بعنوان "نظرة في الكتاب المعنون" بـمقدمة في النحو المنسوب إلى الإمام خلف الأحمر.

<sup>208</sup> هو كتاب في علم البلاغة وضع العلامة التقازاني وقد كان مقرراً في المنهج الدراسي لتحصيل العلوم الشرعية في عالم الإسلام.

<sup>209</sup> وهي حاشية على المطول لعبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السياكتي البنجاري (المتوفى: 1067هـ = 1656م) من العلماء الكبار في شبه القارة الهندية وستأتي ترجمته بإسهاب.

<sup>210</sup> أخرجه الإمام مسلم في صحيحه رقم الحديث: 2448.

<sup>211</sup> 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 والنسيب والهجاء والإضافات والصفات والسير والملح ومذمة النساء واشتهر ببايه الأول . وهي مقررة في المناهج الدراسية الإسلامية في العالم الإسلامي.

<sup>212</sup> أمرؤ القيس (500 - 540م): هو أمرؤ القيس بن حجر الكلبي وكنيته أبو وهب أو أبو الحارث. كان أبو ملكاً، فورث الملك بعد قتيله. كان شاعراً شهيراً، وغدت قصيده التي أولها: "فَقَا نَبْكَ بِذَكْرِي حَبِيبٍ وَمِنْزِلٍ" يسرير بها الركبان، فعلقت مع قصائد أخرى على ستار الكعبة قبل مجيء الإسلام. (يراجع: الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص 15، دار إحياء التراث العربي، 2002م).

<sup>213</sup> 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 المداواة والتبيير، وكتاب الأغذية وكتاب الزينة ومقالة في علل الكلمي ورسالة في علني البرص والبهق وكتاب تذكرة لمبادئ العلاج (موقف الدين، ابن أبي أصيبيعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء ص 519 - 521، دار مكتبة الحياة، بيروت)

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

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

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

### ومن تحققاته:

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

محققاته:

1. ديوان بشار<sup>216</sup> بن برد،<sup>217</sup>

2. الواضح في مشكلات المتibi<sup>218</sup> لعبد الله بن عبد الرحمن الأصفهاني<sup>219</sup> المتوفى بعد 380 هـ (1349 م)<sup>220</sup>,

3. سرقات المتibi ومشكل معانيه لابن بسام النحوي<sup>221</sup> المتوفى سنة 542 هـ (1147 م)<sup>222</sup>,

4. ديوان النابغة الذبياني<sup>223</sup> جمع وشرح وتعليق،<sup>224</sup>

---

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

<sup>216</sup>بشار بن برد (95هـ - 714م - 784م): بشار بن برد العقيلي، بالولاء، أبو معاذ: شاعر المولدين على الإطلاق. أصله من طخارستان غربي نهر جيحون ونسبته إلى امرأة عقلية قيل إنها أعتقته من الرق. وكان ضريراً نشاً في البصرة وقدم بغداد. وأندر الكدولتين الأموية والعباسية. وشعره كثير متفرق من الطبقة الأولى، جمع بعضه في ديوان. قال الجاحظ: كان شاعراً راجزاً، سجاعاً خطيباً، صاحب

منثور ومزدوج، ولهم رسائل معروفة. واتهم بالزنقة فمات ضريراً بالسياط، ودفن بالبصرة.(الزركلي، الأعلام، 52/2) طبعته وزارة الثقافة بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية سنة 2007م.

<sup>217</sup>هو أبو الطيب أَحمد بن حسين الجعفي المتوفى سنة 354هـ. لقد كان رجلاً مسعوداً ورزقاً في شعره السعادة التامة، وجمع شعره في ديوان، وهو مقرر في مناهج بعض المدارس الدينية في شبه القارة الهندية.

<sup>218</sup>أبو القاسم الأصبهاني (المتوفى: بعد 380 هـ = 990 م): عبد الله بن عبد الرحمن الأصفهاني، أبو القاسم: أديب، له تصانيف، منها: إيضاح المشكل لشعر المتibi اطلع عليه البغدادي وأخذ عنه ترجمة المتibi، ونقل شيئاً من مقدمته وقال: ألفه لبهاء الدولة ابن بويه. (الزركلي، الأعلام، 4/96)

<sup>219</sup>طبعته الدار التونسية في تونس سنة 1968م.

<sup>220</sup>قد حق العلامة أَن المراد به صاحب "الذخيرة في محسن أهل الجزيرة" أبو الحسن علي بن بسام الشنترنيي ومتوفي سنة 542 هـ (1147 م).

<sup>221</sup>طبعته الدار التونسية للنشر في تونس سنة 1970م.

<sup>222</sup>النابغة الذبياني (المتوفى نحو 604م): هو زياد بن معاوية الذبياني الغطفاني المصري 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 شب في قصيدة له بزوجته ففضض النعمان، ففر النابغة ووفد على الغسانيين بالشام، وغاب زمناً. ثم رضي عنه النعمان، فعاد إليه. شعره كثير.

(يراجع: الزركلي، الأعلام، 3/54)

<sup>223</sup>طبعته الشركة التونسية للتوزيع في تونس سنة 1976م.



## **الباب الأول: نظرية المعرفة**

صيّرت هذا الباب ثلاثة فصول:تناولت في الأول منها التعريف بنظرية المعرفة وسلطت الضوء على تاريخها عند الغرب وفي العالم الإسلامي ، ثم تطرقـت في الثاني منها إلى الأسئلة المتعلقة بإمكان المعرفة وطبيعتها وشرطـها وأنواعـها، وما كان موقفـ الشيخ مصطفـى صبرـيوـوالعلامة ابن عاشـورـمنـها، ثم عـرجـتـ فيـ الفـصلـ الثـالـثـ عـلـىـ السـؤـالـ المـحـوريـ الجوـهـريـ فيـ نـظـرـيـةـ المـعـرـفـةـ وـهـوـ مـصـادـرـ المـعـرـفـةـ،ـ وـمـاـ نـسـقـيـ منـ كـتـبـ الشـيخـوـالـعـلـامـةـ حـولـهـاـ.ـ فـهـذـهـ الفـصـولـ الثـالـثـ كـمـاـ يـلـيـ:

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

## **الفصل الأول: تعريف بنظرية المعرفة وتاريخها**

المراد بنظرية المعرفة دراسة منهجية منظمة لقضية العلم أو مسألة المعرفة<sup>225</sup> 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. وحددنا 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. فكان المعنى الاصطلاحي هو إطلالة إجمالية على ذلك الفن، والأسئلة إطلالة تفصيلية. و مررنا فيه أيضاً بالأسماء 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 لأن التاريخ العلمي للعالم الغربي أقدم منه للعالم الإسلامي بمراحل. ثم المحور الثالث مصروف إلى إجالة نظر بإجمال في تاريخ هذا الفن في العالم الإسلامي. فانتقلت هذا الفصل تبعاً 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.**

---

<sup>225</sup> لقد درج علماؤنا من الناحية الاصطلاحية على تخصيص المعرفة بالتصور وتحديد العلم بالتصديق أو القضية. ثم ما جرى باسم المعرفة في الاصطلاح المعاصر كان عندهم باصطلاح العلم. ولكنني راعيت الاصطلاح المعاصر نظراً 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.<sup>226</sup> وتطلق على القضية التي ثبتت بالبرهان. أما المصطلح الذي نحن في سياقه فتحتعدد قسماته بمركب عقلي مؤلف من تصورات منسقة، تهدي إلى ربط النتائج بالمبادئ. فالمعنى الاصطلاحي واضحة صلته بالمعنى اللغوی؛ فإن قيام العقل بتضييد تصورات وتنسيقها وربط النتائج بالمبادئ عمل شديد التطلب للتأمل والتدبر.

أما الجزء الثاني من المصطلح أي المعرفة فمادتها "العرف" وتدل على أحد معنيين: الأول: تتبع الشيء والثاني: السكون والطمأنينة. ومن المعنى الثاني عرف الديك وعرف الفرس؛ فإنهمما يعرفان به، ويطلق كذلك على الطيب كما يقال: "شذا العرف في فن الصرف"؛<sup>227</sup> فإن النفس تميل إلى الرائحة الطيبة وتسكن. ومن ذلك ما يهمنا هنا من المعرفة والعرفان بمعنى الإدراك. أما علاقة المعرفة بالسكون فهي أن الإنسان إذا عرف شيئاً، سكن إليه، وإذا لم يعرفه، استوحش منه.<sup>228</sup> وزاد العلامة ابن عاشور - رحمه الله تعالى - من جهة الاستعمال على ذلك أن المعرفة تتعلق بالذوات والأمور المحسوسة غالباً.<sup>229</sup> 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.<sup>230</sup> 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.

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

<sup>227</sup> كتاب في علم الصرف لصاحبته الشيخ أحمد بن محمد الحمالوي الأزهري.

<sup>228</sup> ابن فارس، مقاييس اللغة (4/281).

<sup>229</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيير (2/40)، مكتبة مصر، دار سخنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م.

<sup>230</sup> الراغب، المفردات، ص561، دار القلم، بيروت، 1412هـ.

- نظرية المعرفة: هذا هو الاسم الشائع في المدرسة الفلسفية الإلمنية.
- فلسفة العلوم: هذا ما يعرف به عند المدرسة الأنجلوساكسونية.<sup>231</sup>
- الإبستمولوجيا: هذا ما يعرف به عند المدرسة الفرنسية.

بعض الناس يقرر بين هذه المصطلحات فروقاً طفيفة، ولكنها في الغالب تطلق على مدلول واحد.<sup>232</sup> ثم هذه الأسماء لهذا العلم وإن كانت غير متوجلة في القدم، ولكن العلم نفسه قديم قدم تاريخ الفلسفة.<sup>233</sup> فجُد فيما وصل إلينا من أعمال أفلاطون<sup>234</sup> وسocrates<sup>235</sup> ومن عاصرهمما من

<sup>231</sup> كلمة أنجلوساكسون مصطلح تاريخي مشير إلى القبائل герمانية الشمالية التي هاجرت في القرن الخامس إلى ما يُعرف اليوم بإنجلترا وويلز لمساعدة حاكم جزيرة بريطانيا آنذاك لصد غزوة، ثم أصبحت تحكمها وظلت كذلك إلى سنة ألف وستة وستين حينما غزت النورمان إنجلترا. وما يُعرف باللغة الإنجليزية القديمة في الحقيقة كان نتيجة التقاء لهجات مختلفة نُطقت بها تلك القبائل. أما نحت هذا المصطلح للإشارة إلى تلك القبائل بعد مهاجرتها إلى بريطانيا وحكمها فمن صنيع كتاب القارة الأوروبية الرئيسية في أواخر القرن الثامن للتمييز بين سكان القارة الأوروبية الرئيسية التي تشمل فرنسا وألمانيا وغيرها وبين بريطانيا. ثم مع تصرّم الأعوام، أصبحت كلمة إنجلترا تُسد مسد أَنجلوساكسون حتى الغزو النورماني، وبقيت الكلمة إلى زمان متزلفتين حتى أخذ الناس من آسيا وأفريقيا وغيرها يهاجرون إلى إنجلترا بكثرة، وغيروا تركيبتها العرقية، فاصححل استخدام الكلمة أنجلوساكسون. ولكن لازالت تُستخدم هذه الكلمة للإيماء إلى عصر ما بين زوال الدولة الرومانية والغزو النورماني من بريطانيا. فإنما استخدمت هذه الكلمة هنا مجارة للكاتب الذي نقلت منه هذه المعلومة. ويراجع مقالة بريطانية التالية:

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

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

<sup>233</sup> 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/>.

<sup>234</sup> أفلاطون (حوالي 427 – 347 قبل المسيح) فيلسوف يوناني تلميذ سocrates. في سنة 388 قبل المسيح، شد رحاله إلى ماك سرقسطة "ديونيسيوس" وعند عودته، شيد معهده المعروف بالأكاديمية حيث كان يدرس فيها الطلبة على علم الرياضيات والفلسفة، ولم يزل مشغولاً بها حتى آخر حياته، ولم يرحل عنها إلا مررتين: رحل فيهما إلى سرقسطة راجياً أن يجد هناك حوا مواتياً لتطبيق نظرياته حول الحكومة الجمهورية. ولله كتابات، تعرف بالمحاورات، أودع فيها أفكاره على لسان أستاده سocrates. وقد ترجمت إلى لغات عالمية كثيرة. (انظر: محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 342)

<sup>235</sup> سocrates (469 – 399 قبل المسيح): فيلسوف يوناني من أثينا. كان أبوه نحاتاً وأمه قابلة. لم يترك لنا بنفسه أثراً مكتوباً، ولكن خلد حياته تلميذه أفلاطون في محاوراته وأكسيونوفون في مذكراته. كان سocrates يجول في الطرقات والأسواق ويسألون الناس عن تصوراتهم عن الفضيلة والعدل والتقوى وما إلى ذلك. ومنهجه يُعرف بمنهج التوكيل الذي يعاون فيه المحاور محاوره على استخراج المعرفة من دخلية نفسه. اتهم في النهاية بأنه يفسد على الشبان عقائدهم، وأنه يسيء إلى الآلهة، فحكم وحكم عليه بالموت. (انظر: محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 1854)

السوفسطائية<sup>236</sup> وأراءهم ما ينخرط إلى منظومة المعرفة البشرية وقد كانت الأسئلة المتعلقة 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 وأقرروا 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 ميتافيزيقاً؟ 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 خارجي<sup>237</sup> أو اسمى؟
- ثم ما مصادرها التي تستقي منها؟ وندرس فيها ما يتعلق بالحواس والاستدلال العقلي والخبر وغيرهما من مصادر المعرفة.

---

<sup>236</sup> وسيأتي الكلام على السوفسطائية في ص88.

<sup>237</sup> 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، ألم يشتغل المفكرين على مر التاريخ بما قبل سocrates إلى عصرنا الحاضر ما يلي على حسب التسلسل الزمني<sup>238</sup>:

- **ما قبل سocrates:** لاشك أن الشغل الشاغل لفلاسفة ما قبل سocrates هو مفهوم الحركة وكان كثير منهم يرون أن الحركة والتغير يستعصيان على تفسير علمي منضد. ولكن كان لهذه الفكرة المتأصلة نتيجة معرفية مهمة جداً، وهي أن المعرفة ثابتة غير متغيرة. دفعت **هذا النتيجة** الفيلسوف اليوناني الشهير بارمينييس<sup>239</sup> 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 إطلاقاً. وهل هذه الفكرة التي ارتأها إلا قفزة كبيرة في مجال علم المعرفة؟ ولقد كان لفكرته أثر عميق فيما تلاه من المفكرين.<sup>240</sup>
- **أفلاطون (428/423 ق.م - 347 ق.م):** ثم نجد بعد فلاسفة ما قبل سocrates أفلاطون الذي خلف لنا تراثاً فلسفياً هائلاً في صورة الحوارات الشهيرة. وإنما أهملنا سocrates، لأنه لا يعرف

<sup>238</sup> قد اعتمدنا في هذا الموجز التاريخي على مقالة موسوعة بريتانيكا حول المعرفة، وسيأتي العزو إليها في نهاية هذا البحث. هذا وقد ذكرنا مواقف فلاسفة الغرب المعرفية بشيء من التفصيل، ولم نstalk هذه السبيل في موجز تاريخ هذا العلم في العالم الإسلامي لسيبيين: الأول أن هذه المباحث انتقلت في صور منظمة من العلوم اليونانية واللاتينية إلى العالم الإسلامي، فكان للقضايا الدائرة نقاشاً في العالم اليوناني ثم اللاتيني صداتها في العالم الإسلامي أيضاً. فلأن يكون لدينا صورة مركبة لأهم تلك القضايا وأهم المواقف المتخذة تجاهها كي نعي بعض الجوانب من الحوار العلمي الذي كان سائداً في الأوساط الكلامية، والثاني أن مواقف علماء المسلمين سيأتي بتنقل في الفصلين التاليين، فاستعنينا عنه بذكرها بإجمال هنا.

<sup>239</sup> بارمينييس (540 ق.م - 480 ق.م)؛ ولد في إيليا ويدرك بعض المصادر أنه كان من تلامذة أكسانوفان، ولا يُغدو في أنه كان متاثراً به خاصة في جنوحه نحو وحدة الوجود. وهو أول من قرر شرعاً في الفلسفة في صورة كتابه "في الطبيعة". كان يؤمن بقدم العالم وأن كل شيء قديم، وأنه يستحيل أن يوجد شيء 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، 2012).

<sup>240</sup> يراجع مقالة موسوعة بريتانيكا حول المعرفة لنفاصيله 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 أفالاطون.<sup>241</sup> فالنافذة إليه هو أفالاطون. ففيلسوفنا هذا تبع آثار بارمينيدس واتفق معه على أن المعرفة الحقيقة لا تتغير وفرع على ذلك أن الحواس ليست مصدراً من مصادر المعرفة الحقيقة التي هي رابية على التجربة الحسية. فكان مشروعه المعرفي يدور حول قطبيين: 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 لتنضيد المباحث المعرفية في السياق الغربي على الأقل. وكذلك درج أفالاطون على تعريف العلم، فقرر أن العلم لابد أن يكون ما يعتقد المرء، ولكنه لا يكفي، بل لزم أن يكون مطابقاً للواقع. ثم هذا أيضاً غير مجتري لأن يعد علماً بل لابد أن يكون لدى المرء ما يسوغ له هذا الاعتقاد من بينة أو دليل. وهذه العناصر الثلاثة تكون ما يجدر أن يحلى بلقب العلم. وهي: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع المنبثق عن دليل. ومعلوم أن مبحث "الضمان" (أي ما يضمن لنا أنا ما نعتقد اعتقداً هو فعلاً مطابق للواقع) دفع عجلة البحث في مصادر المعرفة التي هي القطب الأعظم لعلم المعرفة كما سنرى فيما يلي.<sup>242</sup>

• أرسطاطاليس (384 ق.م - 322 ق.م): ثم ثالى أرسطاطاليس تلميذ أفالاطون وخطا خطوات نحو مباحث علم المعرفة. فوضع كتاباً بعنون "البرهنة" وأبدى فكرة مفادها أن كل مجال من العلوم والمعارف فهو مبني على المبادئ التي تسلم تسلیماً، ولا يبرهن عليها، ثم يفرع عليها القضايا من خلال ما يسمى بالقياس المنطقي. هذه هي البرهنة. وهذه البرهنة تضمن أن القضايا المترفرفة تبنت من المبادئ كما ينبت الشجر من البذر فيكون بينهما أولاً علاقة لزوم ولزوب وثانياً علاقة علة ومعلول. فالبرهنة لا تقوم على اللزوم وحده، بل على اللزوم العلي. فإن ذهابنا نتطلب البرهان على المبادئ الأولى، وقعاً في وحل الدور<sup>243</sup> الذي يقف دون الوصول إلى العلم ويعرقله. فقدم فكرة المبادئ وفكرة البرهنة على فروع القضايا من خلال تلك المبادئ. ثم يبلغ

<sup>241</sup> والرجل الثاني الذي نقل لنا شيئاً من حياته وأراءه هو المؤرخ اليوناني إيسينوفون الذي كان أحد تلامذته. ولكنه لا يداني أفالاطون في نقل آراء أستاذة. يراجع مقالة موسعة بريطانية حول سقراط في الرابط التالي: Kraut, Richard. "Socrates". *Encyclopedia Britannica*, 13 Jan. 2025, <https://www.britannica.com/biography/Socrates>. Accessed 23 January 2025.

<sup>242</sup> يراجع مقالة موسعة بريطانية حول المعرفة لفاصيله.

<sup>243</sup> **والدور** عند الحكماء والمتكلمين والصوفية توقف كل من الشيئين على الآخر إما بمرتبة ويسمى دوراً مصرياً وصريحاً وظاهراً كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة، وإنما بأكثر من مرتبة ويسمى دوراً مضمراً وخفيّاً كقولك الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدرج، والتدرج وقوع الشيء في زمان، والزمان مقدار الحركة ... والدور يستلزم التسلسل. (النهائي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1 / 811).

أرسطو بفكرة مطابقة العلم للمعلوم مرتقى آخر. فيقرر أن المرء إذا علم شيئاً، فكأنه حصله تحصيلاً؛ فإن العلم لا يكون كذلك إلا مطابقاً للواقع ونفس الأمر وإنما بقي بين العلم والمعلوم فجوة تنافي مفهوم المطابقة. فيتسأل: فما نوع هذا التحصيل؟ فنحن على سبيل المثال حينما نعلم شيئاً أزرق، فما معنى مطابقة علمي للزرقة؟ 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 ومصبوحة 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 ومقبل متغير. وهذه الفكرة في الحقيقة انعكاس لتقسيير أسطاطاليس 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 أسطاطاليس 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 ثايا هذا البحث أنه قرر الحواس مصدراً من مصادر المعرفة، بل قدم وجهة نظره حول العملية التي بها تحصل المعرفة الحسية.<sup>244</sup>

• **اللأدورية:** لقد نجم في الغرب بعد أسطاطاليس مذهب الشك الذي هو أقرب إلى ما يسمى باللأدورية التي تشكي في كل شيء وتشك في الشك أيضاً. فهي لا تبت برأي في شيء، بل تصر على أن الحياة تستمر ولا توقف وإن لم تتبين ما الحقيقة، بل حسبنا ما يظهر ولنطوي كشحاً عما بطن. لذا وسمه بعض النقاد بأنه ليس مذهباً علمياً، بل حيلة لتجنب الأسئلة المتوجهة إلى أصحابه في النقاش.<sup>245</sup>

<sup>244</sup> يراجع مقالة موسوعة بريطانية حول المعرفة لتفاصيله.

<sup>245</sup> المرجع السابق.

• **القديس أوغسطين [Saint Augustine]**<sup>246</sup> ثم بزغ فجر الفكر المسيحي في أوروبا، وبدأ أصحابه يقدمون أفكارهم في صورة عقلية، وكان من الطبيعي أن يعتوا بالأسئلة الوجودية والمعرفية كما هو شأن كل بحث عقلي، وكان من الطبيعي أيضا لهؤلاء المفكرين بحكم انتقامهم الديني أن يصيغوا فكرتهم المعرفية بالصيغة الدينية. وأبرز من نجد في أوائل هؤلاء المفكرين القديس أوغسطين الذي أصر على ربط معرفة الناس برب الناس، فلا حول لهم عليها ولا قوة إلا إذا أراد الله تعالى تتوير المرء بالمعرفة وإفاضة أشعته عليه. فكان يرى ما يعرف بمذهب الإشراقيين. فالآفكار عند القديس متزنة 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 يضيء العقل بالحلول فيه. كان القديس أوغسطين بعدها دان بال المسيحية اهتم بتقنيد اللادرية التي ذكرت في الجزء السابق، ومن المعلوم أن معارضه اللادرية تدور حول سؤال إمكان المعرفة، فعالج أوغسطين إمكان المعرفة، فقدم أمثلة، لا يسع أحداً مهما كانت وجهته إنكارها على حسب رأيه. فمنها القضايا الشرطية المنفصلة الحقيقة من نحو "أن العالم إما متنه أو غير متنه". وكذلك قدم من مثال المعرفة اليقينة ما استغل فيما بعد الفيلسوف رينيه ديكارت<sup>247</sup> في إثبات وجود الله تعالى بتعبير مختلف عن تعبير ديكارت، وهو

<sup>246</sup> القديس أوغسطين (354 م - 430 م): فيلسوف وعالم بعلم اللاهوت المسيحي. ولد بتجستي في شمالي أفريقيا لأب وثنى وأم مسيحية. فشب في البداية على وثنية أبيه، ولكنه دان المسيحية حينما طعن في الس ن الرابعة والثلاثين، وأصبح من دعاة الكنيسة وحماتها فtribع 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 استنقى 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 مؤلفاً كما صنف كتاباً في الثالوث أيضاً. (انظر: محمد شفيق غريال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 521)

<sup>247</sup> براجم التفازاني، متن تهذيب المنطق المطبوع ضمن شرحه للعلامة عبد الله يزدي، قسم التصديقات، ص 110، مكتبة البشري، كراتشي، باكستان 2008 م.

<sup>248</sup> رينيه ديكارت (1596 م - 1650 م): فيلسوف فرنسي ورياضي. تخرج في المدرسة اليسوعية بلافلش وفي جامعة بوانتبيه، ثم التحق بالجيش. بعده، قطن هولندا للبحث والتأمل قبل أن تدعوه ملكة سويد كريستينا سنة 1649 م وليبيها. مات بعد وصوله إلى السويد بقليل. من عقريته أنه استطاع أن يعالج الجذور السلالية وينسق مجموعة رمز الجبر وينتشي الإحداثيات المعروفة باسمه. وابتكر كذلك الهندسة التحليلية. ثم إنه حاول تطبيق المنهج الرياضي على الفلسفة، وكان مفكراً حراً غير آخذ بالتقليد المدرسي. من **مفهوم الشهادة** التي تمثل موقفه المعرفي قوله: "أنا أشك، إذن أنا موجود". حاول بذلك أن يثبت أنّا مهما شكنا، فلن تشک في وجودنا نحن. وأقام على ذلك وجود الله تعالى. كان جانحاً إلى الثنائية في الوجود ويفصل فصلاً حاداً بين الفكر والمادة. يسمى ديكارت أبو الفلسفة الحديثة. كان لأفكاره تأثير عميق في

قوله: "أنا مخدوع، فإذاً أنا موجود." وكان نقده للأأدبية قويا حتى لم تقم لها قائمة حتى القرن العشرين. بقيت أفكار القديس أوغسطين رائجة حتى منتصف القرن الثالث عشر حينما قدم القديس ألبرت الكبير<sup>249</sup> (1200م - 1280م) وتلميذه القديس توما الأكويني<sup>250</sup> بدليلا للإشراف الأوغسطيني.<sup>251</sup>

• العصور الوسطى والقديس أنسيلم<sup>252</sup> من كانتربري [Anselm of Canterbury]: "العقل الساعي نحو الإيمان" هذه الكلمة التي نطق بها القديس أنسيلم لإنصافه عن فلسفته في الحقيقة تستوعب الفلسفة التي طبقت آفاق الفكر في العصور الوسطى. فقد كان كل شيء مرتبطة بالرب، ومنه يبدأ الفكر وإليه يعود. فكان جواب كل سؤال بما فيه ما يتصل بالمعرفة منطويًا 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 بطريقين: طريق الحواس وطريق الوصف. وجلى طريق الوصف بأن الإنسان يستطيع أن يصف الله بناء على التصورات والمفاهيم التي يأتيها بها الحواس. وكل ما يتصل بالرب مما يمكن أن نعرف هو أنه الوجود الذي لا يمكن أن يتصور أعظم منه. (وهذا في الحقيقة هو المعنى بكمال الرب) وانطلق القديس أنسيلم من هذه المقدمة نحو إثبات **وجود** الله تعالى بالدليل الذي يعرف بالدليل

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

**القديس توما الأكويني** (1225م - 1274م): فيلسوف وعالم للاهوت المسيحي من إيطاليا. كان يلقب باسم الدكتور الملائكي في إشارة إلى صفاء ذهنه. كان من بيت له منزلة واحترم في المجتمع وفي المستوى السياسي. أخذ تعليمه من دير مونت كسينو ثم في نابولي، وانخرط إلى رهبنة الدومينيكان، وأخذ عن ألبير الكبير في باريس وأصبح من أشهر تلامذته، وعين أستاذًا في جامعة باريس وبقي على هذا الكرسي فيما بين 1252م و1259م. ثم سافر إلى إيطاليا واستغل مدراس فيها قبل أن يعود **أدراجه** إلى باريس. وفي باريس، أصبح ينابوئ ما طبق آفاقها من النزعة الرشيبة. توفي في طريقه إلى مجمع ليبن. 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)

<sup>251</sup> يراجع مقالة موسوعة بريتانيا حول المعرفة لتفاصيله.

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

الوجودي، وعصارته أن البشر يدرك أن ثمة ربا كاملا في علمه وكاملا في عدله وكاملا في رحمته وكاملا في وجوده حيث هو مبراً 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.<sup>253</sup>

• **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 يضمها بأنها سراب وإن أقر بأن العلم بالكلي أعلى من العلم بالجزئي كما هو المعروف في الأرسطية، وحدد العلم الكلي بأنه لابد أن يتخلّى بأمرین: اللزوم والشمول، فما تنسبه إلى الشيء من العلم لابد أن يكون أولاً ضرورياً لازماً له، وأن يكون ثانياً شاملًا جمّيع 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، فكان المعرفة البشرية يعزّزها جزء من الأشياء المدركة، فوجد توماس الأكويني فراغاً، فراح يسده بأن قرر أن الإنسان بالإضافة إلى الصورة يدرك نوع الشيء أيضاً 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 أيضاً أن كلامه يفهم منه هذا، فحاول التملص منه بأن رسم خطأ فاصلاً 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 أيضاً ممكناً أن تصبح من المدركات في موضع آخر.<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> يراجع مقالة موسوعة بريطانية حول المعرفة لتفاصيله.

<sup>254</sup> المرجع السابق.

## • جون دانز سكوطس [John Duns Scotus] (1265 م - 1308 م)<sup>255</sup>: الشخصية المهمة

بعد القديس الأكويني هي جون دانز سكوطس 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. يُعرف سكوطس من بين فلاسفة العصور الوسطى بالتفريق بين الحدس والإدراك التجريدي. فالحدس هو إدراك الحاضر لدى المدرك، أما التجريد فهو إدراك ما يتعلّق بالشيء مما يستخرج منه وكان مستقلاً عنه وجوداً وعدماً. ويبيّن أربعة أنواع من المعرف التي يعرّفها 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 تناقضاً. وجميع القضايا التحليلية التي هي صادقة بحكم تعريف الموضوع والمحمول تخرط إلى هذا النوع.

والثاني ما يحصل بالاستقراء. فإنه كان يرى أن كثرة الأمثلة تضمن لنا أن نستيقن بالعلاقة العلية بين المتقاربين، والثالث هو الوجود. فإن المرء يدرك ما يجده من نفسه بيقين، من نحو إدراكه أنه مستيقظ حين القيطة أو أنه جوعان ولا سبيل إلى جحد الوجود حتى جوده يفترض وجوده، الرابع هو الحواس. فإن الحس أيضاً يعطي الجزم والقطع.<sup>256</sup>

## • وليم الأوكامي [William of Ockham] (1288 م - 1348 م)<sup>257</sup>: ثم جاء وليم الأوكامي وطور رؤية سكوطس، وحاول أن يسد الفراغ الذي فيها كي تتحسن في وجه عاديات التشكيك

<sup>255</sup> جون دانز سكوطس (1265 م - 1308 م): كان من أسكتلندا ودخل الرهبنة الفرنسيسكية وتلقى العلم بأكسفورد ثم علم فيها وفي باريس وبكلونيا. كان أوغسطينياً في وجهته ولكنه مع ذلك كان يرفض بعض مسائل المذهب. كان يستفيد من أرسطو، وله دراسة بأفكار ابن سينا وأiben رشد دراسة تامة. وكان يجل ابن رشد وبعده أصدق شراح أرسطو. من مسائل في ميتافيزيقاً أرسطو رسالة في النفس. (انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 181، مؤسسة هنداوي، 2017م).

<sup>256</sup> يراجع مقالة موسوعة بريتانيا حول المعرفة لتفاصيله.

<sup>257</sup> وليم الأوكامي (1288 م - 1348 م): هو من الفرنسيسكين، ولكنه تحرر من فلسفتهم، بل من كل فلسفة مدرسية، وكان باعث حركة قوية متصلة في نقد الفلسفة، والفصل بينها وبين الدين، ومحاجمة العلم القديم، والفصل بين السلطتين الدينية والمدنية، فهو يعتبر بحق مؤسس الفكر الحديث، تلقى العلم بأكسفورد، حيث استمع إلى دروس دنس سكوت، ثم صار خصماً له ونافقاً، علم بباريس واستدعي للتحقيق معه في قضايا منافية للدين عُزِّيزٌ إليه، فطال التحقيق أربع سنين، وكانت أقواله فيه ملتوية مبهمة، وكان الخلاف ناشباً بين البابا والإمبراطور لويس دي بافيير على مدى حقوق السلطة المدنية، ففر هارباً ولحق بالإمبراطور، وأخذ بدون الرسائل السياسية منكراً على البابا تدخله في الشؤون المدنية، وترفي الإمبراطور، فحاول هو أن يصطاح مع رهبنته والكنيسة له "شرح على الحكم" يحوى مذهبة الفلسفى، وكتاب منطق اسمه "الشرح الذهبى"، 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).

والتنقيد. فالتأثير الجوهرى الذى أدخله فيها هو أنه حذف شرط أن يكون الشيء المدرك حاضرا لدى المدرك في الإدراك الحسى.<sup>258</sup>

ثم انحرف الفكر في القرون الوسطى نحو التشكيك رويداً رويداً، ووجد في المفكرين المسيحيين من أبدى تشكيكاً 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، وانحصر علماء الكلام المسيحي في دائرة الإيمان، وأقصوا العقل منها، وأخذ نواصي العقل من كان غير ديني في وجهه غير مكترث بالأristقية، فراح يشيد بصرح العلم العلماني، وبدأ الكلام المسيحي نقض خيامه وحلت محلها خيام العلوم العلمانية خاصة اكتشافات المفكر الموسوعي الإيطالي نوكلس كوبينيكس<sup>259</sup> التي حولت مركزية العالم من الأرض إلى الشمس، فأحدثت صدمتين معرفيتين مهمتين: الأولى أنها عارضت ما ينطق به الكتاب المقدس المسيحي، فأصبحت خطاً على ثقة الناس به إذا ما سلموا تلك الاكتشافات، والثانية أنها تركت ريبة في الإدراك العام غير المدعوم بالتفكير العلمي. فإن إدراك المرء بأم عينه 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 غاليلي<sup>260</sup> التي قللت ثقة الناس بالرؤية العامة غير المدعومة بالدعم العلمي. وكذلك قام غاليليو بقسمة أوصاف الأجسام إلى أولية وثانوية: فال الأولية من نحو الشكل والكم والحركة هي الصفات الحقيقة، وأما الثانوية من نحو اللون والرائحة والصوت فليس من صفات الأشياء في الحقيقة وإنما هي متحققة في شعور المدرك وداخله. وكان هذا رجة أخرى لزعزعة ثقة الناس بالحواس مباشرة وبالحس. في هذا السياق، قام عدة من المفكرين برد الاعتراض إلى الدين بطريقة أو

<sup>258</sup> يراجع مقالة موسوعة بريتانيا حول المعرفة لتفاصيله.

<sup>259</sup> نوكلس كوبينيكس (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 غربال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 2761)

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

أخرى على حسب اجتهاده. 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 متغللاً في روح عصره. ولكن لانستطيع أن ننكر أن هؤلاء المفكرين انتحوا منحى مختلفاً عن المناحي السائدة في العصور الوسطى الأوروبية. ومن أسباب ظنهم غير دينيين عن خطأ أن مناخيهم هذه استغلاها نفسها من تلامهم من الفلاسفة الالذين، ورفعوا عليها هي الإلحاد وإقصاء الإله من ساحة العلم والمجتمع.

إذا رأينا هذا الاستغلال، نجد أنه كان له وجه؛ فإن هؤلاء المفكرين فصلوا فصلاً حاداً بين الدين والعقل، وجعلوا لكل منها دائرة اختصاصه. فالدين لا يتحدث عن حقيقة من حقائق هذا العالم يمكن أن تقبل أو ترفض بالاحتكام إلى التجربة، بل الدين هو أن تدين رقابنا لما يريده منا ربنا من أوامره ونواهيه. وقد كان مفكرو العصور الوسطى يرون إثبات الإله والتبوة من دائرة العقل، وما كانوا يقررون بهذا الفصل، فكانت المعادلة عندهم تعتمد بين العقل والنقل لا بين العقل والدين.<sup>261</sup>

إذا وصلنا إلى ما يعرف بالعصر الحديث فقد شهد تيارين: التيار العقلي الذي يقر بوجود الأفكار الفطرية أو ما يسمى بالبديهيات وكان من أكبر ممثليه الكبار رينيه ديكارت والتيار التجاري الذي يرفضها رضاً ويرى أن العقل لوحة بيضاء إنما نرسم عليها ببراعة التجربة، وكان من ممثليه الكبار جون لوك<sup>262</sup>، وجاء الفيلسوف إيمانويل كانط في خضم هذه المعركة الطاحنة، وهاله ما أفضى إليه نطرف التيار التجاري، فقرر بتحليله الفلسفي أن الرياضة والعلوم الطبيعية لا يمكن أن تقوم لها قائمة

<sup>261</sup> يراجع مقالة موسوعة بريتانيكا حول المعرفة لتفاصيله.

<sup>262</sup> جون لوك (1632 - 1704م): ولد جون لوك بالقرب من بريستول، وكان أبوه محاميًّا خاض غمار الحرب الأهلية دفاعًا عن البرلمان، فنشأ الابن على حب الحرية، وظل متعلقاً بها إلى آخر حياته، دخل أول أمره في مدرسة وستمنستر ومكث بها ست سنين يتقن اللغات القديمة، ولما بلغ العشرين دخل أكسفورد وقضى بها ست سنين يتبع الدراسات المؤدية إلى الكهنوت، ولكنه لم يعتن بالفلسفة إلا حين فرّا ديكارت وجساندي، وبدأ له أن الوجهة الأخلاقية من الدين أجرد بالغاية من الوجهة الاعتقادية، فلّى وجه هشطر الطب درسه دون أن يتعقد لدكتوراه، وفي 1666م اتصل باللورد أشلي الذي صار فيما بعد كونت شفتسبرى ومن أعاذه السياسيين في عصره، فكان كاتبه وطبيبه مدة ثلاثة سنين، وانتخب عضواً بالجمعية الملكية، وأاضطرب النزاع بين حزب البرلمان وتشارلس الأول إلى مغادرة إنجلترا، فقد إلى فرنسا مرتين (1672، 1675 - 1679م) حيث كان معظم إقامته بمونبلسي، 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 قوميسيرية التجارة والمستعمرات، ثم اعتزل الخدمة. من أعماله العلمية: رسالة "في الإكليلوس" و"خواطر في الجمهورية الرومانية" و"لا ضرورة لمفسر مخصوص للكتب المقدسة" و"في التسامح" و"في الحكومة المدنية" و"معقولية المسيحية" و"اعتبارات في نتائج تخفيض الفائدة وزيادة قيمة النقد" و"خواطر في التربية"، و"في التشريح" و"في الفن الطبيعي". (انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 146، مؤسسة هنداوي، 2017م).

بغير استناد إلى بعض الأفكار التي توجد في العقل، وهي التي تجعل التجربة مفهوماً، ولكنه اختلف مع من سبقه من العقليتين في أن هذه المقولات العقلية الأولية لا يلزم أن تعاكس ما في الواقع، وإنما هي في العقل وحده. فلا يستطيع المرء أن يبيت 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 متكيلاً بالمقولات المترسخة في العقل. هذا هو السبب وراء أن الشيخ مصطفى صبري عده من عذية السوفسطائية<sup>263</sup> حيث أقر أن المعرفة عقلية. وبعد كان ط آخر أهم فيلسوف أحدث ثورة في عالم الفلسفة والمعرفة. ولأنه نسمع دوبيها حتى في الأوساط الفلسفية الإسلامية، ولا يزال يحاور علماء الكلام من المفكرين المسلمين من ينأوا 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 لاتقوم لها قائمة بغير تصور الإله. فكان أهم ما كان هو إمكان المعرفة وحدودها.<sup>264</sup>

ثم جاء الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل<sup>265</sup> يحاول أن يسوغ العلم الحاصل بالعلوم الطبيعية المستندة إلى الحواس، ثم انتقل الاهتمام إلى دور الدليل في مدى الثقة بالمعرفة الحاصلة بالدليل والبينة. وبازدهار النسوية، ازداد توجه الباحثين في مجال علم المعرفة نحو دراسة تأثير المصالح والأغراض في الدليل والبينة خاصة وفي المدركات عامة.<sup>266</sup>

<sup>263</sup> صبري، العقل والنقد (113/2).

<sup>264</sup> كل ما ذكرنا من مداخل حول أفكار شخصيات مهمة في تاريخ الفلسفة الغربية مأخوذ من مقالة موسوعة بريتانيكا حول المعرفة<sup>265</sup> برتراند رسل (1872م – 1970م): فيلسوف إنجليزي ومنطق وناشط ومصلح اجتماعي. كان شاكا غير مؤمن بوجود الإله. وبعد من أسس النزعة التحليلية الفلسفية. كانت له بحوث بارزة في الرياضيات والمنطق وفلسفة الرياضيات وعلم المعرفة. لقد تزوج أربع مرات، وشهدت حياته فوضى واضطرباباً بسبب اعتداء بالجانب السياسية ونقده لكثير من أعمال الحكم 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

<sup>266</sup> 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 اشتغالاً بهذا العلم المهم، فالحقيقة أن التيار الذي يعرف بالفلاسفة من نحو الكندي<sup>267</sup> والفارابي<sup>268</sup> وابن سينا<sup>269</sup> له قصبة السبق في الاشتغال بهذه الناحية من العلوم، ثم نجد المعتزلة مكبين على ذلك. أما أهل السنة فأول من نجد له أثراً ملماوساً في هذا الباب هو الإمام أبو منصور الماتريدي<sup>270</sup> الذي قعد القواعد المعرفية على الأسس السنوية، وبدأ كتابه بتقرير إمكان المعرفة ودحر شبّهات السوفسطائية وتوسيع القول في مصادر المعرفة. ثم صار ذلك عادة تتبع في الكتب الماتريدية.<sup>271</sup> والجدير بالذكر هنا أن علماء المسلمين حينما نسجوا نظريتهم حول المعرفة، انطلاقاً أولاً من القرآن. فجميع التيارات الكلامية من الفلسفه والمعتزلة والماتريدية والأشاعرة

<sup>267</sup> 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 وانتشر بالطب والفلسفة والموسيقى والهندسة والفالك. وألف وترجم وشرح كتبًا كثيرة، يزيد عددها على ثلاثة عشر كتاباً. ولقي في حياته ما يلقاه أمثاله من فلاسفة الأمم، فوشى به إلى المتوكل العباسي، فضرب وأخذت كتبه، ثم ردت إليه. وأصابه عند المأمون والمعتصم منزلة عظيمة وإكراماً. من كتبه إلهايات أرسسطو رسالات في الموسيقى والأدوية المركبة والقول في النفس و رسالة في ماهية العقل. قد نشر الدكتور أبو ريدة "رسائل الكندي في جزأين، اشتملا على بعض رسائله". (أبو داود سليمان الأنطليسي، طبقات الأطباء والحكماء، ص 73، مؤسسة الرسالة، 1985م، والزركلي، الأعلام /8 .195).

<sup>268</sup> محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي (260 هـ - 339 هـ = 874 م - 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 أرسسطو المعلم الأول وكان زاهداً في الزخارف، لا يحفل بأمر مسكن أو مكتب، يميل إلى الانفراد بنفسه، ولم يكن يوجد غالباً في مدة إقامته بدمشق إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك 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 قطبي، إخبار العلماء بأخبار العلماء، ص 210 - 212، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، والزركلي، الأعلام /7 .20).

<sup>269</sup> الحسين بن عبد الله بن سينا أبو علي (370 هـ - 428 هـ = 980 م - 1037 م) الفيلسوف الرئيس صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات **والإلهيات**. أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى. ونشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد، ونظر العلماء، وانتشر شهرته، وتقلد الوزارة في همدان، ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه. وعاد في أواخر أيامه إلى همدان، فرض في الطريق، ومات بها. يذكر العالمة ابن قيم الجوزية أن ابن سينا أخبر عن نفسه أنه هو وأبله كانوا من أهل دعوة القرامطة الباطنيين. صنف نحو مئة كتاب، بين مطول وкратيف، ونظم الشعر الفلسفى الجيد، ودرس اللغة مدة طويلة حتى بارى كبار المنشئين. من أشهر كتبه القانون في الطب، وقد بقى معمولاً عليه في علم الطب وعمله، ستة قرون في أوروبا المعاد في الحكم والشفاء في الحكم والمؤشرات وأسرار الصلة في ماهية الصلة وأحكامها الظاهرة وأسرارها الباطنة. (ابن قطبي، إخبار العلماء بأخبار العلماء، ص 303 - 312، الزركلي، الأعلام /2 .241).

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

<sup>271</sup> 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.<sup>272</sup>

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

- أبو منصور الماتريدي (ت 333هـ = 944م): الذي وضع كتاباً بعنوان التوحيد، وصدره بمباحث وجوب معرفة الدين بالدليل وعلاقة ما بين السمع والعقل، ثم عرج على السبل الموصولة 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 السنوية.<sup>273</sup>
- الباقلاني المفکر الأشعري (ت 403هـ = 1013م):<sup>274</sup> الذي قدم لكتابه "التمهيد" بباب في "العلم وأقسامه وطرقه". غني عن البيان مدى علاقته بعلم المعرفة،
- القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت 415هـ = 1025م):<sup>275</sup> أفرد مجلداً كبيراً من موسوعته "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، وجعل عنوانه "النظر والمعارف"، وتحدى فيه بإسهاب عن المعرفة حقيقتها وطرقها وسبب توثيقها ودرجاتها من الشك والظن واليقين. وبما كان بصدده 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.

<sup>272</sup> راجح عبد الكريم الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص 429، مكتبة المؤيد، الرياض، السعودية، 1994م.

<sup>273</sup> يراجع الماتريدي، كتاب التوحيد، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

<sup>274</sup> 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 ضد الدولة سفيها عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملوكها. من كتبه إعجاز القرآن ومناقب الأنتمة و دقائق الكلام والممل والنحل وتمهيد الدلائل والبيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة وكشف أسرار الباطنية والتمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعزلة. (الزركي، الأعلام ، 176/6)

<sup>275</sup> عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني 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 . ولـي القضاء بالري، ومات فيها. له تصانيف كثيرة، منها: تنزيه القرآن عن المطاعن والأمالى والمجموع في المحيط بالتكليف وشرح الأصول الخمسة والمغني في أبواب التوحيد والعدل وثبتت دلائل النبوة ومتشابه القرآن. (الزركي، الأعلام ، 273/3)

- عبد القاهر البغدادي (ت 932هـ = 1037م):<sup>276</sup> الذي تبع الباقلاني 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 الرازى (ت 606هـ = 1210م):<sup>277</sup> الذي جاء بعد من مر في الدائرة السنوية وواصل هذه السنة العلمية وصيير الركن الأول من كتابه في علم أصول الفقه "المحصل" في العلم والنظر.
- عضد الدين الإيجي (ت 756هـ = 1356م): الذيبدأ كتابه الشهير "الموافقات" بالبحث في العلم والنظر.<sup>278</sup>

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

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، وفصلًا - وهو الفصل الثاني - لبقية الأسئلة، وسنرى ما كان موقف الشيخ صبريووالعلامة ابن عاشور تجاه تلك الأسئلة بالتفصيل.

<sup>276</sup> عبد القاهر بن طاهر بن محمد الأسفرييني، أبو منصور (369هـ - 980م - 429هـ = 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 التركمان ومات في اسفرايين. كان يدرس في سبعة عشر فتاوى. وكان ذا ثروة. من تصانيفه أصول الدين والناسخ والمنسوخ وتفسير أسماء الله الحسنى وفضائح القدرية وتأويل المشابهات في الأخبار والآيات وتفسير القرآن وفضائح المعتزلة والتحصيل في أصول الفقه والفرق بين الفرق . (الزركي، الأعلام ، 48/4)

<sup>277</sup> محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازى (544هـ - 606هـ = 1150م - 1210م): الإمام المفسر. أوحد زمانه في المعموق والمنقول وعلوم الأولياء. وهو قرشى 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 البيانات في شرح أسماء الله تعالى والصفات ومعالم أصول الدين ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرین من العلماء والحكماء والمتكلمين والمسائل الخمسون في أصول الكلام والأيات البيانات وعصمة الأنبياء والإعراب وأسرار التنزيل في التوحيد والباحث المشرقي وأساس التقديس في التوحيد والمطالب العالية في علم الكلام والمحصل في علم الأصول ونهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز في بلاغة والأربعون في أصول الدين ونهاية العقول في دراسة الأصول في أصول الدين وغيرها من الكتب الكثيرة. وله شعر بالعربية والفارسية، وكان واعظاً بارعاً باللغتين. (الزركي، الأعلام ، 313/6)

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

<sup>279</sup> يراجع مثلاً محب الله البهاري، مسلم الثبوت المطبوع ضمن شرحة فواتح الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002م.



## **الفصل الثاني: إمكان المعرفة وأنواعها وطبيعتها وشرطها**

سنقدم في هذا الفصل خطوة إلى الإمام، وتتعرض 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، ونختمي بطلالة على طبيعة المعرفة. وأما مصادر المعرفة فنرج لها إلى الفصل الثالث الذي تستقل به. فينقع هذا الفصل إلى أربعة مباحث تبعاً 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 يتضمن أن يكون معدوما<sup>280</sup> ولا أن يكون موجودا. لذلك يعبر عنه بأنه ما يجوز وجوده وعدمه.<sup>282</sup> فالمعنى بالمعنى أنه هل في وسع الإنسان أن يحصل على المعرفة.

وهذا السؤال بطبيعة الحال يسيق غيره من الأسئلة المتعلقة بنظرية المعرفة من طبيعة المعرفة وشروطها وكيفيتها ومصادرها. وقد تكونت حوله فرقة قائلة بإمكانها وهي تشمل معظم الناس على مر التاريخ وجميع علماء الإسلام وتسمى الاعتقادية، وأخرى رافضة لهذا الإمكان وتسمى السوفسقائية. لم يزل ولايزال يصرح العلماء بذلك. فهذا صاحب العقائد النسفية، يستهل متنه العقدي بقوله: "حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق".<sup>284</sup>

هذا ونقرأ في كتب الكلام أن السوفسقائية 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 و يجعله تابعاً لاعتقاد المعتقد. ولكن الدراسة الحديثة<sup>285</sup> لتاريخ السوفسقائية وآراء شخصياتهم المهمة تكشف لنا أنها لأنها تأثر على آثار من الشك المتطرف إلا بعض إشارات لدى بروتااغوراس<sup>286</sup> وغورغياس.<sup>287</sup> حتى لما يرى الفيلسوف سيكستون إمبيريكوس في شأنهما أنهما لم

<sup>280</sup> فخرج بذلك الممتنع الوجود الذي يستحيل وجوده.

<sup>281</sup> وخرج بذلك الواجب الوجود الذي يستحيل عدمه.

<sup>282</sup> يراجع الجرجاني، التعريفات، ص 36، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م ويراجع كذلك جميل صليبا، المعجم الفلسفى (135/1)، دار الكتاب اللبناني، 1982م.

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

<sup>284</sup> النفسي، متن العقائد النسفية في ضمن التقانزي، شرح العقائد النسفية، ص 8 و 9، دار الحديث، ملتقى، باكستان.

<sup>285</sup> هذا الجزء مأخوذ من مقالة موسوعة بريتانيا حول فلسفة السوفسقائية، وسيأتي العزو إليها عند نهاية هذا الجزء.

<sup>286</sup> بروتااغوراس (490 - 420 قبل المسيح): ولد في أيديرا وعرف فيلسوفها الكبير ديموقريطس، وبعد أن طاف أنحاء إيطاليا الجنوبية واليونان يلقى فيها الخطيب البليغة قدم أثينا حوالي سنة 450، 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 أخضها غموض المسألة وقصر الحياة». فأنهوا بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام وأحرقت كتابه علينا فقر هارباً ومات غرقاً في أثناء فراره. إليه تنسب العبارة الشهيرة القائلة: «الإنسان مقاييس 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 تنقل 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، فلما طرفة 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 العريمة لا تستطيع عبور البحر". ويرى بعض أن قوله هذا كان من قبيل الهزء بالفلسفه والتهكم بهم، ولم يقصد ما قاله. ولكن صاحب مقالة برتانيكا جنح إلى أن كلا التأويليين لكلامه غير مستقيم، فإنه لم يكن ينكر الحقيقة المدركة و المعرفة البشرية لتحصيل تلك الحقيقة، بل كان ينوى ربط بعد<sup>288</sup> غير طبيعي غير مدرك بالحواس بالحقيقة المدركة. فإن الوجود أمر من أمور ما بعد الطبيعة. وقد ألفينا عند غيره من السوفسطائيه أنهم كانوا ضد تقرير أي دعوى من دعاوى ما بعد الطبيعة مما لا يدرك 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 تخفيظ الظواهر الطبيعية هو في نظر أفلاطون عوجا في تقكريهم.<sup>289</sup>

لذلك فالملهم 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 أساس عقلية. وهي تعني المعتنی بعلم الكلام على وجه الخصوص. وقد كان الفيلسوف كانتط شهيرا بسد هذا الباب على الأساس العقلي، وادعى أن الإله لا يمكن أن يثبت إلا من خلال القضية الأخلاقية التي لا تقوم لها قائمة بغير الاعتقاد

<sup>287</sup> غورغياس(483 - 376 قبل المسيح): ولد في لوثيوم من أعمال صقلية، وأخذ العلم عن أثينادوقليس واشتغل بالطبيعتيات مثله، وعني باللغة والبيان؛ فكان أفصح أهل زمانه وأبلغهم، قدم أثينا سنة ٤٢٧ يستصرها باسم مدینته على أهل سراقوصه، فخلب أبواب الأثينيين ببلاغته، وبصوره أفلاطون في الحوار المعون باسمه مفاخرًا بمقدراته على الإجابة عن أي سؤال يلقى عليه، مات في تسليا، وقد قاربت سنة المائة أو جاوزتها وعظم صيته وضخت ثروته. عمل كتابا اسمه "اللاؤحود"، قصد به إلى التمثيل لفنه والإعلان عن مقدراته بالرد على الإلبيين والنقوق عليهم في الجدل. (انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 64)

<sup>288</sup> جمعه أبعاد، وليس ظرفا.

<sup>289</sup> Kerferd, George Briscoe. "Sophist", Theoretical issues. Encyclopedia Britannica, 4 Oct. 2024,

<https://www.britannica.com/topic/Sophist-philosophy>. Accessed 13 October 2024.

بإلهه. ولكن عامة علماء الإسلام لم يقبلوا بهذا، واتفقت كلمتهم على أن الإله يمكن إثباته على أساس عقلية،<sup>290</sup> ولايلزم أن تكون القضية الأخلاقية هي أساس الإله، بل الأمر بالعكس، فإن الإله هو أساس القضية الأخلاقية، بل لا يستقيم أن يرتب وجود الإله على ضرورة الأخلاق.<sup>291</sup>

للننظر ما كان موقف الشيخ صبرى والعلامة ابن عاشور حول ما مر:

**مصطفى صبرى:** وأما الشيخ مصطفى صبرى الذي هو أحد القطبين دراستنا 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 يبني الإسلام عقائده<sup>292</sup> عليهمما".

فهو مصريح بأن السوفسطائية الريبية لاتتفق مع الإسلام. ولاشك أنه إذا كان رافضاً لمذهب الأدريين، فهو لمذاهب العناديين والعنديين أرفض. فقد وسم هو الفيلسوف كانت في موضع من كتابه بأنه ينخرط 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 و كانت الذي إن لم ينكره كهيجل ولم ينكر الحقائق العقلية المطلقة كما يشهد به قوله المنقول قريباً عن القضايا الرياضية، لكن مذهب القائل بكون العالم دائراً حول إدراكاتنا وتابعوا لها دون العكس... والذي جعله عظيماً في نظر الغرب ومقلديه من الشرقيين وجعله عندي من السوفسطائية العندية. هذا المذهب ينطوي على كثير من المفاسد، بل ينطوي على ما يتحقق مع قول هيجل في قانون

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

<sup>291</sup> كما سيأتي معنا في دليل الأخلاق على وجود الله تعالى في ص 186.

<sup>292</sup> قصده بذلك أن العقل مقدمة ضرورية لإثبات ما بعد الطبيعة ومنه الإله.

<sup>293</sup> صبرى، العقل والنفل (250/1)

التناقض؛ لأن الأشياء إذا كانت تابعة لإدراكاتنا، كانت موجودة ومدعومة معاً عند اختلاف القائلين بوجودها وعدمها.<sup>294</sup>

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

"... وكان علماؤنا المتكلمون يقسمون السوفسطائية إلى: عندية، وعنادية، ولا أدبية؛ فكون نظام العالم تابعاً لنظام الذهن، هو السوفسطائية العندية بعينها، والضرورة الملحوظة فيه، هي الضرورة السوفسطائية العندية".<sup>295</sup>

ثم يبين موقف أكابر زعماء العندية في اليونان كي يقارن به موقف الفيلسوف كانت وهو يقول:

"وما نقلنا سابقاً عن بروتاغورس اليوناني، أحد زعماء الحسبانيين الأقدمين: إن الأشياء عبارة لكل إنسان بما ينجز له، ولكونها مأخوذة على أنها حالتها الخاصة، به تتجلّى له بما هي مجبورة، على أن تتجلّى له، فالإنسان مقاييس كل شيء موجود، أو غير موجود، يمثل هذا السوفسطائية العندية".<sup>296</sup>

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

"أما الفيلسوف كانت ... 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،

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

<sup>295</sup> هامش صibri، العقل والنقل (2/227).

<sup>296</sup> المرجع السابق.

والتجربة. ثم أنسندها أي مسألة وجود الله - إلى دليل العقل العملي الأمر بالوظيفة ويعبر عنه بالدليل الأخلاقي".<sup>297</sup>

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 المعروفة بالدليل الكياني، دليل الإمكان، وبينما كون كانط مخطئاً في اعتراضاته عليه".<sup>298</sup>

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

ابن عاشور: أما العالمة 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 يشتهيه الناس أم لم تكن موافقة له".<sup>299</sup>

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 تقريرها في الخارج. ومنها الحقائق المعنوية وهي الموجودة في الاعتبار فهي متقررة في الاعتبارات".<sup>300</sup>

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 عدوانا، وكون القمار أخذ مال بلا حق لأخذه في أخذه، فلو فرض أن يكون الحق في أضداد

<sup>297</sup> صبري، العقل والنقد (192/1 - 193).

<sup>298</sup> المرجع السابق.

<sup>299</sup> ابن عاشور، التحرير والتفسير (18/92).

<sup>300</sup> المرجع السابق.

هذه المذكورات لفسد السماوات والأرض وفسد من فيهن، أي من في السماوات والأرض من الناس.<sup>301</sup>

وكذلك نجده يتعرض لقضية حقائق الأشياء في سورة الأحزاب <sup>302</sup> 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: سَوْمَحْ جَعَلَ أَزْوَجَكُمُ الَّتِي تُظَهِّرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهِتُكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمُ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ بِأَفْرَهُكُمْ وَ اللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ ۖ سَلِيْحُونَ لَا يَقُولُ الْبَاطِلَ مِثْلُ بَعْضِ أَقْوَالِكُمْ مِنْ ذَلِكَ الْقَبِيلَ".<sup>303</sup>

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.<sup>304</sup>

وكذلك وجدة المصنف يفسر قول الله تعالى: سَعَاهُنَّ أُمَّهِتُمْ إِنْ أُمَّهِتُمْ إِلَّا الَّتِي وَلَدَنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكِرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعْنُوْغْ فَوْرٌ ۚ سُجِّى عَلَى أَنَّهُ إِنْكَارٌ عَلَى لِيَاعْنَاقِ الْحَقَائِقِ<sup>305</sup>

<sup>301</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيير (18/92).

<sup>302</sup> سلسلة الأحزاب: تحسن سجح.

<sup>303</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيير (21/254).

<sup>304</sup> المرجع السابق، (21/259).

<sup>305</sup> سلسلة المحاجة: تحسن سجح.

إلى عقائد الناس . فإنه ينبغي أن يكون الأمر على عكس هذا. ذلك **أن** الحقيقة هي الحقيقة مهما كانت عقيدة المرء تجاهها.<sup>306</sup> ففي هذا رد لعندية السوفسطائية.

ثم المصنف لم يتعرض لكان ط تعرض الشيخ صبري له، ولا نجد في تفسيره وأعماله وكتاباته أثراً لتعريضه لكارط، ولكنه كان متكلماً أشعرياً، وقد طرق إمكان إثبات الله تعالى بالأدلة العقلية التي منها الدليل الكلامي الشهير بدليل الحدوث<sup>307</sup>، فعرفنا من خلال ذلك أنه مثل الشيخ صibri قائل بأن باب معرفة أمور ما بعد الطبيعة مفتوح للبشر وأنه يستطيع أن يطلع عليه بما وهبه الله تعالى من الموهب المعرفية، وسيتحقق ذلك في الباب الثاني المعقود في جزء منه لإثبات وجود الله تعالى.

---

<sup>306</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير (12 / 28)

<sup>307</sup> وسيأتي 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 القاهر 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 القدرة.<sup>308</sup> فإنه قال:

"وأجمعوا على أن الحياة شرط في العلم والقدرة والإرادة والرؤى والسمع وأن من ليس بحى لا يصح أن يكون عالماً قادرًا مريداً ساماً مبصراً خلاف قول الصالحي<sup>309</sup> وأتباعه من القدرة في دعواهم جواز وجود العلم والقدرة والرؤى والإرادة في الميت."<sup>310</sup>

وكذلك معهم الشيخ مصطفى صبرى ،العلامة ابن عاشور . ولنتتبع ذلك من كلامهما:

مصطفى صبرى: أما الشيخ صبرى فقد تعرض لهذا الأمر في معرض نقد نظرية تطور البشر على أصحابها دارون وأنصاره وأخذ عليهم أن موقفهم ينقصه تفسير ولادة الشعور والإدراك من عدم الحياة ولا نجد فيه ما يسوغ عقلياً خروج هذا الإنسان ذي الشعور والعلم والحياة مما لاشعور 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 عدم الإدراك كما لا يتولد الحياة من الجماد ولا يترتقى الإدراك بالجهاد المادي."<sup>311</sup>

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

<sup>309</sup> هو أبو الحسين الصالحي محمد بن مسلم أبو الحسين الصالحي من أهل البصرة أحد المتكلمين على مذهب الإرجاء ، عده صاحب طبقات المعتزلة من الطبقات السابعة من المعتزلة. ورد بغداد حجاً واجتمع إليه المتكلمون وأخذوا عنه وله من المصنفات كتاب الإدراك الأول وكتاب الإدراك الثاني ذكره محمد بن إسحاق النديم في كتاب الفهرست وذكر الإمام الأشعري عنه أنه كان يجزئ أن يقدر الله تعالى الميت فيفعل وهو ميت غير حي، وأن هذا القول منه يبطل دلالته الفعل على القدرة. لذلك لم يسعط أن يثبت صفة الحياة لله بدليل عقلي . ومن آراءه أنه كان يسوى 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، عبد الجبار، القاضي، طبقات المعتزلة، ص 268، المهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، 2017م والأشعرى، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، 2 / 373، المكتبة المصرية، 2005م والصفدي، الوافي بالوفيات، 5 / 19، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م).

<sup>310</sup> عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبين الفرقة الناجية، ص 325، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1977م.

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

"أما الارقاء في الإنسان الحديث بالنسبة إلى قديمه فليس من شأن التطور الطبيعي، بل ازدياد العلوم بتلاحم الأفكار. وقد يكون الاصطدام بالتأثيرات الخارجية سبباً لازدياد العلوم بمعنى كونه دافعاً إلى تحري وسائل المقاومة. فمثل هذه الزيادات زيادة مقصودة لاطبيعية حتى تدل على ما يسمونه الانتخاب الطبيعي."<sup>312</sup>

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

"الحاصل أن حصول الحياة والإدراك في الجماد، ثم انسياقهما بالتطور الطبيعي إلى الكمال من غير فاعل مدبر يوجدهما فيه ويسوقهما إليه قصداً لا يكون من المعقول في شيء."<sup>313</sup>

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

فقد عرفنا من مجموع كلامه أنه أيضاً 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 لا حياة له تغفل عن هذه الحقيقة.<sup>314</sup>

<sup>311</sup> صبري، العقل والنفل (241/2).

<sup>312</sup> صبري، العقل والنفل (241/2).

<sup>313</sup> المرجع السابق.

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

ابن عاشور: أما العالمة ابن عاشور فقد قرر في موضع من تفسيره أن الحياة شرط للمعرفة. فذكر مثلاً في تفسير قول الله تعالى من سورة النحل: سَطْحُتْ غَيْرُ أَحِيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ آيَانَ يُبَعْثُونَ ٢١ سجّل ما يلي:<sup>315</sup>

"فبني 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".<sup>316</sup>

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

"إِنَّ الَّذِي رَبَ الْعَالَمِينَ وَأَوْجَدَهُمْ عَلَى أَكْمَلِ الْأَحَوَالِ وَأَمْدَهُمْ بِمَا بِهِ قَوَامُهُمْ عَلَى مَرْأَةِ الْأَزْمَانِ لَا جُرْمَ أَنَّهُ مُوصَوفٌ بِالْحَيَاةِ الْحَقِّ لِأَنَّ مَدِيرَ الْمُخْلُوقَاتِ عَلَى طُولِ الْعَصُورِ يُجَبُ أَنْ يَكُونَ مُوصَوفًا بِالْحَيَاةِ، إِذْ الْحَيَاةُ ... هِيَ صَفَّةٌ وَجُودِيَّةٌ تَصْحُّ لِمَنْ قَامَتْ بِهِ الْإِدْرَاكُ وَالْإِرَادَةُ وَالْفَعْلُ".<sup>317</sup>

<sup>315</sup> سَطْحُتْ: تَحْجِجْ تَحْجِسْ حَجْجَةً.

<sup>316</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير (14/126).

<sup>317</sup> المرجع السابق، (24/192).

### **المبحث الثالث: طبيعة المعرفة و البداهة والفطرة**

لقد اتفق التيار الكلامي في عمومه على أن من المعرف ما هو بديهي ضروري، عليه يبني صرح التجربة المعرفية، ولا يستنقى 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 درية الأصول" وذكر بإسهاب أنّ من المعرف الحاصلة للإنسان تجاه ثلاثة مواقف ممكنة:

- الأول أن جميع المعرف 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 المعرف مكتسبة منطوي على التسلسل الباطل.<sup>318</sup>
- والثاني أن كلها بديهية غير مكتسبة. وهذا مناف للواقع. فإنما لم يحصل لنا العلم بالجن والملك إلا بالاكتساب، ولم يكن مغروساً فينا بالجلبة.
- والثالث - وهو الذي عده الإمام الرازي حقاً - أن "من المعرف ما هو غني عن الاكتساب، ومنها ما هو غير غني عنه. وكذلك من العلوم ما يكون غنياً عن الاكتساب، ومنها ما هو غير غني عنه".<sup>319</sup>

يقصد الإمام هنا بالمعارف التصورات والتعريفات وبالعلوم التصديق والقضايا. ثم إذا دققنا بباب الإمام الغزالى<sup>320</sup> وجذناه يتسع في تحليل مدارك اليقين والاعتقادات التي يحصل بها اليقين، وجعل مجتمعها خمسة: الأوليات العقلية والمشاهدات الباطنة والمحسوسات الظاهرة والتجريبات والمتواترات. ومرجعها بطريقة أو أخرى العلم الضروري. ولنذكرها فيما يلي:

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

<sup>318</sup> وسيأتي الحديث عن التسلسل بإسهاب في الكتاب الثاني بابن الله تعالى.

<sup>319</sup> الرازي،**نهاية العقول في درية الأصول**، (104/1 - 105)، دار الذخائر، بيروت، 2015.

<sup>320</sup> محمد بن محمد الغزالى الطوسي أبو حامد، حجة الإسلام (450هـ - 1058هـ = 1111م) : فيلسوف، متصوف، له نحو متنى مصنف. مولده ووفاته في مدينة طوس. رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلاده. نسبته إلى صناعة الغزل عند من يقوله بتشديد الرازي أو إلى غزالة من قرى طوس لمن قال بالتخفيض. من كتبه إحياء علوم الدين وتهافت الفلاسفة والاقتصاد في الاعتقاد ومحك النظر وغيرها الكثير. وله كتب بالفارسية. (الزرکلی، الأعلام / 7 (22)

على دراية بها ولا يستطيع أن يضع إصبعه على زمان معين، حصلت له فيه. وأية البداهة "الآن" نحتاج إلى ذهن ترنس فيه المفردات وإلى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات إلى البعض فيتربص العقل على البديهة إلى التصديق أو التكذيب.<sup>321</sup> فالحاكم هنا هو العقل.

- **المشاهدات الباطنية:** هي ما يجده المرء ويحس به في باطنه مثل الجوع والسرور. وهي غير المحسوسات؛ لأن فاقد الحس أيضاً يشعر بها، وهي غير الأوليات أيضاً؛ لأن الحيوان الذي ليس عنده الأوليات العقلية أيضاً يشعر بها. وأية كونها بديهية أن من عرف تصور السرور ومعنى النفس ومدلول "حلول الشيء في الشيء"، عرف على البديهة عند حلول السرور بنفسه أن نفسه مسروقة وحكم بهذه القضية. والملاحظ هنا أن الحكم بالقطعية هو العقل.<sup>322</sup>
- **المحسوسات الظاهرة:** وهي واضحة. نجد في الكتب الكلامية مناقشة لطائفة تسمى بالسوسطائية، حاولت النيل من يقينية المحسوسات<sup>323</sup> بناء على أن الحواس كثيراً ما تنزل وتضل وتغلط، ولكن ركب البشرية العلمي لم يسلم لها، بل صد اعترافها بأن العقل هو المصح فيما يصل إلينا من الحواس، ويقيم عوجه. فمادام الحاجب اليقظ قائماً، فلا قلق بشأن تسلل الأخطاء. فالعقل مع تصحيحه يحكم بصدق ما يصل إليه من الحواس.<sup>324</sup>
- **التجرييات:** هي ما يحكم العقل بالقطع بواسطة الحس وتكرار المحسوس. فإذا تكرر للمسلم أن يقرأ سورة الإخلاص على المريض فيشفى، حكم بأن سورة الإخلاص سبب اقترانى للشفاء. والحقيقة أن حكم العقل بذلك بواسطة الحس والتكرار منبثق عن قياس بديهي خفي حتى العقل لا يشعر به حينما ينطلق منه وهو أنه "لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في أكثر، ولو كان بالاتفاق لتختلف". ول يكن في بنا أن تكرر التجربة لرأينا بالعلية بل بالاقتنان؛ لأن المحسوس المدرك هو الاقتنان دون العالية. فالبداهة هنا في هذا القياس الخفي الذي يسلم العقل تسلیماً، وينتقل منها القطع واليقين إلى ما يحصل عبه من التجرييات.<sup>325</sup>

<sup>321</sup> الغزالى، محك النظر، ص 232 و 234، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

<sup>322</sup> المرجع السابق، ص 232 و 234.

<sup>323</sup> قد مر بما في فصل إمكان المعرفة أن الدراسة الحديثة تميل إلى أن إنكار المعرفة الحاصلة بالحس لا يكاد يوجد في السوسطائية.

<sup>324</sup> الغزالى، محك النظر، ص 232 و 234.

<sup>325</sup> المرجع السابق.

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

ويختم الإمام الغزالى على ذلك قائلاً: "فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقة الصالحة للبراهين التي تطيب منها النفس وما بعده ليس كذلك".<sup>327</sup>

ثم المهم هنا هو تصور الفطرة، فإنها تصور فضفاض هلامي: كلما أراد مرید أن يسوغ تصوّره، ارتمى في أحضان الفطرة. لذلك أشار إلى حدودها الإمام الغزالى في مبحث "الوهيميات" التي هي من نحو "كل موجود لابد أن يكون مشارا إليه في جهة" وأن 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 أفته مستحيل، وتراها مثل الأوليات العقلية بل منها. ولكن الحقيقة أن هذه القضايا الوهمية كاذبة، "فليس كل ما تشهد به الفطرة قطعا 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 تقطع 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 العنوان لتصور الفطرة، بل ربطوها برباط العقل، كيلا تجاوز حدتها المسموح لها.<sup>328</sup>

لنزاجع مواقف الشيخ صبرى<sup>329</sup>والعلامة ابن عاشور حول ذلك:

**الشيخ مصطفى صبرى:** أما الشيخ صبرى 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"<sup>329</sup> بقوله:

<sup>326</sup>الغزالى، "محك النظر"، ص 232 - 234.

<sup>327</sup>المرجع السابق.

<sup>328</sup>المرجع السابق، ص 235 و 236.

<sup>329</sup>لصاحبىه زكي نجيب وأحمد أمين. طبعته مؤسسة هنداوى عام 2020م. قد تناولا فيه التيارات الفلسفية التي سادت ما يعرف بالعصر الحديث، بدأ بفرانسيس بيكون وانتهيا إلى ويليام جيمس. قد استلهموا هذه الفكرة من كتاب "قصة الفلسفة" لصاحبه المؤرخ الأمريكى ويل دبورانت.

"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،<sup>330</sup> هو ما تنزع إليه عقولنا بصفة خاصة، فالتجربة توقظ العقل أكثر مما تقنعه. وما دام العقل في مكتنه أن يصل إلى الحقائق العامة، مع أنها ليست من التجربة، فهو إذن مصدر العلم إلى جانب التجربة."<sup>331</sup>

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

"يريد<sup>332</sup> بها المبادئ الأولى التي يجيء بحثها في هذا الكتاب وبذكراً هناك أنها فطرية في الإنسان على المذهب المختار، غير مستفادة من التجارب أيضاً".<sup>333</sup>

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

"وما دام يعرف هو -أي العقل- حدود الممكن والمحال بمبادئه الأولى التي فطّر الله عليها، ففي إمكانه أن يدرك بسهولة ما يصلح لأن يكون متعلقاً لقردة الله، وهو جميع الممكّنات 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،

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

<sup>331</sup> صبري، العقل والنفل (237/1).

<sup>332</sup> 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 تغليباً 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 ...".

<sup>333</sup> صبري، العقل والنفل (237/1).

<sup>334</sup> سيد قطب بن إبراهيم (1324هـ - 1387هـ = 1906م - 1967م): مفكر إسلامي مصري، من مواليد أسيبوط. تخرج بكلية دار العلوم بالقاهرة سنة 1353هـ (= 1934م) وعمل في جريدة الأهرام. وكتب في مجلتي (الرسالة) و(الثقافة) وعين مدرساً للعربية، فموظفاً في ديوان وزارة المعارف. ثم مراقباً فنياً للوزارة. وأوفد فيبعثة لدراسة برامج التعليم في أميركا ولما عاد انعقد البرامج المصرية وكان يراها من وضع الإنجليز، وطالب ببرامج تتمشى وال فكرة الإسلامية. وبنى على هذا استقالته في العام الثاني للثورة. وانضم إلى الإخوان المسلمين، فترأس قسم نشر الدعوة وتولى تحرير جريدهم وسجن معهم، فعُذِّلَ على تأليف الكتب ونشرها وهو في سجن، إلى أن صدر الأمر بإعدامه، فأعدم. وكتب كثيرة مطبوعة متداولة، منها النقد الأدبي، أصوله ومناهجه والعدالة الاجتماعية في الإسلام والتوصير الفني في القرآن ومشاهد القيامة في القرآن وكتب وشخصيات والإسلام ومشكلات الحضارة وفي ظلال القرآن ومعالم في الطريق.(الزرکلی، 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، حسبُ المسلم نبراً في إنارة طريقه إلى أصول العقائد الدينية.”<sup>335</sup>

وقد رأينا في الفصل الثاني<sup>336</sup> من هذا الباب تنويع المعرف إلى البديهيات والمكتسبات، وقد اعترف معظم علماء الكلام بصححة 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.“<sup>337</sup>

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

”جميع العلوم مدین لمبدأ العلية؛ لأن العلم معرفة الشيء بسببه. وبعبارة أخرى بدليله. فلولا مبدأ العلية في الإنسان، لما انبعثت نفسه إلى تحري الأسباب والعلل وارتقت العلوم. وقد نبهنا فيما سبق، غير بعيد، على أن المعرفة الحاصلة فينا بوجود الأشياء التي نراها بأعيننا، ونلمسها بأيدينا، في الخارج تبني على مبدأ العلية . ولذا قلنا: إن العلم بالمقدمة العقلية، القائلة بأن لكل حادثة علة أقوى من العلم بوجود المحسوسات؛ لأن العلم بما يُبني عليه الشيء، يتقدم العلم بالشيء“.<sup>338</sup>

<sup>335</sup> صبري، العقل والنقل (294/1).

<sup>336</sup> يراجع ص 77 من هذه الرسالة.

<sup>337</sup> صibri، العقل والنقل (143/2).

<sup>338</sup> 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 الآخر أضعفها . ولما أن الفلسفة الإلهيين قد يستدلون على وجود الله بفطرية المبادئ في الإنسان، كان مذهب الملاحدة الماديين على خلاف فطريتها<sup>339</sup> ، أي خلاف المذهب الأصح."<sup>340</sup>

ثم دار حديث صاحبنا الشيخ مصطفى صبرى عن الفطرة في عقده القرآن بين الرومانسيه التي مثله ا الفيلسوفان كانط وروسو<sup>341</sup> والمادية الإلحادية التي كان يحاربانها. فإن الرجلين ظنا أن العدو الحقيقي للدين والعلم هو العقل، فلابد أن نفله وننتممه فرحاً يؤثران الفطرة على العقل. هنالك انبرى صاحبنا الشيخ مصطفى صبرى يرد هذه المحاولة، ويصفهما بالصديق الأحمق 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 تعتلل ولا تتعوّج ولا تحيي ولا تزيف.<sup>342</sup>

<sup>339</sup> وقد أشار في موضع آخر إلى آية البداهة، وهي لزوم التناقض عند إنكارها. فقال: "معنى هذه البداهة وضوح لزوم التناقض لو لم يكن الله موجوداً مع وجود هذه الأشياء المحتاجة إلى الإيجاد." (صبرى، العقل والنفل 273/2).

<sup>340</sup> صبرى، العقل والنفل 143/2 - 144). يراجع لمزيد من التفصيل صبرى، العقل والنفل (277/2) وهامش صبرى، العقل والنفل (70/2).

<sup>341</sup> جان جوك روسو (1712م - 1778م): ولد بجينيف من أسرة فرنسيّة الأصل بروتستانتيّة المذهب، وعهد به والده إلى أحد الحفارين كي يعلمه صناعته، وكان هذا الرجل فطاً قاسياً، فغادر روسو المدينة هرّباً منه وهو في السادسة عشرة، وهام على وجهه يحترف شتى الحرف في سويسرا وإيطاليا، وبعد ثمان سنوات لقي في سافوي سيدة يسّرّث له شيئاً من الاستقرار، فاستطاع أن يكون نفسه إذ تعلم الموسيقى واللاتينية وقرأ الفلسفة. بعد خمس سنين قصد إلى باريس، ثم غادرها إلى البنديقية، فكان كاتباً لسفير فرنسا فيها، وعاد إلى باريس وهو في الثالثة والثلاثين، وأخذ يتزدد على الفلاسفة، وبخاصة ديدرو . قضى آخريات أيامه في باريس في حالة مضطربة . من كتبه إميل أو في التربية، والعقد الاجتماعي، ومقال في أصل التفاوت بين الناس، ومقال في العلوم والفنون .

<sup>342</sup> يراجع تفاصيل ذلك في صبرى، العقل والنفل (120/2 - 127).

**العلامة ابن عاشور:** أما العلامة ابن عاشور فقد صرَّح بأنَّ مصدر المعرفة الضرورية ليس تجربة ولا تعليماً. وذلك في ضمن تحليله لمعنى كلمة الإلهام. فإنه قال:

"ويطلق الإلهام إطلاقاً خاصاً على حدوث علم في النفس بدون تعليم ولا تجربة ولا تفكير فهو علم يحصل من غير دليل سواء ما كان منه وجداً نسبياً إلى المعلومات الضرورية والوجودانية، وما كان منه عن دليل كالتجريبات والأمور الفكرية والنظرية... والمعنى هنا أنَّ من آثار تسوية النفس إدراك العلوم الأولية والإدراك الضروري المدرج ابتداءً من النسبية الجبلي نحو الأمور النافعة كطلب الرضيع الثدي أول مرة، ومنه اتقانه الضار كالغفار مما يكره، إلى أن يبلغ ذلك إلى أول مراتب الاكتساب بالنظر العقلي، وكل ذلك إلهام."<sup>343</sup>

حتى إنَّه صرَّح بأنَّ إدراك الشرائع متربٍ على ما أودع الله تعالى في الإنسان من إدراك المعلومات على اختلاف مراتبها، فقال:

"وتعدية الإلهام إلى الفجور والتقوى في هذه الآية<sup>344</sup> مع أنَّ 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 تدعوههم إليه الشرائع الإلهية، فلو لا العقول لما تيسر إفهام الإنسان الفجور والتقوى، والعذاب والثواب."<sup>345</sup>

مما انفرد العلامة ابن عاشور - رحمه الله تعالى - عن الشيخ صبري بحكم اشتغاله بالتفصير الذي هو مجال رحب لدراسة نظريات كثيرة أنَّ البيئة التي تحقق فيها أول وجود البشر أدت دوراً في الفطرة المعرفية. فالاستشارة مثلاً أصبحت ناماً للبشر، ولها دور جليل في تسوية أحواله. فإنه قال في تفسير خطاب الله تعالى لمלאكته: سُطِّحَ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الْدَّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝ سجِّن٢٠<sup>346</sup>

<sup>343</sup> ابن عاشور، التحرير والتبوير (30/369).

<sup>344</sup> يقصد قول الله تعالى: ونفَسٌ مَا سواهَا فَأَلْهَمَهَا فجورها وتقوتها [الشمس، 7 - 8].

<sup>345</sup> ابن عاشور، التحرير والتبوير (30/370).

<sup>346</sup> سلحفاة: تجمِّع مسح.

"وعندي أن هاته الاستشارة جعلت لتكون حقيقة مقارنة في الوجود لخلق أول البشر حتى تكون ناموساً أشربته نفوس ذريته لأن مقارنة شيء من الأحوال والمعاني لتكوين شيء ما، تؤثر تآلفاً بين ذلك الكائن وبين المقارن. ولعل هذا الاقتران يقوم في المعاني التي لا توجد إلا تبعاً لذوات مقام أمر التكوين في الذوات فكما أن أمره إذا أراد شيئاً أي إنشاء ذات أن يقول له كن فيكون، كذلك أمره إذا أراد اقتران معنى ذات 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".<sup>347</sup>

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 مفيضاً للبركة على جميع أجزاء ذلك الفعل، ولهذا أيضاً طلبت منا الشريعة تخير أكمل الحالات وأفضل الأوقات للشرع في فضائل الأعمال ومهمات المطالب".<sup>348</sup>

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

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

قال الشيخ أبو علي ابن سينا: الفطرة أن يتوجه الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعه وهو عاقل، لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أمة، لكنه شاهد المحسوسات، ثم يعرض على ذهنه الأشياء شيئاً فشيئاً فإن أمكنه الشك في شيء فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فيه فالفطرة توجبه، وليس كل ما توجبه الفطرة بصدق، بل الصادق منه ما تشهد به فطرة القوة التي تسمى عقلاً،<sup>349</sup> قبل أن يعترضه الوهم.<sup>350</sup>

<sup>347</sup>ابن عاشور، التحرير والتوكير (1/400).

<sup>348</sup>المراجع السابق.

<sup>349</sup>لاتخاطي القارئ اليقظ ما بين هذا وبين ما ذكره الإمام الغزالي مما مر في مستهل هذا المطلب من الشبه.

<sup>350</sup>ابن عاشور، التحرير والتوكير (3/193) و(21/90).

من هنا، عرفاً أن العلامة منسجم مع الشيخ صبريفي أن الفطرة لابد أن يضبها 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 قائلاً:

"... أن الفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، والفطرة التي تخص نوع الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسداً وعقلاً، 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 حقيقة ثابتة في الوجود ونفس الأمر فطرة عقلية، وإنكار السوفسطائية<sup>351</sup> ثبوت المحسوسات في نفس الأمر خلاف الفطرة العقلية".<sup>352</sup>

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

"فوصف الإسلام بأنه فطرة الله معناه أن أصل الاعتقاد فيه جار على مقتضى الفطرة العقلية، وأما تشريعاته وتقاريعه فهي: إما أمور فطرية أيضاً، 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".<sup>353</sup>

ولكن بقي أن نتساءل كيف نعرف أن الشيء فطرة للبشر وما المعيار الذي نحكم 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:

"فالمضططعون بتمييزها وكشفها هم العلماء الحكماء الذين ترسوا بحقائق الأشياء والتفريق بين متشابهاتها، وسبروا أحوال البشر، وتعرضت أفهامهم زماناً لتصاريف الشريعة ... إن المجتمع الإنساني قد مني عصوراً طويلة بأوهام وعوائد ومؤلفات أدخلها عليه أهل التضليل، فاختلطت

<sup>351</sup> وقد مر بنا أن الدراسة الحديثة ترى أن السوفسطائية لم تكن تنظر المعرفة الحسية.

<sup>352</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيير (21 / 90 - 92).

<sup>353</sup> المرجع السابق.

عنه بالعلوم الحق ... فتلك يخاف منها أن تتلقى بالتسليم على مرور العصور فيعسر إلقاءهم عنها وإدراكم ما فيها من تحريف عن الحق، فليس لتمييزها إلا أهل الرسوخ أصحاب العلوم الصحيحة.<sup>354</sup>

ويختم كلامه بقوله:

"وكون الإسلام هو الفطرة، وملازمة أحکامه لمقتضيات الفطرة صفة اختص بها الإسلام من بين سائر الأديان في تواريده، أما أصوله فاشتركت فيها الأديان الإلهية، وهذا ما أفاده قوله **سُهْلَيْلُ الدِّينِ الْقَيْمِسِجِيُّ**<sup>355</sup> فالإسلام عام خالد مناسب لجميع العصور وصالح بجميع الأمم، ولا يستتب ذلك إلا إذا بنيت أحکامه على أصول الفطرة الإنسانية ليكون صالحاً للناس كافة وللعصور عامة وقد اقتضى وصف الفطرة أن يكون الإسلام سمحاً يسراً لأن السماحة واليسر مبتغى الفطرة."<sup>356</sup>

بذلك سوغ فطرية الإسلام وقدم لها توجيهها قريباً.

<sup>354</sup> المرجع السابق.

<sup>355</sup> سليم: تجمتموسحج

<sup>356</sup> ابن عاشر، التحرير والتورير /21 (90 - 92).

## المبحث الرابع: كيفية المعرفة والحقائق والكليات

نطرق الآن إلى كيفية معرفة الإنسان. هل يستطيع الإنسان أن يعرف الأشياء بماهياتها وحقائقها أو لا يجاوز بمنظومته المعرفية الصور والأشياء؟ وهذا السؤال هو وجهاً آخر للسؤال المتعلق بمشكلة الكليات<sup>357</sup> التي شغلت الفلسفة 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 اسمى؟ وكيف يستطيع الإنسان إدراكتها؟" ونستطيع أن نجلو السؤال أكثر بأن نتساءل: إذا أطلقنا كلمة عامة على أفراد شتى، فما الأساس الذي يسوغ هذا الإطلاق؟

فذهب أفالاطون إلى أن في العالم عالما هو علم المثل التي لا تتغير ولا تحول وهي أزلية. فإذا أطلقنا كلمة حسان على أفراد شتى، فذلك بأنها تشتراك في حسان مثالي كلي موجود في عالم المثل. لولاد ذلك، لكان اشتراك الأفراد في نوع محض مصادفة بغير اشتراك في شيء. من نتيجة هذا الموقف أن الكلي يمكن أن يتحقق بغير جزئياته.<sup>358</sup>

ثم جاء تلميذه أرسطاطاليس واتفق معه في أنه لابد 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 تابعاً للجزئي.<sup>359</sup>

هذا الموقفان من أفالاطون وأرسطو مع اختلاف بينهما يعدان من النظرة الواقعية، وقد نجم في قبالهما مذهبان آخرين، 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.

<sup>357</sup> هذا الجزء المتعلق بالمواقف الفلسفية من مشكلة الكليات متوكئ على مقالة موسوعة بريتانيكا حول هذا الموضوع، وسيأتي العزو إليها في نهاية هذا البحث.

<sup>358</sup> يراجع لذلك مقالة بريتانيكا 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.

<sup>359</sup> المرجع السابق.

**الاسمية:** القائلة بأن الكلمة الحصان - مثلاً - لا تعبر إلا عن الأفراد مجموعة، لأكثر من ذلك ولا أقل. فهذه الكلمات إن هي إلا أسماء سميّناها وأشارنا بها إلى مجموعات تجريبية، وما كان لها ما يعادلها في العالم الخارجي من مصاديق. فالكليات على حسب هذا الموقف ليس لها وجود خارجي ولا ذهني.<sup>360</sup>

**الذهبية:** الذاهبة مذهب أن الكليات ما لها إلا وجود ذهني. فالمرء ان حينما يطلقان الكلمة كلية على فرد، أمكن أن كلاً منها له تصور غير تصور صاحبه، ولكن لا يُعد أحدُهما مخطئاً مادام كان مصداقه الخارجي مطابقاً لما توطأ عليه عامة الناس في بيئه المرء المطلق.<sup>361</sup>

لا شك أن الواقعية تختلف مع غيرها من المواقف اختلافاً واضحَا جلياً، ولكن الخط الفاصل بين الاسمية والذهبية دقيق جداً، يُعسر معه التفريق بينهما أحياناً. ثم إذا لحظنا العصور من القدم إلى أيامنا هذه على حسب النيار السائد، ألمينا أن العصور القديمة كانت أفلاطونية، والعصور الوسطى كانت أرسطوية. وأما عصر الحداثة وما بعده فطبقت فيه النزعة الاسمية.<sup>362</sup>

هذا ونحاول فيما يلي أن نتبين ملامح موقف **الشيخ صبرى** والعلامة ابن عاشور من إمكان معرفة الحقائق ومن موقف الكليات.

**الشيخ مصطفى صبرى:** أما الشيخ مصطفى صبرى فقد تعرض لوجود الكليات وإمكان إدراكها في مواضع شتى. منها ما تناول فيه موقف من عدم وجود الله تعالى غير معقول بناءً 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 لا تدرك بالحواس، والسبيل إليها بالعقل. فقال:

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

<sup>360</sup> يراجع لذلك مقالة بريطانية المتعلقة بمشكلة الكليات.

<sup>361</sup> المرجع السابق.

<sup>362</sup> المرجع السابق.

رؤيته، لعدم وجود الكلي في الخارج مستقلاً عن وجود أفراده . فماذا نجرب إذن في مسألتنا؟

<sup>363</sup>"وماذا نرى؟"

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

"إذا أردنا رؤية واجب الوجود، الذي ثبته بصدق إثبات وجود الله، فالكلي لا يُرى . وإن أردنا رؤية الفرد، الذي ينحصر فيه هذا الكلي، أو إِرَاةٍ لمن ينكره؛ فلن المثبتين لم نحدد شخص هذا الفرد، حتى نطالب أنفسنا برؤيته، أو يطالعنا غيرنا بإرادته؛ بل اكتفينا بإثبات وجوده في ضمن إثبات وجود الواجب الكلي، إذ الكلي لا بد له من أفراد بتحقق وجوده في الخارج بوجودها، فإن لم يوجد له أفراد، فلا أقل من وجود فرد كما في مسألتنا." <sup>364</sup>

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

"ومن ناحية أخرى، لا شبهة في عدم وجود الكلي، عدا وجود جزئياته، كما ذكر الصدر الشيرازي، <sup>365</sup> والصدر التركي، مترجم "مطلوب، ومذاهب" <sup>366</sup>. فكيف يصير النوع قدماً، حال كون جميع أفراده حادثة؟ فهل المتكلمون أخطأوا، فتوهموا وجود الكلي؟ أم افتروا مذهب القدم على الفلسفه؟ بل، أم افترى الفلسفه على أنفسهم، كما ادعى الصدر الأول، مكبرهم المحامي عنهم، أكثر <sup>367</sup> منهم أنفسهم." <sup>368</sup>.

<sup>363</sup>صبري، العقل والنفل (269/2).

<sup>364</sup>المرجع السابق (269/2).

<sup>365</sup>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 أصفهان وتعلم فيها. وتوفي ببلبصرة وهو متوجه إلى مكة حاجا. من كتبه أسرار الآيات و جزء في التفسير والأسفار الأربع في الحكمه وشرح أصول السكاكي وشرح الهداية للأبهري في الحكمه . (الزرکلی، الأعلام (303/5

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

<sup>367</sup>يقصد أن الصدر الشيرازي يحاول أن يكون محاماً للفلسفه أكثر مما يحاوله الفلسفه أنفسهم.

<sup>368</sup>صبري، العقل والنفل (366/3).

لعلما يتبارد إلى ذهن القارئ الكريم من قوله: "عدم وجود الكلي عدا وجودا جزئاته" أنه جانح نحو المذهب الأرسطي المقرر لتحقق الكليات في ضمن الجزئيات، ولكن ليس<sup>369</sup> مراده بالكلمة الاستثنائية "عدا" الاستثناء من عدم وجود الكلي. بل قصده أن ما يتحقق في الخارج فيما يتعلق بالكلي هو جزئاته فقط. وقد صرَّح بذلك في موضع حينما انتقد رأي من رأى أن الكلي له تحقق في الخارج، فقال:

فакلي 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 أمراً مفروغاً منه بين العلماء.<sup>370</sup>

فالملحوظ هنا أنه لم يكتف بتأييد النزعة الذهنية، بل جعلها أمراً مفروغاً بين علماء هذا الشأن من المسلمين وموقعاً مقبولاً لديهم. فالشيخ يرى النزعة الذهنية هي التيار السائد في الوسط الكلامي الإسلامي. عصارة الأمر أن الشيخ صبري لا يذهب بمذهب أفلاطون ولا بمذهب أرسطو في تحقق الكليات، بل هو آخذ بالنزعة الذهنية.

العلامة ابن عاشور: أول ما يسترعى اهتمامها في مبحث معرفة الحقائق والكليات في كلام العالمة ابن عاشور هو تفسيره الحكم في موضع من تفسيره، فإنه قال في واحد من تلك الموضع:

"ومن يشاء الله تعالى إيتاءه الحكمة هو الذي يخلقه مستعداً إلى ذلك، من سلامته عقله واعتدال قواه، حتى يكون قابلاً لفهم الحقائق منقاداً إلى الحق إذا لاح له ... وفسرت الحكم 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."<sup>371</sup>

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

<sup>369</sup> قد وهمت ذلك أنا أيضاً بقوله هذا أول الأمر حتى انتهيت من كتاب الرسالة الكاملة. ولكنني حينما راجعتها، تبيّنت أنني كنت على خطأ في أول الأمر.

<sup>370</sup> هامش صبري، العقل والنفل (354/3).

<sup>371</sup> ابن عاشور، التحرير والتوير (3/ 61) يراجع كذلك ابن عاشور، التحرير والتوير (11/ 12) و (12/ 248) و (14/ 327).

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

"وفي هذا دلالة على أن أرواح هؤلاء الشهداء منحت الكشف على ما يسرها من أحوال الذين يهمهم شأنهم في الدنيا. وأن هذا الكشف ثابت لجميع الشهداء في سبيل الله، وقد يكون خاصاً للأحوال السارة<sup>372</sup> لأنها لذة لها. وقد يكون عاماً لجميع الأحوال لأن لذة الأرواح تحصل بالمعرفة، على أن الإمام الرازى حصر اللذة الحقيقية في المعرفة. وهي لذة الحكماء بمعرفة حقائق الأشياء، ولو كانت سيئة".<sup>373</sup>

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

"وقد أوهم إبليس آدم وزوجه أنهما متمكنان أن يصيرا ملكين من الملائكة، إذا أكلَا من الشجرة، وهذا من تدجيله وتلبيسه إذ أَلْفَى آدم وزوجه غير متبرسين في حقائق الأشياء، ولا عالمين المقدار الممكِن في انقلاب الأعيان وتطور الموجودات، وكما يشاهدان تفضيل الملائكة عند الله تعالى وزلفاهم وسعة مقدرتهم، فأطمعهما إبليس أن يصيرا من الملائكة إذا أكلَا من الشجرة".<sup>374</sup>

بل ذكر أن من شأن الإيمان أنه يدرّب من يتحلى به على الغور في حقائق الأشياء. فمعرفة الحقائق من شأن المؤمنين والحرمان منها خصلة الكافرين.<sup>375</sup>

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

<sup>372</sup> هكذا في السنة المرجوع إليها بغير الباء على "الأحوال السارة". وعلى ذلك، "الأحوال السارة" مفعول به لاسم الفاعل "خاصة". والفاعل هو الضمير المستتر فيه. فالتفير: "وقد يكون يخص الأحوال السارة" على غرار قولنا: "هذا الكلام لا يخصني" مثلاً.

<sup>373</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير (4/166). يراجع كذلك ابن عاشور، التحرير والتنوير (4/154 و167).

<sup>374</sup> المرجع السابق، (8-ب/59).

<sup>375</sup> المرجع السابق، (14/236).

تعالى : سَمِعَ مِنْ دَآبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحِيهِ إِلَّا أُمُّهُمْ أَمْثَالُكُمْ ... ٣٨ سَبَقَنِي أَنَّ الْمَرَادَ<sup>376</sup>  
بالمماثلة هنا اشتراك أفراد الإنسان وأفراد الطير في طبائعهما، فقال:

"والمماثلة في قوله: أمثالكم التشابه في فصول الحقائق والخواصات التي تميز كل نوع من غيره، وهي النظم الفطرية التي فطر الله عليها أنواع المخلوقات. فالدواب والطير تمثل الأنساني في أنها خلقت على طبيعة تشارك فيها أفراد أنواعها وأنها مخلقة الله معطاة حياة مقدرة مع تقدير أرزاقها ولادتها وشبابها وهرمها، ولها نظم لا تستطيع تبديلها."<sup>377</sup>

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 الجزئي<sup>378</sup> فكان أرسطيا غير أفلاطوني.<sup>379</sup> ذكر في ضمن إعادة الخلق:

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

فهو وإن ذكر كلمة "قيل" المشيرة إلى القول الذي لايلزم أن يتحقق معها قائلها، ولكنها منصبة على قصر الإعادة على إعادة مثله، لا على عدم تتحقق الأجناس في الخارج بالاستقلال ، ولم يردّ 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:

<sup>376</sup> سبل الاتمام: جمجمة حمسمحة

<sup>377</sup> ابن عاشور، التحرير والتوضير (7/217).

<sup>378</sup> في مصداق الجزئي.

<sup>379</sup> نفي كونه أفلاطونيا مبني على تفسير الأفلاطونية بوجود عالم مثالي خارجي. ولم أعتقد هنا بتفسيرها بوجود الكليات في علم الله تعالى.

<sup>380</sup> ابن عاشور، التحرير والتوضير (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."<sup>381</sup>

ف نوع 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.<sup>382</sup> فتبين لنا أن الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور مختلفان في هذه القضية.

---

<sup>381</sup> المرجع السابق، (30 / 423).

<sup>382</sup> أرجى 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 آنفاً أن الشيخ صibri يقرر أن التيار الكلامي في عمومه ذهني المنزع. وفي أعمال العلامة مادة **دسمة** لعقد دراسة حول تأثير هبائب سينا و**تعامله** معه. هذا مما توصي به هذه الرسالة.

### الفصل الثالث: مصادر المعرفة

لقد مر بنا<sup>383</sup> أن العلم هو الاعتقاد، ولكن ليس كل اعتقاد علماً، بل إنما يتأهل الاعتقاد لأن يسمى علماً إذا كان مطابقاً للواقع ومتيناً عن مصدر من المصادر الموثوق بها لتحصيل العلم. فالإنسان له جانب نفسي معتملة فيه عوامل متعددة من العصبية وهو النفس والأحكام المسبقة وال حاجات النفسية، تثير فيه اعتقادات متعددة، ولا يمكن أن تسمى بالعلم وإن كانت مطابقة للواقع بالمصادفة، بل لابد أن يكون مصدر ذلك الاعتقاد موثوقاً به قائماً على أساس متين مستعصياً على الاعتراضات العلمية الجادة. من هنا، نجم في علم المعرفة مبحث مصادر المعرفة، وستكون قطب رحى فصلنا هذا.<sup>384</sup>

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

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

ويؤكد أحد أتباعه العالمة النسفي في متنه العقدي الشهير:

"أسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة وخبر الصادق<sup>386</sup> والعقل."

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: سَمِعْتُمْ أَخْرَجُكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتُكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئَدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ<sup>387</sup> سجين<sup>388</sup>

<sup>383</sup>في ضمن موقف أفلاطون المعرفي من تاريخ نظرية المعرفة في العالم الغربي.

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

<sup>385</sup>الماتريدي، التوحيد، ص 69.

<sup>386</sup>في نسخة: "الخبر الصادق" بالتركيب التوصيفي. وكل من التركيب الإضافي والتركيب التوصيفي وجه.

<sup>387</sup>النسفي، العقائد النسفية في ضمن التقىازاني، شرح العقائد النسفية، ص 10 و 11.

<sup>388</sup>سلحفاة: جمجمة مخصوصة

أي: جعل لكم السمع؛ لتسمعوا ما غاب عنكم ونأى، فتعرفوه بالسمع، وأنشأ لكم الأ بصار؛  
لتتصروا بها ما حضر من الأشياء، وتعرفوا بها ما ينفعكم وما يضركم، وما خبث منها وما  
طاب، وأنشأ لكم أفءدة تدركون بها حقائق الأشياء، ومبادئ الأمور ومآلها، وما حل منها وما  
389. حرم.

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  
**الله تعالى:** سَمِعْنَاهُ أَخْرَجُكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّتُكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ  
وَالْأَفْدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٧٨ سبجي<sup>390</sup> معناه: أنه أنشأ لكم هذه الأشياء؛ لتهتدوا بها، وتصلوا بها  
إلى أنواع العلوم؛ فثبتت أن هذه الأشياء هي التي يتوصل بها إلى العلم والحكمة، وإلى ما به  
المصلحة والمنفعة؛ ولذلك قال: سَطِّحَ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُوَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ  
مَسْؤُلًا ٣٦ سبجي<sup>391</sup> فلو لم يقع بها الوصول إلى علم الأشياء، لكان لا يخص بالسؤال  
عنها.<sup>392</sup>

فعرفنا بذلك أن ما عربنا عنه بالمصدر هنا هو ما تعبّر عنه الكتب الكلامية بالسبب. فال المصدر في  
أصل اللغة هو موضوع صدور الشيء.<sup>393</sup> والمراد به هنا كما رأينا بالتفصيل المذكور آنفاً ما يكتبنا  
الثقة بالمعلومة ويسوغ لنا عقد الاعتماد عليها.

سأعرض لكل من هذه المصادر الثلاثة واحداً تلو الآخر بدءاً بالخبر، ويتخلل خلالها حديث حول  
الحكم العقلي. وأختتم 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،

<sup>389</sup>الماتريدي، تأويلاً لأهل السنة (10/128).

<sup>390</sup>سَلَقَّ: جمجمة مخصوصة

<sup>391</sup>سَلَقَّرَاء: تمعنتم مخصوصة

<sup>392</sup>الماتريدي، تأويلاً لأهل السنة (10/128).

<sup>393</sup>الراغب، المفردات في غريب القرآن 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 يعرض به على الثقة بها فهو من قبيل الشبهات، وإنما ينبه على بطلانها، ولا يقام استدلال على حجية الحواس. لذلك ذكر العلامة التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية قائلاً:

"أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان وبعضها بالبيان."<sup>394</sup>

وأما ما نواجه من الحالات التي تتبه فيها الحواس من نحو الأحوال فالجواب عنه أن "الغلط في بعض الأسباب الجزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط."<sup>395</sup>

لننشر إلى تبين مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور!

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

"تمدار الإصابة - سواء كانت في العقول أو المحسوس - على سلامنة العقل، وتمدار الخطأ على عدم سلامتهما، فلن يخطئ سليم العقل والمنطق مهما كان ناقص التجربة، وغير سليمهما يخطئ وسط التجارب."<sup>396</sup>

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

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

ثم يرد على هذا الكلام بوجه إلزامي بقوله:

<sup>394</sup>التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 9 - 10.

<sup>395</sup>المرجع السابق، ص 9 - 10.

<sup>396</sup>صibri، العقل والنقل (223/1 - 224).

<sup>397</sup>المرجع السابق، (248/1 - 249).

"ويرد عليهم أن المبادئ الريبية التي تمسكوا بها في هدم الاعتماد على المحسوسات

<sup>398</sup> والمعقولات صالحة لأن تسلط على التصوف أيضاً".

ثم يذكر الوجه التحقيقي لديه قائلاً:

"ولايزال قول علماء الكلام في أوائل كتبهم: "أسباب العلم ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل. وليس الإلهام من أسباب المعرفة عند أهل الحق" قانوناً معترفاً به عند ذوي العقول، قانوناً لاينقضه خطأ الحواس مثلاً في أحوال نادرة يظهر فيها منشأ الخطأ فيها عند التقنيش بالعقل الذي لاتستقل عنه الحواس أصلاً، ولا تنسى عن مساعدته في القيام بدورها كما لاتنقضه إصابة الكشف والإلهام من بعض الخواص في بعض حالاتهم مع عدم الاطراد في حالات الإصابة وفي تعين أصحاب هذا الكشف المصيب".<sup>399</sup>

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

"أحدهما المادية التي لاتعود إلا على التجربة الحسية ... وثاني البابين السوفسطائية الريبية التي لاتعترف بالحصول على اليقين لا في المحسوسات ولا في المعقولات ... فالإسلام يأبى كلام من هذين المذهبين".<sup>400</sup>

ثم ليس المراد بالحس هنا ما يعرف بالتجربة وما يستقرأ من التجارب المتنكرة من القوانين. فإن ذلك - الاستقراء - داخل في العقل. هذا وللحظ عند الشيخ أنه يؤكّد على دور العقل في مقابلة الحواس ويعطي من شأنه. ذلك أنه وجد نفسه في وسط، ساد فيه التناقض من شأن العقل، والإفراط في إعلاء شأن الحواس. لذلك ذكر في موضع أنه لو صح الاعتراض على العقل بأخطاءه، لصح في الحواس أيضاً، بل الحقيقة أن الحواس لاتقوم بوظيفتها إلا إذا مدد العقل يد العون إليها، ويلبسها ملبس المعنى. قال:

<sup>398</sup> صبري، العقل والنفل (249 - 248/1).

<sup>399</sup> المرجع السابق.

<sup>400</sup> 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 منها المعنى، وهم ليسوا بشيء بدون العقل، فالإحساس بدونه أعمى، والتجربة بدونه خرساء، فاستخراج المعنى منها 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 كثيراً ما يقع فيما إذا كان المعنى المستخرج من الإحساس مركباً، 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 مما كان ناقص التجربة، وغير سليمهما يخطئ وسط التجارب."<sup>401</sup>

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

العلامة ابن عاشور: وإذا أتينا العلامة ابن عاشور، أفيه 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" للتبيه على أنه علم يقيني بمنزلة العلم بالمرئيات التي علمها ضروري."<sup>402</sup>

ونذكر في معرض تناوله لظن بالتقسيير وتحديد المراد بالظن المنهي عنه فقال:

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

<sup>401</sup> صبرى، العقل والنفل (1/ 223 - 224)

<sup>402</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيير (22/ 145)

المراد للحكماء، فهو متوقف على الدليل المنتهي إلى الضرورة أو البرهان، وهم 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 لصاحب 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.<sup>403</sup>

فهنا أيضا صرحا 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 وتدبره، ولذلك جاء وصفه بالسميع البصير بصيغة المبالغة ولم يقل فجعلناه: ساما مبصرا، لأن سمع الإنسان وبصره أكثر تحصيلا وتمييزا في المسموعات والمبصرات من سمع وبصر الحيوان، فالسمع 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 ارتکزت مدنية وانتظمت جامعاته، ولذلك أعقبت هذه الجملة بقوله: سلفاً حدثناُ السَّبِيلُ"

<sup>404</sup> سراج الانجان: تحمـسـجـ

هذا أن يفهم من قوله: "أصل تفكيره وتدبره" أن المعرف كلها التي منها الأوليات العقلية أصلها الحواس. فقد حققنا فيما مر<sup>405</sup> أنه يرى الأوليات العقلية غير متلقاة من تعليم ولا تجربة. بل قصده أن العقل بأولياته 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.

<sup>403</sup> ابن عاشور، التحرير والتبشير (8/26).

<sup>404</sup> المرجع السابق، (29/375).

<sup>405</sup> يراجع ص 102 وما بعدها من هذه الرسالة.

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

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

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

<sup>406</sup> ابن عاشور، التحرير والتوبيخ، (3) / 225.

<sup>407</sup> المرجع السابق، (6) / 174.

## المبحث الثاني: العقل

أما العقل فقد عرف بتعريفات شتى، ولكن أقرب تعريف إلى قصتنا هو ما عرفه به العلامة البزروي<sup>408</sup> الحنفي حيث قال:

أَمَا الْعُقْلُ فَنُورٌ يَضَاءُ بِهِ طَرِيقٌ يَبْتَدِأُ بِهِ مِنْ حَيْثُ يَنْتَهِ إِلَيْهِ دُرُكُ الْحَوَّاسِ فَيَبْتَدِئُ الْمُطَلُوبُ لِلْقَلْبِ فَيَدْرِكُهُ الْقَلْبُ بِتَأْمِلِهِ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ تَعَالَى وَإِنَّهُ لَا يَعْرِفُ فِي الْبَشَرِ إِلَّا بَدْلَةً اخْتِيَارِهِ فِيمَا يَأْتِيهِ وَيَذْرِهِ مَا يَصْلَحُ لَهُ فِي عَاقِبَتِهِ.<sup>409</sup>

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 البديهييات التي يبني عليها المعرفة ولا تبني على شيء منها. لذلك درج علماء الكلام حين التعرض لمصدر العقل على أن ينوعوا ما يحصل بالعقل إلى فرعين. ذكر العلامة التقازاني الفرع الأول بقوله:

مَا ثَبَتَ مِنْهُ بِالْبَدَاهَةِ أَيْ بِأَوْلِ التَّوْجِهِ مِنْ غَيْرِ احْتِياجِ إِلَى الْفَكْرِ فَهُوَ ضَرُورِيٌّ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ كُلَّ  
الشَّيْءَ أَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهِ، فَإِنَّهُ بَعْدَ تَصْوُرِ مَعْنَى الْكُلِّ وَالْجُزْءِ وَالْأَعْظَمِ، لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى  
شَيْءٍ.<sup>410</sup>

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

وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ بِالْإِسْتِدَالَلِّ أَيْ بِالنَّظَرِ فِي الدَّلِيلِ سَوَاءَ كَانَ اسْتِدَالَلًا مِنَ الْعَلَةِ عَلَى الْمَعْلُولِ كَمَا  
إِذَا رَأَى نَارًا فَلَمَّا أَنَّ لَهَا دَخَانًا، أَوْ مِنَ الْمَعْلُومِ إِلَى الْعَلَةِ كَمَا إِذَا رَأَى دَخَانًا فَلَمَّا أَنَّ هُنَاكَ نَارًا

<sup>408</sup> علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن، فخر الإسلام البزروي (400هـ - 1089م)؛ فقيه أصولي، من أكابر الحنفية. من سكان سمرقند، نسبته إلى "بزدة" قلعة بقرب نسف. له تصانيف : منها المبسوط وكنز الوصول في أصول الفقه، يعرف بأصول البزروي وتفسير القرآنوغناء الفقهاء في الفقه. (الزرکلی، الأعلام /4 328).

<sup>409</sup> البزروي، أصول فخر الإسلام البزروي (2/394)، شركة الصحافة العثمانية، أسطنبول، 1890م.

<sup>410</sup> التقازاني، شرح العقائد النسفية، ص 20.

... فهو اكتسابي أي حاصل بالكسب و مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في

المقدمات في الاستدلالات والإصغاء وتقليل الحدقة ونحو ذلك في الحسيات.<sup>411</sup>

للننظر مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول هذا الأمر:

**الشيخ مصطفى صبري:** أما كلام الشيخ صibri عن تأدية الاستدلال العقلي إلى اليقين فحدث عن البحر ولاحرج. 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 التجريبي<sup>412</sup> مع أن الدليل العقلي يعطي عند علماء الكلام اليقين وأما ما يسمى بالدليل التجريبي فهو من باب الاستقراء الذي ليس ذنبه إلا الظن في الأصل.<sup>413</sup> فكان يعاود حجية الاستدلال العقلي مرة بعد كرها. فإنه صرح اهتمامه بهذا الجانب في موضع من موضع نقد الفيلسوف كانت و قال:

"الخطأ الأول قصر الثبوت العلمي على ما ثبت بالتجربة، وتزيل ما ثبت بدليل عقلي إلى أن لا"

يعتبر ثبوته علميا، وهو العقلية الشائعة، التي عُنينا بالتبني على بطلانها في هذا الكتاب.<sup>414</sup>

وإنما نجتزيء فيما يلي بموضع واحد من الموضع التي عالج فيها موقفه من الاستدلال العقلي حيث قال :

"فنحن إنما نعرف وجود الله من طريق إني هو وجود العالم واحتياج وجوده إلى علة، ولأننا نعرف

وجود الله من طريق لمي أي من طريق معرفة العلة لوجود الله نفسه."<sup>415</sup>

ثم تولى بنفسه بإيضاح الدليل العلمي والدليل الإنفي بقوله:

"الدليل العلمي ما يكون طريق الاستدلال فيه من المؤثر إلى الأثر كالاستدلال من وجود النار على وجود الدخان، والدليل الإنفي ما يكون طريق الاستدلال فيه من الأثر إلى المؤثر كالاستدلال من وجود الدخان على وجود النار".<sup>416</sup>

<sup>411</sup>الافتخاراني، شرح العقائد النسفية، ص 21.

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

<sup>413</sup>غير أن كثرة التكرار تؤيد اليقين بالعادة كما مر بما في بداية هذا الكتاب عندما دار كلامنا حول المعارف اليقينية في ص 106.

<sup>414</sup>صibri، العقل والنفل (103/3).

<sup>415</sup>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:

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَفَرَطَ مُحِبَّتِهِ الْوَصْولَ إِلَى مَرْتَبَةِ الْمَعَايِنَةِ فِي دَلِيلِ الْبَعْثِ رَامَ الْأَنْتِقَالَ مِنَ الْعِلْمِ  
النَّظَرِيِّ الْبَرَهَانِيِّ، إِلَى الْعِلْمِ الْضَّرُورِيِّ، فَسَأَلَ اللَّهُ أَنْ يَرِيهِ إِحْيَاءَ الْمَوْتَى بِالْمَحْسُوسِ.<sup>417</sup>

ثم حل طمانينة القلب التي راها أبو الأنبياء سيدنا إبراهيم – على صاحبنا وعليه الصلاة  
والسلام – وقال:

"وَقَوْلُهُ: سَمِّحْ يَطْمَئِنَّ قَلْبِيٌّ ٢٦٠ مُسْجَلٌ حَقِيقَةً: تَجْمُمَ حَجَلَهُ طَحْيَ ثَبَّتَ وَيَتَحَقَّقُ عَلْمِي وَيَنْتَقِلُ مِنْ  
مَعَالِجَةِ الْفَكْرِ وَالنَّظَرِ إِلَى بِسَاطَةِ الضرُورَةِ بِيَقِينِ الْمَشَاهِدَةِ وَانْكَشَافِ الْمَعْلُومِ اِنْكَشَافًا لَا يَحْتَاجُ  
إِلَى مَعاوِدَةِ الْأَسْتِدَلَالِ وَدَفْعِ الشَّبَهِ عَنِ الْعِقْلِ، وَذَلِكَ أَنْ حَقِيقَةَ يَطْمَئِنَّ يَسْكُنُ، وَمَصْدَرُهُ  
الْأَطْمَئِنَانُ، وَاسْمُ الْمَصْدَرِ الطَّمَانِيَّةِ، فَهُوَ حَقِيقَةُ سُكُونِ الْأَجْسَامِ، وَإِطْلَاقُهُ عَلَى اِسْتِقْرَارِ  
الْعِلْمِ فِي النَّفْسِ وَانْتِقاءِ مَعَالِجَةِ الْأَسْتِدَلَالِ أَصْلُهُ مَجازٌ بِتَشْبِيهِ التَّرْدُدِ وَعَلَاجِ الْأَسْتِدَلَالِ  
بِالاضْطِرَابِ وَالْحَرْكَةِ، وَشَاعَ ذَلِكَ الْمَجازُ حَتَّى صَارَ مَسَاوِيَا لِلْحَقِيقَةِ."<sup>418</sup>

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 المتشبثين بأذنيان المادية مكانة العقل ودور الاستدلال.

### المبحث الثالث: الحكم العقلي

ما يتصل بالعقل – ونحن في إطار علم الكلام – الحكم العقلي. فإن علم الكلام يقيم سياجا من الحكم العقلي<sup>419</sup> حول كل ما يريد إثباته، فحينما يثبت رؤية الله تعالى، يقرر أنه ليس من المحال

<sup>416</sup> صبري، العقل والنقد (213/3).

<sup>417</sup> ابن عاشور، التحرير والتتوير (38/3).

<sup>418</sup> المرجع السابق.

<sup>419</sup> الحكم هو إثبات أمر أو نفيه. هو ثلاثة: عقلي وشرعى وعادي. فالشرعى هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب والإباحة أو الوضع لهما. أما الحكم العقلي هو إثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضح. وأقسامه ثلاثة: الوجوب والاستحالة

العقل. فيستحيل أن تنطوي الخطى الكلامية على ما كان مستحيلاً. 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 متعارضاً مع ما تقرر في علم الكلام قبل الوصول إلى إثبات النبوة. لذا  
<sup>420</sup> نجد العالمة السنوسي<sup>420</sup> 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 شرعاً 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."<sup>421</sup>

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.<sup>422</sup> وهذه التفرقة مهمة  
 جداً في إثبات المعجزة مثلاً. 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 عقلاً.

لنتنقل الآن إلى آراء الشيخ صبرى والعلامة ابن عاشور حول الحكم العقلي!

**مصطفى صبرى:** أما الشيخ مصطفى صبرى فقد سار على المنهج الكلامي القائم على الحكم العقلي  
من الإمكان والاستحالة والوجوب، فذكر مثلاً في معرض الرد على الفلاسفة الغربيين المتشبّثين  
بأنّيال هجيل القائلين بجواز ما يعد من الممتعات العقلية أنه

---

والجواز. أما العادي فهو إثبات الربط بين أمر وأمر وجوداً أو عدماً بوسطة التكرر مع صحة التخلف وعدم تأثير أحدهما في الآخر بتاته.

(أبو عبد الله السنوسي، شرح مقدمات السنوسي، ص 43 - 44 بتحقيق نزار حمادي، مكتبة المعارف، 2009م.)

<sup>420</sup> محمد بن يوسف السنوسي أبو عبد الله (832هـ - 895هـ = 1428م - 1490م): عالم تلمستان في عصره، وصالحها. له تصانيف كثيرة، منها شرح صحيح البخاري لم يكله، وشرح مقدمات الجير والمقابلة لابن الياسمين وشرح جمل الخونجي في المنطق وعقيدة أهل التوحيد ويسمى العقيدة الكبرى، وأم البراهين ويسمى العقيدة الصغرى ومحضر في علم المنطق ومكمل إكمال الإكمال في شرح صحيح مسلم، وشرح الأجرمية في النحو ومجربات في الطب وشرح لامية الجزائر في التوحيد والعقيدة الوسطى والمقدمات في التوحيد. (الزركي، الأعلام ، 154/7)

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

<sup>422</sup> يراجع المرجع السابق.

"الوجود الموجود عندنا درجتان: درجة الوجوب، ودرجة الإمكان ولعدم المدعوم أيضاً درجتان: درجة الاستحالة، ودرجة الإمكان".<sup>423</sup>

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

"... الإثبات في الوجوب والاستحالة اللذين هما فوق متناول التجربة، والقول فيما للعقل وإنما حدود التجربة قاصرة على إدراك وقوع الشيء، أو لا وقوعه العاديين، دون بلوغ الواقع حد الوجوب، واللاواقع حد الاستحالة".<sup>424</sup>

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 محلاً عقلياً؛ لأن تلك القضايا مبنية على التجربة. والتجربة مهما اطردت نتائجها وتتحقق العلم الحديث، وهواته بالاستناد إليها، فلا تكفي في استناد القضية الضرورية إليها؛ لأنها إنما تدل على العادة لا على الضرورة المنطقية".<sup>425</sup>

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

"لا يلزم أن يكون المخالف لسنة الكون أو سنة الله مخالفًا للعقل أي محلاً . 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، خارقة<sup>426</sup> للعقل أيضاً، ينفونها قائلين باستحالتها . وهذا الرعم منهم

<sup>423</sup> صبري، العقل والنفل (113/2)

<sup>424</sup> المرجع السابق (106/2)

<sup>425</sup> المرجع السابق (25/4).

<sup>426</sup> مفعول به ثان ل فعل "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.<sup>427</sup>

فيبني على هذا كله ويقول:

"لَهُذَا لَمْ يَجِدْ فِيمَا جَاءَتْ بِهِ الْأَنْبِيَاءُ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِمْ مَا يُحِيلُهُ الْعُقْلُ".<sup>428</sup>

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

العلامة ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فألفيه منتهجا نفس المنهج الكلامي. فهو مثلا في سياق إنكار كفار قريش للبعث ، فسر الآيات القرآنية التي تقدم أدلة على البعث في الآخرة في وجه إنكار المنكرين على أنه دليل على إمكان. فقال:

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

وكذلك تعرض العلامة لفرق 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 الإلaf والعادة، ولكن ذلك لا يغير من الأمور العقلية شيئاً. فقال العلامة ابن عاشور في موضع من تفسيره:

"والمقصود من التقرير إجاؤهم 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 الأجياد بعد فنائها مقدورة الله تعالى؛ لأنه قادر على ما هو أعظم من ذلك".<sup>430</sup>

<sup>427</sup> صبرى، العقل والنفل (81/4).

<sup>428</sup> المرجع السابق (246/1).

<sup>429</sup> ابن عاشور، التحرير والتغبير (433 / 29).

<sup>430</sup> ابن عاشور، التحرير والتغبير (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 يألفوه محالاً، ولم يلتفتوا إلى إمكان ما هو أعظم مما أحالوه بالضرورة.<sup>431</sup>

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 لتفريج تلك الطوايا، وتعيد الأمر إلى نصابه. قال:

"...وتعريفنا للمعاندين بالإذار بمثله فإن ما فعل بهذه الأمم الثلاث موعظة وإنذار للقوم الذين فعلوا مثل فعلهم من تكذيب رسل الله ، قصد منه تقوية وقوع ذلك وتوقع حلوله ؛ لأن التذكير بالنظائر واستحضار الأمثال يقرب إلى الأذهان الأمر الغريب الواقع، لأن بعد العهد بحدوث أمثاله ينسيه الناس، وإذا نسي استبعد الناس وقوعه، فالذكير يزيل الاستبعاد"<sup>432</sup>

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

---

<sup>431</sup> المرجع السابق.

<sup>432</sup> المرجع السابق (30/317)

## المبحث الرابع: الخبر

هذا المصدر له أكثر من اسم من الخبر والشهادة ، وقد عرف بهذا الاسم الأخير<sup>433</sup> في المصادر الغربية. نحن نتوكأ عليه كثيرا. فالصحف 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، فإن إجابته أيضا خبر. ثم لا يقتصر الأمر على ذلك. بل الكتب التي تنقل أفكار المفكرين الذين قضوا من سocrates وأفلاطون وأرسطو إلى أيامنا هذه من قبيل الخبر. لذلك تحقيق المخطوطات يعد قسما مستقلا له شروطه ومعاييره ومتطلباته. ثم الأديان كلها قائمة على الخبر حيث يؤمن أصحابها بشخصيات وكتب تاريخية ويررون أنها وجدت بالفعل في الحقب التاريخية التي ينسبونها 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 نتفاهم من إنسان آخر، ثم إنما ننق به وإنما نرفضه. فالعمدة هنا ذلك الإنسان الآخر أي مصدر الخبر. فالسؤال الجوهرى هنا ما المسوغ لوضع الثقة في الناس؟ **ذكر** مقالة المعرفة في موسوعة ستانفورد الفلسفية هذه المشكلة في النقاط التالية:

- هب أن المخبر إنسان موثوق به، ولكنك لا تدري 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 موثوقة المخبر كافية لتقبل خبره فما أساس وضع الثقة فيه؟
- لقد قال بعض الناس: إننا نميل إلى أن ننق بالناس ما لم يثبت أنه غير جدير بثقتنا. فال موقف الافتراضي أن كل إنسان موثوق به ما لم ثبت التجربة أنه غير جدير بثقتنا. ولكن هذا استناد إلى ميلنا وجنوحنا، ونقل 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 مجرية معدودة أن يثق بكل خبر موصول إليه ولو كان من

<sup>433</sup> Testimony

غير الحالات المجرية، ونحن نعلم أن ما يصل إلى المرء من الأخبار ومن يتلقى منهم تلك الأخبار كثرة هائلة. فكيف تكون الحالات المعدودة سندًا للحالات الكثيرة الهائلة؟

- ويمكن أن يتملص من هذا الاعتراض بأن نجعل الثقة بالخبر من العلم الضروري، ولكن قد انتقد هذا الموقف أيضًا انتقاداً.<sup>434</sup>

فكلام الموسوعة هذا يمثل ما يقدم لنا مصدر الخبر من الإشكال المعرفي. وإذا ما راجعنا علماء الكلام، نجدهم يجيبون عن هذا الإشكال بأنهم يشترطون أولاً أن الخبر لابد 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، فيسوع لنا أن نتوكل عليه في عد ما يصل إليه من خلاله عما. أما حجية التواتر نفسه فضرورية غير استدلالية. لنسمع إلى ما قاله الإمام التفتازاني بهذا الصدد:

".. على نوعين: أحدهما الخبر المتواتر ... الثابت على ألسنة قوم ... لايجوز العقل توافقهم على الكذب، ومصادقه وقوع العلم من غير شبهة، وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الحالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية".<sup>435</sup>

ثم يتعرض لكون العلم الحاصل به ضرورياً ويقول:

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

<sup>434</sup> Steup, Matthias and Ram Neta, "Epistemology", Sources of Knowledge and Justification, Testimony.

<sup>435</sup> التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 14 - 15.

<sup>436</sup> المرجع السابق.

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

لنراجع الشيخ صبرى والعلامة ابن عاشور حول هذا الأمر!

**الشيخ مصطفى صبرى:** أما الشيخ صبرى فقد مر بنا<sup>437</sup> نقله عبارة متن العقيدة النسفية مقراً له. ونعيد مقتطفاً منه في ما يلي أيضاً:

"...أسباب العلم ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل..."<sup>438</sup>

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

"إن هذا الدليل، الذي يسميه علماء الإسلام دليلاً نظام العالم، يكفي ويزيد في إلزام الملاحدة العصريين المغرمين بالتجربة، القائلين باحتياج كل مسألة علمية بيراد 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."<sup>439</sup>

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

"...أن المسيحية وكتابها المقدس، لم يبقيا محفوظين كما نزلنا على سيدنا المسيح عليه السلام، ولم يُنقلَا عنه تواتراً، ولا بوجه يقرب منه في القوة."<sup>440</sup>

وكذلك رد على من أنكر القدر على أساس التواتر وقال:

<sup>437</sup> يرجع ص 116 من هذه الرسالة.

<sup>438</sup> صبرى، العقل والنقل (248/1 - 249).

<sup>439</sup> المرجع السابق (375/2).

<sup>440</sup> المرجع السابق (128/2).

"أحاديث القدر متواترة المعنى".<sup>441</sup>

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

"إن أحاديث نزول عيسى تبلغ سبعين حديثا ... بأسنة رواة مختلفين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم؛ لا بد أن تكون لها قيمتها، التي لا يكفي لإسقاطها التعلل بأنها أخبار آحاد فلو أتى بمثلها سندًا لصحة خبر من الأخبار الواردة في كتب التاريخ، لكتفى في إفاده اليقين وزاد على الكفاية".<sup>442</sup>

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

"وقد دلت هذه الآية على التقويه بالشهادة وترشيفها حتى أظهر العليم بكل شيء أنه لا يقضى إلا بعد حصولها. ويؤخذ من الآية أن الشاهد شهيد بما حصل له من العلم وإن لم يشهد المشهود عليه وأنه يشهد على العلم بالسماع والأدلة القاطعة وإن لم ير عينه أو يسمع بأذنيه، وأن التزكية أصل عظيم في الشهادة، وأن المزكي يجب أن يكون أفضل وأعدل من المزكي، وأن المزكي 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".<sup>443</sup>

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

<sup>441</sup> صبرى، العقل والنفل (3/343).

<sup>442</sup> المرجع السابق (18 - 3/17).

<sup>443</sup> هكذا في النسخة المطبوعة. ولكن يبدو الصواب أن يقال: "إِنْ لَمْ يُشَهِّدْ الْمُشَهُودْ عَلَيْهِ" أي يشهد المرء بما علم وإن لم يحضر ما يشهد عليه، وعلى تقدير "يشهد" يمكن توجيهه بأن نقول: "إِنْ لَمْ يُشَهِّدْ اللَّهُ تَعَالَى الْمُشَهُودْ عَلَيْهِ"؛ فإن الإشهاد يتعدى إلى مفعولين: أحدهما الشاهد والآخر المشهود.

<sup>444</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيير (2/21).

ثم هو قرر حجية التواتر في موضع عده. فهو على سبيل المثال ذكر في معرض ما يجري مع أهل النار من الكلام في الآخرة أنهم يوبخون بعذوة الشيطان التي تقررت عند البشر على مر العصور المختلفة وانتقلت إلى أحد الناس بالتواتر. فلا يعتمد بمن ينكر ذلك، فقال:

"والعهد: الوصاية، ووصاية الله بنى آدم بـألا يعبدوا الشيطان هي ما نقرر واشتهر في الأئمـ بما جاء به الرسل في العصور الماضية فلا يسع إنكاره. وبهذا الاعتبار صح الإنكار عليهم في حالـمـ الشـبـيـهـةـ بـحـالـمـ يـجـدـ هـذـاـ العـهـدـ".<sup>445</sup>

وقد صرـحـ المـصـنـفـ فـيـ مـوـضـعـ آـخـرـ بـأـنـ مـعـرـفـةـ هـذـهـ العـدـاوـةـ مـرـجـعـهـ التـوـاتـرـيـثـ قـالـ:

"وقـلـهـ تـعـالـىـ: سـمـعـقـدـ أـضـلـ مـنـكـمـ جـلـاـ كـثـيرـاـ" <sup>446</sup> ٦٢ سـجـنـ عـطـفـ عـلـىـ سـطـنـ لـكـمـ عـدـوـ<sup>447</sup>  
مـبـيـنـ ٦٠ سـجـنـ عـداـوـتـهـ وـاضـحـةـ بـدـلـيلـ التـجـرـيـةـ فـكـانـ عـلـةـ لـنـهـيـ عـنـ عـبـادـتـهـ ماـ يـأـمـرـهـ بـعـبـادـتـهـ  
وـالـعـنـيـ: أـنـ عـادـوـتـهـ وـاضـحـةـ وـضـوـحـ الصـرـاطـ الـمـسـتـقـيمـ لـأـنـهـ تـقـرـرـ بـيـنـ النـاسـ وـشـهـدـتـ بـهـاـ  
الـعـصـورـ وـالـأـجيـالـ فـإـنـهـ لـمـ يـزـلـ يـضـلـ النـاسـ إـضـلـالـاـ تـوـاتـرـ أـمـرـهـ وـتـعـذـرـ إـنـكـارـهـ".<sup>448</sup>

ثم حجية التواتر الذي هو في النهاية اجتماع أخبار مختلفة على خبر واحد يدخل تحت القاعدة التي قررها العلماء وقررها العـلـامـةـ ابنـ عـاـشـورـ مـنـ أـنـ كـثـرـ الـظـواـهـرـ تـقـدـمـ القـطـعـ. فـخـبـرـ الـواـحـدـ يـعـطـيـناـ  
الـظـنـ. وـلـكـنـ إـذـ اـجـتـمـعـتـ الـأـحـادـ، أـضـحـىـ ذـلـكـ الـظـنـ عـلـماـ وـيـقـيـناـ. بـهـذـاـ الصـدـدـ قـالـ العـلـامـةـ:

قد ثبت أن محمدا صلي الله عليه وسلم أفضل الرسل لما تظاهر من آيات تقضيله وتفضيل الدين الذي جاء به وتفضيل الكتاب الذي أنزل عليه. وهي مقارنة الدلالة تتصيضا وظهورا.  
إلا أن كثرتها تحصل اليقين بمجموع معانيها عملا بقاعدة كثرة الظواهر تفيد القطع"<sup>449</sup>

فـعـرـفـنـاـ بـذـلـكـ أـنـ العـلـامـةـ ابنـ عـاـشـورـ مـتـبعـ لـلـتـيـارـ الـكـلـامـيـ الـعـامـ فـيـ الـاعـتـدـادـ بـحجـيـةـ الـخـبـرـ وـالـاعـتـدـادـ  
بـالتـوـاتـرـ.

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

<sup>446</sup>سـمـعـقـدـ تـحـجـتـمـ حـسـجـ

<sup>447</sup>سـمـعـقـدـ تـجـمـتـمـ حـسـجـ

<sup>448</sup>ابن عاشور، التحرير والتنوير (23/48)

<sup>449</sup>المراجع السابق (3/7)



## المبحث الخامس: الإلهام

نختم هذا الفصل بكلام في الإلهام مصدراً من مصادر المعرفة، وقد نشب حوله نقاش عند أهل العلم، والصبغة الغالبة عليهم أنهم لم يقبلوه مصدراً من المصادر التي يمكن أن تكون حجة على الناس بخلاف المصادر الثلاثة السابقة وإن كانت صلة المرء بريه 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،<sup>450</sup> ولكن المعنى الاصطلاحي المراد في هذا السياق هو "إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض"<sup>451</sup> ولا يتوسط في ذلك اكتساب ولاروية ولا إجالة فكر ولا تعلم. "بل هو وارد غيببي"<sup>452</sup> 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 سبباً من أسباب معرفة صحة الأديان. فإن التمسك به مؤدٍ إلى القول بصحة كثرة الأديان؛ لأن كل آخذ برأي يسعه أن يدعى أنه ملهم بما ي قوله فهو صحيح. وغير خاف أن صحة كثرة الأديان تنتج صحة التناقض. فإن الأديان متضاربة متناقضة، ولا يمكن الجانح إلى الأخذ بالإلهام في معرفة صحة الأديان من التوصل من القول بالتناقض، وما أدى إلى التناقض فهو متancock في حارات البطلان. لذلك لا يمكن أن بعد الإلهام سبباً معتداً به. فقد قال العالمة أبو معين ميمون النسفي في معرض تزييف رأي من رأى أن الإلهام أيضاً سبب معرفة صحة الأديان:

"... لأن كلاً يدعى أنه أَلْهَمَ صحة قول نفسه، وفساد مذهب خصميه، فيؤدي إلى القول بصحة الأديان المتناقضة على ما قررنا وإلى القول بأن كل دين صحيح فاسد."<sup>453</sup>

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

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

<sup>451</sup> التهاني، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم (1/257)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.

<sup>452</sup> المرجع السابق.

<sup>453</sup> 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 يتم دليل صحته، فصار المرجع إلى الدليل دون الإلهام."<sup>454</sup>

ولكن لا يخفى على القارئ المتأمل أن مشكلة الإمام مع الإلهام أنه لا يستقيم أن يوظف سلاحا في الحوار العلمي للاحتجاج على الناس وإلزامهم برأي بطريق علمي. أما أن يكون الإنسان يحصل له برد اليقين عن طريق الإلهام بغير الأخذ بأسباب المعرفة العادلة فأمر لامشكلا للإمام معه.<sup>455</sup> 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 وإنما فلا شك أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد القول به في الخبر في قوله: ألهمني ربِّي، وحكي عن كثير من السلف."<sup>456</sup>

لنراجع ما قرره الشيخ صبرى والعلامة ابن عاشور حول الإلهام!

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

"فهل نعد أمثال هذه الهدىيات، والألاعيب المتاهية في تحريف كلمات الله عن مواضعها إلهاما أو أخطاء الإلهام؟"<sup>457</sup>

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

<sup>455</sup> وقد صرخ العلامة عبد العزيز الفرهاري في شرح العقائد النسفية المسمى بالنبراس بذلك وقال: "... أنا لاننكر حصول العلم ولكننا لانجعله حجة على الغير." (عبد العزيز الفرهاري، النبراس شرح العقائد النسفية، ص 106، مكتبة رشيدية، كوتته، باكستان)

<sup>456</sup> التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 103.

<sup>457</sup> صبرى، العقل والنقل (285/3).

وقد كان معجبا بالإمام الرياني أحمد السرهندي المعروف بمجدد الألف الثاني<sup>458</sup> في نقدمه للصوفية وهو منهم، وإقامة عوجهم وهو من أعيانهم. فتمثل بكلامه بكثرة لرد الصوفية الوجودية وتضمن ذلك الرد على من رأى الإلهام حجة. ثم كانا شيخقطن أن من ينتقدون من الصوفية سيقولون فيه إنه ليس من أهل الحقائق، فنقده لا قيمة له. لذلك تشبت بإذياك كبرهم الشيخ السرهندي.<sup>459</sup> فمثلا ساق في موضع كلاما من مكتوبات الإمام الرياني المعروف بمجدد الألف الثاني قائلا:

”وشهود الحق في مرايا المكنات الذي يعده جماعة من الصوفية كما لا وزعمونه جمعا بين التشبيه والتزييه ليس هو عند الفقير شهود الحق جل وعلا وليس المشهود فيها غير متخيّلهم ومنحوتهم ... والإلهام ليس بحجة للغير والحكم الاجتهادي حجة للغير فيجب إذن تقليد العلماء المجتهدين وما يقوله الصوفية أو ما يفعلونه مخالفًا 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.“<sup>460</sup>

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

”ينبغي أن يعلم أن معتقدات الصوفية بالأخرى، أعني بعد تمام منازل السلوك، والوصول إلى أقصى درجات الولاية، هي عين معتقدات هلال حق، فهو للعلماء بالنقل والاستدلال، وللصوفية بالكشف والإلهام، وإن ظهر بعض الصوفية في أثناء الطرق بواسطة السكر وغيبة الحال ما يخالف تلك المعتقدات. ولكن إذا جازت تلك المقامات ببلغهاية الأمر، تكون تلك الطرقات خالفة لها عمّن ثروا، وإن في ذلك المخالفات المرجوانة يؤخذ، فإن حكمه حكم المجتهد المخطئ، والمجتهد مخطئ في الاستنباط وهو في الكشف.“<sup>461</sup>

<sup>458</sup>أحمد بن عبد الواحد بن زين العابدين الفاروقى السهرندي (971هـ - 1563م = 1034هـ - 1625م): من علماء الهند، الداعين إلى نبذ البدع، ويلقب بمجدد الألف الثاني. نسبته إلى سهرند ومعناها غابة الأسد، وهي بين دهلي ولاهور ومولده ووفاته فيها. نفقه وحج، واشتغل بالتدريس، وحبسه السلطان (جهانگیر) قيل: لامتناعه عن السجود تعظيمها له . وأطلق بعد ثلاثة سنوات، فعاد إلى سهرند. من مؤلفاته رسائل

في المبدأ والمعاد وإثبات النبوة والمعارف اللدنية ورد الشيعة. (الزرکلی، الأعلام ، 1/142)

<sup>459</sup>صبرى، العقل والنفل (3/277).

<sup>460</sup>المرجع السابق (3/284).

<sup>461</sup>صبرى، العقل والنفل (3/293).

فالشيخ صبري منتقد للإلهام حجة من حجـة العلم واليقـن، ولا يرضـي به.

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

وقد أشار إلى هذا قوله تعالى: **سَهْلٌ يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى** ... ٢٨ سجلاتياء: جمع تأليم من مج  
علموا أن الله ارضى قبول الشفاعة فيه وهم يعلمون ذلك بإلهام هو من قبيل الوحي ؛ لأن  
الإلهام في ذلك العالم لا يعتريه الخطأ.<sup>463</sup>

ثم فسر العلامة إنزال السحر على الملائكة 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.<sup>464</sup> وكذلك كان بعث الله تعالى الغراب لتعليم ابن آدم كيف يواري سوأ أخيه كان إلهاما للغراب.<sup>465</sup> وهكذا إنزال الله الحديد وإيقاع طريقة استعماله في قلوب الناس ضرب من الإلهام كما صرخ به العلامة.<sup>466</sup>

ولكنه مع توظيف الإلهام لتفسيير كثير من الظواهر الكونية، لم يحد عما قرره علماء الكلام والصادمة المatriبية مما نقلناه آنفاً 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 بتصديقه من قصة سيدنا موسى وخضر - على صاحبنا وعليهما الصلاة والسلام - وفي

معرض نقدہ:

"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

<sup>462</sup> ابن عاشور، التحرير والتوير (1/437).

<sup>463</sup> المرجع السابق (53 - 52/30).

<sup>464</sup> ابن عاشور، التحرير والتوير (1/640).

المراجع السابقة (173 / 6) ٤٦٥

المراجع السابقة (466)

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

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 يثليج له الصدر، وأبطلوا كونه حجة لعدم الثقة بخواطر من ليس  
معصوما ولنقاوت مراتب الكشف عندهم. وقد تعرض لها النسفي في عقائده، وكل ما قاله  
النسفي في ذلك حق، ولا يقام التشريع على أصول موهومة لا تنضبط".<sup>468</sup>

عرفنا بذلك أن العلامة ابن عاشور مع كون موافقته للشيخ صبريفي أمر الإلهام مبدئيا توسع في دراسة الموضع التي يصح عدتها من الإلهام بحكم كونه في تقسيير القرآن، الأمر الذي لم يتثن للشيخ صبريفي.

---

<sup>467</sup>ابن عاشور، التحرير والتوبيخ (16/16).

<sup>468</sup>المرجع السابق.

**الباب الثاني: في ذات الله تعالى(وجود الله ووحدانيته)**

كلمة الذات عند سادة المتكلمين تستخدم بمعنى نفس الشيء وحقيقة وكنهه. وهي في أصل اللغة تأنيث لكلمة "ذو" بمعنى صاحبة الشيء. فهي "يتوصل بها إلى الوصف بأسماء الأجناس والأنواع، وتضاف إلى الظاهر دون المضمر".<sup>469</sup> وقد غلط كثير من النحاة هذا الاستخدام الكلامي لهذه الكلمة، وجوزها بعضهم. وقد عقد الإمام البخاري<sup>470</sup> - رحمه الله تعالى - في جامعه الصحيح بباب عنوان "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 الله مصرعي"

وذلك في ذات الإله وإن يشاً : ببارك على أوصال شلو ممزع."<sup>471</sup>

وعلق عليه بقوله: "فذكر الذات باسمه"، وأوّلما إلى أن الصحابي أضاف الذات بمعنى الحقيقة إلى الله تعالى وسمعه النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم ينكره. ولكن قد أخذ على ذلك أن مقصود 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 وسيطه". وقد أجاب بعضهم بأن القصد إنما هو جواز إطلاق هذه الكلمة على الله تعالى في الجملة.<sup>472</sup> 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 والعقبة من حقيقة الله تعالى منفصلة عن صفاتـه وأفعالـه.

<sup>469</sup> الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص333.

<sup>470</sup> محمد بن إسماعيل البخاري أبو عبد الله (194هـ - 256هـ = 810م - 870م): حبر الإسلام، والحافظ لحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم، صاحب الجامع الصحيح المعروف ب الصحيح البخاري. ولد في بخارى، ونشأ يتيماً، وقام برحلة طويلة (سنة 210هـ = 825م) 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. (الزرکلی، الأعلام (34 / 6)

<sup>471</sup> أبو عبد الله، صحيح البخاري، رقم الحديث: 7402

<sup>472</sup> حيث عطف على "الذت" كلمة النعوت والأسامي.

<sup>473</sup> يراجع ابن حجر، فتح الباري (13/382)، المكتبة السلفية، 1970م، ويراجع كذلك بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (25/99)، دار الفكر، بيروت.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - أن المتأخرین 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.<sup>474</sup> واستردا 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 أُم البراهين:

"إِذَا قُلْتَ وَجُودُ فَلَانْ، مَعْنَاهُ ذَاتٌ وَحْقِيقَتُهُ وَعِيْنَهُ وَنَفْسُهُ. فَالذَّاتُ وَالْعَيْنُ وَالنَّفْسُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ."<sup>475</sup>

أما كلمة الجلالة "الله" فهي - كما قال الإمام القرطبي:<sup>476</sup>

"اَسْمُ الْمَوْجُودِ الْحَقُّ الْجَامِعُ لِصَفَاتِ الْإِلَهِيَّةِ، الْمَنْعُوتُ بِنَعْوَتِ الرِّبُوبِيَّةِ الْمُنْفَرِدُ بِالْوُجُودِ الْحَقِيقِيِّ."<sup>477</sup>

وهذا الذي سماه الإمام الموجود الحق هو مراد من عرف كلمة الجلالة بالواجب الوجود.<sup>478</sup> فإن الموجود الحق الحقيقي هو الذي لا يفتقر إلى غيره.

فالملخص 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 بالتنزيه من القدم والأزل وما إلى ذلك و يتفرع كذلك توحيد الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله تفرع النسب عن البذر. فمن هنا، صيرنا فصول هذا الباب كما يلي:

<sup>474</sup>ابن تيمية، مجموع الفتاوى (6/342)، مجمع الملك فهد، 2004م.

<sup>475</sup>أبو عبد الله التلمذاني، شرح أُم البراهين، ص 58، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م.

<sup>476</sup>محمد بن أحمد الأنصاري الأندلسی، أبو عبد الله، القرطبي (المتوفى: 671 هـ = 1273 م): من كبار المفسرين صالح متبعه من أهل قرطبة. رحل إلى الشرق واستقر في شمالي أسيوط، بمصر وتوفي فيها. كان ورعاً متبعاً، طارحاً للتکلف، يمشي بثواب واحد وعلى رأسه طاقية. من كتبه "الجامع لأحكام القرآن في عشرين جزءاً ويعرف بتفسیر القرطبي وقمع الحررص بالزهد والقناعة والأنسی في شرح أسماء الله الحسنى والتکفار في أفضل الأذکار والتذكرة بأحوال الموتى وأحوال الآخرين والتقریب لكتاب التمهید". (الزرکلی، الأعلام 5/322)

<sup>477</sup>القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (102/1)، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1963م.

<sup>478</sup>قال العلامة التهانوي: "لفظ الله اسم للذات المستجتمع لجميع الكلمات." (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 1/848)). وقال العلامة النقاشاني: "الله تعالى أي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلًا." (النقاشاني، 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 منهاجاً عقلياً، 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 وحقيقة؟ ثم نتّلث 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

يُجدر بنا أن نتناول مرايَّاً بالدليل والمنهج الكلامي المساير له قبل أن نقبل على إثبات وجود الله تعالى. فأبرز قسمات المنهج الكلامي هو أنه منهج عقلي يقرر أن صحة النبوة تقوم على بعض المبادئ التي يسلِّمها العقل، ولا يستقيها من النبوة نفسها كيلاً يقع في الدور المحال. فتجنب الدور هو أبرز قسماته. لقد أشار العلامة الأَمْدِي<sup>479</sup> إلى ذلك في كتابه الكلامي "أَبْكَارُ الْأَفْكَارِ فِي أَصْوَلِ الدِّينِ" في ضمن الطرق التي ظنَّها بعض الناس مفيدة للبيتين مع أنها ليست كذلك، وإنما الحاصل منها الظن، فقال في الطريق السادس ما يلي:

الاستدلال بما يتوقف كونه دليلاً على معرفة مدلوله. وذلك كالاستدلال بكلام الله تعالى ونحوه، وهو دور ممتنع حيث إننا لا نعرف المذكور من كلامه<sup>480</sup> إلا من بعد معرفة وجوده وصدق رسوله. فإذا توقف معرفة وجوده وصدق رسوله على معرفة كلامه، كان دوراً. وهذه الطرق غير يقينية وإن كان بعضها مفيدة للظن.<sup>481</sup>

فالمتكلم يقرر وجود الله تعالى وبعض صفاته الذاتية، وإمكان المعجزة والنبوة من خلال الدليل العقلي. ومن أبرز قسمات هذا المنهج الكلامي - كما أسلفنا<sup>482</sup> - 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 نسبته في علم الكلام من الأمور العقلية قبل أن نصل إلى السمعيات فهو حاكم على السمع. لذلك يوماً إلى هذا المنهج بأن العقل حاكم على النقل. لنستمع إلى ما قاله الإمام الرازى في هذا الصدد. فإنه قسم أول نوع المطالب المطلوب إثباتها على حسب الدليلين العقلي والنفلي إلى ثلاثة أقسام وقال:

<sup>479</sup> علي بن محمد أبو الحسن سيف الدين الأَمْدِي (551هـ - 1156م = 631هـ - 1233م): باحث أصولي. أصله من آمد من ديار بكر. ولد بها، وتتعلم في بغداد والشام. وانتقل إلى القاهرة، فدرس فيها وأشتهر. وحسنه بعض الفقهاء فتعصبوه فيها فنسبوه إلى فساد القاعدة والتعطيل ومذهب الفلسفه، فخرج مستخفياً إلى حماة ومنها إلى دمشق فتوفي بها. له نحو عشرين مصنفاً . منها الإحكام في أصول الأحكام وأبكار الأفكار في علم الكلام ولباب الألباب والمبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين. (الزرکلی، الأعلام /4 332)

<sup>480</sup> أي الدليل المكون من كلام الله تعالى.

<sup>481</sup> سيف الدين الأَمْدِي، أَبْكَارُ الْأَفْكَارِ فِي أَصْوَلِ الدِّينِ، (1/143)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003م.

<sup>482</sup> 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".<sup>483</sup>

ثم فصل المطلب الأول بقوله:

"أما القسم الأول فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته، استحال تصحيحة بالسمع. وذلك مثل العلم بوجود الصانع وكونه مختاراً وعالماً بكل المعلومات وصدق قول الرسول".<sup>484</sup>

ثم أوضح الإمام القول في وضع حدوث العالم من هذا المطلب. هل يتوقف السمع على القول بحدوث العالم أو لا؟ قبل أن ينثني إلى المطلب الثاني فقال:

"أما القسم الثاني فهو ترجيح أحد طرفي الممكן على الآخر إذا لم يجد الإنسان من نفسه ولم يدركه بشيء من حواسه. فإن جلوس غراب على قلة جبل قاف إذا كان جائز الوجود وعدم مطلاً وليس هناك ما يقتضي وجود أحد طرفيه أصلاً وهو غائب عن النفس والحس، استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق".<sup>485</sup>

ثم ثلث بإيضاح المطلب الثالث على غرار ما فعل بالمطلبين الأول والثاني، وقال:

"أما القسم الثالث وهو معرفة وجوب الواجبات أو إمكان الممكنت أو استحالة المستحيلة التي لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجوبها وإمكانها واستحالتها مثل مسألة الروية والصفات والوحدانية وغيرها".<sup>486</sup>

ثم أقبل العلامة، بعد ما فرغ من بيان ماهية المطالب ، على ما جاز في بعضها دون بعض من جريان الدليل العقلي أو النطقي. فقال:

---

<sup>483</sup>الرازي، نهاية العقول، (142/1).

<sup>484</sup>المرجع السابق.

<sup>485</sup>المرجع السابق.

<sup>486</sup>المرجع السابق (143/1).

"أما أن الأدلة السمعية لايجوز استعمالها في القسم الأول فهو ظاهر، وإنما وقع الدور. وأما أنه يجب استعمالها في القسم الثاني فهو ظاهر مما سلف. وأما القسم الثالث ففي جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال."<sup>487</sup>

أما ما ذكر حول القسم الثالث فلايعنينا 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".

لنتنظر الآن ما هي مواقف الشیخ مصطفی صبیری والعلامة ابن عاشور حول هذا المنهج:  
مصطفی صبیری: أما الشیخ صبیری فقد تطرق إلى المنهج الكلامي حينما ناقش الذين ينالون من علم الكلام في عصره، ويفضلون علوم الطبيعة عليه. فذكر أهمية علم الكلام من أقطابه المتأخرین من القاضی عضد الدین الإیجی، وذكر أن جميع العلوم الشرعیة من التفسیر والحدیث والفقہ مشید صروحها على علم الكلام، إن زال، زالت. فقد نقل عن العلامة الشیریف الجرجانی<sup>488</sup> قوله:

إن المقصود الأعلى في علمنا هذا إثباته تعالى، فإذا لم يثبت وجود صانع عالم قادر مرسل للرسول منزل لكتاب، لم يتصور علم تفسير وحدیث وفقه وأصوله. فكلها توقف على علم الكلام.<sup>489</sup>

فجلي هنا أن إثبات ذات الله تعالى مع بعض صفاته مقدمة ضرورية لإثبات النبوة. فلو لم نقل بتقدم ذلك على ما يسمى فللسمعيات 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 لکلام الشیریف الجرجانی حول المنهج الذي ارتضاه علماء الكلام، فذكر أنهم:

<sup>487</sup>الرازی، نهاية العقول، (143/1).

<sup>488</sup>علي بن محمد بن علي المعروف بالشیریف الجرجانی (740 هـ - 1340 م - 1413 م): فیلسوف من كبار العلماء بالعربیة. ولد في تاكو قرب استراباد ودرس في شیراز . ولما دخلها تیمور سنة 789 هـ فر الجرجانی إلى سمرقند. ثم عاد إلى شیراز بعد موته تیمور، فأقام إلى أن توفي. له نحو خمسين مصنفا . منها التعريفات وشرح مواقف الإيجي وشرح كتاب الجغماني في الهيئة ومقاليد العلوم وتحقيق الكليات وشرح السراجية في الفرائض والكثير والصغرى في المنطق والحواشي على المطول للتفاناني. (الزرکلی، الأعلام 7/5)

<sup>489</sup>صبیری، العقل والنفل (196/1).

"... لم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً، فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والباحث 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 علماً مستغنياً في نفسه عما عداه، ليس له مبادئ في علم آخر."<sup>490</sup>

والملحوظ على وجه الخصوص هنا أن صورة الاستدلال أيضاً مما يعنتي به علم الكلام. قوله هذا يدخل علم المنطق الذي يعني بجانب الاستدلال الصوري في علم الكلام. وهذا يفسر سبب ضم علم المنطق إلى علم الكلام عند نحو العالمة سعد الدين القfanzani في كتابه تهذيب المنطق والكلام. وقد رضي به صاحبنا الشيخ صبري هنا.

ابن عاشور: أول ما يلفت النظر حينما نتصفح تفسير العالمة ابن عاشور في سياق قضية المنهج الكلامي والعقل والنقل هو أن علم الكلام لم بين إلا لأجل إثبات القضية الفقلية. فالنقل من هذه الجهة الأصل. ولكن ما يتلقاه النقل ويتذكر فيه هو العقل. من هنا، لا يمكن أن يأتي النقل ويلغى العقل ومقوماته. فيشير إلى ذلك في موضع بقوله:

"ووجه تقديم السمع على العقل أن العقل بمنزلة الكلي والسمع بمنزلة الجزئي ورعايا للترتيب الطبيعي لأن سمع دعوة النذير هو أول ما يتلقاه المنذرون، ثم يعملون عقولهم في التدبر فيها".<sup>491</sup>

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 العقلاني في الترتيب المنطقي مقدم على الدليل النقلي.<sup>492</sup>

فوجه الجمع بين هذه المتعارضات إعمال 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

<sup>490</sup> صبري، العقل والنقل (51/1).

<sup>491</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير (28 / 29)

<sup>492</sup> وهذا لا ينافي أن الدليل النقلي أعلى كعباً ومرتبة من الدليل العقلي. قد ذكر في موضع من مواضع القرآن حيث قدم ذكر الدليل النقلي على ذكر الدليل العقلي أن الأول أهم من الثاني. فقد قال: "ونقديم انتقاء الدليل الشرعي على انتقاء الدليل العقلي لأن الدليل الشرعي أهم". (المراجع السابقة / 17) (333)

شيئاً في إثبات الحق المطلوب وذلك ما يطلب فيه الجزم واليقين من العلوم الحاصلة بالدليل العقلي؛ لأن الجزم فيها ممكن لمن أعمل رأيه إعمالاً صائباً إذ الأدلة العقلية يحصل منها اليقين. فاما ما طريق تحصيله الأدلة الظاهرة التي لا ينأتى اليقين بها في جميع الأحوال فذلك يكتفى فيه بالظن الراجح بعد إعمال النظر وهو ما يسمى بالاجتهاد.<sup>493</sup>

ثم أشار إلى كفاية الاستدلال العقلي في مبادئ الأمور العقدية وفي إثبات الوحدانية في موضع، فقال:

"وهذا انتقال للاستدلال بإتقان الصنع على وحدانية الصانع وعلمه، وإدماج بين الاستدلال والامتنان. ونبيط الدلالات بوصف العقل لأن أصل العقل كاف في الاستدلال بها على الوحدانية والقدرة، إذ هي دلائل بينة واضحة حاصلة بالمشاهدة كل يوم وليلة".<sup>494</sup>

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 صفاتـه الـلازمـة لإثباتـ الفـعلـ والـخـلقـ وإخـرـاجـ العـالـمـ منـ العـدـمـ إـلـىـ الـوـجـودـ والنـبوـةـ، ثم يـأتيـ سـائـرـ الـأـمـورـ منـسـدـلاـ مـاـ يـبـثـتـ بـالـنـبـوـةـ أيـ الدـلـيـلـ السـمعـيـ. هـاـكـمـ ماـ قـالـ:

"فـكـلامـ اللهـ صـفـةـ لـهـ ثـبـتـ بـالـشـرـعـ لـاـ يـدـلـ عـلـيـهـ الدـلـيـلـ العـقـلـيـ عـلـىـ التـحـقـيقـ إـذـ لـاـ تـدـلـ الأـدـلـةـ العـقـلـيـةـ عـلـىـ أـنـ اللهـ يـجـبـ لـهـ إـبـلـاغـ مـرـادـهـ النـاسـ بـلـ يـجـوزـ أـنـ يـوـجـدـ الـمـوـجـودـاتـ ثـمـ يـتـرـكـهاـ وـشـائـنـهـ، فـلـاـ يـتـعـلـقـ عـلـمـ بـحـلـمـاهـ عـلـىـ اـرـتـكـابـ حـسـنـ الـأـفـعـالـ وـتـجـنـبـ قـبـائـحـهـ".<sup>495</sup>

ثم نجده يقرر في شأن ما ينسب إلى نبي الله شعيب - على أصحابنا وعليه الصلاة والسلام - من الارتداد أنه مستحيل شرعاً لاعقلاً. فاستخدم المنهج الكلامي القائم على التفرقة بين الاستحالة العقلية والاستحالة الشرعية. فقال:

<sup>493</sup> ابن عاشور، التحرير والتتوير (11/166)

<sup>494</sup> المرجع السابق (14/116)

<sup>495</sup> المرجع السابق (6/36)

فأُما عود المؤمنين إلى الكفر فممكن في العقل حصوله وليس في الشرع استحالته، والارتداد وقع في طوائف من أمم. وأما ارتداد شعيب بعد النبوة فهو مستحيل شرعاً لعصمة الله للأنبياء، ولو شاء الله سلب العصمة عن أحد منهم لما ترتب عليه محال عقلاً، ولكنه غير ممكن شرعاً، وقد علمت آنفاً عصمة الأنبياء من الشرك قبل النبوة فعصمتهم منه بعد النبوة <sup>496</sup> بالأولى.

هذا وقد بنى على هذا المنهج الكلامي توجيهه كثير مما جاء في القرآن. فذكر فيما جاء في القرآن من افتراض المشركين في أصول الدين أنه افتراء؛ لأنه لم يكن قائماً على دليل عقلي ولا ناطقي. <sup>497</sup>

---

<sup>496</sup> ابن عاشور، التحرير والتفسير (9 / 9)

<sup>497</sup> المرجع السابق (120 / 9)

## **المبحث الثاني: حدود المعرفة الإنسانية الممكنة في جانب الله تعالى**

إذا كان علم الكلام يعتني بوضع المنهج والطرق والوسائل والأدوات لمعرفة الله تعالى، فطبعي أن يثور سؤال عن الحدود التي يستطيع العقل البشري أن يجول دونها بحثاً عن معرفة الله تعالى. فمن المقرر لديهم أن الإنسان لا يستطيع أن يدرك كنه الله تعالى وحقيقة. ولكنه يدرك ما أخبر به القرآن والأئماء عن ذات الله تعالى وبعض صفاته وما ينزع الله تعالى عنه. وما يتحكم في هذه الحدود هو قاعدة الكمال الذاتي. وكل ما هو كمال من كل وجه، يثبت الله 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 الثالث يتصل بنفي ما لا يليق بذات الله تعالى. ويمكن أن ي Prism الطريقان الأولان إلى الإثبات أو الكمالات الإيجابية، و ي Prism الطريق الثالث بطريق الكمالات السلبية فيصبح لدينا ما يعرف في علم الكلام بالإثبات والنفي، أو الإثبات والسلب أو الإثبات والتزمي. ولكن المهم هنا أن السبيل إلى الكمالات الإيجابية تمر بالإثبات والسلب معاً؛ فإن كل ما يثبت الله تعالى لا يثبت له إلا من خولاً عما لا يليق بشأنه، وفيه التشبيه والتزمي. وأما السبيل إلى الكمالات السلبية فليس إلا التزمي والتزمي. وهذا هو سبب تسمية التزمي.<sup>498</sup>

لنتبين منحي تناول الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور لهذا الأمر !

**مصطفى صبري:** أما الشيخ صibri فقد قرر في مساق أخذه على الفكر الصوفي الوجودي وتسويته بين الوجود والله تعالى أن خطأهم ينبع عن الذهول عن الحقيقة الدائمة المقررة أن تعين كنه الله تعالى وحقيقة والتفكير ساحة مسدودة في وجه العقل، ولا يستطيع الوصول إليها، فقال:

"وأراس الأخطاء كما نبهنا عليه جعلهم الوجود حقيقة الله الذي لو لم يكن ما يترتب عليه من المفاسد العظيمة القاضية على ما بين الخالق والمخلوق من الفارق، لكتى ما فيه من تعين الحقيقة لله تعالى الذي لا تعرف حقيقته والتفكير في ذات الله الذي نهينا عنه".<sup>499</sup>

<sup>498</sup> يراجع حسن الشافعي، الآمني وأراءه الكلامية، ص 297، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، 1998م.

<sup>499</sup> صibri، العقل والنفل (121/3).

وقرر قبل ذلك بمجلد في معرض حاجة هذا العالم إلى مؤثر أن الطائفة المسمة بالإلهين<sup>500</sup> 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 أبعدها مع ما فيها من النظام والترتيب والتأليف والتشكيل البديع المحير للعقل 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: لابد لهذه الآثار من مؤثر، وهذه الموجودات من موجد. فإن كنا لا نعرف بحقيقة وكنهه، فلاجرم أننا ندرك ضرورة وجوده واتصافه بالصفات الكمالية."<sup>501</sup>

بذلك عرفنا أنه منسجم مع عموم التياري الكلامي أن العقل البشري لا يدرك كنه الله تعالى وحقيقة، وإنما معرفته به جملية غير تفصيلية.

ابن عاشور: لقد تعرض العلامة ابن عاشور لهذه القضية في ضمن تفسيره لسؤال فرعون نبي الله موسى - على صاحبنا عليه الصلاة والسلام - عن حقيقة الله تعالى وكنه ه كما ذكره القرآن بقوله: سَمِعْتَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ۖ سَجِيَ<sup>502</sup> فقال:

كان جواب موسى عليه السلام بياناً لحقيقة رب العالمين بما يصير وصفه برب العالمين نصا لا يتحمل غير ما أراده من ظاهره، فأتى بشرح اللفظ بما هو تنصيل لمعناه، إذ قال: رب السماوات والأرض وما بينهما، فبذكر السموات والأرض وبعموم ما بينهما حصل بيان حقيقة المسؤول 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.<sup>503</sup>

<sup>500</sup>المقصود بالطائفة الإلهية كما سيأتي في كلام الشيخ مصطفى صبرى أيضاً ما يوازي الملحدين.

<sup>501</sup>صبرى، العقل والنفل، (61/2).

<sup>502</sup>سلطُحَرَاء: تحتمتحجسج

<sup>503</sup>ابن عاشور، التحرير والتوسيع (19/117)

هذا ما أُفْيَتِهِ مَا يَتَصَلُّ بِقَضِيَّتِنَا هَذِهِ، وَهُوَ يَفِي بِغَرْضِنَا وَيَخْبُرُنَا أَنَّهُ مُتَقَّدٌ مَعَ الشَّيْخِ صَبَرِيِّ وَعُمُومِ التَّيَارِيِّ الْكَلَامِيِّ فِي حَدُودِ مَا يَسْتَطِعُ الْعُقْلُ الْبَشَرِيُّ الْوَصْوَلُ إِلَيْهِ مَا يَتَصَلُّ بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى.

### **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 نقضه طائفة معروفة من بنى آدم"<sup>504</sup> ولكن قد لاحظنا في العصر الحديث أنه قد كثر في العالم من ينكر وجوده، بل وجدت مذاهب وطوائف تتخذ الإلحاد منزعاً، تصدر عنه في جميع نواحي الحياة من السياسة والاجتماع وتصفيه 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 العالمة البابرتى<sup>505</sup> في شرحه على العقيدة الطحاوية:

"اختلف الناس في وجوب معرفة الله. فذهبت الحشوية<sup>506</sup> الذين يتعلّقون بالظواهر إلى أن معرفة الله تعالى غير واجبة، بل الواجب الاعتقاد الصحيح المستفاد بالظواهر، وأنكروا على المستدلين بالدلائل العقلية".<sup>507</sup>

<sup>504</sup> ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية(1/25).

<sup>505</sup> محمد بن محمد أكمـل الدين أبو عبد الله الرومي البابـرتـي (714 هـ - 1314 م): عـلـمـة بـفقـهـ الـحنـفـيـةـ، عـارـفـ بالـأـدـلـةـ. نـسـبـتـ إـلـىـ بـابـرـتـيـ التـيـ هيـ قـرـيـةـ مـنـ أـعـمـالـ دـجـيلـ بـغـدـادـ أـوـيـاـبـرـتـ التـابـعـةـ لـأـرـزـنـ الرـومـ - أـرـضـرـومـ - بـنـرـكـيـاـ. رـحـلـ إـلـىـ حـلـبـ ثـمـ إـلـىـ الـقـاهـرـةـ. وـعـرـضـ عـلـيـ القـضـاءـ مـرـاـمـ فـامـتـعـ، وـتـوـفـيـ بـمـصـرـ. مـنـ كـتـبـهـ شـرـحـ تـلـيـخـيـصـ الـجـامـعـ الـكـبـيرـ لـلـخـلـاطـيـ فـيـ الـفـقـهـ، وـالـعـنـايـةـ فـيـ شـرـحـ الـهـدـاـيـةـ وـشـرـحـ مـشـارـقـ الـأـنـوـارـ وـتـقـرـيـرـ عـلـىـ أـصـوـلـ الـبـزـدـوـيـ وـشـرـحـ وـصـيـةـ الـإـمـامـ أـبـيـ حـنـيفـةـ وـشـرـحـ مـخـتـصـرـ اـبـنـ الـحـاجـبـوـحـاشـيـةـ عـلـىـ الـكـثـافـ. (الـزـرـكـلـيـ، الـأـعـلـامـ 7/42)

<sup>506</sup> الحشوية قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسم وغيره. وهم من الفرق الضالة. قال السبكي في شرح أصول ابن الحاجب: الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل يجرؤن آيات الله على ظاهرها ويعتقدون أنه المراد، سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاما فقال: ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة فنسبوا إلى حشاء فهم حشوية بفتح الشين. وقيل سموا بذلك لأن منهم المجسمة أو هم هم والجسم حشو. فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكن الشين نسبة إلى الحشو. وقيل المراد بالخشوية طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعدّر اجراؤها على ظاهرها بل يؤمنون بما أراده الله مع جزمهم بأن الظاهر غير مراد وبيفوضون التأويل إلى الله. وعلى هذا إطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لأن مذهب السلف انتهى. (التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1/678 - 679).

<sup>507</sup> أكمـلـ الدـينـ الـبـابـرتـيـ، شـرـحـ العـقـيـدـةـ الطـحاـوـيـةـ، صـ 21ـ، طـبـعـةـ خـاصـةـ لـبـالـفـرـقـانـ، دـارـ نـشـرـ اللـغـةـ الـعـرـبـيـةـ.

وقد وجد في العصر الحديث تيار في الغرب متأثر بأفكار الفيلسوف كانت، قرر أن معرفة الله تعالى بالعقل سبيل مسدود، وأخرج الإيمان والإقرار بالإله أن يكون شأنًا من شؤون العلم. وإنما هو حاجة وجданية اجتماعية.<sup>508</sup>

وكذلك نجد الشيخ صبريو<sup>509</sup>والعلامة ابن عاشور قد تعرضا لذلك في أعمالهما، لنظر ما قررا في شأن ذلك!

مصطفى صبرى: أما الشيخ صبرى ففجد عند أنه يثبت وجود الله تعالى وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الآتى مأتيا يدل على أنه أيضا من السائرين على نفس الدرج العقلى وأنه يرى دليل وجود الله تعالى حاجة ضرورية في هذا العصر. وقد وضع كتابه الذى هو موضع درسنا في هذه الرسالة لأربعة مطالب، أولها الذى له نصيب الأسد هو "مسألة إثبات وجود الله إثباتا علميا لا يقل قيمة وقوة عن مسائل العلوم المثبتة بل يفوقها".<sup>510</sup> ولكن المنحى الذى يشدد عليه الشيخ هو إمكان إثبات وجود الله تعالى بالدليل العقلى كما سيأتي بإذن الله تعالى.

ابن عاشور: سيأتي بنا في الفصل الثاني<sup>511</sup> 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. يلاحظ ذلك على سبيل الخصوص في تفسير قول الله تعالى: سهُلَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنَتَّهَىٰ ۚ<sup>512</sup> سجى وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الآتى حيث<sup>513</sup> يتعرض للدليل الكوني لإثبات وجود الله تعالى. فالعلامة ابن عاشور أيضًا يعترف بضرورة التعرض لإثبات وجود الله تعالى من خلال الدليل العقلي.

---

<sup>508</sup> يراجع لذلك: Mell, Thompson, Understand the Philosophy of Religion, 123 – 126, Teach Yourself, Editon: 2010.

وسيأتي تفصيل ذلك في موقف الشيخ مصطفى صبرى من دليل الأخلاق لوجود الله تعالى. يرجع ص 177 من هذه الرسالة.

<sup>509</sup> صبرى، العقل والنفل (325/1)

<sup>510</sup> من ص 160 من هذه الرسالة.

<sup>511</sup> سلَفَجْ: تحجت خمس حجج

<sup>512</sup> من ص 166 من هذه الرسالة.

<sup>513</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيير (141 / 27)

## المبحث الرابع: الدور والتسلسل وحوادث لا أول لها

ننعرض الآن لمناقشة قضية الدور والتسلسل أو ما يعرف بحوادث متعاقبة لا أول لها. هذه القضية من القضايا الشائكة في علم الكلام، وتعرف بالتسلسل في الماضي أيضاً . 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 أيضاً وصل بين شيئين. فالسلسلة تتتألف من حلقات متصلة بعضها بعض. يقول اللغوي الشهير ابن فارس القزويني<sup>514</sup>:

"السين واللام أصل واحد، وهو مد الشيء في رفق وخفاء، ثم يحمل عليه ... وما حمل عليه السلسلة، سميت بذلك لأنها ممتدة في اتصال. ومن ذلك تسلسل الماء في الحلق، إذا جرى. وما سلسل وسلسال. قال بعض أهل اللغة: السلسلة اتصال الشيء بالشيء، وبذلك سميت سلسلة الحديد، وسلسلة البرق المستطيلة في عرض السحاب."<sup>515</sup>

ثم التسلسل في الاصطلاح العلمي المراد لدى علماء الكلام وال فلاسفة هو ترتيب أمور غير متناهية. يقول الشيخ التهانوي:

"وأما التسلسل مطلقاً فهو ترتيب أمور غير متناهية عند الحكماء وكذا عند المتكلمين."<sup>516</sup>

فالملحوظ هنا أن الاصطلاح خصص المدلول اللغوي. فإذا كان المدلول اللغوي لا يزيد على الاتصال والامتداد، فالاصطلاح الفلسفـي 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 :

<sup>514</sup>أحمد بن فارس القزويني (329هـ - 395هـ = 941م - 1004م): من أئمة اللغة والأدب.قرأ عليه البديع الهمذاني 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 والمحمل والصاحب في علم العربية وجامع التأويل في تفسير القرآن. وله شعر حسن. (الزركي، الأعلام /193)

<sup>515</sup>ابن فارس، مقاييس اللغة، (3/60).

<sup>516</sup>التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (1/429).

فالسلسل في المؤثرين محال ممتنع لذاته وهو أن يكون مؤثرون كل واحد منهم استفاد تأثيره  
ما قبله لا إلى غاية.<sup>517</sup>

فجلي أنه لو كان كل مؤثر متوقفا في تتحققه في نفس الأمر على ما قبله من مؤثر، استحال أن يوجد شيء الآن، بل يتحتم الانتهاء إلى مؤثر غير متأثر، وهو المبدأ. فهذا التسلسل منفق على امتناعه عقلا وشرعًا.

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، وأخر في طرف الماضي.

فما في المستقبل فاتفق جمهور الإسلاميين على جوازه ما عدا بعض الناس من جهم بن صفوان وأبي هذيل العلاف ومن لف لهما. فجندوا إلى أن الجنة وما حوتها وجنهم ما انطوت عليه ستتفد وتنقضى. 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 وأنه كلما انقضى لأهل الجنة نعيم أحدث لهم نعيم آخر لا نفاد له . وكذلك التسلسل في أفعاله سبحانه من طرف الأول وأن كل فعل <sup>518</sup> مسبق بفعل آخر".<sup>519</sup>

أما التسلسل في الماضي فمن منعه في المستقبل فهو له أمنع. فأضحى عند الإسلاميين ثلاثة طوائف حول التسلسل في المفعولات:

1: طائفة تمنعه في الماضي والمستقبل، فترى أن الجنة والنار ستقيمان. وانقق أهل السنة على تبديع هذا القول.

2: وأخرى ترى جوازهما. ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى.

<sup>517</sup> ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، (107/1).

<sup>518</sup> وسيأتي هذا رأيه ورأي المدرسة التيمية، ولكن التيار الكلامي في عمومه يرفضه.

<sup>519</sup> ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية(107/1).

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 العلaf 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 ي قوله أئمة الحديث هي من المسائل الكبار ولم يقل أحد يمكن دوامها في الماضي دون المستقبل.<sup>520</sup>

هذه عصارة ما في هذه القضية من المواقف والمنازع وتجاذب أطراف الأدلة. وللننظر الآن  
مواقف الشیخ صبری والعلامة ابن عاشور من هذا الأمر!

مصطفی صبری: أما الشیخ صبری فقد تعرض لقضية بطلان التسلسل بشقيه: التسلسل في العلل والتسلسل في الأفعال بإسهاب في كتابه. وإنما نسوق من كلامه ما نعرف منه موقفه. فأولاً قرر أن دلیل وجود الله تعالى متوقف على بطلان التسلسل فقال:

”لوقوع التردد من بعض العلماء قدیماً وحديثاً في التسلیم ببطلان تسلسل العلل إلى غير نهاية مع کون تمام الدليل المذکور القائم على إثبات الواجب متوقفاً على إبطاله اعتبر من الأفضل الأسلم أن لا يحتاج دلیل إثبات الواجب إلى إبطال التسلسل.“<sup>521</sup>

وثانياً صرخ باستحالة تسلسل العلل بقوله:

”استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية له أمر مسلم من عهد أرسطو إلى زماننا. وقد صرخ به كثير من فلاسفة الغرب قدیماً وحديثاً.“<sup>522</sup>

<sup>520</sup> ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، (105/1).

<sup>521</sup> صبری، العقل والنقد (149/2).

<sup>522</sup> المرجع السابق.

وثلاثًا تعرض لسلسلة الأفعال والمفعولات بنقله عن قال به فقال:

زاد شيخ الفلسفة ابن سينا ... في دليل الإمكان أن مجموع سلسلة العلل الممكنة غير المتناهية أيضًا ممكناً ممكناً فيحتاج إلى علة غير داخلة في السلسلة، وهو الواجب.<sup>523</sup>

ثم ردّه 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 احتجاج المجموع إلى علة لعدم وجوده في الخارج مستقلاً عن وجود أحد العلل.<sup>524</sup>

فعرفنا من ذلك أن الشيخ كان منكراً للتسلسل. وقد مر مرور الكرام في موضع من كتابه بالقدم النوعي وبموقف الشيخ ابن تيمية ونقده له، فقرر أولاً أن الأجراء السماوية لها بداية وقال بعدما بين أن العلوم الحديثة أيضًا أقرت بذلك:

"وعلى كل حال، فإنها<sup>525</sup> أيضًا بداية لم تكن موجودة. وهذا دواليك إلى أن تحصل سلسلة من العالم الماضية التي بدت وعمرت ما عمرت ثم فنيت والتي ربما يفرضها بعض الناس غير متناهية العدد، فيلاحظ القدم النوعي للعالم مع حدوث كل فرد من أفرادها، فلا يحدث عالم ويعيش ما عاش إلا ويقدمه عالم آخر حادث أيضًا. ولا بداية لسلسلة العالم. قال المحقق الدواني: "وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول بمثل هذا القدم أي القدم النوعي في العرش".<sup>526</sup>

ثم انعقد هذا الموقف بقوله:

<sup>523</sup> صبرى، العقل والنفل (149/2).

<sup>524</sup> المرجع السابق.

<sup>525</sup> أي الأجراء السماوية.

<sup>526</sup> صبرى، العقل والنفل (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،<sup>527</sup> ولا شيء معه".<sup>528</sup>

<sup>529</sup> لا ينبغي أن يفهم من قوله "إلا في ضمن جزئياته" أنه واقعي أرسطي وقد مر في البحث المعمود له في الباب السابق التصريح منه بأنه ذهني في وجهته نحو وجود الكليات. وإنما قصده أن ما يتصوره الذهن من الكلي فإنما مصادقه هو الجزيء. ثم عرفنا بذلك أنه لا يجوز التسلسل في المفهولات أيضاً ولا يجيز تصور حوادث لا أول لها.

ابن عاشور: أما العالمة 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 ممكناً غير واجب فلا بد لها من موجود، فإذا خيلت الوسوسة للناظر أن يفرض للكائنات موجداً 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 تغيير يدل على حدوثه فلا بد له من محدث أوجده فإذا ذهب الخيال يسلسل مفروضات الإلهية كما في قصة إبراهيم سمح فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الْيَلَلُ رَأَهُ كَوْكَبًا قَالَ هُذَا رَبِّي<sup>530</sup> سجدة: متحملاً للاستطاعة، لم يجد العقل بدا من الانتهاء إلى وجوب وجود صانع لممكناً كلها، وجوده غير ممكناً بل واجب، وأن يكون متصفًا بصفات الكمال وهو الإله الحق، فالله هو المنتهي الذي ينتهي إليه استدلال العقل."

فقول العالمة هذا مبني على أنه لا بد من انتهاء سلسلة الموجودات إلى واحد واجب الوجود. وهذا عرفنا منه عدم التسلسل في العلل والمعلمولات. وأما عدم إمكان تسلسل المفهولات فلم أجده فيما اطلعت عليه من كلامه ما أستrophic منه رأيه في شأنه فضلاً عن التصريح به أو ما يقتضيه.

<sup>527</sup> قد أخرج الإمام البخاري الحديث بقوله: "كان الله ولم يكن شيءٌ غيره" ( صحيح البخاري ، رقم الحديث: 3191). وقوله: "شيءٌ غيره" يفيد مفاد "معه شيء".

<sup>528</sup> صبرى، العقل والنفل (353/3).

<sup>529</sup> يراجع ص 115 من هذه الرسالة.

<sup>530</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيير (141/27)



## **الفصل الثاني: أدلة وجود الله تعالى**

يتتألف 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 من حاول إثبات ضرورة وجود الله من خلال ما يعرف بالدليل الأخلاقي، سينظر فيه. وتلقي نظرة على فطريه وجود الله تعالى في هذا ضمن أيضا ونختم الفصل بالدليل الذي أقره بعض العلماء وهو إثبات وجود الله تعالى من خلال معجزة الأنبياء. فتنتظم المباحثاتيا 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

الدليل<sup>531</sup> 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 العالمة ابن عاشور والشيخ صبري في المباحث الآتية. فهذا الدليل يعده من يعتد به متوجزاً بالقضايا التحليلية القبلية الضرورية للوصول إلى القول بوجود الإله.<sup>532</sup>

يعد القديس أنس بن مالك عذراً لهذا الدليل الذي قدمه في القرن الحادي عشر المسيحي، وشيده على تصور الأكمال الأعظم. ووجهه أن الفكر يستطيع أن يفترض موجوداً لا أعظم منه ولا أكملاً. وهذا الموجود لابد أن يكون متحققاً في نفس الأمر؛ لأنَّه لو لم يكن كذلك، لامْكُنَ أن يتصور موجوداً أعظم منه، ولكنه خلاف المفروض. فثبت أنَّ ما يتصوره العقل من الموجود الأعظم الأكمال متحقق في نفس الأمر. فكان هذا الدليل ينطلق مما في عقله من تصور إلى القول بتحققه في الخارج. وذلك الموجود الأكمال الأعظم هو الإله الذي نريد إثباته.<sup>533</sup>

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 الأكمال الأعظم الذي هو الإله غير موجود.<sup>534</sup>

ثم جاء الفيلسوف ليبنتر<sup>535</sup> وحاول أن يسد في نسخة الدليل الديكارتي ما كان يراه فجوة. وذلك أن الدليل لا يستقيم بغير أن نبرهن على أنَّ تصور الموجود الأكمال الأعظم متسق أيضاً وأنَّه ليس

<sup>531</sup> هذا التفصيل مأخوذ من مقالة موسوعة ستانفورد حول الدليل الوجودي، وسيأتي العزو إليها عند الانتهاء مما أخذ منها.

<sup>532</sup> 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/>>

<sup>533</sup> المرجع السابق.

<sup>534</sup> المرجع السابق.

<sup>535</sup> جوتفيكت فيلهلم ليبنتر (1646م - 1716م): فيلسوف ورياضي ألماني، تعلم في موطنه ليبزج، في قصد بینا لمواصلة مسيرته التعليمية، وأنجز الدكتوراه في القانون في أنتورپ، 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 المتباينة في الصغر باستقلال من نيوتن، ونشر عمله قبل نيوتن بستة أعوام، وقد قبل علماء هذا المجال اللغة والرموز التي استخدمها ليبنتر. من آراءه أنَّ 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 الأوحد على ما كان تناقضاً، فهو ليس مستحيلاً.<sup>536</sup>

وقد تعرض هذا الدليل لانتقادات شديدة منذ ما قدم. وأشهر من انتقاده في العصر الحديث هو الفيلسوف إيمانويل كانت 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.<sup>537</sup> ولم يحظ الدليل عند متكلمة الإسلام بحظوة إلا عند بعض الكتاب المعاصرين. قد قال الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة<sup>538</sup> – 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 قبولاً بين الفلسفه والمتكلمين في العصور الإسلامية. فبرغم بحثي عن قائل بها إلا أنني لم أجد شيئاً من الأدلة يحقق معايير الحجة الوجودية".<sup>539</sup>

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 ثناء على الفيلسوف.<sup>540</sup> وكان سبب اشتغاله بنقد هذا الدليل أن بعض من كان يجله بدا معجباً به<sup>541</sup> وقد كان الشيخ صibri غير مرتاح للدليل الوجودي على وجود الله تعالى، ولم

---

وهي مستقلة بذاتها. ومعظم ما خلفه من أعماله العلمية مقالات ورسائل تبادلها مع أصدقاءه حول فلسنته. (انظر: محمد شفيق غرمال، الموسوعة العربية الميسرة، ص 2202)

<sup>536</sup> يراجع لذلك مقالة ستانفورد المتعلقة بالأدلة الوجودية.

<sup>537</sup> المرجع السابق.

<sup>538</sup> سعيد عبد اللطيف فودة (مواليد مدينة الكرامة، 1967 م)، عالم دين مسلم له عدة مؤلفات. أستاذ في العقائد الإسلامية، وهو محقق ومنكلم وفق منهج أهل السنة الأشاعرة في العصر الحاضر، ولده دراسة 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.

<sup>539</sup> سعيد فودة، الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلسفه، ص 94، منشورات الأصلين، 2016 م.

<sup>540</sup> يقول الشيخ في موضع: "إني جد معجب بإيمان هذا الرجل العظيم الذي يكفيك شاهداً لعظنته في إيمانه وعلمه قوله: إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود وهو مبني اليقين النظري". (صبري، العقل والنفل 178/2)

ويقول في موضع آخر عنه: "وهذا الرجل من كمال إيمانه باله لا ينتقل إلى إدراك وجود الله من وجود العالم كما هو الترتيب في الاستدلال المعروف بل عكسه". (المرجع السابق)

<sup>541</sup> صبري، العقل والنفل (188/2).

يُكِنْ يوصي به. فرأى لزاماً على نفسه أن يبدي ما هو مبطن في هذا الدليل من ضعف ودخل. بين الشيخ أن هذا الدليل منطوي على مغالطة خفية. وهي مصادر على المطلوب.<sup>542</sup> ووجه ذلك:

... أن استخراج البرهان على وجود الله من تصور القائلين به على أنه جامع لكل كمال. ومنه الوجود طبعاً توهماً 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 بناءً على الفاعدة المنطقية القائلة بأن صدق القضية الموجبة مشروط بوجود موضوعها. فيتوقف إثبات وجود الله على كونه موجوداً وهو الدور والمصادر على المطلوب.<sup>543</sup>

ثم ذهن الإنسان يتصور ما شاء أن يتصور ومجرد تصوره شيئاً لا ينتظم وجوده في نفس الواقع. فقال الشيخ في هذا الصدد:

وقد قال علماؤنا المنطقيون: لاحجر في التصورات. فقد يكون الذهن بسبب تصوره الله بمعنى الأكمل مضطراً إلى إضافة تصور إلى تصوره قائل<sup>544</sup> بوجود هذا الأكمل في الخارج من غير أن يكون لهذين التصوريين المتولد بعضهما من بعض تأثير في الحقيقة.<sup>545</sup>

حتى إننا نسلم أن الذهن لا يتصور الأكمل إلا مقتربونا بالوجود في الخارج ونفس الأمر. ولكن تصور الذهن لهذا الموجود الأكمل في الخارج ونفس الأمر لا يستلزم أنه فعلاً يتحقق في الخارج. في هذا المعنى يقول الشيخ:

ونحن نسلم بأن غاية الكمال لاتتصور مع عدم وجود الأكمل، وإنما يتصور الأكمل في الذهن مقتربنا بوجوده حتى وجوده الخارجي<sup>546</sup> أي مقتربنا بتصور وجوده في الخارج لكون<sup>547</sup> محل

<sup>442</sup>المصادر 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. فهنا النقلة هي الحركة، ليست إلا. فالنتيجة التي هي "هذه حركة" لا تختلف عن المقدمة الصغرى التي هي "هذه نقلة". (يراجع: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: 2/ 1554)

<sup>544</sup>"قائل" صفة لتصور. يقصد أن الذهن يضيف إلى تصور الإله تصور آخر. ذلك التصور الآخر يشتمل على تصور وجود الأكمل في الخارج. فنسبة القول إلى التصور مجازي. لأن التصور حينما انطوى على شيء، فهو قائل به.

<sup>545</sup> صيري، العقل والنقل (190/2).

<sup>546</sup> يقصد أن تصور الوجود الخارجي لذلك الشيء أيضاً تصور، لا يتطلب بذلك تتحققه في الواقع ونفس الأمر.  
<sup>547</sup> تعليل لعدم استلزم تصور الوجود الخارجي تتحققه في الواقع ونفس الأمر. ويقصد أن عدم الاستلزم ناشئ عن حقيقة وهي أن اقتران الشيء بالوجود إنما ينجم في الذهن، فلا يستلزم بذلك آخر ما في الخارج ونفس الأمر.

<sup>548</sup> هذا الاقتران هو التصور الذي فيه م stout للموجود والمعدوم والموجودين المتلازمين والمعدومين المتلازمين. ولكن لا يلزم من حضور الأكمل وجوده الخارجي في تصور الذهن مجتمعين غير منفكين تتحققهما في الخارج كذلك.<sup>549</sup>

فعرفنا بذلك أن الشيخ غير راض بقيمة هذا الدليل في ميزان الاستدلال، ولا يعتد به. وهذا يخبرنا أيضاً 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 يتسع إلى أن يقبل بكل ما قيل في المحاجة عن تلك الأسس، بل كان متخيلاً منه ما أفاده في رأيه منسجماً مع المنهج العلمي الرصين القائم على الاستدلال الصحيح، وملتزمًا به ومتقيداً.<sup>550</sup>

ابن عاشور: أما العالمة ابن عاشور فلم يرجع على هذا الدليل لا إثباتاً ولا نفياً. هذا وقد جنح صدر الدين الشيرازي<sup>551</sup> إلى أن نسخته للدليل الوجودي مشار إليها في قول الله تعالى:

سَمِعْ يَهُمْ ءَايَتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ  
شَيْءٍ شَهِيدٌ<sup>552</sup> سجني<sup>553</sup>

ولكن لم يتعرض العالمة ابن عاشور في تفسير هذه الآية علاقتها بالدليل الوجودي مع أنه في تفسيره يلتزم عند تفسير آية أن يعالج ما يتصل بها لغة وفقها وكلاماً.

<sup>548</sup> عطف على "الموجود والمعدوم" تكميلاً لإمكانات عقلية أخرى. فذكر أولاً أن العقل كما يستطيع أن يتصور الموجود وأن يتصور المعدوم، كذلك يستطيع أن يتصور موجودين وينسج بينهما علاقة التلازم ، ومعدومين وبخطفهم بالتلازم. فهذا تفصيل لما أجمله من قبل حينما قال: "لا حجر في التصورات". ولكن هذه التصرفات العقلية التصورية بنفسها لا تستلزم الوجود الخارجي.

<sup>549</sup> صبري، العقل والنفل (190/2).

<sup>550</sup> فلم يكن ذراعياً (براجماتياً) بنـ فـوة الدليل بالفائدة المرجوة من وراءه.

<sup>551</sup> صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربع (14/6)، دار إحياء التراث العربي، 1990م.

<sup>552</sup> سجّلت: تحمتمجسح

## **المبحث الثاني: الدليل الكوني (دليل الإمكان والحدوث)**

إن ما يسمى بالدليل الكوني هو في الحقيقة مجموعة من الطرق الدالة على وجود الله تعالى، وتنطلق من وجود هذا العالم المشاهد و تقرر أنه ممكן بمعنى الافتقار إلى غيره في الوجود وتحط رحالها عند موجود واجب الوجود، يسمى الإله أو الله. ينبعق 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 "الطبعيات" و"ما بعد 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.<sup>553</sup>

وإذا شئنا أن نعرف مسيرة هذا الدليل، فهذا الدليل ينتهي في ثلاثة محطات:

- المحطة الأولى أنا شاهد الحوادث مشاهدة لا تحتاج إلى استدلال عقلي. فإنها بدائية تأتي عن طريق الحس.
- المحطة الثانية أن الحوادث في ماهيتها تتطلب وجود بعد العدم. فهي ممكنة إمكاناً بمعنى الاحتياج إلى غيرها في وجودها. ويستدل على سبق العدم لهذا العالم المشاهد وافتقاره إما بالحركة التي لابد لها من محرك غير متحرك وإما بتراكب العالم الذي يستلزم احتياجاته إلى من يركبه وإما بزيادة الوجود على الماهية وإما باحتياج العالم إلى مخصص وإما بغير ذلك من الاعتبارات.<sup>554</sup>
- المحطة الثالثة أنه لابد أن تنتهي سلسلة الحوادث أو الممكنات إلى الموجود الذي ليس حادثاً ممكناً بل هو قديم واجب. سبب ذلك أن التسلسل باطل.

---

<sup>553</sup> تراجع 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/>>

<sup>554</sup> سعيد 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 اتكاً الفلاسفة القائلون بقدم العالم بدليل الإمكان، ورفضوا دليل الحدوث بل سخروا منه. وأما المتكلمون فهم قبلوا دليل الإمكان، ولكن دليل الحدوث عندهم أكثر قبولاً. والسبب أن العالم عندهم حادث. ثم الفرق بين المتكلمين وال فلاسفة القائلين بقدم العالم أن الفئة الأولى ترى العالم ممكناً حادثاً. فهو مفتقر إلى واجب الوجود ومنبثق من العدم إلى الوجود. أما الفئة الثانية فترى أن العالم ممكن محتاج يستلزم وجود واجب الوجود، ولكنه ليس حادثاً بل هو قديم. ولكن المتكلمين لا يفرقون بين الإمكان والحدث .  
فالحدث عندهم ممكن. والممكن عندهم حادث.<sup>555</sup> ثم من ميزة دليل الحدوث أنه لا يثبت ذات الله وحدها، بل يثبت إلى جانبها صفاته من الحياة والعلم والإرادة والقدرة أيضاً فيما لا يثبت دليل الإمكان إلا ذات الله تعالى الواجبة الوجود المحتاج إليها.

للننظر ما كان لدى الشيخ صبرى والعلامة ابن عاشور من كلام حول هذا الدليل!

**مصطفى صبرى:** أما الشيخ صبرى فأول ما نريد أن نلفت نظر القارئ إليه هو أنه أيضاً لا يفصل بين الدليلين، بل يؤلف بينهما، وقد أشار إلى ذلك بنفسه بقوله:

كنا جنحا في الخلاصة السابقة إلى مسلك الإمكان ون جح في التفصيل إلى مسلك الحدوث  
لكونه أوضح.<sup>556</sup>

فعرفنا من ذلك أنه يجمع بينهما في سياق واحد ويرى الحدوث والإمكان متلازمين. ثم الملاحظ أن الشيخ صبرى أكثر تفصيلاً 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 موجوداً، فهو أحق بالوجود من مثبتيه ونفياته، ومن كل ما يثبته المثبتون ،"

<sup>555</sup> سعيد فودة، الأدلة العقلية على وجود الله، ص 217.

<sup>556</sup> هامش صبرى، العقل والنفل (142/2).

وليس في الدنيا أحمق وأضل من نفاته، أو الشاكين في وجوده؛ إذ يمكن كلّ شيء أن لا يكون موجوداً، أو يُشكّ في وجوده، لأنّه ممكّن قبل الوجود والعدم، ليس وجوده إذا كان موجوداً ضروريّاً، ولا عدمه إذا كان معذوماً ولا يمكن أن لا يكون الله موجوداً، ولو فرض عدمه كان هذا فرض 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 الممكّنة الوجود، التي نراها، ونشاهدها، والتي لا يتّسنى لها أن توجد، لولا وجود ذلك الموجود، الواجب الوجود.<sup>557</sup>

فيقوم الشيخ صبري بتوضيّح مصطلحات الوجوب والإمكان والمتّناع فيقول:

"وتوضيّح هذا المقام أن الموجود ينقسم إلى الواجب والممكّن. والمعدوم ينقسم إلى الممتنع والممكّن. فالواجب ما لا يمكن عدمه، وهو الله. والممتنع ما لا يمكن وجوده كشريك الباري واجتماع النقيضين. والممكّن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه. فمنه ما يكون موجوداً، ومنه ما يكون معدوماً."<sup>558</sup>

ثم يذكر مثلاً لكل من الواجب والممكّن ويقول:

"مثال الأول جميع الكائنات المسمى بالعالم، والمفسّر بما سوى الله. ومثال الثاني العنقاء، فهي معدومة، لا يمتنع وجودها. والعالم بجميع أجزائه، موجود لا يمتنع عدمه، لعدم كونه واجب الوجود".<sup>559</sup>

لم يذكر مثال الممتنع بما أنه لم يتعلّق 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 المتعلّق بالممكّن بقوله:

---

<sup>557</sup> صبري، العقل والنّقل (3/2)

<sup>558</sup> المرجع السابق.

<sup>559</sup> المرجع السابق (63 - 62/2)

"وجود الموجود في غير واجب الوجود، أي في الممكنا<sup>560</sup> لا يكون إلا بإيجاد، وإلا لزم الرجحان من غير مرجع، وهو محال متضمن للتناقض؛ لأن الممك<sup>561</sup> الذي لا يكون وجوده ولا عدمه ضرورياً، وتكون قابلية للوجود والعدم على السواء، من غير رجحان أحد الجانبين على الآخر، إلا بمرجح خارج منه، لو<sup>562</sup> كان موجوداً بنفسه من غير موجود 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 موجده له، والرجحان من غير سبب مرجح محال مناقض لتساوي الطرفين المفروض".<sup>563</sup>

ثم يطبق هذا الحكم على العالم بقوله:

"ومن أجل أنه ممك<sup>564</sup>، لا واجب، فهو يحتاج إلى موجود آخر ينقدمه في الوجود، ليستند وجوده إلى وجوده، ولا يكون له الوجود المشهود<sup>565</sup> رجاناً من غير مرجع، أي محالاً كما علمت ذلك، مع أن المحال لا يكون واقعاً مشهوداً فوجود العالم يدل دلالة قطعية على وجود موجود آخر وراءه، لعدم إمكان أن يتضمن له الوجود بدون هذا الموجود".

كان 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، ورده العالمة التفتازاني - رحمه الله تعالى - أيضاً بل صرح بأن هذا الدليل بهذا التفصيل الذي ذكرناه عن الشيخ صبري متضمناً لإبطال التسلسل. فقال:

"وقد يتوجه أن هذا دليل على الصانع من غير افتقار إلى إبطال التسلسل، وليس كذلك. بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنا<sup>566</sup> لا إلى نهاية، لاحتاجت إلى علة وهي لا يجوز أن يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشي علة لنفسه ولعله بل خارجاً عنها، فيكون واجباً، فتقطع السلسلة."

<sup>560</sup> لو ... خبر لقوله: "لأن الممك<sup>561</sup> الذي ...".

<sup>561</sup> المفروض صفة لقوله: "تساوي" لا "الطرفين".

<sup>562</sup> صبري، العقل والنفل (62/2 - 63).

<sup>563</sup> المرجع السابق (63 - 62/2).

<sup>564</sup> التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 31 - 32.

وقد أشار الشيخ بهذا الوجه بعد ما مر بقليل فقال:

"فقد انجل 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 جميع <sup>565</sup> أجزاءه فيلزم وجود موجود آخر غير محتاج ليقضي حاجة العالم المحتاج ويكون موجده".<sup>566</sup>

فأشار في قوله: "موجود آخر غير محتاج" إلى أن الواجب الذي يحتاج إليه الممكن يلزم أن يكون غير محتاج. فالذي لا يحتاج إلى غيره تقطع عنده السلسلة. فالدليل قائم على الإقرار ببطلان تسلسل العلل والمعلولات. بل قد صرخ 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 إلى دليلي هذا دليل بطلان التسلسل الذي احتاج كل دليل لإثبات الواجب إلى انضمامه إليه".<sup>567</sup>

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: سمح وأن إلى ربكم المنشئ <sup>568</sup> سجراً من اقتباسه في مبحث التسلسل،<sup>569</sup> ولكن نعيد منه ما يتعلق به، فإنه سنعلق على موضع 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 للકائنات موجدا مما يبدو له من نحو الشمس أو القمر أو النار لما يرى فيها من عظم الفاعلية، لم يلبي 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 سمح

<sup>565</sup> مفعول به للمصدر "شمول".

<sup>566</sup> صبري، العقل والنفل (64/2)

<sup>567</sup> المرجع السابق (73/2)

<sup>568</sup> سلَّمْ: تحجت خمس حجج

<sup>569</sup> يراجع ص 159 من هذه الرسالة.

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الْيَوْمُ رَءَاءٌ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِيعٌ<sup>٧٦</sup> سُبْحَانَ رَبِيعَ مُحَمَّدَ الْجَيْبَتْ، لَمْ يَجِدِ الْعُقْلُ بَدًا مِنْ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى وَجْبِ وُجُودِ صَانِعِ الْمُمْكِنَاتِ كُلُّهَا، وَجُودُهُ غَيْرُ مُمْكِنٍ بِلَّا وَاجِبٍ، وَأَنْ يَكُونَ مُتَصَفًا بِصَفَاتِ الْكَمَالِ وَهُوَ إِلَهُ الْحَقِّ، فَاللَّهُ هُوَ الْمُنْتَهَىُ الَّذِي يَنْتَهِيُ إِلَيْهِ اسْتِدْلَالُ الْعُقْلِ.<sup>٥٧٠</sup>

فالملحوظ هنا:

- أنه ذكر المحطة الأولى بقوله: "انتهاء دلالة الموجودات على وجود الله".
- ثم أشار إلى المحطة الثانية حينما ذكر وجه هذه الدلالة بأن "وجودها ممكן غير واجب، فلا بل لها من موجود".
- وأنه ورد المحطة الثالثة حينما نفى التسلسل بقوله: "إِذَا ذَهَبَ الْخَيَالُ يَسْلُسُ مَفْرُوضَاتِ ...".
- هذا والعلامة ذكر الإمكان والحدوث في سياق واحد. فذكر في البداية "أن وجودها ممكן" ثم قرر حدوث هذا الممكן بقوله: "لَا يَخْلُوُ عَنْ تَغْيِيرِ يَدِلْ عَلَى حَدَوْثِهِ فَلَا بَدْ لَهُ مِنْ مَحْدُثٍ أَوْجَدَهُ"، فانتهى إلى إثبات ذات الله مع صفاته بقوله: "وجوده غير ممكн بل واجب، وأن يكون متصفًا بصفات الكمال". فعرفنا بذلك أن العلامة على غرار تيار المتكلمين لايفصل بين الممكن والحدوث، بل يرهما متلازمين فيؤلف بين الدليلين.

فتحصل 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.

---

<sup>٥٧٠</sup>ابن عاشور، التحرير والتبيير (27/141)

### **المبحث الثالث: دليل الغاية**

إن العالم يشع بحسن الهيئة ودقة جريان ما فيه من الحوادث وإنه يمتلك تاغماً وانسجاماً، أمكن معه أن يلائم حياة البشر. ثم إن هذا العالم أيضاً معقول، يقدر العقل أن يتقهم ويدرك القوانين التي تحكمه. فانتقل ذهن بعض الناس من ذلك إلى أن وراءه عقلاً مربداً مدبراً وهو وراء هذا الكون. وقد درجت الأذهان الفلسفية على صبغ 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 البعثة تدل على البعير، وأنثر القدم تدل على المسير، فهيكلاً علوى بهذه اللطافة ومركز  
سفلي بهذه الكثافة أما يدلان على الصناع الخير.<sup>571</sup>

وقد أشار إليه إمام الهدى الإمام الماتريدي في تفسيره حيث قال:

قوله عز وجل: **سَمَحْفُوْرُ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّتَ مَعْرُوشَتِ وَغَيْرَ مَعْرُوشَتِ ١٤١ سَجْنٌ** ذكر هذا -  
والله أعلم - مقابل ما كان منهم من تحريم ما أحل الله لهم ورزقهم من الحرش، والزرع،  
والأنعام، والانتفاع بها، فقال: أنشأ جنات وبساتين من تأمل فيها وتفكر، عرف أن منشئها  
مالك حكيم مدبر؛ لأنه يبنتها ويخرجها من الأرض في لحظة ما لو اجتمع الخالق على  
تقديرها: أن كيف خرج؟ وكم خرج؟ وأي قدر ثبت؟ ما قدروا على ذلك؛ كقوله: **سَمَحَّقْبَتَا فِيهَا**  
من كُلَّ شَيْءٍ مَوْرُونَ ١٩ سَجْنٌ يخرج من الورق. والثمار على ميزان واحد: ما لو جهدوا كل  
الجهد أن يعرفوا الفضل والتفاوت بين الأوراق والثمار ما قدروا، وما وجدوا فيها تقاوتاً. ويخرج  
أيضاً - كل عام من الثمار والأوراق ما يشبه العام الأول. فعل ذلك كله أن منشئها ومحدثها  
مالك حكيم، وضع كل شيء موضعه.<sup>574</sup>

هذا ويمكن توزيع الاستدلال بهذا الدليل في صورة علمية محكمة إلى المحطات التالية:

<sup>571</sup> ابن حوزي، زاد المسير في علم التفسير (١/ ٢٦٦)، دار الكتب العربي، بيروت، ٢٠٠١هـ.

<sup>572</sup> سلبيات: تتحقق تتحقق سبعة

<sup>573</sup> سلبيات: جمتحتح سبعة

<sup>574</sup> الماتريدي، تأويلات أهل السنة (٤/ ٢٧٢)

- أن الكون يشتمل على صنع وتوافق وتأليفات، لا حصر لها، مناسبة لحياة الإنسان. وذلك بحسب مراحل حياته المختلفة.
- لا يمكن عند النظر المتعلق أن نزعم 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 خصوصاً إذا كان أقرب إلى تفسير الظاهرة وممكناً في نفسه ومقبولاً عقلاً.
- كل ذلك يدل دلالة كافية على أن الإله المدبر هو من اعنى بهذه الخلة لكي تحصل على هذه الصورة من التناسب والتوافق والتلاطم.
- إذن الإله موجود بما تدل عليه هذه الطريقة من النظر.<sup>575</sup>

هذا وقد ذكر بعض الباحثين دليلاً للتعاون مستخرجاً من كلام الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي، وقوامه أن هذا الكون يحوي كائنات شتى، فهي تتكامل وتتناغم وهي تتعاون وتعاضد، وإذا ذهبنا ببحث عن سر هذا التكامل والتtagam وهذا التعاون والتعاضد، لم نجده عند أحد من الخلق. فلا بد من الاعتراف بأن هذه الكائنات الشتى تحت رعاية رب واحد أحد. فعرفنا بذلك وجود الإله.<sup>576</sup> ولكن الحقيقة أن هذا ليس دليلاً مستقلاً، بل هو وجه من وجوه دليل الغاية والغاية. فإنه يدل على عناية ربانية سارية في هذا الكون. وكذلك نجد الباحث صير "دليل النظام" دليلاً مستقلاً عن دليل العناية مع أن كل ما في دليل النظام هو "وضع الأرض داخل المنظومة الشمسية وجريانها بنظام متزن"<sup>577</sup>، 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 صibri فقد أثني على هذا الدليل - دليل الغاية - وسماه دليل القرآن واعترف بأنه أكثر الأدلة جلاءً لوجود الله تعالى. قال:

---

<sup>575</sup> سعيد فودة، الأدلة العقلية على وجود الله، ص 325 – 326

<sup>576</sup> 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).

<sup>577</sup> المرجع السابق، ص 251 – 252.

"ولامانع من أن نسوقه نحن في هذا الكتاب دليلاً لإثبات وجود الله كما فعله علماء الغرب وقد اعتنى القرآن الكريم به أكثر من غيره حتى أمكنت تسميته بدليل القرآن؛ لأن كثيراً من آياته ... طافح به، وهو أثرى الأدلة وأوسعها وأكثرها استعداداً لنصرة المستدل وخذلان المنكر وأوقفها لأمزجة العصريين".<sup>578</sup>

والجدير بالذكر هنا أن الشيخ يضع هذا الدليل في موضعه اللائق به في علم المعرفة - وهو الأمر الذي لم نجده لدى العالمة ابن عاشور كما سيأتي - فيصرح بأنه دليل مبني على التجربة. فيستهل بيانه لهذا الدليل بقوله:

"إن مسألة وجود الله الذي هو أساس الدين لا يعوزنا إثباتها بالدليل التجريبي بعد إثباتها بالدليل العقلي. فإليك الدليل الذي يسميه الفلسفـة دليل العلة الغائية والمتكلمون من علماء الإسلام يسمونه دليل الحكمة، ودليل نظام العالم ويستدلـون به على صفات الله".<sup>579</sup>

فقوله هذا يوضح لنا أن هذا الدليل مبني على التجربة وأنه "دليل تجريبي" وأنه لا يثبت ذات الله تعالى، بل يثبت صفاتـه أيضاً. ثم نقل عن بعض الباحثـين أن سقراطـ هو واضحـ هذا الدليلـ وأنـ أفلاطـونـ ونيوتـنـ<sup>580</sup> أكـدا دلـلةـ هذاـ الدـليلـ.<sup>581</sup> هذاـ ويـمـكنـ تـلـخـيـصـ الدـليلـ عـنـ الشـيخـ فـيـ النـفـاطـ الـآتـيـةـ:

- كل ما يوجد في العالم من الإتقان يدل على كائن "مـدرـكـ مرـيدـ". فـماـ ذـلـكـ المـدرـكـ المـرـيدـ؟ يـقـولـ الشـيخـ إـجـابةـ لـهـاـ التـسـاؤـلـ: "ـفـهـاـ الإـدـراكـ وـهـذـهـ الإـرـادـةـ الـمـحـسـوـسـتـانـ"<sup>582</sup> فـيـ نـظـامـ الـعـالـمـ حـسـاـ لـاقـبـ

<sup>578</sup> صـبـريـ، العـقـلـ وـالـنـقـلـ (292/2).

<sup>579</sup> المرجـعـ السـابـقـ.

<sup>580</sup> إـسـحـاقـ نـيـوتـنـ (ـ1642ـ - ـ1767ـ): فـيـزـيـائـيـ وـرـياـضـيـ وـفـيـلـسـوفـ إنـجـليـزيـ. يـعـدـ منـ أـعـظـمـ عـلـمـاءـ الـقـرنـ الثـامـنـ عـشـرـ فـيـ الفـيـزـيـقاـ وـالـرـياـضـيـاتـ. حلـ الضـوءـ العـادـيـ إـلـىـ أـلـوـانـ الطـيفـ الـمـعـرـوـفـ بـمـعـونـةـ الـمـنـشـورـ الزـاجـاجـيـ. كانـ عـمـلـهـ هـذـاـ حـجـرـ زـاوـيـةـ لـعـلـمـ الطـيـفـيـاتـ. وـمـنـ إـنجـازـاتـهـ بـالـإـضـافـةـ إـلـىـ ذـلـكـ التـوـفـيقـ بـيـنـ النـظـرـيـةـ الـجـسـيـمـيـةـ وـالـنـظـرـيـةـ الـمـوجـيـةـ لـتـسـيـيرـ ظـواـهـرـ الـضـوءـ الـمـخـتـلـفـةـ وـاخـتـرـاعـ الـمـنـظـارـ الـفـلـكـيـ الـحـارـيـ للـمـرـأـةـ الـعـاكـسـةـ وـوـضـعـ قـوـانـينـ الـجـاذـيـةـ وـالـحـرـكـةـ الـمـشـهـورـةـ. وـقـدـ تـخـيرـتـهـ الـجـمـيـعـةـ الـمـلـكـيـةـ بـإـنـجـلـنـتـرـاـ رـئـيـسـاـ لـنـفـسـهـاـ تـقـدـيرـاـ لـأـعـمـالـهـاـ. (ـانـظـرـ: مـحمدـ شـفـقـ غـرـيـالـ، الـمـوسـوعـةـ الـعـرـبـيـةـ الـمـيـسـرـةـ، صـ3460ـ، الـمـكـتبـةـ الـعـصـرـيـةـ، بـيـرـوـتـ، 2009ـ)

<sup>581</sup> صـبـريـ، العـقـلـ وـالـنـقـلـ (292/2).

<sup>582</sup> كانـ الأـفـضـلـ أـنـ يـغـلـبـ تـذـكـيرـ كـلـمـةـ الإـدـراكـ عـلـىـ تـأـنـيـثـ كـلـمـةـ الإـرـادـةـ كـمـاـ هـوـ الـغـالـبـ فـيـ كـلـمـةـ الـعـرـبـ وـيـقـولـ: "ـالـمـحـسـوـسـانـ"، وـلـكـنـهـ اـعـتـدـ بـالـأـقـرـبـ، فـأـعـطـىـ لـهـ الـأـوـلـيـةـ، فـقـالـ: "ـالـمـحـسـوـسـانـ".

لِإِنْكَارِهِ يُضطَرَّانَا<sup>583</sup> إِلَى الْفَحْصِ عَنْ وُجُودِ مَدْرَكٍ تَحْارُ الأَبْابَ فِي مَدْى عَظَمَةِ إِدْرَاكِهِ ... فَمَنْ هَذَا الْمَدْرَكُ؟<sup>584</sup>"

- أَهُو مَادَّة؟ وَلَكِنَّ الْمَادَّةُ الْعَدِيمَةُ الْحَيَاةُ لَا يَمْكُنُ أَنْ يَكُونَ مَدْرَكًا مَرِيدًا؟ فَإِنَّ الْإِدْرَاكَ مِنْ شَرْطِهِ الْحَيَاةُ كَمَا مَرَ.<sup>585</sup> فَيُسْتَحِيلُ أَنْ تَكُونَ الطَّبِيعَةُ ذَلِكَ الْمَرْشُحُ. ثُمَّ تَحْلِيلُ مَا يُسَمَّى بِالْطَّبِيعَةِ لَا يُشْكِفُ عَنْ عَنْصَرِ مَدْرَكٍ مَرِيدٍ. لَذَلِكَ نَجْدُ أَنَّ الْمَلَاحِدَةَ يَسْتَنْدُونَ إِلَى الْمَصَادِفَةِ لِتَقْسِيرِ مَا يُشَاهِدُ فِي الْعَالَمِ مِنَ الْاِنْتِظَامِ. يَقُولُ الشَّيْخُ بِهَذَا الصَّدْدِ: "هَلْ هُوَ الْمَادَّةُ الَّتِي لَا مَنْاسِبَةٌ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْإِدْرَاكِ؟ حَتَّى إِنَّ الْإِنْسَانَ يَنْطَوِي عَلَى الْإِدْرَاكِ وَيَنْطَوِي عَلَى الْمَادَّةِ وَلَا تَشَعُرُ مَادَّتُهُ بِمَا فِيهِ مِنْ الْإِدْرَاكِ. فَلَوْ كَانَ الْإِدْرَاكُ فِي مَادَّتِهِ لَأَدْرَكَ بِيَدِيهِ وَرِجْلِيهِ كَمَا أَدْرَكَ بِعَقْلِهِ. وَحَتَّى إِنَّ هَذَا الْإِنْسَانَ الْمَدْرَكُ لَا يَبْلُغُ إِدْرَاكَهُ كُلَّ مَا يَجْرِي فِي بَدْنِهِ مِنْ نَظَامِ الْحَيَاةِ. فَمَادَّةُ الْإِنْسَانِ الَّتِي هِي أَقْرَبُ الْمَوَادِ إِلَيْهِ تَأْبِي أَنْ تَنْقَادَ لِإِدْرَاكٍ وَتَدْخُلَ فِي حُوزَةِ شَمْوَلِهِ. فَكَمَا أَنَّ الْمَادَّةَ لَيْسَتْ مِنْ شَأنِهَا أَنْ تَدْرَكَ، فَلَيْسَ مِنْ شَأنِهَا أَنْ يَتَصَلَّ بِهَا الْإِدْرَاكُ. فَبَيْنَهَا وَبَيْنَ الْإِدْرَاكِ تَنَافَ مِنَ الْطَّرَفَيْنِ حَتَّى إِنَّ الْمَخَ الَّذِي يَعْتَبِرُ الْمَادِيُّونَ لِإِدْرَاكٍ فَعْلَهُ، لَيْسَ لَهُ شَعُورٌ بِنَفْسِهِ. بِلَهُ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْمَدْرَكُ وَالْإِنْسَانُ الْمَدْرَكُ أَيْضًا لَا يَشَعُرُ بِوُجُودِ مَخِهِ إِلَّا بِوُسْاطَةِ التَّعْلُمِ وَالْاِسْتَخْبَارِ."<sup>586</sup>
- ثُمَّ أَهُو الْإِنْسَانُ نَفْسَهُ؟ وَلَكِنَّ لَا قَائِلَ بِهِ. وَقَاضِي الْحُسْنِ يَقْضِي بِأَنَّ الْإِنْسَانَ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ هُوَ ذَلِكَ الْمَدْرَكُ الَّذِي أُوجِدَ هَذِهِ الدِّقَّةَ. يَقُولُ الشَّيْخُ: "فِيفُهُمْ مِنْ جَمِيعِ ذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ الْمَدْرَكُ يَعِيشُ تَحْتَ سُلْطَانِ إِدْرَاكٍ آخَرَ أَعْظَمُ مِنْ إِدْرَاكِهِ وَأَعْمَمُ. وَإِذَا كَانَ الْإِنْسَانُ الْمَدْرَكُ لَا يَكْفِيُهُ إِدْرَاكَهُ فَيَكُونُ تَحْتَ سُلْطَانِ إِدْرَاكٍ آخَرَ، فَمَا بَالَ غَيْرِهِ مِنَ الْمَوَادِ الَّتِي لَا عَلَاقَةَ لَهَا بِالْإِدْرَاكِ أَصْلًا".
- فَيَدِلُ كُلُّ مَا مَرَ عَلَى أَنَّ وَرَاءَ هَذَا الْعَالَمَ مَوْجُودًا يَمْلِكُ الْإِدْرَاكَ وَالْإِرَادَةَ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ هَذَا الْكَوْنَ وَأَنْقَنَهُ. وَهُوَ اللَّهُ الَّذِي نَرِيدُ إِثْبَاتَهُ. يَقُولُ الشَّيْخُ فِي صَدِّهِ: "فَكُلُّ مَا فِي الْكَوْنِ مِنْ نَظَامٍ وَإِحْكَامٍ يَنْتَهِي الْعُلَمَاءُ الْكَاشِفُونَ أَسْرَارَهُمَا وَلَا تَنْتَهِي أَسْرَارَهُمَا يَدِلُ دَلَالَةً نَاصِعَةً عَلَى عِلْمٍ وَاضْعِيَّهُمَا وَإِرَادَتِهِ وَقَدْرَتِهِ الْلَّامِتَاهِيَّةِ وَبِالْأَوَّلِيَّةِ عَلَى وُجُودِهِ."<sup>587</sup>

<sup>583</sup> وَقَدْ رَاعَى هَذَا الْأَفْصَحُ، وَعَادَ بِالْضَّمِيرِ الْمُبْنَى لِلتَّذَكِّيرِ، وَلَمْ يَقُلْ: "تَضْطَرَانَا".

<sup>584</sup> صَبْرِي، الْعُقْلُ وَالنَّقْلُ (293/2).

<sup>585</sup> تَرَاجَعَ صَ 97 وَمَا بَعْدَهَا مِنْ هَذِهِ الرِّسَالَةِ.

<sup>586</sup> صَبْرِي، الْعُقْلُ وَالنَّقْلُ (293/2).

<sup>587</sup> الْمَرْجَعُ السَّابِقُ، (295/2).

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 ولاحرج. فالعلامة ابن عاشور - رحمه الله تعالى - يثير في شايا 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 نجترئ بواحد منها. فقد ذكر تحت قول الله تعالى: **سَوْفَيْهِ أَنْفُسُكُمْ أَفَلَا تُبَصِّرُونَ**<sup>٥٨٨</sup> سجّلها يلي:

"وهذا التكوين العجيب كما يدل على إمكان الإيجاد بعد الموت يدل على تفرد مكونه تعالى بالإلهية إذ لا يقدر على إيجاد مثل الإنسان غير الله تعالى فإن بواطن أحوال الإنسان وظواهرها عجائب من الانظام والتناسب وأعجبها خلق العقل وحركاته واستخراج المعاني وخلق النطق والإلهام إلى اللغة وخلق الحواس وحركة الدورة الدموية وانتساق الأعضاء الرئيسية وتفاعلها وتسوية المفاصل والعضلات والأعصاب والشرايين وحالها بين الارتقاء والتبيّس فإنه إذا غالب عليها التبيّس جاء العجز وإذا غالب الارتقاء جاء الموت."<sup>٥٨٩</sup>

فالعلامة استدل بكل ما في هذا العالم الكبير والعالم الصغير الذي هو الإنسان على وجود موجود مدبر مريد.

<sup>588</sup> سلسلة: توحيد حجج

<sup>589</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيّر (353 / 26)

## المبحث الرابع: دليل الأخلاق

لقد رأينا أصنافاً من المناهي 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؟ فيتمثل أمامنا ثلاثة احتمالات:

- أن مصدره هو الله تعالى،
- وأن مصدره هو طبيعتنا. فهي مغروزة فينا، ولا نستطيع أن نتخلص منها مهما ابتعينا.
- وأن مصدره أعرف الناس.

لاغرّو 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 يصطاح عليه الناس. فليس لها أساس موضوعي. بل هي تابعة للأعراف تتفاوت بتفاوتها.

أما الاحتمال الثاني فهو الذي يعنيانا هنا، وهو يفترض أن الأخلاق لها أساس موضوعي، وهي مطلقة في أساسها. وهذا الاحتمال هو الذي يستند إليه من يريد إثبات الإله. لابد من التتبّيه هنا على أن من القائلين بموضوعية الأخلاق من هو ملحد. على كل حال، نرجع إلى إثبات الإله بالاستناد إلى موضوعية الأخلاق، ونخص بالذكر الفيلسوف كانتط 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،  
ويسمى بها الأوامر المطلقة الحتمية<sup>590</sup> ويعادلها الأوامر المشروطة<sup>591</sup>
- وأن المعيار المفروض هو أن الفضيلة والسعادة متلازمتان حيث تؤدي الأولى إلى الثانية،

---

<sup>590</sup> وهي ما كان مقصوداً بذاته، ولا يتغير لأجل غاية أو هدف وراءه. ويقال لها بالإنجليزية: Categorical Imperative.

<sup>591</sup> هي المحتاج إليها لإنجاز غاية أو تحقيق هدف، وليس مقصودة لنفسها. ويقال لها بالإنجليزية: Hypothetical Imperative

- ولكن لانشاهد الأمر كذلك حولنا ، فلأنستطيع 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 المغروز فينا يفترض مسبقاً 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 لاترتبط بغير الإله الذي يعطي السعادة في مقابلة التخلق.

فالإله لايمكن أن يثبت عند كان ط بالأدلة العقلية. ولكن شعورنا بالالتزام والتخلق يبني على تصور الإله، ولا تقوم له قائمة بغيره.<sup>592</sup>

ولنر ما كان رأي الشخصي والعلامة ابن عاشور من هذا الدليل إن كان لكل منها حولهرأي !  
**مصطفى صبري:** أما الشيخ صبري فقد انتقد هذا الدليل انتقاداً وأظهر مثالبه. فإن هذا الدليل قائم على افتراض أن الإيمان يمكن أن يكون أقوى من العلم ولكنه مغاير للعلم الذي سببه العقل. فالإيمان هو العاطفة. لقد ذكر الشيخ عن الفيلسوف كانت:

"إن هذا الإيمان كثيراً 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 كارط من العلماء".<sup>593</sup>

ثم يبدأ الشيخ في سرد دليل كارط، ويمكن تقطيعه في القطع التالية:

- الخير الأعلى لا يتحقق إلا باجتماع الأخلاق والسعادة، والأخرى تترتب على الأولى.
- ولكن ليس بأيدينا حصول السعادة وترتها على عملنا لكونها مربوطة بالطبيعة الخارجية وبإرادات آناس غربنا.
- فيلزم لهذا أن توجد إرادة فوق الطبيعة والبشر، وهي إرادة الله.<sup>594</sup>

<sup>592</sup> كل ما مر من التفصيل من بداية هذا المطلب إلى هنا مأخوذ من: Mell, Thompson, Understand the Philosophy of Religion, 123 – 126, Teach Yourself, Editon: 2010.

<sup>593</sup> صبري، العقل والنفل (95/3).

<sup>594</sup> 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 لامكافئ.<sup>595</sup>

ثم يأخذ الشيخ في إيراد الاعتراضات على الدليل، ونسرده فيما يلي:

**مصدرة على المطلوب:** أول ما يعرض به الشيخ على الدليل أنه منطو على مصادر على المطلوب، ويقول:

فبني مسألة وجود الله على دليل الأخلاق أي على حاجة الأ<sup>خلاق إلى وجوده، فأصبحت</sup> الأخلاق دليلا على وجود الله ومحاجة إليه معا وهو دور أو مصادر.<sup>596</sup>

**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 ينسخ الإنسان عن القول بأهمية الأخلاق، فيبقى الدليل له غير ملزم. في هذا يقول الشيخ:

"لايلزم أن يكون الله موجودا بمجرد أن الإنسان في حاجة إلى وجوده لاسيما وأن المحتجين إلى وجوده أصحاب الفضيلة والأخلاق لا كل إنسان وإن كانوا هم صفةبني نوعهم وإن كان في علاقتهم الخاصة بالدين وبعقيدة وجود الله الفخر كل الفخر للدين. وفي تثبيت هذه العلاقة الحسن كل الحسن لدليل كارط."<sup>597</sup>

إلى أن قال:

"والذي نرى فيه من العيب أنه لا يكون دليلا حاسما يحصل به إلزام الغير كما يحصل بأدلة وجود الله النظرية المعروفة التي يعييهاكارط."<sup>598</sup>

<sup>595</sup> صبرى، العقل والنفل (95/3).

<sup>596</sup> المرجع السابق (97/3).

<sup>597</sup> المرجع السابق (95/3).

<sup>598</sup> 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.<sup>599</sup> 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 موجوداً في الواقع بل لكون مصلحته ومصلحة الدنيا كلها في وجوده."<sup>600</sup>

**عدم ثبوت إله الواجب الوجود:** من الدخل في هذا الدليل عند الشيخ أنه ليس حاسماً وأنه غير مبني على المقدمات الضرورية التي ثمرتها برد اليقين وإلزام الآخرين، وأنه يجعل الدين حاجة وجاذبية وضرورة اجتماعية، وليس بحقيقة ملحة للعقل إلى قبولها. فإذا ذهبنا نقارن بين دليل الأخلاق ودليل الحدوث وجدنا الأول قائماً على أمر عادي لا على وجوب واستحالة عقليين حيث إن إنكار أهمية الأخلاق لا يستلزم شيئاً من المحال فيما يستلزم إنكار الواجب الوجود استحالة كما بينما 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 بالمرة، استحالة عدم وجود الله. وإذا لم يستحيل استحالة عدم وجود الله، فلا يبني إثبات وجود عليه ... وإن لم يكن الاحتمال المذكور محلاً عقلياً - وهو المحال الحقيقي - لم يكن عدم وجود الله أيضاً محلاً لكون دليل وجوده مبنياً على استحالة الاحتمال المذكور، وبقي بهذا الدليل على ضعفه وعدم كفايته في مطلب يقيني يجب

<sup>599</sup>نعم، يمكن أن تكون من الدليل في علم الفقه، ولكنها في الفقه أيضاً إنما تشير إلى أن الشرع اعد بهذه الأمور. ثم هي من الظنيات، والكلام هنا في قواطع الأدلة.

<sup>600</sup>صبري، العقل والنفل (96/3).

أن يكون في رأس المطالب اليقينية حيث لا يفيد ضرورة وجود الله، ونعني بضرورة وجوده الضرورة العقلية بمعنى استحالة عدم وجوده عقلاً لا ضرورة اجتماعية.<sup>601</sup>

وقال في موضع آخر:

"قد كنت قلت فيما سبق: إن الله بالنظر إلى ما اختاره كان طمن الدليل لإثبات وجود لا يكمن واجب الوجود أي لا يكمن الله لأن أخص ما يمتاز الله به وجوب وجوده ووجوب الوجود إنما يتتحقق له إذا استحال عدم وجوده بطريق من إحدى طرق الاستحالة المعروفة عند العقلاة كلزم التناقض والدور والتسلسل والترجح من غير مرجح."<sup>602</sup><sup>603</sup>

**وضع قضية وجود الله بعد قضية الأخلاق:** من عيوب هذا الدليل أنه يعكس الترتيب الصحيح المعترض 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 فسست، 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 للنشأة الأولى ليوجد الموجودات قبل أن يكون لازم الوجود للنشأة 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 يجدني فعلاً لكلا الطرفين.<sup>604</sup>

صبري، العقل والنقل (100/3) 601

602 تناقض القضيتيين اختلافهما بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى. (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 1/514)

صبري، العقل والنقل (101/3) 603

المرجع السابق (99/3) <sup>604</sup>

THE JOURNAL OF CLIMATE

فهذه هي أوجه الضعف الخمسة التي من أجلها هجر الشيخ مصطفى ما يسمى بدليل الأخلاق، ولم يعتد به في سياق أدلة وجود الله تعالى المعتمد بها.

ابن عاشور: أما العالمة ابن عاشور فلم يتعرض لهذا الدليل نفياً وإثباتاً، وهو لم يتعرض للفيلسوف كارت إطلاقاً في أعماله، وهو الذي اشتهر بهذا الدليل في العصر الحديث، و الشیخ مصطفی صبّری أيضاً تعرّض لهذا الدليل تحت عنوان "دليل الفیلسوف کانت على وجود الله"<sup>605</sup> 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 يراهما كذلك الماتريدية والمعتزلة كما سيأتي في الكتاب التالي، ولا ينسجم مع موقفه الأشعري هذا الدليل القائم على موضوعية الأخلاق، وقد مررت هذه النقطة في الركن السابق المتعارض لموقف الشیخ صبّری من هذا الدليل بحمد الله تعالى.

---

<sup>605</sup> صبّری، العقل والنّقل (92/3).

## المبحث الخامس: دليل الفطرة

إن المراد بدليل الفطرة هو أن الإحساس بوجود الخالق أمر مغروز في فطرة البشر جميعاً وأعمق ضمائرهم، يشعر به كل عاقل بغير لجوء إلى البرهنة العقلية. نعم، لعله يحتاج إلى أن يجرد نفسه من الغفلة ويفقر إلى التبيه. أما البرهنة العقلية فعلها تزيد الأمر تعقيداً. ففكرة الإله أقرب إلى الناس مما يسمى بالدليل العقلي. "بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات".<sup>606</sup> حتى فرعون الذي عرف في تاريخ البشر القديم بإنكار الإله كان مستيقناً به في قرارة نفسه جادحاً في ضحالة ظاهره، فكان متاجهلاً بالله لا جاهلاً به.<sup>607</sup>

ولنظر ما كان مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول دليل الفطرة!

**مصطفى صبري:** أما الشيخ صibri فلم يتعرض لدليل الفطرة نفياً ولا إثباتاً. ولكننا نستطيع أن نستخلص رأي الشيخ من انتقاده لدليل الأخلاق. لقد مر بنا أنه انتقد دليل الأخلاق الذي احتكم إليه الفيلسوف كانتط لإثبات وجود الله تعالى، وكان دليله مبنياً على فطرية الأخلاق، فهو أنكر هذه الفطرية. ونحن نعلم أن كان طھينما لاذ بذلك، كان الإله أول عنصر في هذه الفطرية، ولكن الشيخ رفض ذلك رفضاً باتاً، وصرح بأن منهج المتكلمين أنهم يثبتون الإله بالدليل النظري الذي يرفضه الفيلسوف كانتط. يقول الشيخ في هذا المعنى:

"ونحن ثبّت قبل كل شيء وجود الله بدلليه العقلي النظري المستربط من وجودنا وجود أي موجود في العالم غير متربيين<sup>608</sup> إلى مسألة أخلاق الإنسان التي يجيء دورها دوراً أهيمنتها بعد مسألة وجود الإنسان وأهمية وجوده بمراحل، ويكون سهلاً علينا بعد إثبات وجود الله إثبات وجود يوم الدين ولزوم التأهب لذلك اليوم بتنظيم الأخلاق".<sup>609</sup>

فعلنا يسوع 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!

<sup>606</sup> ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية(1/26)

<sup>607</sup> المرجع السابق.

<sup>608</sup> أي غير منتظرين لمسألة أخلاق الإنسان، وقصد بذلك عدم ابتناء مسألة وجود الله على مسألة الأخلاق، واستعار التراث والانتظار لابناء شيء على شيء بجامع أن في الانتظار تقديمها وتأخيرها.

<sup>609</sup> صبرى، العقل والنفل (3) 97 - 98).

ابن عاشور: لقد ذكر العلامة ابن عاشور في سياق ما لاقى الأنبياء من الجحود لما دعوا إلى الله وحده أن فطرة المنكرين فسست وتغيرت حتى أقدموا على إنكار ما أودع فيها. فجاءت الآية كما ذكر العالمة:

"... تتبّعها على رسوخ الكفر من نفوسهم بحيث لم يقلّعه منهم لا ما شاهدوه من البيانات، 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<sup>610</sup> إن أتوهم بالبيانات يؤمنون بها."<sup>611</sup>

فأكبر 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.<sup>612</sup>

---

<sup>610</sup> قوله: إنهم إن أتوا ... إلى آخره تفسير لما عاهدوا عليه الرسل.

<sup>611</sup> ابن عاشور، التحرير والتوبيخ (9/32).

<sup>612</sup> المرجع السابق، (9/33).

## المبحث السادس: إثبات وجود الله تعالى بمعجزات الأنبياء

لقد ورد نقاش حول صحة ما إذا نستدل بالمعجزة على وجود الله تعالى. فعامة المتكلمين لم يقتعوا بصحته، وأصرروا على أن المعجزة لامعنى لها إلا إذا سبقها ثبوت وجود الله تعالى. فالمعجزة تترتب على وجود الله تعالى، ولما يصح في ميزان المنطق والاستدلال أن يفرج 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 - رحمة الله تعالى:

قال القاضي أبو يعلى<sup>613</sup> في عيون المسائل: ... ومثبتو النبوات حصل لهم المعرفة بالله تعالى بثبوت النبوة من غير نظر واستدلال في دلائل العقول خلافاً للأشعرية في قولهم: لا تحصل حتى تنظر و تستدل بدلائل العقول. وقال: نحن لا نمنع صحة النظر ولا نمنع حصول المعرفة به وإنما خلافنا هل تحصل بغيره.<sup>614</sup>

ثم ذكر عنه من وجه الاستدلال أن المعجزة تدل على النبوة والرسالة، ثم تدلنا الرسالة على أن هنا مرسلاً. 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. <sup>615</sup> 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 المع بذلة ليست في الدلالة كالحوادث الغربية. ولهذا يسبح رب عندها ويمجد وبعظام ما لا يكون عند المعتاد. ويحصل في النفوس ذلة من ذكر

---

<sup>613</sup> محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، أبو يعلى (380 - 990 هـ = 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 والحرير، 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 والكافية في أصول الفقه وأحكام القرآن الأربع مقدمات في أصول الديانات وثبرئة معاوية والعدة في أصول الفقه. (الزركي، الأعلام 6/ 99).

<sup>614</sup> ابن تيمية، مجموع الفتاوى (11/ 377 - 378).

<sup>615</sup> المرجع السابق.

عزمته ما لا يحصل للمعتاد؛ إذ هي آيات جديدة فتعطى حقها وتدل بظهورها على الرسول  
وإذا تبين أنها تدعوا إلى الإقرار بأنه رسول الله، فتقرر بها الريوبية والرسالة.<sup>616</sup>

عرفنا من ذلك أن التدقيق في دلالة المعجزة على ثبوت الدين يعود في نهاية المطاف إلى دلالة  
الحوادث على ثبوت الصانع، فينضم هذا وجهاً إلى وجوه دلالة دليل الحدوث. فانتظم الاستدلال  
بما يلي:

- أن الإنسان الذي يعلن الرسالة والنبوة ظهرت على يديه المعجزة التي ليست في طور ذلك  
الإنسان،  
وأن المعجزة أثبتت موجوداً وراء هذا العالم،  
وأنه لابد أن يكون متحللاً 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 يخفي 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 موضع من كتابه أن قضية الإيمان بالله هي أصل  
قضية المعجزة والنبوة. فالمعجزة لاتثبت ما لم يثبت وجود الله تعالى. فهو على سبيل المثال يناقش  
هيكل باشا<sup>617</sup> في كتابه "حياة محمد" ويدرك أن من يدعوه إلى الإسلام من غير المسلمين لا يخلو من

---

<sup>616</sup> ابن تيمية، مجموع الفتاوى (11 / 377 - 378).

<sup>617</sup> محمد حسين هيكل (1305هـ - 1376هـ = 1888م - 1956م): كاتب صحفي، مؤرخ من أعضاء المجمع اللغوي، ومن رجال  
السياسة، بمصر. ولد في قرية كفر غنام بالدقهلية وتخرج بمدرسة الحقوق بالقاهرة سنة 1327هـ (1909م) وحصل على الدكتوراه في  
الحقوق من السريون بفرنسا سن 1330هـ (1912م) 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. صفت كتاباً، منها حياة محمد وفي منزل الوحي وثورة  
الأدب والصديق أبو بكر والفاروق عمر وجان جاك روسو. (الزركي، الأعلام 6 / 107)

حالين، لثالث 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 يتجلج قلبه ... وإنما بأن ينظر إلى سنة الله في هذا الكون ... فيهتدى إلى بارئه. وهذا الرجل أيضا لا يحتاج في إيمانه بالله إلى المعجزات والخوارق."<sup>618</sup>

أما هذا الرجل الثاني فيصرح المصنف بأنه لابد 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؛<sup>619</sup> لأن طريقة هذا الرجل إلى الإيمان بالله تعالى هي طريقة الاستدلال من الآثار إلى مؤثرها: أعني بها طريقة العلم القديم المبني على العقل المحسن والمنطق التجريدي للذين لا يعتقد بهما العلم الحديث ولا المتعلموه العصريون أشباه المؤلف ولا يعتبرون ما يبني عليهم من المسائل حقائق علمية."<sup>620</sup>

فالاستدلال خطيب ينتظم ثلاثة قضايا مترتبة بعضها على بعض: وجود الله وإمكان النبوة وثبتوت المعجزة.

"ولابد إذن لإثبات الدين ... أن نكافح<sup>621</sup> العلم الحديث المانع عن الإيمان بالغيب والعقل المقيد بذلك العلم ... وبعبارة أولى وأوضح لابد أن نبتدئ الأمر بدعة العلم والعقل إلى الإيمان ... فاما مانا ثلا ثلاثة مسائل: وجود الله وجود منصب النبوة وجود معجزة النبي."<sup>622</sup>

أما القضية الأولى - وهي وجود الله تعالى - ففي رأس هذا الخيط، وعليه تبني الآخريان. وهنا يشير الشيخ إلى أن العقلية العصرية المتأثرة بمنهج علوم الطبيعة تعجز أمام هذه القضية إثباتا. فلا يسعهم تحطيمها إلى قضية المعجزة والنبوة. فيقول:

<sup>618</sup> صبرى، العقل والنفل (111/1).

<sup>619</sup> يريد مصنف حياة محمد هيكل باشا.

<sup>620</sup> صبرى، العقل والنفل (111/1).

<sup>621</sup> أي نعارض وننقاو.

<sup>622</sup> صبرى، العقل والنفل (115/1).

فالمسألة الأولى مع كونها أساس المسألة الثانية بل أساس كل شيء لا يجد المتعلمون تعلماً عصرياً الاستطاعة في أنفسهم والشجاعة لإثباتها علمياً.<sup>623</sup>

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".<sup>624</sup>

فقد استدل بعض الباحثين<sup>625</sup> بهذا الكلام على أن العلامة ابن عاشور يقر بإثبات وجود الخالق بمعجزات الأنبياء، استدل من كلام العلامة بما نقلته آنفاً. ولكن هذا الكلام لا يربط بين معجزات الأنبياء وجود الخالق، بل هو يربط بينها وبين الوحدانية التي يمكن أن تثبت بالأدلة النقلية أيضاً. فلست مرتاحاً لنسبة الإقرار بهذا الدليل إلى العلامة ابن عاشور. ومن سبب عقد هذا الباب مع تحقيق رأي الشيخ صبري المذكور آنفاً 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<sup>626</sup> وعموم انتماءه إلى الأشعرية أنه لا يرى ذلك.

<sup>623</sup> المرجع السابق.

<sup>624</sup> ابن عاشور، التحرير والتورير (7/134).

<sup>625</sup> مريم محمد إبراهيم الرقيق، الاتجاه العقدي عند محمد الطاهر بن عاشور، ص 120، مجلة فكر وإبداع، سنة 2014م.

<sup>626</sup> يراجع ص 148 وما بعدها من هذه الرسالة.

الفصل الثالث: تزية الله تعالى

إن مبدأ التنزيه له أهمية في تحديد ملامح علم الكلام أيا كانت المدرسة الكلامية من الأشعرية والماتريدية والمعزلة وما إلى ذلك. والسبب في ذلك أن تصور الإله ينطوي على تصور موجود له الكمال كله، ولا ينقصه 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 للتزييه في علم الكلام. وهو أن النصوص تتحدث عن شئون الروبية والإلهية باللغة المتدولة بين الناس، وهذه اللغة تكون موضوعة لما يجري بين الناس من شئون الورى. فإن ذهبت النصوص تتشاء لغة جديدة، لم يفهمها مخاطبوها شيئاً، وإذا وظفت اللغة الموضوعة بين الناس، خيف أن يعي منها المخاطبون ما ليس مراداً ويقعوا في إطلاق على الرب ما هو بريء منه. هنالك يأتي دور التزييه. فالنصوص تذكر صفات الرب وشئونه باللغة المتدولة بين الناس، ثم تشفعها بما يقال له التزييه. ويمثله مثل قوله تعالى: سَمِيعٌ كَمِيلٌ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ١١ سَجِيٌ وَسَمِيعٌ ٦٢٧ وَلَمْ يُولَدْ ٣ سَجِيٌ ٦٢٨ وَسَطْحٌ أَخْذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ٢٥٥ سَجِيٌ ٦٢٩ ومن فروعه ما يعرف بالتأويل في علم الكلام وأصول الفقه.

وسيكون من نصيب هذا الفصل دراسة صفتى القدم والبقاء اللتين هما من فروع وجوب الوجود، وسننظر كيف أنهما ينسحب عليهما بساط التزية. 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. فتتخلص هذه الفصل إلى أربعة مباحث:

- المبحث الأول: القدم
  - المبحث الثاني: الأبد
  - المبحث الثالث: نوعية القدم والأبد

سُلْطَنُورَى: تِحْجِجْ تِحْجِجْ سِحْجٌ 627

628 سلسلة الخلاص: تحمي سجن

سُلْطَنَةٌ: تِمْحِمَّةٌ تِحْسِنُ 629

• المبحث الرابع: مخالفة الله للحوادث.

## المبحث الأول: القدم

سيكون نظرينا 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 أيضاً قد يُقال بهذا المعنى إذا كان قد سبق مخلوقاً آخر. ومنه قول الله تعالى في وصف القمر الذي يكون عليه قبيل ليالي المحقق وفي مستهل الشهر:

سَمِّلْلَقَمَرَ قَدْرَتِهِ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعَرَجُونَ الْقَدِيمُ<sup>630</sup> سَجِيٌّ

والقديم هنا معناه المحول الذي أتى عليه حول.<sup>631</sup> فليس فيه معنى عدم السبق بالعدم.

قال صاحب مقاييس اللغة:

"الفاف والدال والميم أصل صحيح يدل على سبق ورuff"<sup>632</sup> ثم يفرع منه ما يقاربه:

يقولون: القدم: خلاف الحدوث. ويقال: شيء قديم، إذا كان زمانه سالفاً. وأصله قولهما:

مضى فلان قدماً: لم يرجع ولم ينثن.<sup>633</sup>

وقال العلامة أبو نصر الجوهرى<sup>634</sup> - رحمه الله تعالى: "والقدم: خلاف الحدوث."

أما القديم في اصطلاح الحكماء: فله أيضاً إطلاقان:

القديم الذاتي هو ما لا يفتقر في وجوده إلى غيره سواءً أكان مسبوقاً بالعدم أو غير مسبوق به. ويقابل له الحادث الذاتي.

<sup>630</sup> سجحة جمتحتم سجحة

<sup>631</sup> أبو القاسم الزخشري، الكشاف عن حفائق غوامض التنزيل (17/4)، دار الكتاب العربي - بيروت، 1407هـ.

<sup>632</sup> الرuff أيضاً يمعنى السبق.

<sup>633</sup> ابن فارس، مقاييس اللغة، (65/5)

<sup>634</sup> إسماعيل بن حماد الجوهرى، أبو نصر (المتوفى: 393 هـ - 1003 م): أول من حاول (الطيران) ومات في سبيله . لغوی، من الأئمة. وخطه يذكر مع خط ابن مقلة . أشهر كتبه (الصحاح) مجلدان. وله كتاب في (العروض) ومقدمة في (النحو) أصله من فاراب، ودخل العراق صغيراً، وسافر إلى الحجاز فطاف البادية، وعاد إلى خراسان، ثم أقام في نيسابور . وصنع جناحين من خشب وربطهما بحبل، وتصعد سطح داره، ونادى في الناس: لقد صنعت ما لم أسبق إليه وسأطير الساعة، فازدحمر أهل نيسابور ينظرون إليه، فتأطى جناحيه ونهض بهما، فخانه اختزانه، فسقط إلى الأرض قتيلاً. (الزركلي، الأعلام ، 313/1)

<sup>635</sup> انظر: أبو النصر الجوهرى، الصحاح(5/2007)، دار العلم للملائين، 1987م.

القديم الزمانى هو ما يسبق وجوده العدم. ويواريه الحادث الزمانى.

فيتمكن في رأي الحكماء أن يكون الشيء حادثا ذاتيا وقد ياما زمانيا، ولكن يستحيل ألا يكون القديم الذاتي قد ياما زمانيا فإن كل قديم ذاتي قديم زمانى، وليس العكس ضروريا.

هذا ويرد في ثانيا كلام الحكماء كلمة "الحدث 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 قد ياما والثاني حادثا، وكان ذلك إضافيا. ولنستمع إلى ما قاله العلامة التهانوى<sup>636</sup> بهذا الصدد بادئا بالقدم والحدث الذاتيين:

"كل من القدم والحدث قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ إضافيا. أما الحقيقى فقد يراد بالقدم عدم المسبوقة بالغير سبقا ذاتيا ويسمى قدما ذاتيا، وحاصله عدم احتياج الشيء في وجوده إلى غيره في حال ما أصلا ... ويراد بالحدث المسبوقة بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمانى 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."<sup>637</sup>

ثم يتبع بالقدم الزمانى والحدث الزمانى قائلا:

"وقد يختص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقة 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 بالحدث المسبوقة بالعدم سبقا زمانيا ويسمى حدوثا زمانيا، وحاصله وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضى، فالحادث الزمانى ما يكون عدمه سابقا عليه بالزمان... وأما الإضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء

<sup>636</sup> محمد بن علي الفاروقى الحنفى التهانوى (المتوفى: بعد 1158 هـ = 1745 م): باحث هندي. له كتاب اصطلاحات الفنون، فرغ من تأليفه سنة 1158 هـ وسبق الغایات في نسق الآيات. (الزرکلی، الأعلام 6/295)

<sup>637</sup> التهانوى، كتاب اصطلاحات الفنون والعلوم (2/1305).

أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر، فيقال للأول بالنسبة إلى الثاني قديم وللثاني بالنسبة إلى الأول حادث ... فالقديم الذاتي أخص من الزماني والزماني من الإضافي.<sup>638</sup>

أما القديم في اصطلاح المتكلمين فليس إلا غير ذي البداية الذي لم يسبق بالعدم. ويرفضون تعرقة الحكماء رفضاً باتاً، فيستحيل عندهم أن يحدث الشيء حدوثاً ذاتياً بغير أن يحدث حدوثاً زمانياً، وكذلك العكس. فهم صارمون في أن كل ما عدا الله تعالى فهو حادث بمعنى افتقاره وبمعنى سبقه ورافقه بالعدم، وفي أن الله تعالى قديم بمعنى عدم افتقاره وبمعنى عدم سبقه بالزمان. قال العالمة التهانوي:

"اعلم أنّ الْقَدْمَ الْذَّاتِيُّ وَالْزَّمَانِيُّ مِنْ مُخْتَرَعَاتِ الْفَلَاسِفَةِ الْمُتَقْرِعَةِ عَلَى كُونِهِ تَعَالَى مُوجِبًا بِالْذَّاتِ. وَأَمَّا عِنْدِ الْمُتَكَلِّمِينَ فَالْقَدِيمُ مُطْلَقاً مُفَسِّرٌ بِمَا لَا يَكُونُ مُسْبِقاً بِالْعَدَمِ".<sup>639</sup>

فتبين من ذلك أن المتكلمين يقصدون حين التعرض لقدم الله تعالى معنى الأول الذي لا بد منه له، والذي لم يسبق بالعدم. فيقول العالمة بهذا الصدد:

"الأصل الثاني: أنه تعالى قديم، لأول له، أي لم يسبق وجوده عدمه".<sup>640</sup>

أما الدليل على ثبوت القدم لله تعالى فهو مشيد على بطلان التسلل العلي في الماضي. وينتظم بما يلي:

إن افترضنا أن الله تعالى ليس قدماً، تبعه أنه حادث، فإنه لا واسطة بين الحدوث والقدم كما سبق. فإن الشيء الكائن إما حادث وإما قديم، واحتاج حينئذ إلى محدث. وذلك المحدث إما حادث بدوره وإنما قديم. وإن كان الثاني، فقد ثبت القدم لذاته، وهي تكون ذات الله تعالى، وإن كان الأول، احتاج إلى محدث ثالث، وهو بدوره إلى محدث رابع، وكذلك دواليك، لانتهاء السلسلة إلى شيء. ومعلوم أن الصلة بين الحادث والمحدث صلة العلية. فإن المحدث علة فاعلة للحادث. فيكون هذا تسلسلاً في

<sup>638</sup> المرجع السابق.

<sup>639</sup> التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (2/1306).

<sup>640</sup> ابن الهمام، المسايرة، ص 33، نيازي كتب خانه، باكستان.

الماضي عليه. وقد مر في الفصل الماضي<sup>641</sup> أن التسلسل العلی اتفق العقلاء على بطلاه. يقول العلامة ابن الهمام<sup>642</sup> المتكلم الحنفي الشهير مقرراً هذا الدليل:

"... لأنه لو كان حادثاً، افتقر إلى محدث، فينتقل الكلام إلى ذلك المحدث. فإن كان قديماً، فهو المراد بالله، وإن نقلنا الكلام إلى محدثه. وهكذا فإن تسلسل، لزم عدم حصول حادث منها أصلاً، بأولى مما ذكرناه في حادث لأول لها؛ لأن هذا الترتيب على، غير أن إيجاد كل للأخر بالاختيار".<sup>643</sup>

لننظر كلام الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول القدم!

مصطفى صبري: أما الشيخ صibri فقد تعرض لقدم الله تعالى حينما تعرض لإثبات وجوب وجوده. فعرض لتعريف القديم في مساق التسلسل في الماضي وقال:

"وكيف لا يكون قديماً ما لا أول له، ولم يسبقه العدم، مع أن القديم ما لا أول له ولم يسبقه العدم؟"<sup>644</sup>

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 قديماً، واجب الوجود ليقطع تسلسل شهود الممكنة. فأصبح من العبث أن يبحث صاحب البرهان عن علة وجود هذا

<sup>641</sup> براجع ص 159.

<sup>642</sup> محمد بن عبد الواحد السيوسي ثم الإسكندراني، كمال الدين، المعروف بابن الهمام (790 - 861 هـ = 1388 - 1457 م): إمام من علماء الحنفية. عارف بأصول البيانات والتفسير والفرائض والفقه والحساب واللغة والموسيقى والمنطق. أصله من سيواس. ولد بالإسكندرية، ونبغ في القاهرة. وأقام بحلب مدة، وجاور بالحرمين. ثم كان شيخ الشيوخ بالخانقاہ الشیخونیة بمصر. وكان معظمماً عند الملوك وأرباب الدولة. توفي بالقاهرة. من كتبه فتح القدير في شرح الهدایة في فقه الحنفیة والتحریر في أصول الفقه والمسایرة في العقائد المنجیة في الآخرة وزاد القیر مختصر في فروع الحنفیة. (الزرکلی، الأعلام 255 / 6)

<sup>643</sup> ابن الهمام، المسایرة، ص 33 - 35.

<sup>644</sup> صبری، العقل والنفل (367/3).

الموجود الأزلي مهما كان زائدا عليه بأن يكون غير ذاته ولا محل لأن يتصور الحدوث أو الإمكان لموجود واجب الوجود حتى يحتاج وجوده إلى علة.<sup>645</sup>

فالملحوظ أولا هنا أن الشيخ ربط دليل الحدوث الذي أشار إليه بقوله: "الوجود الذي قلنا باحتياج العلم إلى وجوده" بقدم الله تعالى. والملحوظ ثانيا أن هذا القول مربوط بقطع تسلسل الحوادث في الماضي، وقد أشار إلى ذلك بقوله: "لقطع تسلسل شهود الممكنة". فرفقا بذلك أنه قد وصل حبل اللازوم بين القدم ونفي التسلسل.

ابن عاشور: لقد ربط العالمة ابن عاشور قدم الإله بدليل الحدوث في سياق نفي أن يكون الله ابن من سورة الأنعام فقال:

"والاستدلال على انتقاء البنوة عن الله تعالى بإبداع السماوات والأرض لأن خلق المخلوق يقتضي خلق الحال فيه، فالمشركون يقولون بأن الملائكة في السماء وأن الجن في الأرض والفيافي، فيلزمهم حدوث الملائكة والجن وإلا لوجد الحال<sup>646</sup> قبل وجود المخلق، وإذا ثبت الحدوث ثبت انتقاء البنوة لله تعالى؛ لأن ابن الإله لا يكون إلا إليها فيلزم قدمه، كيف وقد ثبت حدوثه."<sup>647</sup>

فعرفنا بذلك أن العالمة ابن عاشور أيضا فرع قدم ذات الله تعالى على دليل الحدوث كما قررته في هذه الدراسة الشيخ صبري.

---

<sup>645</sup> المرجع السابق.

<sup>646</sup> بتضديد اللام من الحول لا من الحولان.

<sup>647</sup> ابن عاشور، التحرير والتوبيخ (7/410)

## المبحث الثاني: الأبد

أما جولتنا هذه ف تكون في معنى الأبد لغة وفي اصطلاح كل من المتكلمين والحكماء، ثم نختمه بذكر الدليل عليه. ولابد أن البقاء والأبد والأزل والديمومة كلمات متراوفة في المعنى الذي نحن بصددده. فالأبد في اللغة تدل على معنيين: الأول هو الدهر وطول المدة والثاني التوحش. يقول صاحب مقاييس اللغة:

"الهمزة والباء والدال 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."<sup>648</sup>

ولكن الأبد أيضا تعطي معنى الدوام في المدلول اللغوي. ويؤخذ ذلك من قول العرب: "لأفعله أبد الآبدin". فقد نص أبو نصر الفارابي الجوهرى - رحمه الله تعالى - على هذا المعنى وقال: "لا أفعله أبد الآبيد، وأبد الآبدin كما يقال: دهر الظاهرين، وعوض العائضين. والأبد أيضا الدائم. والتأبيد التخليد."<sup>649</sup>

ثم الأبد في الاصطلاح هو الدوام في المستقبل وعدم الانتهاء. فقد قال العلامة التهانوي تحت هذا المصطلح:

"فتح الأول والمودحة دوام الوجود في المستقبل، كما أنّ الأزل دوام الوجود في الماضي."<sup>650</sup>

وقال المتكلم الماتريدي الشهير العلامة ابن الهمام:

"الأصل الثالث أنه الله تعالى أبدي، ليس لوجود آخر أي يستحيل أن يلحقه عدم."<sup>651</sup>

فإنجلى 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

<sup>648</sup> ابن فارس، مقاييس اللغة (34/1).

<sup>649</sup> الجوهرى، الصحاح (439/2).

<sup>650</sup> التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (84/1).

<sup>651</sup> ابن الهمام، المسایرة، ص 36.

الصحاب تاج اللغة وصحاب 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 على القديم الواجب الوجود الذي الوجود مقتضى ذاته. والطروع هو الحدوث الذي يفتقر دائما إلى سبب كما مر في مبحث إثبات وجود الله تعالى بتفصيل.<sup>652</sup> فنسوق الحديث إلى التساؤل عن السبب الذي يحقق زوال الواجب الوجود. فالسبب اثنان، لاثالث لهما:

أ: أنه من نفسه، ويقصد بذلك أنه يعدم نفسه بقدرته وإرادته.

ب: وأنه من غيره. وذلك الغير إما حادث وإنما قديم.

فهذا يعود في نهاية المطاف إلى ثلاثة من الإمكانيات:

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 شيء نفسه أنه يستخدم إرادته وقدرته لإزالة نفسه. فالصفات تقوم بالذات، ولو قدرنا أن القدرة تتعلق بالذات إزالة، لاستحال؛ لأن القدرة تتبني على الذات، ولاتعلق بغير الذات، فكيف تزيل ما هي مبنية عليه؟

هذا ويدرك كثير من المتكلمين لإبطال هذا الوجه أن القدرة لاتتعلق بالإعدام. ويدركون أن العالم إنما جوهر وإنما 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 يفتقر دائما إلى الأعراض لوجوده بأن يمده الله تعالى بالأعراض تترى. فإذا قطع هذا الإمداد، تبدد وجود الجواهر أيضا. هذه

---

<sup>652</sup> يراجع ص 168 وما بعدها من هذه الرسالة.

عصارة ما ذكره الإمام الجويني.<sup>653</sup> ويشبه بالفتيلية التي تشتعل بالزيت مابقي الزيت. وإذا نفده، انطفأت بنفسها بغير حاجة إلى مطفئ.

ولكن من جاء بعده من الأشاعرة أبدوا العوار في هذا الدليل الذي يقوم على عدم بقاء الأعراض. وأنها فكرة غير ذات قائمة. فإن المتأخرین اعترضوا بأن هذه مکابرة لما يظهر. فلا يقام بقاء الله تعالى الذي هي عقيدة قطعية على هذا الأساس المھلھل. فقرروا أن القدرة تتعلق بالإعدام تعلقها بالإيجاد فقد قال العلامة الشرقاوی<sup>654</sup> الشافعی - رحمه الله تعالى - في هذا المعنى بعدما أورد کلام إمام الحرمین الجوینی<sup>655</sup>:

"وكلام إمام الحرمین المذکور مبني على ضعیف وهو أن العرض لا يبقى زمانین والراجح خلافه لأنه وإن كان منسوبا للأشعری لكن أنکره عليه كثير من المتكلمين وقلالا إن ادعاء مثنه في الأعراض القارة مکابرة في المحسوس. والحاصل أن كون العرض لا يبقى زمانین قول الأشعری والجمهور. وبنی عليه إمام الحرمین ما ذکر، والمعتمد أنه يبقى زمانین وعليه فتنعلق القدرة بالعدم بعد الوجود. وكذا بعد الممکنات التي علم الله أنها لاتوجد كایمان أبي جهل نظرا لذاته. فجملة ما تتعلق به القدرة وفاقا وخلافا خمسة أشياء".<sup>656</sup>

<sup>653</sup> انظر: الجوینی، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 123، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2009 م.

<sup>654</sup> عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشرقاوی الأزهري ( 1150 هـ - 1227 هـ = 1737 م ) : فقيه، من علماء مصر. ولد في الطويلة من قرى الشرقية بمصر وتعلم في الأزهر، وولي مشيخته سنة 1208هـ. وفي أيام عبد الله بن حجازي لشراكواي أنشئ رواق الشرقاوة بالأزهر الشريف. وهو أحد الذين أکرھوا، في عهد احتلال الفرنسيين لمصر، على توقيع بيان بالتحذير من معارضتهم. توفي في القاهرة. وصنف كتابا، منها التحفة البهية في طبقات الشافعية وتحفة الناظرين في من ولی مصر من السلاطین ومتن العقاد المشرقة وفتح المبدي بشرح مختصر الزبيدي في الحديث وحاشية على شرح التحریر في فقه الشافعیة. (الزرکلی، الأعلام 4 / 78)

<sup>655</sup> عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجوینی، أبو المعالی، رکن الدين، الملقب بإمام الحرمین ( 419 هـ - 1028 م ) : أعلم المتأخرین، من أصحاب الشافعی. ولد في جوین (من نواحي نیسابور) ورحل إلى بغداد، فمکة حيث جاور أربع سنتين. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جاما طرق المذاهب . ثم عاد إلى نیسابور، فبني له الوزیر نظام الملك "المدرسة النظامیة" فيها . وكان يحضر دروسه أکابر العلماء. توفي بنیسابور. قال الباحزی في الدمية بصفه: الفقه الشافعی، والأدب أدب الأصمعی، وفي الوعظ الحسن البصري. له مصنفات كثيرة، منها غیاث الأم ونیاث الظلم والعقیدة النظامیة في الأركان الإسلامیة والبرهان في أصول الفقه ونهاية المطلب في درایة المذهب في فقه الشافعی الشامل في أصول الدين على مذهب الأشاعرة والإرشاد في أصول الدين والورقات في أصول الفقه. (الزرکلی، الأعلام ، 160/4 ، 160/4)

<sup>656</sup> عبد الله الشرقاوی، حاشية الشرقاوی الشافعی على الھدی على ألم الراھین، ص 67، مطبعة مصطفی البانی الحلبي وأولاده بمصر، 1920م.

2: أما الإمكانان الثاني والثالث وهم فنا وفه بمضادته بضد قديم أو حادث. فدرأهما الإمام ابن الهمام كما ردّهما حجة الإسلام بالاستناد إلى فكرة أن الضد يلاجتمعان، وأن التضاد يمنع الاجتماع.

فالشيء يستحيل أن يوجد مع وجود ضده. فمهما ثبت موجوداً وجوباً، ثبت أنه لم يكن معه ضد في قدمه، ولو كان ثمّه ضد قديم، لكان إلهاً.

ثم هب أن حادثاً مصادراً للواجب الوجود وجد. ولكنه مع ذلك لا يمكن أن يوجد مع وجود القديم؛ لأنّه في عدمه لا يقدر على أن يزيل وجود القديم. فإن الإرادة والقدرة تستدعيان الوجود والحياة في تعلقهما. وإنما تحصلان له بعد وجوده حياً. ولكن المفروض أن ما يضاده هذا الضد الحادث فقد قديم. فالقديم لا يتصور أن يقاومه ويزيله حادث. ثم قد رأينا من قبل أن كل حادث ممكن، وكل ممكّن يحتاج في وجوده إلى الواجب. فكيف يقاوم الواجب الوجود ما كان مفتقرًا إليه في تتحققه.<sup>657</sup>

لننظر الآن ما مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور من الأبد كما رأينا مواقفهم 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 الجوهر كذلك. فقال الشيخ صبري:

"بل لا يسلم أيضاً صحة قول الأشاعرة بعدم بقاء العرض زمانين."<sup>658</sup>

ثم درج الشيخ على أن تصور وجوب الوجود يكفي لإثبات البقاء، فإن "ما ثبت قدمه، استحال عدمه."<sup>659</sup> فالله الواجب الوجود يستحيل عليه العدم. يقول الشيخ:

"فهذا الموجود الذي يجب له الوجود أولاً وأبداً يستحيل عليه العدم. نحن مضطرون إلى الاعتراف به ليكون<sup>660</sup> أساس الوجود لكل ما عداه من هذه الموجودات العالمية التي لا ضرورة

<sup>657</sup> الغزالى، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 31، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

<sup>658</sup> صبرى، العقل والنفل (266/3)

<sup>659</sup> هامش صبرى، العقل والنفل (352/3)

<sup>660</sup> 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".<sup>661</sup>

ثم قال:

"فهذا الموجود الأزلي الواجب الوجود هو الله الذي لانعرف منه إلا وجوب وجوده مع اتصافه بجميع صفات الكمال وتترنه عن جميع سمات النقص اللازمين لأن يكون أهلا لإيجاد هذا العالم العظيم المنظم".<sup>662</sup>

فقد أثبت الله تعالى الأزلية هنا بقوله: "الموجود الأزلي الواجب الوجود".

ابن عاشور: لقد تعرض العالمة ابن عاشور لبقاء الله تعالى في سياق صفة الحياة من قول الله تعالى: **سُمْخَ حَيٌّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينُ**<sup>663</sup> ٦٥ سجى فالملاحظ أولاً أنه أيضاً لم يقم بقاء الله تعالى بعدم بقاء الأعراض، بل ربط استمرار الحياة بالإمكان والوجوب. فإن كان اتصاف موصوفها بها مسبوقاً بعدم فهي حياة ممكنة عارضة مثل حياة الملائكة وحياة الأرواح وحياة الإنسان وحياة الحيوان".<sup>664</sup> ولكن:

إن كان اتصاف موصوفها بها أزلياً غير مسبوق بعدم فهي حياة واجب الوجود سبحانه وهي حياة واجبة ذاتية. وهي الحياة الحقيقة لأنها غير معرضة للنقص ولا للزوال، فلذلك كان الحي حقيقة هو الله تعالى كما أثبتت عنه صيغة الحصر في قوله: هو الحي وهو قصر ادعائي لعدم الاعتداد بحياة ما سواه من الأحياء لأنها عارضة ومعرضة للفناء والزوال".<sup>665</sup>

فهو لم يردد الاحتمالات الثلاثة، ولكنه ركز على نقطة الأساس وهي أن ما كان وصفاً ذاتياً للشيء، استحال أن يزول عنه.

<sup>661</sup> صبرى، العقل والنقل (2) / 270.

<sup>662</sup> صبرى، العقل والنقل (2) / 270.

<sup>663</sup> سعفان: تمجتممحسج

<sup>664</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيير (24) / 192.

<sup>665</sup> 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 وضوع كما يكون لصفات العلم والسمع والبصر من القيام. بل هو تصور سلبي، يدل على عدم المسبوقة، أي عدم كون الشيء مسبوقاً بالعدم. قال حجة الإسلام أبو حامد الغزالى:

"ولا نعني بقولنا قديم إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم، فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفي عدم سابق. فلا تظنن أن القدم معنى زائد على ذات القديم."<sup>666</sup>

<sup>667</sup> وإلى ذلك يشير قول المتكلم الماتريدي الشهير العلامة ابن الهمام: "لم يسبق وجوده عدمه". وتقرير هذا الأمر ضروري؛ لأن المقدمات التي يرتبها المتكلمون لاستقليم 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 الرazi في شأنه:

"أن استمرار وجود الشيء هل هو صفة ثبوتية زائدة على ذات الشيء؟ والحق أنه ليس كذلك؛ لأنه لو كان الاستمرار أمراً ثبوتاً لكان النفي الصرف موصوفاً بالصفة الثبوتية. لكن ذلك محال، فكون الاستمرار صفة ثبوتية محال"<sup>668</sup>

والسر في ذلك أن الأزلية والأبدية مفهومان، يفرضهما على الإنسان تكيفه وتقيده بالزمان. فإن العقل البشري متعدد 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:

<sup>666</sup> الغزالى، الاقتصاد، ص 30.

<sup>667</sup> ابن الهمام، المسايرة، ص 33.

<sup>668</sup> الرazi، نهاية العقول (447/2).

"والأزل والأبد الله تعالى صفتان أظهرتهما الإضافة الزمانية لتعلق وجوب وجوده، وإلا فلا أزل ولا أبد".<sup>669</sup>

فنلاحظ قوله: "الإضافة الزمانية". فإنما يخلق العقل البشري هذين التصورين لأنه مقوس في الزمان. فجعلهما من باب الإضافات، لا الصفات الحقيقة. وبين أن العقل يحتاج إليها لتعلق معنى الواجب الوجود. "إلا فلا أزل ولا أبد".

فيزيد هذا الأمر وضوحا 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 انتهاؤها بالفکر والتأمل البتة"<sup>670</sup>

فتبنى من ذلك أن القدم والأبد ليسا من الصفات الذاتية، بل هما صفتان سلبيتان، اقتضاهما تصورنا لهما. والصفة السلبية لاتثبت شيئا في الخارج، ولكن فائدتها ذهنية فقط، نضطر إليها لدفع التوهّم الملابس لما تفييه الصفة السلبية.

ولذلك نجد أن الإمام الطحاوي<sup>671</sup> - رحمه الله تعالى - حينما ذكر هاتين الصفتين، قال:

"قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء".<sup>672</sup>

فقوله: "بلا ابتداء" و"بلا انتهاء" إشارة إلى أن ما لحقه كل منهما من المفاهيم السلبية.

وقد ذكر مؤلف ألم 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".<sup>673</sup>

<sup>669</sup>التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (1/85).

<sup>670</sup>الجرجاني، التعريفات، ص 7.

<sup>671</sup>أحمد بن محمد بن سلمة بن الأزدي الطحاوي، أبو جعفر (321 هـ - 853 م) : فقيه انتهت إليه رئاسة الحنفية بمصر. ولد ونشأ في طحا من صعيد مصر، ونفقه على مذهب الشافعي، ثم تحول حنفيا . ورحل إلى الشام سنة 268 هـ فاتصل بأحمد بن طولون، فكان من خاصته، وتوفي بالقاهرة. وهو ابن أخت المزنبي. من تصانيفه شرح معاني الآثار في الحديث مشكل الآثار وأحكام القرآن و المختصر في الفقه والاختلاف بين الفقهاء ومناقب أبي حنيفة. (الزركلي، الأعلام ، 1/206)

<sup>672</sup>أبو جعفر الطحاوي، العقيدة الطحاوية بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، ص 8، دار ابن حزم بيروت، لبنان، 1995م.

<sup>674</sup> وننقل في النهاية التصريح لأحد أعلام الماترديه. فقد قال الشيخ كمال الدين ابن البياضي:

"والبقاء هو الوجود المستمر ، وليس صفة زائدة . واختاره الباقلانى والأستاذ <sup>675</sup> وكثير منهم ."<sup>676</sup>

**مصطفي صبري وابن عاشور:** أما أصحابنا الشيخ مصطفى صبري والعلامة ابن عاشور فإنما وإن لم يصرحا بذلك ، ولكن واضح أن كلاً منها فرع القدم والبقاء من وجوب الوجود ، ولم يجعلهم صفتين زائدتين . فهما من الصفات السلبية الإضافية عندهما فيما يبدو .

---

<sup>673</sup> ضمن محمد عرفة النسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص 81، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

<sup>674</sup> 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 قربة منها . له تأليف بالعربية. منها إشارات المرام من عبارات الإمام وسوانح العلوم في ستة فنون. لعله هو سوانح المطاراتات والفقه الأبسط. (الزركلي، الأعلام ، 75/1)

<sup>675</sup> كلمة الأستاذ عند الأشاعرة تطلق على ابن فرك. وترجمته فيما يلى :

محمد بن الحسن بن فرك الأنصارى الأصبهانى، أبو بكر (330 هـ - 406 هـ = 941 م - 1015 م): واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية. سمع بالبصرة وبغداد. وحدث بنى ساپور، وبنى فيها مدرسة. وتوفي على مقربة منها، فنُقل إليها. وفي النجوم الزاهرة: قتله محمود بن سبكتكين باسم، لقوله: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم رسولاً في حياته فقط، وإن روحه قد بطل وتلاشى. له كتب كثيرة، قال ابن عساكر: بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً 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، البوار الزاهرة في طبقات الأشاعرة، ص 111 - 115، 2008م) والأعلام للزركى، (83/6)

<sup>676</sup> 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، ويؤمنون به ما يسمى بالتنزيه والتقديس. وهو أن ينزع الله تعالى عما لا يليق بجلاله، ويقدس عما لا يقمن بعظمته. وهو المدلول عليه بقول الله تعالى:

سَطْعَنَ كَمِثْلَةِ شَيْءٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۖ ۱۱ سجى<sup>677</sup>

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: سَلَّمَحَ كَمِثْلَةِ شَيْءٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۖ ۱۱ سجى<sup>678</sup>

ثم هذه المباحث من لوازم ما قررنا في المباحث الماضية من إثبات وجوب وجود الله تعالى وأبديته وأزليته. فما ثبت وجوب وجوده وأن كل ممكן يفتقر إليه، فلا بد أن يتغايرا<sup>679</sup> ويختلفا. فهي مبنية على ما قبلها، وملتحمة معها. لاشك أن هنا أشياء كثيرة في العالم، فإن ذهبنا ننفيها واحدا تلو الآخر عن الله تعالى، لم يكفنا إضمارات. 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 ورؤيه الله تعالى. فينقسم هذا المطلب إلى مطالبات تالية:

- المطلب الأول: نفي الجسمية عن الله تعالى،
- المطلب الثاني: نفي الجهة والمكان عن الله تعالى،
- المطلب الثالث: رؤية الله تعالى.

<sup>677</sup> سلَّمَحَ: تتحقق تتحقق سحج

<sup>678</sup> أبو عبد الله السنوسي، أم البراهين، ص 58.

<sup>679</sup> 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."<sup>680</sup>

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:

عرف بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقطعة على زوايا قائمة.<sup>681</sup>

2: الجسم التعليمي. وهو تصور رياضي منخرط إلى الكمية. وإليه أشار العالمة التهانوي بقوله:

"وثانيهما ما يسمى جسماً تعليمياً إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية ...

وعرّفوه بأنه كمّ قابل للأبعاد الثلاثة المتقطعة على الزوايا القائمة."<sup>682</sup>

ويمكن تفهم الفرق بين الجسم التعليمي والجسم الطبيعي بأننا إن أخذنا شمعة، ثم ضربناها في قوالب مختلفة شكلًا، 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.<sup>683</sup>

3: الجسم عند المتكلمين هو المؤلف من الجوادر الفردة التي تقوم بها الأعراض. قال صاحب العقيدة النسفية: "العالم بجميع أجزاءه محدث. إذ هو أعيان وأعراض".<sup>684</sup> ثم فسر الأعيان "بما يكون

<sup>680</sup> ابن فارس، مقاييس اللغة، (457/1).

<sup>681</sup> التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (561/1).

<sup>682</sup> المرجع السابق (562/1).

<sup>683</sup> المرجع السابق.

<sup>684</sup> الفقازاني، شرح العقائد النسفية، ص 23 - 25.

له قيام بذاته<sup>685</sup> والعرض "بما لا يقوم بذاته".<sup>686</sup> وقسم الجوهر إلى المركب وغير المركب. فغير المركب منه الجزء الذي لا يتجزأ، والمركب هو الجسم.<sup>687</sup>

**الفرق بين الحكماء والمتكلمين** هو نظرية كل واحد منها لتكون الجسم. فالحكماء يرفضون نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، ويميلون إلى النظرية الأرسطية القائلة<sup>688</sup> بأن الجسم يتتألف من جوهرين: الأول هو الهيولي أو المادة، والثاني هو الصورة. فيذكرون أننا لانستطيع أن نقطع الجسم قطعاً، ثم تلك القطع قطعاً أخرى، وهلم جراً 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. فلایصح جعل الجسم مؤلفاً من الجواهر الفردية التي لا يتجزأ وينسب إلى متكلمة المعتزلة أيضاً أنهم أخذوا بها. أما متكلمة الأشاعرة - ومعهم الماتريدية - فيأخذون بمبدأ الجزء الذي لا يتجزأ الذي يقضي بأن الجسم مؤلف من جواهر فردية، فإنما إن لم نفتَ نجزئ الجسم، حصل بأيدينا في نهاية المطاف أجزاء، لاتقبل التجزئة. ويعزى هذا المبدأ إلى الفيلسوف اليوناني الشهير ديموقريطوس.<sup>689</sup>

قال العالم الموسوعي الهندي "القاضي عبد النبي"<sup>690</sup>

<sup>685</sup>النقازاني، شرح العقائد النسفية، ص 23 - 25.

<sup>686</sup>المرجع السابق.

<sup>687</sup>المرجع السابق.

<sup>688</sup> Hylomorphism

<sup>689</sup>ديموقريطوس (460 - 370 قبل المسيح): فيلسوف إغريقي، عرف بنظرية الذرية في شقيها الفلسفية والطبيعية. كان من سكان أبديرة ومن أثرياءها، وطوف بلاد الشرق كثيراً. وإنما بقي من أعماله القليل. وما بقي معظمه متعلق بالأخلاق. (انظر: مقالة موسوعة بريطانيا حوله في الرابط التالي)

Duignan, Brian. "Democritus". Encyclopedia Britannica, 28 Jan. 2025, <https://www.britannica.com/biography/Democritus>. Accessed 7 February 2025.

<sup>690</sup>الشيخ الفاضل القاضي عبد النبي بن عبد الرسول بن أبي محمد بن عبد الوارث العثماني الأحمد نقري أحد العلماء المشهورين، ولد ونشأ بأحمد نقري وقرأ المختصرات على أبيه وبعد وفاته على عبد الله الأحمد نقري وسيد بخش الحسيني الكرمانی الخير آبادي ثم سافر إلى كجرات وقرأ الحاشية القيمية وغيرها من الكتب الدرسية على الشيخ قطب الدين العثماني الكجري وأكثرها على الشيخ محمد محسن ابن عبد الرحمن الصديقي الكجري ولازمه مدة حتى صار أبدع أبناء العصر في النحو والمنطق وولي القضاء بأحمد نقري 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 للبيضاني وحاشية على مير زاهد ملا جلال وحاشية دستور المبتدئ في الصرف وحاشية على خلاصة الحساب للعاملي وحاشية على أصول الحسامي وحاشية على المطمول وحاشية على شرح العقائد للنقازاني وحاشية على حاشية الخيالي على شرح العقائد وحاشية على الرشيدية شرح الشريفة في آداب البحث، وله الأنموذج المسمى بالتحقيقات وله سيف المبتدئين في قتل المفروزين لم نعثر على سنة وفاته، وقد تم تأليف كتابه دستور العلماء في سنة 1183 هـ (نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر،

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.<sup>691</sup>

فعرفنا من ذلك أن الجسم قد اختلف في ماهيته وحقيقة ، ولكن كلمتهم متقدة على أنه شيء مركب.  
 وإنما الخلاف فيما ركب منه . وهذا قطب الرحى في بحثنا الكلامي هنا . فإن الجسم أيا ما كان  
المذهب المأخذ به في شأنه، فإنه مركب . والتركيب من مستبعات الحاجة . ذلك أنه يحتاج إلى  
مركب . فلو كان الإله جسما ، لاحتاج إلى علة أخرى ، و لم يكن واجبا وجوده . يقول الإمام الغزالى -  
رحمه الله تعالى - في تعريف الجسم :

"ندعي أن صانع العالم ليس بجسم؛ لأن كل جسم فهو مؤلف من جوهرتين متحيزتين."<sup>692</sup>

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  
يتزوج أحد الجائزين على الآخر إلا بمخصص ومرجح كما سبق . فيفترق إلى مخصص  
يتصرف فيه ، فيقدر بقدر مخصوص ، فيكون مصنوعا لا صانعا ، مخلوقا لا خالقا."<sup>693</sup>

ولننظر إلى مواقف الشيخ صبرى والعلامة ابن عاشور حول ذلك !

مصطفي صبرى : أما الشيخ صبرى فهو أيضا نفى الجسمية عن الله تعالى ونفى 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{كھيیعڪ}، و{طسم} ، المفتتح بها بعض السور من القرآن ، وعلى

<sup>691</sup> عبد النبي الأحمد نكري ، دستور العلماء ، المعروف أيضا بجامع العلوم في اصطلاحات الفنون ، (274/1) ، دار الكتب العلمية ، لبنان ، 2000 م.

<sup>692</sup> الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص 109.

<sup>693</sup> المرجع السابق.

مثل: سُلْطَنٌ حَمْنٌ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَىٰ<sup>٦٩٤</sup> ٥ سُجْنٌ وَ سَهْلُهُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ<sup>٦٩٥</sup> ٠١ سُجْنٌ وَ سَمْحٌ  
 وَ السَّمَوَاتُ مَطْوِيَّتُ بِيَمِينِهِ<sup>٦٩٦</sup> ٦٧ سُجْنٌ ما يُعْدُ العُقْلُ، وَ الْعِلْمُ مَحَالٌ، لِتَضْمِنَهُ وَصْفًا مِنَ  
 الْأَوْصَافِ الْجَسْمَانِيَّةِ الْمُسْتَحْيَلَةِ فِي حَقِّهِ تَعَالَىٰ، فَيُؤْمِنُ بِهِ، لَوْرُودُهُ فِي كَلَامِ اللَّهِ، وَ يُوَكِّلُ الْعِلْمَ  
 بِكِيفِيَّتِهِ إِلَى اللَّهِ، مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلٍ عَلَى القَوْلِ الْمُخْتَارِ، وَ يُطْلَقُ عَلَى هَذَا الْقَسْمِ مُتَشَابِهُ الْمَعْنَىِ،  
 كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْقَسْمِ الْأَوَّلِ مُتَشَابِهُ الْفَظْلِ.<sup>٦٩٧</sup>

فَصَرَحَ بِأَنَّ الْجَسْمَ وَمَا لَزَمَ عَنْهُ مِنَ الْلَّوَازِمِ مَحَالٌ اتِّصَافُ اللَّهِ تَعَالَىٰ بِهَا. ثُمَّ قَالَ فِي حَقِّ الْمُحَدِّثِ<sup>٦٩٨</sup>  
 الدَّارِقَطْنِيُّ:

أَنَّ الدَّارِقَطْنِيَّ مِنَ الْمَجْسِمَةِ، الْمُسْتَدَلُّونَ عَلَى مَذَهِبِهِمُ السَّخِيفِ بِبَعْضِ الْأَحَادِيثِ، وَهُوَ الْقَاتِلُ  
 فِي اللَّهِ تَعَالَىٰ: "فَلَا تَعْجَبُوا أَنَّهُ قَاعِدٌ، وَلَا تَعْجَبُوا أَنَّهُ مُقْعُدٌ" أَيْ يُقْعَدُ مِنْ شَاءَ إِلَى يَمِينِهِ، وَمِنْ  
 شَاءَ إِلَى شَمَالِهِ.<sup>٦٩٩</sup>

أَمَا نَفِي التَّرْكِيبِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَىٰ فَقَدْ ذُكِرَ عَلَى وَجْهِ الْخُصُوصِ حِينَما تَطَرَّقَ إِلَى دراسةِ الْمَذَهَبِ  
 الصَّوْفِيِّ مَذَهَبِ وَحْدَةِ الْوِجُودِ. فَذَكَرَ أَنَّ الَّذِينَ نَفَوا عَنِ اللَّهِ الْمَاهِيَّةِ وَسَوْوَهُ بِالْوِجُودِ قَالُوا: إِنَّ اللَّهَ هُوَ  
 الْوِجُودُ، فَإِنَّمَا قَامُوا بِذَلِكَ بِحَجَّةِ أَنَّ إِثْبَاتَ الْمَاهِيَّةِ اللَّهُ تَعَالَىٰ يَسْتَلزمُ التَّرْكِيبَ فِيهِ. فَقَالَ فِي هَذَا الشَّأنِ:

"عَلَيْهِمْ يَرْعَمُونَ أَنَّهُ لَوْلَا مِنْهُ الْوِجُودُ الْمُجْرَدُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَكَانَ لَهُ مَاهِيَّةٌ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ  
 لَكَانَ مَعَ الْوِجُودِ الَّذِي لَابِدَ مِنْهُ أَيْضًا مَرْكَبًا مِنَ الْمَاهِيَّةِ وَالْمَوْجُودِ فَاحْتَاجَتِ مَاهِيَّتُهُ فِي تَحْقِيقِهَا  
 إِلَى وَجُودِهِ وَاحْتَاجَ وَجُودُهُ إِلَى مَاهِيَّتِهِ احْتِيَاجُ الصَّفَةِ إِلَى مَوْصُوفِهَا وَالْاحْتِيَاجُ مَحَالٌ عَلَى اللَّهِ  
 تَعَالَىٰ فَاخْتَيَرْ أَنْ يَكُونَ وَجُودًا مِنْ غَيْرِ مَاهِيَّةٍ مَا دَامَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَاهِيَّةً بِلَا وَجُودًا."<sup>٧٠٠</sup>

<sup>٦٩٤</sup> سَلْطَنٌ تَمْجِسْحَجٌ

<sup>٦٩٥</sup> سَلْطَنٌ: تَجْمِعْجَجْ سَحْجٌ

<sup>٦٩٦</sup> سَلْطَنٌ: تَمْخَمْمَسْحَجٌ

<sup>٦٩٧</sup> صَبْرِيُّ، الْعُقْلُ وَالنَّقْلُ (٣٥٧/٤)

<sup>٦٩٨</sup> عَلَيْهِ بْنُ عُمَرَ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مَهْدِيٍّ، أَبُو الْحَسْنِ الدَّارِقَطْنِيِّ الشَّافِعِيِّ (٣٠٦هـ - ٣٨٥هـ = ٩١٩م - ٩٩٥م): إِمامٌ عَصْرِهِ فِي الْحَدِيثِ،  
 وَأُولُو مِنْ صَنْفِ الْقَرَائِبِ وَعَقْدِ لَهَا أَبُوبَايَا. وَلَدَ بَدَارِ الْقَطْنِ مِنْ أَحْيَاءِ بَغْدَادِ وَرَحَلَ إِلَى مِصْرَ، فَسَاعَدَ وَزِيرَ كَافُورِ الإِخْشِيدِيِّ أَبَا الْفَضْلِ جَعْفَرِ  
 بْنِ فَرَائِسَلِيِّ تَأْلِيفَ مَسْنَدِهِ وَعَادَ إِلَى بَغْدَادِ فَتَوَفَّى بِهَا. مِنْ تَصَانِيفِهِ كِتَابُ الْسَّنَنِ وَالْعُلُلُ الْوَارِدَةُ فِي الْأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ وَالْمَجْتَبِيَّ مِنَ الْسَّنَنِ  
 الْمَأْثُورَةِ وَالْمَوْتَلَفِ وَالْمُخْتَلَفِ وَالْمُضْعَفِ وَأَخْبَارِ عَمْرُو بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ (الْزَّرْكَلِيُّ)، الْأَعْلَامُ (٣١٤/٤)

<sup>٦٩٩</sup> هَامِشُ صَبْرِيُّ، الْعُقْلُ وَالنَّقْلُ (٥١/٤)

<sup>٧٠٠</sup> صَبْرِيُّ، الْعُقْلُ وَالنَّقْلُ (١٢٧/٣ - ١٢٨).

ثم نفى هذا الأمر بأن هذا تركيب يهمه الذهن وهمما. ولكنه لا يستلزم التركيب في العالم الخارجي.  
قال:

"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 لاحر في التصورات فلا محذور فيه؛ لأن الله بالنظر إلى إمكان هذا التمييز يكون عبارة عن ماهيته البسيطة ولا حاجة لها في تصورها، 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."<sup>701</sup>

فهنا لم يقل بأن التركيب لابأس به، بل نفى تصور الوجوديين بناء على أن إثبات الماهية لا يستلزم التركيب، فعدم التركيب محل وفاق بينهما. وكذلك انتقد مذهب الرواقيين <sup>702</sup> بأنه يجعل كل شيء جسميا محسوسا بالحواس، ويجعلون الله أيضا جسمنيا. وقد كان أفالاطون وأرسسطو على مقام رفيع من تنزيه الله تعالى من المادة والجسم. قال:

"نعم، في فلسفة الرواقيين ناحية ضعف هامة، هي كونهم ماديين مفرطين، وقد خلطوا بما احتوته فلسفتهم من الأفكار الدقيقة - التي بينها -. وبهذا الخلط، حصل انحطاط في روح ما وراء الطبيعة، التي كان أفالاطون، وأرسسطو أصعداها إلى مقامها اللائق، حيث كان الله عندهما فوق العالم، وأعلى من الطبيعة، وفلسفتهم المتعلقة بما وراء الطبيعة، مستقلة عن الفلسفة المادية، في حين أن ما وراء الطبيعة في فلسفة الرواقيين راجع إلى الطبيعة، فإلههم

<sup>701</sup> المرجع السابق.

<sup>702</sup> الرواقية مدرسة فلسفية يونانية أسسها زينو القبرصي الذي كان مولده قرابة 342 ق.م. في مدينة سينيتو من أعمال قبرص وكان استفاد من معين فلسفات شتى من قبله قبل أن يخرج مذهبه الفلسفي. وكان ذو حظوة لدى معاصريه، ويدرك التاريخ أنه انتحر حوالي سنة 264 ق.م. الرواقية نزعة تنزع إلى ما يخالف ما جنح إليه مدارس سقراط وأفالاطون وأرسسطو 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 الأسنى من الفلسفة. ثم كان على خطى أرسسطو في منطقه مع إضافات من عند نفسه، وكانت فلسفته الطبيعية مزيجا من آراء هرقلطيون وأرسسطو. وأما الأخلاق فقد استقى من المدرسة الكلبية نزعتها بعد التخفيف من شدتها. ( زكي نجيب وأحمد أمين ، قصة الفلسفة الحديثة، ص 169 - 189).

ليس محركاً غير متحرك، كإله أسطو. وليس عندهم شيء حقيقي لا يكون جسماً. وعليه فلا يوجد شيء يُعلم بغير الحواس حتى إن الله أيضاً 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 التعيينات التي تميز الأشياء بعضها من بعض جسم أيضاً. وكذا الكيفيات الأخلاقية، والفضائل، والرذائل كلها جسمانيةٌ. وكل حقيقي جسماني.<sup>703</sup>

ثم بين الشيخ أن فلاسفة اليونان كانوا ملهمين لكثير من مفكري الملل، ولكن ما يمتاز به علماء المسلمين حين دراسة آراءهم دراسة موضوعية أنهم لم يقعوا في وحل السوفسطائية ولا المادية ولا التجسيم.<sup>704</sup>

**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 اليه الولد بأنه عظيم:

"... لأنه قول مدخول من جوانبه لاقتضائه إيثار الله بأدون صنفي البنوة مع تخييلهم الصنف الأشرف. ثم ما يقتضيه ذلك من نسبته خصائص الأجسام الله تعالى من تركيب وتولد واحتياج إلى الأبناء للإعانة وليخلفوا الأصل بعد زواله، فأي فساد أعظم من هذا".<sup>705</sup>

فصرح هنا بأن نسبة 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 الغزالى، فقال:

"هو الغني عن اتخاذ الولد ؛ لأن الإلهية تقضي الغنى المطلق عن كل احتياج إلى مكمل نقص في الذات أو الأفعال ... وفسر في أصول الدين الغنى المطلق بأنه عدم الافتقار إلى

<sup>703</sup> صبرى، العقل والنقد (204 - 203/2) المرجع السابق.

<sup>704</sup> ابن عاشور، التحرير والتتوير (15 / 108)

المخصص وإلى المحل، فالمخصص هو الذي يعين للممکن إحدى صفاتي الوجود أو العدم عوضاً عن الأخرى، فبذلك ثبت للاله الوجود الواجب، أي الذي لا يتصور انتقاوه ولذلك انتفى عنه التركيب من أجزاء وأبعاض . ومن أجل ذلك امتنع أن ينفصل عنه شيء منه، والولد ينشأ من جزء منفصل عن الوالد، فلا جرم أن كان الغني منها عن الولد من جهة الانفصال".<sup>706</sup>

وتطرق في مواضع أخرى<sup>707</sup> أيضاً إلى نفي الجسمية عن الله تعالى.

---

<sup>706</sup>ابن عاشور، التحرير والتوبيخ (11 / 230).

<sup>707</sup>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.<sup>708</sup> وهي في أصل اللغة تدل على مقابلة شيء. فقد قال صاحب مقاييس اللغة:

"اللوا ووالجيم والهاء: أصل واحد يدل على مقابلة شيء. والوجه مستقبل لكل شيء."<sup>709</sup>

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 مستبعات المكان الذي نعيشه. وهي تصور يفرضها علينا المكان المادي. فحنن لانشاهد موجودين ماديين، إلا كان أحدهما في جهة صاحبه. فهي من لوازם الجسمية. فقد جاء في أحد المعاجم الفلسفية العربية ما يلي:

"الجهة في الأصل هي الجانب والناحية، والموضع الذي تتوجه إليه وتقصده. قال ابن سينا: إننا نعني بالجهة شيئاً ، إليه مأخذ حركة أو إشارة ... والجهة والحيز متلازمان في الوجود؛ لأن كلاً منها مقصود للمتحرك الأيني إلا أن الحيز مقصود للمتحرك بالحصول فيه، والجهة مقصود له بالوصول إليها والقرب منها. فالجهة منتهى الحركة، لا ما تصح فيه الحركة."<sup>710</sup>

فعرفنا بذلك أن نفي الجهة يعود في نهاية المطاف إلى نفي الجسمية. وإنما أفردناه بالبحث؛ 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 فوق بعدهما أثبتت له المكان الذي هو العرش.<sup>711</sup> ثم بعض العلماء نفوا الجهة وأثبتو المكان. ونجد منهم ابن حزم وابن رشد.<sup>712</sup> وإذا قد حدث حوله خلاف في الأدب الكلامي، وتكون فيه آراء ومنازع. فلننسق فيما يلي ما قاله الإمام الغزالى من معنى استقرار الله تعالى على العرش حيث قال:

<sup>708</sup>الجوهرى، الصحاح(6/254).

<sup>709</sup>ابن فارس، مقاييس اللغة، (6/88).

<sup>710</sup>جميل صليبا، المعجم الفلسفى، (1/419)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.

<sup>711</sup>حسن الشافعى، الآمدى وآراؤه الكلامية ، ص 351.

<sup>712</sup>المرجع السابق ، ص 353.

ندعي أن الله تعالى منزه 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.<sup>713</sup>

ولندرس فيما يلي مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور من هذه القضية!

**مصطفى صبري:** أما الشيخ صibri فتطرق إلى نفي الجهة والمكان عن الله تعالى عند حواره 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 الأستاذ<sup>714</sup> بعدم صحة قياس النصرانية بالإسلام، الذي لا يقبل مثل هذا الاختلاف الفاحش في العقيدة الإسلامية، بين خاصة المسلمين، وعامتهم، سوى ما شذ فيه ابن رشد،<sup>715</sup> في نفي الجسمانية، والجهة عن الله؛ فلم ينفهم روما<sup>716</sup> للتسهيل على العامة."<sup>717</sup>

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 :

<sup>713</sup> الغزالى، الاقتصاد ، ص 121.

<sup>714</sup> وهو الأستاذ فرج أنطون.

<sup>715</sup> محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد (520 هـ - 1198 م) : الفيلسوف. من أهل قرطبة. عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، وزاد عليه زيادات كثيرة. وكان دمث الأخلاق، حسن الرأي. عرف المنصور (المؤمني) قدره فأجله وقدمه. واتهمه خصومه بالزنقة والإلحاد، فأوغروا عليه صدر المنصور، فنفاه إلى مراكش، وأحرق بعض كتبه، ثم رضي عنه وأذن له بالعودة إلى وطنه، فعاجلته الوفاة بمراكش، ونقلت جثته إلى قرطبة، قال ابن الأبار : كان يفرغ إلى فتواه في الطب كما يفرغ إلى فتواه في الفقه. ويلقب بابن رشد "الحفيد" تمييزاً له عن جده أبي الوليد محمد بن أحمد . له قرابة خمسين كتابا، منها التحصل في اختلاف مذاهب العلماء، والحيوان فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والضروري في المنطق ومنهاج الأدلة في الأصول وتهاافت التهافت في الرد على الغزالى، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه وجامع كتب أسطرطاليس فى الطبيعيات والإلهيات وتلخيص كتب أرسسطو وعلم ما بعد الطبيعة والكليات فى الطب. (الزركلى، الأعلام ، 318/5)

<sup>716</sup> هل يفهم منه أن قراءة الشيخ لموقف ابن رشد أنه إنما منع من نفي الجهة والمكان سدا لذرية ما يشوش عقائد العامة؟ محل بحث.

<sup>717</sup> صبرى، العقل والنفل (40/2)

"... بحث فرعون موسى، القائل: سَمِيعُنَّ أَبْنَ لِي صَرَحًا لَعَلَّيْ أَتْلُغُ الْأَسْبَبَ ٣٦ سَجِنٌ في حين أن من بحث عن الله لاستيقان وجوده، لم يكن بحاجة إلى بلوغ أسباب السماوات، سمح وَفِي الْأَرْضِ ءَايَتَ لِلْمُوْقِنِينَ ٢٠ سَجِنٌ لكن فرعون ضل الموضوع، فبحث عن شخص الله، ومكانه كما نرى كثرين من علماء الغرب، يلتبس عليهم موضوع وجود الله بموضوع معينة ذاته، فيتأثر في نظرهم وضوح الأول، وثبوته، بسواطع التجارب المشهودة في نظام الكائنات، من غموض الثاني".<sup>720</sup>

ثم هو صرح بنفي استقرار الله تعالى على العرش وأنه من المتشابهات بناء على أن الاستقرار على العرش بمعناه الحقيقى يستلزم الجسمية المنافية عن الله تعالى. وقد تعرض الشيخ لهذه الناحية في ضمن رده على من جعل الآيات المتعلقة بالآخرة منبعث بعد الموت والجنة وما إلى ذلك من المتشابهات. فقال:

"أما إذا كان مراده من رد المتشابهات اعتبارها من متشابه المعنى مثل: سَلْكَحُمْنُ عَلَى الْعَرْشِ أُشْتَوَى ٥ سَجِنِنَاء على أن له معنى مفهوماً، ولكن المعنى المفهوم منه محال في حقه تعالى، لإيهامه الجسمانية؛ فكأن المعاني المفهومة من آيات المعجزات، وبعث الأموات مستحيلة أيضا لاستحالة وقوعها، وقد صرخ الأستاذ<sup>722</sup> في مقالاته بهذه الاستحالة عند نقاشنا المسألة. فإذا كان الأمر كذلك، كان مراده من تسمية هذه الآيات بالمتشابهات تكذيبها، لكونها ناطقة بالحالات، مع استبطان هذا التكذيب".<sup>723</sup>

ابن عاشور: أما العالمة ابن عاشور فقد صرخ بنفي الجهة عن الله تعالى في مواضع، منها قول الله تعالى: سَهْلَنَّ فَوْقَهُمْ قَهْرُونَ ١٢٧ سَجِنٌ و موقفه أن مثل هذه الآيات لا يفهم منها الجهة، فلا حاجة بنا إلى عد مثل هذه الآيات من المتشابهات. فإنه قال:

<sup>718</sup> سَعْلَفُونْ: تمتحن مسح سج

<sup>719</sup> سَلْكَحُمْنَاتْ: تجمت حج سج

<sup>720</sup> صبرى، العقل والنفل (2) 379/2

<sup>721</sup> سَعْلَهْ تمسح سج

<sup>722</sup> وهو الأستاذ فريد وجدي بك.

<sup>723</sup> صبرى، العقل والنفل (1) 180/1

<sup>724</sup> سَلْكَحُرَافْ: تمتحن حج سج

"فوق" ظرف متعلق بالقاهر، وهو استعارة تمثيلية لحالة القاهر بأنه كالذى يأخذ المغلوب من أعلاه فلا يجد معالجة ولا حراكا. وهو تمثيل بديع ومنه قوله تعالى حكاية عن فرعون: **سَمَّلَتْ قَوْقَأْهُمْ قَهْرُونَ**<sup>١٢٧</sup> سجل للجغراف: تمخضت حقيقة سيفهم من ذلك جهة هي في علو كما قد يتوهם، فلا تعد هذه الآية من المشابهات.<sup>725</sup>

ثم صرح بنفي الجهة عن الله تعالى في مساق توجيه الدعوة إلى الله، فإنها في الظاهر تدل على الحضور والجهة. فقال:

"وصل دعاه إلى فلان: أنه دعاه إلى الحضور عنده، يقال: ادع فلانا إلى. ولما علم أن الله تعالى منزه عن جهة يحضرها الناس عنده تعين أن معنى الدعاء إليه الدعاء إلى ترك الاعتراف بغيره."<sup>726</sup>

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 منزه عنه، تعين صرف اللفظ عن ظاهره بالدليل العقلي."<sup>727</sup>

قد نفى العلامة نفي الجهة في مناسبات شتى غير ما مر.<sup>728</sup> ثم قد صرح هو بأن الكرسي والعرش لا يليقان بذات الله تعالى؛ لأنهما يستلزمان التحيز. فليس المراد بنسبة الكرسي والعرش المنسوبين إلى الله حقيقة. فإنه قال:

<sup>725</sup> ابن عاشور، التحرير والتورير (7/165).

<sup>726</sup> المرجع السابق (2/12) و(98/13) و(54/22).

<sup>727</sup> المرجع السابق (2/284).

<sup>728</sup> ابن عاشور، التحرير والتورير (7/409).

"والكرسي شيء يجلس عليه متركب من أعماد أو غيرها موضوعة للأعمدة 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".<sup>729</sup>

فصرح بأن العرش ما يزيد على الكرسي إلا بأن الأول يسع أكثر من واحد وكان مرتفعا، والثاني ليس كذلك.

---

<sup>729</sup> المرجع السابق (23 / 3)

### **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 ثلاثة فرق:

فرقة جنحت إلى أن الله تعالى لاترى 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 منزه عن جميع ذلك؛ لأنها من صفات الممکن، وليس من صفات واجب الوجود."<sup>730</sup>

وأخرى أقرت بالرؤية وأقرت بالجهة أيضاً. وأبرز من يمثلها شيخ الإسلام ابن تيمية. وقد أشار إلى رأيه متبوعه العلامة ابن أبي العز الحنفي بقوله:

"ليس تشبيه رؤية الله تعالى بروية الشمس والقمر تشبيهاً 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! فإذا أُن يكون مكابراً لعقله وفي عقله شيء، إلا فإذا قال يرى لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته، رد عليه كل من سمعه بفطنته السليمة. ولهذا ألم المعتزلة من نفي العلو بالذات بنفي الرؤية، وقالوا: كيف تعقل رؤية بغير جهة."<sup>731</sup>

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:

<sup>730</sup> محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية في ثوبها الجديد ، ص 46، مؤسسة التاريخ الإسلامي، بيروت، لبنان.

<sup>731</sup> ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية (1/ 220)

"رؤيه الله تعالى جائزه في العقل واجبة بالنقل. وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤيه الله تعالى في دار الآخرة. فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى".<sup>732</sup>

ولننظر آراء الشيخ صبرى والعلامة ابن عاشور حول رؤية الله تعالى!

**مصطفى صبرى:** لقد ذكر الشيخ صبرى ما يتعلق برؤيه الله تعالى حينما ناقش الذين ذهبوا إلى أنه لا اعتداد بالمعقول ما لم يساعد المحسوس، فطبقوا ذلك على الله تعالى نفسه. فتسائلهم الشيخ ما يقصدون بقولهم هذا؟ فهو أن البحوث النفسية يمكن أن تبلغ يوماً ما مبلغ أن يرى الله تعالى معها؟ ثم تعرض لما يذكره بعض البحوث النفسية من وجود الروح وأنها جسم أثيري. 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 الله جثمان أثيري كما كان للأرواح؟ وهل هو إذا أراد الظهور للجريبين يستعيير بعض المواد فيحل بها ليظهر في أعينهم مثل ما استعارت الروح وظهرت؟ ذلك مما لانعتقده ولا إمكانه.<sup>733</sup>

تعليق على قوله: "لا إمكانه" قائلاً:

إإن 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، ورؤيه الله التي ننفيها وإمكانها ما يقع بإرادة المجريين الغربيين من غير إرادة من الله.<sup>734</sup>

وقال في موضع آخر من كتابه، قرر فيه أن مطالبة المطالبين بإرادة الله تعالى لايستقيم:

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 موجوداً يكفي في إمكان رؤيته. لكن الذي نريد أن نقوله هنا: أننا لا نطالب في مقام إثبات وجود الله من طريق إثبات وجود من

<sup>732</sup> النفسي، العقائد النفسية في ضمن التفتازاني، شرح العقائد النفسية، ص 70 - 74.

<sup>733</sup> صبرى، العقل والنقل (362/1)

<sup>734</sup> هامش صبرى، 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 مل<sup>735</sup> عليه.

فleshar بقوله: "كون الشيء موجوداً يكفي في إمكان رؤيته" منسوباً إلى علماء الكلام السنّي أشار به إلى أن الرؤية لا تستلزم الجهة، وإنما مناطها الوجود.

ابن عاشور: أما العالمة ابن عاشور فأثبتت في سياق سؤال موسى - عليه السلام - رؤية الله تعالى أن رؤيته ممكنة وواقعة في الآخرة، فقال:

"ولا نشك في أنه سأله رؤية تليق بذات الله تعالى، وهي مثل الرؤية الموعود بها في الآخرة، فكان موسى يحسب أن مثلاً ممكناً في الدنيا حتى أعلمته الله بأن ذلك غير واقع في الدنيا، ولا يمتنع على النبي عدم العلم بتقاصيل الشؤون الإلهية قبل أن يعلمه الله إياها."

ثم أشار إلى أن المعتزلة نفوا الرؤية بناءً على استلزمها الجهة، فقال:

<sup>735</sup> جون ستوارت مل (1806 - 1873): هو ابن جيمس مل وقد دعا أبوه جون ستوارت باسم اللورد الذي كان مؤدياً في أسرته، تلقى أبوه بنفسه، فأبدأه اليونانية في الثالثة من عمره، وما بلغ الثامنة حتى كان يقرأ هيرودوت ومذكرات سقراط لأكساندروف وتراجم الفلسفه لدبيجين 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 أدى إلى فهمه وحفظه من المختصرات التي تعلم في المدارس، وبعد دراسة قسم كبير من الأدبين اليوناني واللاتيني شرع بدرس المتنطق بنفسه. نشر كتاباً من أهمها: المتنطق التقسيمي والاستقرائي كان له صدى كبير في أوروبا ومبادئ الاقتصاد السياسي ومقال في الحرية وفي النفعية دافع فيه عن مبدأ المعرفة 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)

<sup>736</sup> هامش صيري، العقل والنفل (276/2).

<sup>737</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيير (9/91).

قدلالة الآية على أن المؤمنين يرون بأبصارهم رؤية متعلقة بذات الله على الإجمال دلالة ظنية لاحتمالها تأولها المعتزلة بأن المقصود رؤية جلاله وبهجة قدسه التي لا تخول رؤيتها لغير أهل السعادة. ويلحق هذا بمتشابه الصفات وإن كان مقتضاها ليس إثبات صفة، ولكنه يؤول إلى الصفة ويستلزمها لأنه آيل إلى اقتساء جهة للذات، ومقدار يحاط الجميع أو ببعضه، إذا كانت الرؤية بصرية، فلا جرم أن يعد الوعد برؤية أهل الجنة ربهم تعالى من قبيل المتشابه.<sup>738</sup>.

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 تخلقا بها من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم من الإيمان بما ورد من هذا القبيل على إجماله ... مع الجزم بتتنزيه الله تعالى عن اللوازم العارضة لظواهر تلك الصفات، جاعلين إمامهم المرجوع إليه في كل هذا قوله تعالى:  
**سَمِّيَّهُ كَمِّلَهُ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۖ** <sup>11</sup> سجيس للشوري: تحقق تحجج سلطيفقارب هذا من دلائل التنزيه الخاصة بالتنزيه عن بعض ما ورد الوصف به.<sup>739</sup>

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.

---

<sup>738</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير (29/353).

<sup>739</sup> المرجع السابق، (29/354).

## 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."<sup>740</sup>

فالمراد بالدين هنا أصول الإسلام التي لم تتغير على مر ركب البشرية في مراحلها الزمنية. وأبرزها عقيدة التوحيد. قال شارح البخاري ابن حجر العسقلاني<sup>741</sup> في معرض شرحه لهذا الحديث:

"ومعنى الحديث أن أصل دينهم واحد وهو التوحيد."<sup>742</sup>

لذلك نجد أن القرآن لم يذكر محتوى دعوى النبي 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:

سَفَّاحُ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمٍ فَقَالَ يَقُومُ أَعْبُدُوا أَللَّهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَحَادُ عَلَيْكُمْ عَذَابٌ  
يَوْمٌ عَظِيمٌ<sup>743</sup> سَجِي

وكذلك نجد في دعوة غيره من الأنبياء مما ورد ذكره في الأعراف خاصة وفي القرآن عامة.<sup>744</sup>

لهذا السبب أفردت التوحيد فصلاً مع أنه يمكن ضمه إلى فصل التزييه. فإن الوحدانية فيها تزييه الله تعالى عن شوائب الشرك، ولا تثبت صفة قائمة بذات الله تعالى كما سيأتي. وسننظر إليه من جوانب

<sup>740</sup> أخرجه البخاري (3443)

<sup>741</sup> أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين، ابن حجر (773هـ - 852هـ = 1372م - 1449م): من أئمة العلم والتاريخ. أصله من عسقلان بفلسطين ومولده ووفاته بالقاهرة. ولع بالأدب والشعر ثم أقبل على الحديث، ورحل إلى اليمن والجاز وغيرهما لسماع الشيوخ، وعلت له شهرة فقصده الناس للأخذ عنه وأصبح حافظ الإسلام في عصره. كان فصيحة اللسان، راوية للشعر، عارفاً بأيام المتقدمين وأخبار المتأخرین، 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 الرافعى الكبير وبلغ المرام من أدلة الأحكام وشرحه سبل السلام في شرح بلوغ المaram. (الزرکلی، الأعلام / 178)

<sup>742</sup> ابن حجر، فتح الباري (6/ 489)

<sup>743</sup> سلักษراف: جمجمة مسح

<sup>744</sup> 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: تقرع الوحدانية من وجوب الوجود،
- المبحث الرابع: فطريّة التوحيد.

## المبحث الأول: معنى التوحيد في اللغة والاصطلاح

في هذا المبحث نتناول أولاً كلمة الوحدانية والتوحيد لغة ثم نثني 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 التعدي، وهو جعل الشيء واحداً كما يمكن أن يطلق على نسبة الوحدة إلى شيء أو الاعتقاد بكونه واحداً. قال العالم الصرفي المصري أحمد بن محمد الحملاوي<sup>745</sup>:

يكثر استعمالها في ثمانية معانٍ، تشارك أفعـلـ في اثنين منها، وـهـما التعديـ، كـوـمت زـيدـاـ وـقـعـدـتـهـ ... وـثـالـثـهـماـ: نسبةـ الشـيـءـ إـلـيـ أـصـلـ الـفـعـلـ، كـفـسـقـتـ زـيدـاـ، أوـ كـفـرـتـهـ نـسـبـتـهـ إـلـيـ  
الفسقـ، أوـ الـكـفـرـ.<sup>746</sup>

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."<sup>747</sup>

تجدر الإشارة إلى أن ما أراده الصوفية مرجعه أيضاً إلى معنى النسبة، فإن المعرفة فرع من فروع الاعتقاد الذي عمده الجزم بنسبة بين شيئين وإن لم تكن<sup>748</sup> 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. وهذا هو السلب. جاء في شرح أم البراهين ما يلي:

<sup>745</sup>أحمد بن محمد الحملاوي (1273 هـ - 1351 هـ = 1856 م - 1932 م): مدرس مصرى، له نظم. تخرج بدار العلوم ثم بالأزهر. وزاول المحاماة الشرعية مدة. وعمل في التدريس إلى سنة 1928 ووضع كتاباً مدرسيّاً منها (شذا العرف في فن الصرف - ط) و (زهر الربع في المعاني والبيان والبداع - ط) و (مورد الصفا في سيرة المصطفى - ط) و (ديوان - ط) أكثره مدائح نبوية (الزركي، الأعلام، 251/1)

<sup>746</sup>أحمد بن محمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، ص 32، مكتبة الرشد الرياض.

<sup>747</sup>التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (528/1).

<sup>748</sup>أي المعرفة.

"أما الصفات الخمس التي بعد الوجود فهي صفات سلبية، أي كل واحدة سلبت أمراً لا يليق به جل وعز، .... الوحدانية سلب الشريك له تعالى متصلة كان أو منفصل، وبالله تعالى التوفيق".<sup>749</sup>

ثم يذكر علماء الكلام أن التوحيد هو نفي الشريك، قوله ثلاثة أطراف:<sup>750</sup>

أ: نفي الشريك في ذاته. وهذا يسمى بنفي الكل المنفصل. وينذرون بجواره أن الكل المتصل أيضاً منفي عن الله تعالى. والمراد بالكل المنفصل هو نفي التركب والتآلف. 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 ذاتاً.

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 بمعنين 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 لايحتاج إلى كثير استدلال، وأما الثاني فهو الذي يقع فيه اللبس والوعج، وهو الذي بعث به الأنبياء والرسل. وأما التوحيد بمعنى نفي التكثير والتجزي فلا تهتم به كثيراً، بل ترى أن الاهتمام به أجدر بأن يؤدي إلى التعطيل وإنكار الصفات.<sup>751</sup>

وما نهتم به هنا هو ما يريد علماء الكلام. وهو المعنى الذي قصدته العالمة ابن عاشور والشيخ صبرى، وهو انفراده في ذاته وصفاته!

<sup>749</sup>التلمساني، شرح ألم البراهين، ص 60.

<sup>750</sup>انظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على ألم البراهين، ص 90 وما بعدها.

<sup>751</sup>حسن الشافعى، الأمدى وأراؤه 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 النفاش. فندرس البرهان في مرحلتين: المرحلة الأولى نقر فيها بالبرهان تقريراً موافقاً لعلماء الكلام والمرحلة الثانية ننظر فيها في صلة آية نفي الآلهة المتعددة بهذا البرهان. فأوضحى لدينا تبعاً 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 تماماً يفضي إما إلى عدم وجود شيء، وإما عجز أحدهما أو كلاهما. والأول باطل بالمشاهدة، فما يفضي إليه فهو أيضاً باطل. والثاني خلاف المفروض. فإننا بدأنا الكلام بفرض تماثل الإلهين من كل وجه، فمهما ترتب على هذا الفرض عدم تماثلهم، كان خلفاً. وتفصيل ذلك أن الإلهين اللذين فرضناهما – تعالى الله عن ذلك علوياً كثيراً – إن توجه إلى شيء، فلا يخلو من:

**أ: التوارد:** وهو أنهما انصرفا إليه متفقين في الإرادة غير مختلفين فيها مريدين نفس الشيء.

**ب: والتمانع:** وأنهما أقبلَا عليه مختلفين في الإرادة غير متفقين فيها شائياً كل منهما خلاف ما شاءه صاحبه.

**ج: وإرادة أحدهما فقط** بأن أراد أحدهما شيئاً، ولم يرد صاحبه شيئاً، وไมاتعلقت بالشيء إرادته لا وجوداً ولاعدماً.

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 معاً كل منهما، بما تعلقت قدرة كل منهما به معاً بغير تقدّم شيء منهما ولا تأخّرها. هذا فيه اجتماع مؤثرين على أثر واحد ومقدور متحدٍ. وهذا غير سائغ عقلاً.

**ب:** وأنه يوجد كل منهما على الترتيب بأن تعلقت قدرة أحدهما قبل تعلق قدرة صاحبه. ولا يخفى أن القدرة الأولى هي الموجدة 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، وبعضاً 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 ببعضاً إن كان موجوداً بغير قرينه من البعض، فهو في الحقيقة موجود مستقل.

فما تعلقت إرادته به، فهو خالقه دون صاحبه. وإن لم يكن موجوداً، كان وجوده محتاجاً إلى وجود البعض الآخر الذي ناصيته بيد الإله الآخر. فكان كل الإله في حقيقة الأمر محتاجاً إلى صاحبه. والاحتياج من سمات الحدوث، لا الواجب الوجود.

**التمانع:** أما التمانع فهو انصراف إرادتين مستقلتين كل منهما إلى ضد ما تتصرف إليه صاحبته ولا يخرج هو كذلك عن إمكانين:

أ: أن يوجد الشيء. هذا خلاف المفروض. فإن المفروض أن الإرادتين متساويتان، فلا يمكن أن تتفز إحداهما وتتأتي بمرادها والأخرى ممانعة لها. فتجويزه يؤدي إلى اجتماع النقيضين. وهو محال. وكذلك فيه عجز من أرد عدم الإيجاد. وهو خلاف المفروض أيضاً.

ب: وألا يوجد. وفيه عجز كل منهما. وهل يعجز الإله؟!

**إرادة أحدهما فقط:** لقد افترض علماء الكلام حالة ثلاثة أيضاً. وهي أن يريد أحدهما شيئاً، ولم يرد الثاني فيه شيئاً لوجوده ولا عدمه، فهو أيضاً 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 الواقع. وسيأتي الحديث عنه فيما يلي إن شاء الله تعالى.

ولنقرأ ما قاله صاحب تحفة المرید<sup>752</sup> 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 مرتبًا بأن يوجده أحدهما ثم يوجده الآخر؛ لئلا

<sup>752</sup> إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري (1198هـ - 1277هـ = 1860م - 1784م): 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 حواشى كثيرة منها حاشية على مختصر السنوسى في المنطق، وتحفة المرید على جوهرة التوحيد وتحقيق المقام حاشية على كفاية العوام للغضالى، في علم الكلام، وحاشية على أم البراهين والعقائد للسنوسى والمواهب اللدنية حاشية على شمائل الترمذى. (الزركلى، 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 اختلافاً 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 ومخالفتهما. وقد ذكر المولى سبحانه وتعالى هذا الدليل في قوله تعالى: لو كان فيهما آلة إلا الله لفسدنا أي لو كان فيهما جنس الآلة غير الله، لم توجدا، لكن عدم وجودهما باطل لمشاهدة وجودهما، فيبطل ما أدى إليه وهو وجود جنس الآلة غير الله، فثبتت أن الله واحد، وهو المطلوب، فليس المجال الجمع فقط، بل المجال جنس الآلة غير الله.<sup>753</sup>

أما الإمكان الثالث – وهو إرادة أحدهما فقط – فقال في شأنه العلامة مرتضى الزبيدي:<sup>754</sup>

أما القسم الثالث وهو أن لا يريد الآخر وجوداً ولاعدما فعدم إرادته لا يخلو إما أن يكون لأجل إرادة الآخر وهو محال لما يلزم من العجز وترجح أحد المثلين أولاً لأجلها فإرادته للوجود أو للعدم ممكنة الواقع على ذلك التقدير. وكل ممكناً لا يلزم من فرض وقوعه محال، فيفرض وقوع إرادته لأحدهما، ولكن إرادته محال على ذلك التقدير، فيكون محالاً، وما يستلزم المجال فهو محال.<sup>755</sup>

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

<sup>753</sup>إبراهيم البيجوري، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، ص 71، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

<sup>754</sup>محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، أبو الفيض، الملقب بمرتضى (1145هـ - 1205هـ = 1790 - 1732م)؛ علامة باللغة والحديث والرجال والأئمة، من كبار المصنفين. أصله من واسط في العراق ومولده بالهند في بلجرام ومنشأه في زيد باليمن رحل إلى الحجاز، وأقام بمصر، فاشتهر فضله وإنهالت عليه الهدايا والتحف، وكانته ملوك الحجاز والهند والبيزن الشام والعراق والمغرب الأقصى والترك والسودان والجزائر. وزاد اعتقاد الناس فيه حتى كان في أهل المغرب كثيرون يزعمون أن من حج ولم يزور الزبيدي ويصله بشيء لم يكن حجه كاملاً وتوفي بالطاعون في مصر. وكان يحسن التركية والفارسية وبعضاً من لسن الكرج. من كتبه ناج العروس في شرح القاموس وإتحاف السادة المتقدرين في شرح إحياء العلوم للغزاليوأسانيد الكتب الستة وعقود الجوادر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة وكشف اللثام عن آداب الإيمان والإسلام وعقد الالئ المتناثرة في حفظ الأحاديث المتوترة. (الزركلي، الأعلام ، 70/7)

<sup>755</sup>المرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقدرين بشرح إحياء علوم الدين (129/2)، موسوعة التاريخ العربي، بيروت، 1994م.

بعض المتكلمين صاغوا الدليل على وقوع التمانع بالفعل، فاللتوى بهم الاستدلال. ذلك أنه لا يوجد دليل قطعي، يحيل إمكان توافق الإلهين المفروضين. لذلك فطن بعض لهذا الضعف، وتوجهوا إلى أنا نتمسك بالإمكان دون الواقع. وقد أشرت آنفاً إلى أن الإمكان في باب الإلهيات في حكم الواقع. وإلى ذلك أشار العلامة التفتازاني بقوله:

"وبما ذكرنا يندفع ما يقال أنه يجوز أن يتفقا من غير تمانع أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزمها الحال أو أن يتمتع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكنه معاً".<sup>756</sup>

لنتسمع إلى آراء الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول التمانع!

**مصطفى صبري:** إن الشيخ صibri لم يدخل في ترديد الاحتمالات التي يرد ذكرها في سياق برهان التمانع عند علماء الكلام ولا تقنيتها واحداً واحداً، بل ترکز على الاعتراض الذي يورد على الدليل من إمكان أن يتყق الآلة المتعددة. فأشار إلى أن الدليل مبني على الإمكان دون الواقع. فقال:

لو وجد إلهان، لاستطاع كل منهما أن يريد غير ما يريد الآخر، فممكن أن يحصل بينهما الخلاف والنزاع، لأن الألوهية لا تتفق وعدم استقلال الرأي. ولا نقول: لو وجد إلهان، لاختلافاً حتى يُعرض علينا بأن الإختلاف 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 يُتبه له في هذا الدليل، فإذا أمكن اختلافهما لزم إمكان واحتمال أن يكون أحدهما أو كلاهما عاجزاً عن تنفيذ ما أراده فلا يكون أحدهما، أو كلاهما إليها، وهو خلاف المفروض. وخلاف المفروض محال، متضمن للتناقض، فلو وجد إلهان لزم إمكان محال، هو عدم كون ما فرض إليها إلهان؛ وإمكان الحال محال".<sup>757</sup>

<sup>756</sup> التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 33.

<sup>757</sup> صibri، العقل والنفل (107/3) - (108).

فالملحوظ أن الشيخ صبّري رضي بأن الصياغة الإمكانية هي المرئية إلى قمة البرهان، ولم يبد اعترافاً أو عدم رضا بشأنها ، وخالف في ذلك مع العلامة ابن عاشور الذي لم يجد مقتضاها بها كما سيأتي.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فلست عرض دليلاً للتمانع بصياغتيه الكلاميتين: الصياغة الواقعية والصياغة الإمكانية. وأبدى ملاحظات على كاتبيهما. فذكر الصياغة الواقعية بقوله:

”أنه لو كان للعالم صانعين متماثلان في القدرة، فلا يخلو إما أن تتفق إرادتا هما وحينئذ فال فعل إن كان بإرادتهما لزم اجتماع مؤثرين تامين على مؤثر - بفتح المثلثة - واحد وهو محال لامتناع اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد. وإن كان الفعل بإحدى الإرادتين دون الأخرى لزم ترجيح إداحتها بلا مرجح لاستواههما في الصفة والموصوف بها، وإما أن تختلف إرادتا هما فيلزم التمانع، ومعناه أن يمنع كل منهما الآخر من الفعل لأن الفرض أنهما مستويان في القدرة.“<sup>758</sup>

ثم أورد على هذا أربعة اعترافات، وعقب عليها بالجواب، ولكنه اعترف بأنه لا يرقى هذا الدليل إلى مرئي البرهان.<sup>759</sup> ثم عرض الصياغة الإمكانية، وهي:

”أن تعدد الإلهين يستلزم إمكان حصول التمانع بينهما، أي أن يمنع أحدهما ما يريده الآخر، لأن المتعددين 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، فاجتمع النقيضين أو حدوث الإله لازم لازم<sup>760</sup> للتعدد وهو محال، ولازم اللازم لازم فيكون الملزم الأول محالاً، قال الفتازانى: وبه تتدفع الإيرادات الواردة على برهان التمانع.“<sup>761</sup>

<sup>758</sup>ابن عاشور، التحرير والتفسير (41/17).

<sup>759</sup>المرجع السابق، (42/17).

<sup>760</sup>تكرار كلمة ”لازم“ مرات ثلاثة على الإضافة. فهو يقصد أن حدوث الإله يلزم تعدده بثلاث مرات:

ولكنه عاد وأشار إلى ضعف فيه، وأشار إلى أن العلامة التفتازاني وإن ذكر في شرح المقاصد أن الصياغة الإمكانية تصير الدليل برهاناً، ولكنه حق في شرح العقائد أن الدلالة فيه على كل حال من الخطابيات التي يعود فيها صاحب الدليل على ما يسلمه المخاطب.

ونشم من خلال ما ذكره المصنف أنه لاينبسط لعد هذا الدليل من البراهين العقلية، ويتجنح إلى أن القرآن خاطب الناس على حسب ما كانوا يعتقدون، فبلغ الغاية التي أرادها، ولايلزم 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 التماungan بين الآلهة المتعددة،  
والثالثة أن التماungan يستلزم العجز.

والعجز يلزم الحدوث. فإمكأن تعدد الآلهة انجر إلى إمكان حدوثها.

<sup>761</sup> ابن 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:

**سُلْطَنٌ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ أَعْسَدَنَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ۚ ۲۲ سَجْنِي**

ولكن يجب أولاً أن ننظر في المراد من الفساد المذكور في هذه الآية كي يتثنى 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 بياناً لبرهان التمانع الذي هو مشيد على لزوم عدم الموجود الحادث على تقدير تعدد الآلهة. وهذا هو رأي الجمهور. فلنستمع إلى ما قاله صاحب تحفة المريد:

**فيفقضي بمفهومه أنه لو كان فيهما آلة فيهم الله، لم تفسدا، وهو باطل.** والمراد بالفساد

عدم الوجود كما قررته.<sup>763</sup>

ولكن ذهب غيرهم إلى أن المراد بالفساد هو خروج النظام عن صحته بعد وجوده. فللاية 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 موجوداً ولم يدعوه، وإنما أن يكون موجوداً مدعواً وإنما أن يكون الإله عاجزاً مغلوباً. وهذه مستحيلات دائمة لاستحالة أكثر من واحد. والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس متسيلاً على الدوام، وإنما عافت الاستحالة فيه في وقت مخصوص، وهو أن يوجد العالم فاسداً في وقت الوجود. فكانه قال: لو كان فيهما آلة إلا الله لوجد العالم فاسداً في الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد فوجب ألا يكون هناك إلا الله واحد.<sup>764</sup>

ولنستمع إلى مواقف الشيخ صبرى والعلامة ابن عاشور حول هذه الصلة؟

سلاسل الأنبياء: ترجمة ترجمة سلسلة 762

<sup>763</sup> إبراهيم البحوري، تحفة المربي، ص 71.

<sup>764</sup> ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلية، ص 126 - 127، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.

**مصطفى صبّري:** أما الشيخ صبّري 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 المأخذ من قوله تعالى: سُلْطَنٌ كَانَ فِيهِمَا ءَالَّهُ<sup>765</sup>  
إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَنَّا<sup>765</sup> مسجلاً<sup>765</sup> تجتبيخ فتح نقره هنا أيضاً، ولا نرضى خلو هذا الكتاب منه."

فعرفنا من ذلك أن الشيخ صبّري جعل البرهان مصداق الآية، وصيّر المراد بفساد السماوات والأرض عدم وجودهما رأساً. هو في هذا أيضاً اختلف عن العلامة ابن عاشور الذي لم يرتض أن يجعل البرهان مصداق الآية كما سيأتي.

**ابن عاشور:** فالعلامة ابن عاشور ذاهم إلى أن الآية خطوب بها مشركو مكة وغيرهم من الفئات المشتركة من نحو المانوية<sup>766</sup> فليس القصد هنا إبطال أي نوع من التعدد مهما كان، بل التعدد الذي كان يؤمن به الأمم المخاطبة. وليس القصد بالفساد عدم خروج السماوات والأرض من طي العدم إلى نشر الوجود، بل خروجهما عن الانتظام الذي نشاهده. يقول الشيخ في هذا الصدد:

"وهذا الاستدلال - باعتبار كونه مسوقاً لإبطال تعدد خاص، وهو التعدد الذي اعتقاده أهل الشرك من العرب واليونان الرازعين تعدد الآلهة بتعدد القبائل والتصرفات، وكذا ما اعتقاده المانوية من الفرس المثبتين إلهين أحدهما للخير والآخر للشر أو أحدهما للنور والآخر

---

<sup>765</sup> صبّري، العقل والنقد (3/107 - 108).

<sup>766</sup> المانوية فرقـة تتـسبـ إلى مـانيـ بنـ فـانـكـ الحـكـيمـ، الـذـي ظـهـرـ فـي زـمـانـ سـابـورـ بنـ أـردـشـيرـ، وـقـتـلـ بـهـرـامـ بنـ هـرـمزـ بنـ سـابـورـ، وـذـلـكـ بـعـدـ عـيـسىـ ابنـ مـريمـ عـلـيـهـ السـلـامـ. أـحـدـ دـيـنـاـ بـيـنـ الـمـجـوسـيـةـ وـالـنـصـارـيـةـ، وـكـانـ يـقـولـ بـنـبـوـةـ مـسـيـحـ عـلـيـهـ السـلـامـ. وـلـاـ يـقـولـ بـنـبـوـةـ مـوـسـىـ عـلـيـهـ السـلـامـ. يـحـكـيـ أـنـهـ كـانـ فـيـ الأـصـلـ مـجـوسـيـاـ عـارـفـاـ بـمـذاـهـبـ الـقـومـ، وـكـانـ مـنـ مـذـهـبـهـ أـنـ الـعـالـمـ مـصـنـوـعـ مـرـكـبـ مـنـ أـصـلـيـنـ قـدـيمـيـنـ: أحـدـهـمـاـ نـورـ، وـالـآخـرـ ظـلـمـةـ، وـأـنـهـمـاـ أـرـبـلـيـانـ لـمـ يـزـلـاـ، وـلـنـ يـزـلـاـ، وـأـنـكـرـ وـجـودـ شـيـءـ إـلـاـ مـنـ أـصـلـ قـدـيمـ. وـقـدـ فـرـضـ مـانـيـ عـلـىـ أـصـحـابـ الـعـشـرـ فـيـ الـأـمـوـالـ كـلـهـاـ. وـالـصـلـوـاتـ الـأـرـبـعـ فـيـ الـيـوـمـ وـالـلـيـلـةـ، وـالـدـعـاءـ إـلـىـ الـحـقـ. وـتـرـكـ الـكـذـبـ، وـالـقـتـلـ، وـالـسـرـقةـ، وـالـرـزـنـاـ، وـالـبـخـلـ، وـالـسـحـرـ، وـعـبـادـةـ الـأـوـثـانـ، وـأـنـ يـأـتـيـ عـلـىـ ذـيـ رـوحـ الـأـرـبـعـ فـيـ الـيـوـمـ وـالـلـيـلـةـ، وـالـدـعـاءـ إـلـىـ الـحـقـ. وـتـرـكـ الـكـذـبـ، وـالـقـتـلـ، وـالـسـرـقةـ، وـالـرـزـنـاـ، وـالـبـخـلـ، وـالـسـحـرـ، وـعـبـادـةـ الـأـوـثـانـ، وـأـنـ يـأـتـيـ عـلـىـ ذـيـ رـوحـ ماـ يـكـرـهـ أـنـ يـؤـتـيـ إـلـيـهـ بـمـثـلـهـ. اعتقادـهـ فـيـ الشـرـائـعـ وـالـأـئـيـاءـ أـنـ أـوـلـ مـنـ بـعـثـ اللـهـ تـعـالـيـ بـالـعـلـمـ، وـالـحـكـمـ آـدـمـ أـبـوـ الـبـشـرـ. ثـمـ بـعـثـ شـيـئـاـ بـعـدـهـ، ثـمـ مـاـ يـكـرـهـ أـنـ يـؤـتـيـ إـلـيـهـ بـمـثـلـهـ. اعتقادـهـ فـيـ الشـرـائـعـ وـالـأـئـيـاءـ أـنـ أـوـلـ مـنـ بـعـثـ اللـهـ تـعـالـيـ بـالـعـلـمـ، وـالـحـكـمـ آـدـمـ أـبـوـ الـبـشـرـ. ثـمـ بـعـثـ شـيـئـاـ بـعـدـهـ، ثـمـ إـبـرـاهـيمـ بـعـدـهـ عـلـيـهـ الـصـلـاـةـ وـالـسـلـامـ ثـمـ بـعـثـ بـالـبـدـدـ إـلـىـ أـرـضـ الـهـنـدـ، وـزـرـشـتـ إـلـىـ أـرـضـ فـارـسـ، وـالـمـسـيـحـ كـلـمـةـ اللـهـ وـرـوـحـهـ إـلـىـ أـرـضـ الرـوـمـ وـالـمـغـرـبـ، وـبـوـلـسـ بـعـدـ الـمـسـيـحـ إـلـيـهـ. ثـمـ يـأـتـيـ خـاتـمـ النـبـيـنـ إـلـىـ أـرـضـ الـعـربـ. وـيـنـسـبـ إـلـيـهـ كـتـبـ، مـنـهـاـ إـنـجـيلـهـ الـذـيـ أـرـادـ لـهـ أـنـ يـكـونـ نـدـ لـلـأـنـجـيلـ الـمـسـيـحـيـةـ. (الـشـهـرـسـتـانـيـ، الـمـلـلـ وـالـنـحـلـ، 2/ 49 - 54، مـؤـسـسـةـ الـحـلـبـيـ)

للظلمة - هو دليل قطعي . وأما باعتبار ما نحاه المتكلمون من الاستدلال بهذه الآية على إبطال تعدد الآلهة من أصله بالنسبة لإيجاد العالم .<sup>767</sup>

ثم يوضح أن المراد بالفساد هو خروج السموات والأرض عن اتساقهما بعد الوجود دون عدم الوجود رأسا ، فيقول :

"وبذلك يتبيّن أن هذه الآية استدلال على استحالة وجود آلهة غير الله بعد خلق السموات والأرض ."<sup>768</sup>

ويغضّ 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 الريوبوبيّة بعد وجود الخلق . قال :

"... لأن المشركين لم يكونوا ينكرون أن الله هو خالق السموات والأرض ، قال تعالى : سَلَّئُنَّهُ  
سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۖ سَجِنٌ<sup>769</sup> وقال تعالى : سَلَّئُنَّهُ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ  
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقُهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ<sup>770</sup> سجنٌ 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 ."<sup>771</sup>

ثم فصل المعنى المراد من الفساد في الآية وقال :

"والفساد : هو اختلال النظام وانتقاء النفع من الأشياء . ففساد السماء والأرض هو أن تصيرها غير صالحتين ولا منسقتي النظام بأن يبطل الارتفاع بما فيها . فمن صلاح السماء نظام كواكبها ، وانضباط مواقفها طلوعها وغروبها ، ونظام النور والظلمة . ومن صلاح الأرض مهدها

<sup>767</sup> ابن عاشور ، التحرير والتتوير (41 / 17) .

<sup>768</sup> المرجع السابق .

<sup>769</sup> سَلَّيْهُر : جمع تحرمساج

<sup>770</sup> سَلَّيْهُرْفُ : جمحساج

<sup>771</sup> ابن عاشور ، التحرير والتتوير (39 / 17) .

للسير، وإنباتها الشجر والزرع، واحتتمالها على المرعى والحجارة والمعادن والأخشاب، وفساد كل من ذلك ببطلان نظامه الصالح.<sup>772</sup>

عرفنا أن العلامة ابن عاشور لا يرتضى أن يكون دليل التمانع الكلامي مدلول الآية، وأن المراد بفساد السموات والأرض هو خروجهما عن اتساقهما.

---

<sup>772</sup>ابن عاشور، التحرير والتبصير (39/ 17).

### **المبحث الثالث: تفرع الوهادانية 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 تتوعد وجهات النظر في طريقة إثبات ذلك. وقد مررت الطريقة التي عول عليها علماء الكلام عامة. وإنما نتناول هنا الطريقة التي كانت هي العمدة عند التيار الفلسفى الإسلامى المتمثل في ابن سينا، ثم ننظر إلى وجه ات نظر العالمة ابن عاشور والشيخ صبرى حول هذه الطريقة. فسبيل الفلاسفة لذلك أن تصور وجود نفسه يتمتع عن الشركة، ولا يستطيع أن يتصل 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 تركباً، والتركيب مجاف لوجوب الوجود. فكان خلف. وما أدى إلى هذا الخلف فهو باطل وهو فرض أكثر من واجب الوجود.<sup>773</sup> وإلى هذا المعنى، أشار الفيلسوف ابن سينا بقوله:

"واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء؛ لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود. وأما الوجود فليس بماهية شيء، ولا جزء من ماهية شيء. أعنـي الأشياء التي لها ماهية، لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها. فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى حسي ولا نوعي، فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فضلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته. فذاته ليس لها حد، إذ ليس لها جنس ولا فصل."<sup>774</sup>.

وختـم بأن قرر بأن هذه الطريقة لا تحتاج إلى توسط شيء بين التوحيد ودليل وجود بالوجود. فال الأول متفرع من الثاني مباشرة وقال:

"تأمل كيف لم يتحتـجـ بياننا لثبتـ الأول ووحدانيـته وبراعـته عن الصـفاتـ إلى تـأمل لـغـيرـ نفسـ الـوجـودـ، ولـمـ يـتحـتـجـ إلى اعتـبارـ من خـلقـهـ وـفـعلـهـ وإنـ كانـ ذلكـ دـلـيـلاـ عـلـيـهـ."<sup>775</sup>

ولنـنظرـ ما موقفـ الشـيخـ صـبرـىـ وـالـعالـمـةـ ابنـ عـاشـورـ حولـ هـذـاـ الـأـمـرـ!

<sup>773</sup> يراجع حسن الشافعي، الآمني وآراء الكلامية، ص 309.

<sup>774</sup> ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 49 - 50، دار المعارف.

**مصطفي صبري:** أما الشيخ صبري فوقف مع الفلسفه في أن تصور وجود يكفي لصيغه بصيغة الوحدانية، ولكنه لم ينزع المنزع التركي الذي نزعه الفلسفه.<sup>776</sup> بل تعتمد وجهته على أن دليل وجود الواجب الوجود لا يثبت أكثر من واحد. فماعداه يبقى بغير حجه، فلا ثبته. 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 موجداً للمحتاجين إلى الإيجاد، غير محتاج هو نفسه إلى إيجاد موجد فلو وجد واجب آخر، يوجد غيره، ولا يحتاج إلى الإيجاد، لم يكن وجود الواجب الأول ضرورياً. ومثله يقال في الواجب الآخر، استغناء عنه بالواجب الأول، وكلا الأمرين محال، مستلزم لخلاف المفروض، أي لعدم كون كل من الواجبين واجباً. ومع صفة الوحدانية يكون تعريف المسلم لله: الموجود الوحيد الذي يجب وجوده".<sup>777</sup>

فالمفتاح هنا هو قوله: "أضطر إلى ...". فنحن نؤمن بذات الواجبة الوجود لأننا اضطربنا دليلاً الحدوث إلى ذلك. ولكن الدليل إنما يقتضي ذاتاً واحدة. مما دام حصل لنا "استغناء عنه"، لم نقل به. وقد قرر هذا المعنى أوضح في موضع آخر حيث قال:

"ونعرف بوجود ذلك الموجد الوحيد في الاستغناء عن الموجد اعترافاً فرضته الضرورة على عقولنا، فإذا نسميه واجب الوجود، ونحصره في الواحد؛ لأن الضرورات تقدر بقدرتها، ولا تجاوز هذا القدر لئلا تقلب الضرورات إلى ما ليس بضروري".<sup>778</sup>

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 غني، مما الحاجة إلى إله آخر؟! ولكن هذا منهج ضعيف جداً. فإن عدم الدليل لا يستلزم عدم الوجود. وكذلك الاستغناء لا يدل على النفي. قصارى ما يقال بناء على هذا الدليل أن من يثبت إليها آخر غير مدحوم بدليل. بيد أن علماء العقيدة لا يجتنبون بهذا القدر، بل يتعدونه إلى الجزم بنفي أكثر من واحد. وهذا هو التوحيد.

<sup>776</sup> وسيأتي بنا في مبحث الصفات من الكتاب التالي أن نصور المتكلمين لزيادة الصفات على الذات لا يسمح بهذا المنزع.

<sup>777</sup> صبري، العقل والنقل (3 - 107).

<sup>778</sup> المرجع السابق (98/2).

هذا وقد ذكر بعض المتكلمة هذا الدليل قبل الشيخ. فقد ذكر العلامة الشهريستاني<sup>779</sup> في نهاية الأقدام:

"فلم ترجح جانب الوجود، اضطررنا إلى إثبات مرجح، وليس في نفس الجواز وترجمة ما يدل على مرجحين كل واحد منها يستقل بالترجح".<sup>780</sup>

وقد ضعف المتكلم الأشعري الشهير العلامة الآمدي هذا المسلك في كتابه الأبكار، 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 لانتفاء دليله. وهو باطل على ما سبق في تحقيق الدليل".<sup>781</sup>

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 الوحدانية أيضاً فطرية. فهذا ليس فيه تفرع الوحدانية من وجوب الوجود صراحة. ولكن إذا كان كل من احتياج العالم إلى الواجب الوجود ووحدانيته من الفطرة، فهما من وجه متلازمان.

<sup>779</sup> محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهريستاني (479 هـ - 1153 م): من فلاسفة الإسلام. كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلسفه. يلقب بالأفضل. ولد في شهريستان بين نيسابور وخوارزم وانتقل إلى بغداد سنة 510 هـ فأقام ثلاط سنين، وعاد إلى بلده. وتوفي بها. من كتبه الملل والنحل ونهاية الإنقسام في علم الكلام والإرشاد إلى عقائد العباد وتلخيص المذاهب الأنام وتاريخ الحكماء والمبدأ والمعداد. (الزركي، الأعلام 6 / 215).

<sup>780</sup> الشهريستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، ص 88، مكتبة الثقافة الدينية، 2009م.

<sup>781</sup> الآمدي، الأبكار (525/1).

## المبحث الرابع: فطريّة 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 أيضاً قررت هذه الحقيقة. وأوضح ما استندوا إليه من نصوص الكتاب هو قول الله تعالى:

سَمِعْتُ أَخَذَ رَبِّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ وَأَشَهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَسْلَتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا  
بَلِّي شَهَدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ<sup>782</sup> سجني ١٧٢

فقد ذكر محكم التنزيل أن الله تعالى أشهد أرواح الناس على وحدانيته، وجعلها تقر بذلك. فهذه هي الفطرة. فقد قال الإمام ابن كثير<sup>783</sup> - رحمه الله تعالى - في تفسير هذه الآية:

يَخْبِرُ تَعَالَى أَنَّهُ اسْتَخْرَجَ ذَرِيَّةَ بَنِي آدَمَ مِنْ أَصْلَابِهِمْ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّ اللَّهَ رَبُّهُمْ  
وَمَلِيكُهُمْ وَأَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كَمَا أَنَّهُ تَعَالَى فَطَرَهُمْ عَلَىٰ ذَلِكَ وَجَلَّهُمْ عَلَيْهِ قَالَ تَعَالَى : سَفَّاقَتْمَعَ  
وَجْهَكَ لِلَّدِينِ حَيْنَفَأَ فِطَرَتْ أَلَّهُ أَلَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ أَلَّهِ<sup>784</sup> سجني ٣٠ تجم تحم سجني

ثم شفّعه بقول النبي - صلى الله عليه وسلم - المروي في الصحيحين حيث قال:

كُلُّ مُولُودٍ يُولَدُ عَلَىٰ فَطْرَةِ اللَّهِ، فَأَبْوَاهُ يَهُودَانِهُ أَوْ يَنْصَرَانِهُ أَوْ يَمْجَسَانِهُ.<sup>785</sup>

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 مفظور عليه الناس. فإنه قال:

وَأَمَّا الثَّانِي: وَهُوَ تَوْحِيدُ الْرَّبُوبِيَّةِ، كَالْإِقْرَارُ بِأَنَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، وَأَنَّهُ لَيْسَ لِلْعَالَمِ صَانِعَانِ  
مُتَكَافِئَانِ فِي الصَّفَاتِ وَالْأَفْعَالِ، وَهَذَا التَّوْحِيدُ حَقٌّ لَا رِيبٌ فِيهِ، وَهُوَ الْغَايَةُ عِنْدَ كَثِيرٍ مِّنْ أَهْلِ

<sup>782</sup> سلبيّات: تحجج تمخّتحج سجني

<sup>783</sup> إسماعيل بن عمر بن الدمشقي، أبو الفداء، عماد الدين (701هـ - 1302م) = 774هـ: حافظ مؤرخ فقيه. ولد في قرية من أعمال بصرى الشام، وانتقل مع أخيه 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 حداثة سنة 767هـ 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)

<sup>784</sup> إسماعيل بن عمر، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (3/ 451)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.

<sup>785</sup> أبو عبد الله، صحيح البخاري (1358) وأبو الحسين النسابوري، صحيح مسلم (2658).

النظر والكلام وطائفة من الصوفية. وهذا التوحيد لم يذهب إلى نقضه طائفة معروفة من بنى آدم، بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات.<sup>786</sup>

ولننظر موقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول فطرية التوحيد!

**مصطفى صبري:** أما الشيخ صibri فلم يجنب هذا المنحى الفطري في إثبات التوحيد ، بل رتب التوحيد على دليل الحدوث المثبت للواجب الوجود أو دليل التمانع مع أنه عقد بابا مستقلاً لذلك. فنستطيع أن نستrophic منه أنه لا يرضي فطرية التوحيد، وقد لاحظنا في فطرية وجود الله تعالى أنه لم يتعرض له واستروحنا هناك<sup>787</sup> أيضاً أنه غير مقتضى بذلك، وكذلك هنا نسكن إلى أنه لا يسير مع القول بفطرية التوحيد بمعنى كونها من البديهيات.

**ابن عاشور:** أما العلامة ابن عاشور فقد صرخ بفطرية التوحيد في مواضع من تفسيره، ولنسق ببعضها فيما يلي. فأولاً استشهد العلامة بنفس آية الأعراف التي استشهد بها العلامة ابن كثير استشهاداً من 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 الملاقاة إليه من أهل الضلاله المستقرة فيهم الضلاله، 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، عليه انبثت مؤاخذة أهل الفترة على الإشراك".<sup>788</sup>

ذكر في سياق رسوخ الكفر في نفوس المشركين أن هذا الرسوخ أعماهم مما كان في فطرتهم. فقال:

<sup>786</sup> ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية (1/25)

<sup>787</sup> يراجع ص 187 من هذه الرسالة.

<sup>788</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيير (9/170).

"...تتبّعها على رسوخ الكفر من نفوسهم بحيث لم يقلّعه منهم لا ما شاهدوه من البصائر، 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 أتوهم بالبصائر يؤمنون بها".<sup>789</sup>

فعرفنا بذلك أن العلامة ابن عاشور كان يقر بفطرية الوحدانية في البشر.

---

<sup>789</sup>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، فيجعلون الوجود صفة، والتنزيهات التي مرت في الباب السابق أيضاً من الصفات. وكذلك الصفات الثبوتية<sup>790</sup> التي هي موضوع هذا الباب من الصفات. فقد قال العالم الأشعري الجليل أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني في رسالته "أم البراهين":

"فَمَا يُجْبِ لِمَوْلَانَا جَلَّ وَعَزَ عَشْرُونَ صَفَةً. وَهِيَ: الْوِجُودُ وَالْقُدْمُ وَالْبَقَاءُ وَمُخَالَفَتُهُ تَعَالَى لِلْحَوَادِثِ، وَقِيَامَهُ تَعَالَى بِنَفْسِهِ - أَيْ لَا يَفْقَرُ إِلَى مَحْلٍ وَلَا مُخَصَّصٍ - فَهَذِهِ صَفَاتُ الْأُولَى الْنَفْسِيَّةِ. وَهِيَ الْوِجُودُ، وَالْخَمْسُ بَعْدَهَا سُلْبِيَّةً. ثُمَّ لَهُ تَعَالَى سَبْعُ صَفَاتٍ، تُسَمَّى صَفَاتُ الْمَعْانِيِّ، وَهِيَ الْقُدْرَةُ وَالْإِرَادَةُ الْمُتَعْلِقَاتُ بِجَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ، وَالْعِلْمُ الْمُتَعْلِقُ بِجَمِيعِ الْوَاجِبَاتِ وَالْجَائزَاتِ وَالْمُسْتَحِيلَاتِ، الْحَيَاةُ، وَهِيَ لَا تَعْلُقُ بِشَيْءٍ، وَالسَّمْعُ وَالبَصَرُ الْمُتَعْلِقَاتُ بِجَمِيعِ الْمُوْجُودَاتِ، وَالْكَلَامُ الَّذِي لَيْسَ بِحُرْفٍ وَلَا صَوْتٍ، وَيَتَعْلُقُ بِمَا يَتَعْلُقُ بِهِ الْعِلْمُ مِنَ الْمُتَعْلِقَاتِ. ثُمَّ سَبْعُ صَفَاتٍ، تُسَمَّى صَفَاتُ الْمَعْنَوِيَّةِ، وَهِيَ مُلَازِمَةُ السَّبْعِ الْأُولَى. وَهِيَ كُونُهُ تَعَالَى قَادِرًا وَمُرِيدًا وَعَالَمًا، حَيَا وَسَمِيعًا وَبَصِيرًا وَمُنْتَكِلًا".<sup>791</sup>

يسُتَقِيمُ لَنَا أَنْ نُوزِعَ مَا عَدَهُ الشِّيخُ التَّلْمَسَانِيُّ مِنَ الصَّفَاتِ عَلَى أَرْبَعِ تَصْنِيفَاتٍ:

- الصفة النفسية. والمراد بها الوجود.
- الصفات السلبية. هي كل ما يدل على تنزيه الله تعالى عما يليق بشأنه. وهي القدر والبقاء وقيامه تعالى بنفسه، ومخالفته للحوادث التي منها الوحدانية.
- صفات المعاني. هي عند الأشاعرة سبع: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر. وتضم الماترديّة إليها صفة ثامنة، هي التكوين. سيأتي الكلام عنها في خلال ما يلي.
- الصفات المعنوية. هي الأحكام الثابتة بالموصوف بها. وهي كونه حيا وعالما وقدرا ومریدا ومتكلما وسميعا وبصيرا.

لقد انھيَنا 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:

<sup>790</sup> أما ما يسمى بالصفات الفعلية فهي في الحقيقة راجعة إما إلى القدرة وإما إلى التكوين كما سيأتي.

<sup>791</sup> أبو عبد الله السنوسي، أم البراهين، ص 60.

- الفصل الأول: صفات الله تعالى الذاتية والصفات الخبرية،
- الفصل الثاني: أفعال الله تعالى،
- الفصل الثالث: أفعال العباد.

## **الفصل الأول: صفات الله تعالى الذاتية والصفات الخبرية**

سنصحب تحت ظلة هذا الفصل موضوع الصفات الذاتية وما يعرف بالصفات الخبرية وموافق العلامة ابن عاشور والشيخ مصطفى صبرى 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 ينبع عن تزييه الله تعالى عما نسبت إليه الأمم التي ضلت من نحو النصارى. ثم قد نسب إلى الله تعالى - ونحن في معرض التزييه - في النصوص ما ظاهره يقتضي نسبة الأعضاء والجوارح إليه من نحو اليد والوجه واتصافه بالحدوث من نحو الاستواء والمجيء. فاقتضت طبيعة الدراسة أن نوزعها إلى ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول: علاقة الصفات بالذات،**
- **المبحث الثاني: الصفات الذاتية،**
- **المبحث الثالث: الصفات الخبرية والتأويل.**

## المبحث الأول: علاقة الصفات بالذات

لقد شهدت ساحة علم الكلام اختلافاً حاداً حول علاقة الذات بالصفات بعدما اتفقت الطوائف الكلامية على أن الله تعالى هو خالق هذا الكون ومحرجه من طي العدم إلى بساط الوجود. فبدأ النقاش حول تعين ماهية هذه العلاقة والحالة الوجودية لما يعرف بالصفات الذاتية. فما حالة تلك الصفات؟ أشيء وجودي غير إضافي هي أم أمر إضافي فقط؟

فجح الجناح المعتزلي من علماء الكلام إلى أن الصفات ما هن إلا علاقات للذات، فلم يثبتوا الله 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 القبلة. فعند شيخنا أبي علي<sup>792</sup> أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته. وعند شيخنا أبي هاشم<sup>793</sup> يستحقها لما هو عليه في ذاته. وقال أبو الهذيل<sup>794</sup> إنه تعالى عالم بعلم هو هو وأراد به ما ذكره الشيخ أبي علي إلا أنه لم تخلص له العبارة."<sup>795</sup>

ثم لم يكتف بتقرير موقف ابن كلاب والأشاعرة نفداً بل اشتد في نقد الإمام الأشعري حيث وصف صنيعه بالواقحة فقال:

<sup>792</sup> محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي (235هـ - 916م) 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 نفسير حافل مطول. قد رد عليه الأشعري. (الزركلي، الأعلام / 256)

<sup>793</sup> عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من أبناء أبي مولى عثمان (247هـ - 933م) عالم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبنته فرقه سميت "البهشمية" نسبة إلى كنيته أبي هاشم . ولهم مصنفات مثل الشامل في الفقه، وتنذكرة العالم و العدة في أصول الفقه. (الزركلي، الأعلام / 7)

<sup>794</sup> محمد بن محمد بن الهذيل أبو الهذيل العلاف (135هـ - 850م) من أئمة المعتزلة. ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام. قال المؤمنون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلاق الغمام على الأنام. له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات. وكان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخطأ. كف بصره في آخر عمره، وتوفي بسامرا. له كتاب سماه ميلاد على اسم مجوسى أسلم على يده. (الزركلي، الأعلام / 131)

<sup>795</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص 183، مكتبة وهبة، 1996م.

"وعند الكلابية أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلية القديم إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى لم يتجرأ على إطلاق القول بذلك. ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحتة وقلة مبالاته 796".

وهذا الذي انتقده قاضي المعتزلة نجده يقرره علماء الكلام السنّي أيضًا بتفصيل ومزيد جلاء، ولنصل إلى ما قاله صاحب *أم البراهين*:

"أما الصفات المعنوية فهي صفات توصف بها الذات، وليس موجودة، بل الموجود صفات المعاني فقط دون المعنوية، فكونه تعالى قادرًا بعبارة عن قيام القدرة ذاته تعالى، وكونه تعالى مريداً عبارة عن قيام الإرادة ذاته تعالى ... والحاصل أن معنى الصفات المعنوية راجعة إلى صفات المعاني، ولم يقم بالذات العلية سوى المعاني. بالله تعالى التوفيق".<sup>797</sup>

فالخلاف بين التيارين الاعتزالي وغير الاعتزالي قائم على علاقة الذات بالصفات. فقد شاع عن المعتزلة في الأوساط السنّية أنهم مع الفلسفه نفاة الصفات<sup>798</sup>. وهذا صحيح ولكن المعتزلة يمتازون عن التيار الفلسي بإثبات الاختيار لله تعالى وجعل العالم مخلوقاً من العدم غير قديم. لذلك يعد العنوان الدقيق لموقفهم هو إنكار زيادة الصفات على الذات. فإنهم يقررون مع ذلك بالأحكام المترتبة التي يرتقبها أهل السنة والجماعة على الصفات. فلا ينفيون كونه حيا، ولا عالما، ولا قادرًا، ولا مريدا، وكذا دوليك. فنستطيع أن نقول في إطار قسمتنا للصفات المذكورة في متنه هذا الباب<sup>799</sup> إنهم يقررون بالصفات المعنوية. وقد قرر كثير من علماء الكلام السنّي هذه الحقيقة بنصفة. فقد قال العلامة الجرجاني موضحاً موقف من يسمى بنفاة الصفات:

<sup>796</sup> القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة* ص 183.

<sup>797</sup> أبو عبد الله السنوسي، *أم البراهين*، ص 66.

<sup>798</sup> الغزالى، *الاقتصاد في الاعتقاد*، ص 75.

<sup>799</sup> يراجع ص 245 من هذه الرسالة.

"فإن قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع أن كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمخالفته لصاحبها، هل هذا الكلام مخبل لا يمكن التصديق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها، فلا حاجة إلى الاستدلال على بطلانه؟"<sup>800</sup>

ثم يجيب عن السؤال بنفسه ويقول:

"قلت: ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذاتاً وله صفة وهم متهددان حقيقة كما تخيلته، بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً، مثلاً ذاتك ليست كافية في اكتشاف الأشياء عليك، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك، بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في اكتشاف 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 ذاتنا، فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة . وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغيرة بالاعتبار والمفهوم . ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها".<sup>801</sup>

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 النقاشاني 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 المتأخرین من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر؟!"<sup>802</sup>

<sup>800</sup>الجرجاني، شرح المواقف في علم الكلام، (55/8)، النورية الرضوية، لاهور، باكستان، 2007م.

<sup>801</sup>الجرجاني، شرح المواقف (55/8).

<sup>802</sup>النقاشاني، شرح العقائد، ص 46.

وعن هذا كان يجيب التيار السنوي حينما قرر أن الصفات ليست عين الذات ولا غيره، في إشارة منه إلى أنها ليست مستقلة عن الذات، ولا تمثل إثنينية كما يمثله تثليث النصارى. قبل أن ننتقل إلى رأي العالمة ابن عاشور والشيخ صبرى ، أرى حرياً أن أعرض ما ذكره العالمة ابن الهمام الذي يسير على السنن السنوي في هذه القضية، وأريد أن أشير إلى نقطة مهمة من خلال كلامه. فإنه قال:

”ثم إنه سميع بسمع وبصیر بصفة تسمی بصرا. وكذا علیم بعلم وقدیر بقدرة ومرید بإرادة؛ لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء خطاباً لمن هو من أهل اللغة. والمفهوم في اللغة من علیم، ذات له علم. بل يستحیل عندهم علیم بلا علم كاستحالته بلا معلوم. فلا يجوز صرفه عنه إلا لقاطع عقلي، يوجب نفيه ولم يوجد فيه ما يصلح شبهة فضلاً عن دليل.“<sup>803</sup>

لقد زادنا كلامه هذا على تقرير الموقف السنوي أمراً 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 دوراً، ساغ أن يثبت بالدليل النقلي أيضاً.

ولنستمع إلى مواقف الشيخ صبرى والعلامة ابن عاشور في هذا الشأن!

صبرى: أما الشيخ صبرى فقد تعرض لهذه المسألة في مواضع خاصة في سياق تفنيد رأى من حاول أن يسوى بين عقيدة النصارى والموقف السنوي 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 اتصف الواحد بالذات بعدة صفات، لكن التثليث المعتقد في النصرانية تثليث في ذات الله وتخليلها بذوات أخرى. ولذا عبروا عن أركان هذا الإله المثلث بالأقانيم التي هي بمعنى الأصول لا بمعنى الصفات وحدوها بالأب والابن وروح القدس.“<sup>804</sup>

<sup>803</sup> ابن الهمام، المسايرة، ص 76 - 77.

<sup>804</sup> صبرى، العقل والنفل (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 فيسائر الصفات، لو كانت له تعالى صفات زائدة على ذاته لكان محتاجة إلى الذات في قيامها، وكانت الذات محتاجة إليها في كمالها".<sup>805</sup>

فخطا الشيخ خطوة إلى الإمام في تحليل موقف المعتزلة، وبين أنهم يستلزمون قيام الحاجة بذات الله تعالى بتقرير الصفات زائدة على الذات ولكنه لم يرتضى 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 المحظور. قال:

"ونحن لا نرى محدودا في احتياج الصفات في قيامها إلى الذات، ولا في احتياج الذات في كمالها إلى تلك الصفات؛ لأن كلا منها 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 صفات الكمالية نقسا 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".<sup>806</sup>

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فأولاً قرر للمعتزلة أنهم ينكرون قيام صفات المعاني بذات الله تعالى، وربط هذا الإنكار بمبدأ التزييه الذي كانوا يسيرون في نظرهم عليه فأشار إلى أن صنيعهم هذا منبثق عن تحرزهم عن مشابهة قول النصارى. 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".<sup>807</sup>

<sup>805</sup> المرجع السابق.

<sup>806</sup> هامش صبري، العقل والنقل (324/3)

<sup>807</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيير (146 / 25)

ثم هو بنفسه أشعري مثبت لتلك الصفات. ولكنه تعرض لخصوص هذه المسألة في سياق ما لا يكفر به. فوصف نفي المعتزلة لتلك الصفات بالإفراط غير بالغ مبلغ الكفر. فقال:

"ولا يكفر أحد بآيات صفة الله لا تنافي كماله ولا نفي صفة عنه ليس في نفيها نقصان لجلاله فإن كثيرا من الفرق نفوا صفات ما قصدوا بنفيها إلا إجلالا لله تعالى وربما أفرطوا في ذلك كما نفي المعتزلة صفات المعاني وجواز رؤية الله تعالى، وكثير من الفرق أثبتو."<sup>808</sup>

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 بنصفة دافعهم في رأيه وهو تنزيه الله تعالى بما لا يليق بذاته.

---

<sup>808</sup> المرجع السابق (375 / 1)

## 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 الغزالى في هذا الصدد:

ـ<sup>809</sup> تدعى أنه سبحانه قادر عالم حي مريد سميع بصير متكلم، بهذه سبعة صفات.

أما الماتريدية فيضمون إليها صفة ثامنة: هي صفة التكوين. وبها يعلقون أفعال الله تعالى. قال الشيخ كمال الدين ابن البياضى:

ـ<sup>810</sup> قال في الفقه الأكبر: (الفعالية) أي الصفات التي هي منشأ الأفعال (التلخيل) أي التكوين المخصوص بابعاد الأشياء على تقدير واستواء وبابداعها من غير أصل ولاحتداء ... أن صفات الأفعال من التلخيل ... راجعة إلى صفة أزلية قائمة بالذات هي الفعل.

وكذلك يشير العلامة أبو المعين النسفي <sup>811</sup> الماتريدي إلى أن التكوين والتلخيل والإيجاد وغيرهما من الكلمات تشير إلى مبدأ واحد وأن إثمار كلمة التكوين سببه ورودها في كلام السلف. قال:

ـ<sup>812</sup> "اعلم أن التكوين والتلخيل والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماء متراوحة، يراد بها كلها معنى واحد، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود. فنخص استعمال لفظة التكوين اقتداء لآثار أسلافنا."

ثم درج عامة علماء الكلام على أن الحياة والعلم والقدرة والإرادة من الصفات العقلية التي ثبتت بالعقل بل يجب إثباتها بالعقل دون النقل الذي هو المتوكئ على العقل. أما سائر الصفات من الكلام

<sup>809</sup> الغزالى، الاقتصاد في الاعتقاد ص 51

<sup>810</sup> البياضى، إشارات المرام، ص 180 - 181

<sup>811</sup> ميمون بن محمد أبو المعين النسفي الحنفى (418هـ - 508هـ = 1027م - 1115م): عالم بالأصول والكلام. كان بஸمرقند وسكن بخارى. من كتبه بحر الكلام وتنصيرة الأدلة في الكلام والتهذيد لقواعد التوحيد والعمدة في أصول الدين والعالم والمتعلم وإيضاح المحجة لكون العقل حجة وشرح الجامع الكبير للشيبانى في فروع الحنفية ومناهج الأئمة في الفروع (الزرکلی، الأعلام ، 341 / )

<sup>812</sup> أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة (491/1).

والسمع والبصر فيجوز إثباتها بالسمع. بل الراجح عندهم أنها لا تثبت إلا بالسمع. قال العلامة عبد الغني النابلسي<sup>813</sup>:

"يجوز الاستدلال عليه<sup>814</sup> بالأدلة السمعية، بخلاف ما يتوقف عليه ثبوت الشرع كالصفات الأربع التي قبل هذه الثالث، فإن ثبوت الشرع متوقف عليها. فإن خلق المعجزات وإيجادها ما<sup>815</sup> يستلزم اتصاف الخالق والموجد لها بالحياة والعلم بما يخلق ويوجد وإرادة ذلك والقدرة عليه، ثم إن المعجزات تدل على صدق الرسول؛ لأنها تصدق من الله تعالى فيما يدعوه من التبليغ عنه. ومن جملة ذلك أدلة السمع. فأدلة السمع موقوفة في ثبوتها على ثبوت الصفات الأربع المذكورة. فكيف يكون ثبوت الصفات الأربع أيضاً موقوفاً على أدلة السمع للزوم الدور حينئذ".<sup>816</sup>

وقال بعد قليل:

"(بأضداد) لها. وهي الصمم ضد السمع، والعمى ضد البصر، والبكير ضد الكلام."<sup>817</sup> فقرر المصنف هنا أن الأربع هي عقلية، وغيرها من الثالث نقلية. ثم ذكر رأي من ذهب إلى أن السبع جماء عقلية.

هذا ومن أحكام هذه الصفات أنها قديمة غير حادثة. هذا متربع عن المبدأ القائل بأن الله تعالى ليس محلاً للحوادث. يقول الإمام الغزالى:

"إن الصفات كلها قديمة، فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث، وهو محال. أو كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك أظهر استحالة، كما سبق، ولم يذهب أحد إلى حدوث الحياة والقدرة وإنما اعتنقاً ذلك في العلم بالحوادث وفي الإرادة وفي الكلام."<sup>818</sup>

<sup>813</sup> عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي (1050هـ - 1143هـ = 1641م - 1731م): شاعر، عالم بالدين والأدب، مكثر من التصنيف، متصوف. ولد ونشأ في دمشق. ورحل إلى بغداد، وعاد إلى سوريا، فتنقل في فلسطين ولبنان، وسافر إلى مصر والجهاز، واستقر في دمشق وتوفي بها. له مصنفات كثيرة جداً، منها الحضرة الأنسيّة في الرحلة القدسية وتطهير الأنام في تعبير المنام وذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الأحاديث وعلم الفلاحة. (الزركلي، الأعلام ، 318/1)

<sup>814</sup> الضمير المجرور عائد على قوله من قبل: "كل ما لم يتوقف شرع عليه"

<sup>815</sup> المتعين أن "ما" هنا موصولة، وخبر لإن. والتقدير: أن خلق المعجزات هو الذي يستلزم اتصاف الخالق والموجد بالحياة وما عطف عليه.

<sup>816</sup> عبد الغني النابلسي، رائحة الجنة، ص 65، دار الكتب العلمية، بيروت.

<sup>817</sup> المرجع السابق.

لنتنصل الآن إلى ما قرره الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور حول هذه الصفات!

**مصطفى صبري:** أما الشيخ صibri فقد تعرّض لباب الصفاتي 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 للمعاصرین. فنجده غير متعرض مثلاً لصفتي السمع والبصر، ولا تطرق إلى الاختلاف الدائر بين الماتريدية والأشاعرة حول صفة التكوين. فنجتمع فيما يلي ما انتشر في كلام الشيخ مما يتصل بالصفات في مناسبات شتى. فأول ما نلفي لديه أنه بني العلم والإرادة والقدرة والحياة على دليل الحدوث. فقال:

"المادة التي يتمسّك بها الملاحدة، ويسعون لملء هذا الفراغ بها، نراها نحن أقل من أن يستند إليها ذلك الصنْعُ العظيم، بل لا يستند إليها أي صنع، وأي فعل؛ لأن موقفها في العالم موقف القابل، لا موقف الفاعل؛ وقبل أن تكون المادة صاحبة ذلك الصنْع، فهي نفسها محتاجة إلى صنع صانع، وإيجاد موجد، لكونها من الممكّنات، التي يلازمها الاحتياج، ويبعد عنها الاستغناء والإغفاء؛ ومثلها الصورة، فضلاً عن أن المادة والصورة تتقصّهما الأوصافُ التي لا بد أن تكون موجودة في صانع الكائناتِ العظيمِ، الأعظم، كالعلم، والإرادة، والقدرة، والحكمة، والحياة."<sup>819</sup>

هذا منه إشارة إلى أن هذه الصفات تتفرّع عن دليل الحدوث فهي الصفات العقلية وإن لم يسمها بهذا الاسم، ولكن لا يضرّ عدم التسمية بعد وجود المعنى.

لننظر الآن في حديثه عن تلك الصفات واحدة واحدة!

العلم: فأول صفة نأتيها في هذا الركن المتعلق بالشيخ مصطفى صibri هو صفة العلم التي تعرض لها في سياق قضية أفعال العباد والقضاء والجبر، فأورد كلام من استدلّ بعلم الله الأزلي على الجبر في أفعال العباد، ثم قرر أن التملص من تهمة الجبر مع إثباته ممكن. فقال:

<sup>818</sup> الغزالى، الاقتصاد في الاعتقاد، ص.80

<sup>819</sup> صibri، العقل والنفل (2/65)

"فَلَمَا تَعْلَمَ الْعِلْمَ الْأَزْلِيَّ بِكُلِّ شَيْءٍ قَبْلَ وَقْعَهُ وَفَقَدَ مَا يَقِعُ فَكَانَ أَفْعَالُ الْعَبَادِ الَّتِي تَقْعُدُ فِي أَوْقَاتِهَا بِاِخْتِيَارِهِمْ وَقَعَتْ فِي الْأَزْلِ وَانْكَشَفَتْ لِعِلْمِ اللَّهِ عَلَى وَقْدَةِ وَقْعَهَا وَأَصْبَحَ وَقْعَهَا ضَرُورِيَّةً".<sup>820</sup>

فجلي هنا أنه سوى بين العلم والانكشاف.

القدرة والإرادة: ثم ما طال فيه الشيخ نفسا هو فيما يتعلق بالإرادة والقدرة عند تناوله للصوفية الوجودية نقدا. واستعنان في ذلك بما قرره الشيخ أحمد السرهندي المعروف بمجدد الألف الثاني. فقال:

"وَمِنْ جَمْلَةِ مَخَالِفَتِهِمْ حُكْمُهُمْ بِبَعْضِ أَمْوَارِ يَسْتَلزمُ كُونَهُ تَعَالَى فَاعِلاً بِالْإِيجَابِ. وَأَثْبَطُوا إِرَادَةَ لِكُنْهِمْ بِنَفْوِنِ إِرَادَةِ فِي الْحَقِيقَةِ، وَهُمْ يَخَالِفُونَ جَمِيعَ أَهْلِ الْمَلْكِ فِي هَذَا الْحُكْمِ. فَمِنْ جَمْلَةِ هَذِهِ الْأَمْوَارِ حُكْمُهُمْ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَادِرٌ بِقَدْرَةٍ بِمَعْنَى إِنْ شَاءَ فَعَلَ، وَإِنْ لَمْ يَشَأْ، لَمْ يَفْعَلْ. وَيَقُولُونَ بِأَنَّ الشَّرْطِيَّةَ الْأُولَى وَاجِبَةُ الصَّدْقِ وَالثَّانِيَةُ مُمْتَنَعَةُ الصَّدْقِ. وَهَذَا قَوْلٌ بِالْإِيجَابِ بِلِ إِنْكَارِ الْقَدْرَةِ بِالْمَعْنَى الْمُقرَّرِ عَنْ أَهْلِ الْمَلْكِ. فَإِنَّ الْقَدْرَةَ عِنْهُمْ بِمَعْنَى صَحَّةِ الْفَعْلِ وَالْتَّرْكِ. وَاللَّازِمُ لِقَوْلِهِمْ وَجُوبُ الْفَعْلِ وَامْتِنَاعُ التَّرْكِ. فَأَيْنَ أَحَدُهُمَا مِنَ الْآخَرِ؟ وَمَذَهْبُهُمْ فِي هَذِهِ الْمَسَأَةِ هُوَ بِعِينِهِ مَذَهْبُ الْفَلَاسِفَةِ. وَإِثْبَاتُ إِرَادَةِ مَعِ القَوْلِ بِوجُوبِ صَدْقِ الْأُولَى وَامْتِنَاعِ صَدْقِ الثَّانِيَةِ. وَامْتِيازُهُمْ عَنِ الْفَلَاسِفَةِ بِهَذَا الإِثْبَاتِ غَيْرُ نَافِعٍ؛ فَإِنَّ إِرَادَةَ هِيَ تَحْصِيصُ أَحَدِ الْمُتَسَاوِيَّيْنِ. فَحَيْثُ لَا تَسَاوِي، لَا إِرَادَة. فَإِنَّ التَّساوِيَ مَعْدُومٌ لِلْوَجُوبِ وَالْامْتِنَاعِ، فَافْهَمُوهُمْ".<sup>821</sup>

لقد تبين من كلامه هذا أنه أيضا جعل جوهر الإرادة 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:

<sup>820</sup> صبرى، موقف البشر ص 63، دار البصائر، القاهرة، 2008م.

<sup>821</sup> صبرى، العقل والنفل (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 مجبورا في أفعاله، فهو مجبور؛ لكنه مجبور غير معذور فيما فعله".<sup>822</sup>

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 مثلا. أشار إليها في معرض تعرضه للنزعية الصوفية الوجودية التي يبدو من أقوال بعض أنصارها أن من أمور الولاية ما يخرج عن أطوار العقل يقول:

"الابد أن يعلم أن الخارج عن طور العقل يعتبر خارجا عما تتعلق به قدرة الله تعالى. فيقال في متون علم أصول الدين: إن الله قادر على جميع الممكناة، في حين أنه لا ميزان يفرق بين الممکن والمستحيل سوى العقل".<sup>823</sup>

هذا وقد حقق الشيخ المقومات الضرورية لتصور الفاعل المختار في مساق إثبات حدوث العالم. ذكر منتقدا لتصور من لم يف بها قائلا:

"وكل هذا الفرق ناشئ من ترجيح صاحب الإرادة لأن يكون فاعلا، وليس في الله إرادة، على مذهب الفلسفه القائلين بأن الله تعالى لا يمكنه أن لا يفعل، كالشمس أن لا تشرق ، وغير المرید لا يوصف بالقدرة، حتى فيما فعله لعدم قدرته على أن لا يفعل. أما قول صاحب الأسفار: المرید، هو الذي يكون عالما بصدور الفعل الغير المنافي عنه . وغير المرید هو الذي لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وإن كان الشعور حاصلا، لكن الفعل لا يكون ملائما، بل منافرا، مثل المُلْجأ على الفعل؛ فإن الفعل لا يكون مرادا له. ففيه: أنه رد لـلإرادة إلى العلم، والعلم لا يجعل صاحبه مریداً، كـالإنسان يعلم مرضه، وليس ذلك بقصده، وإرادته".<sup>824</sup>

<sup>822</sup> هامش صبري، العقل والنقل (30/3).

<sup>823</sup> صبري، العقل والنقل (190/3).

<sup>824</sup> المرجع السابق، (317/3).

عرفنا بذلك التفرقة عند الشيخ بين العلم والإرادة وأن الشعور وحده لا يصير صاحبه مريداً ما لم يكن عند اختيار للفعل والترك.

الحياة: ثم نجده متعرضاً لصفة الحياة أيضاً على عجلة. فالناحية التي مر بها من نواحي صفة الحياة أنها شرط للعلم. لمنظر ما ذكره حجة الإسلام الغزالى - رحمه الله تعالى - في هذه الناحية لنسنطى علاقته 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".<sup>825</sup>

بل ألينا العلامة ابن الهمام يرتب القدرة أيضاً مع العلم على الحياة. فقال:

"العلم والقدرة بلا حياة محال".<sup>826</sup>

عرفنا بذلك أن الحياة التي لا تتعلق بالشيء لا يمكن أن ينكرها من يقر بالقدرة والعلم. فإن الحياة معناه شعور الواحد بنفسه وعلمه بذاته وغيره كما رأينا. ولمنظر 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<sup>827</sup> هذا الكلام مستوفى في شرط العلم، فلا نعيده هنا.

السمع والبصر والتكون: أما صفات السمع والبصر والتكون فلم يتعرض لها الشيخ نفياً وإثباتاً. وإنما اجترأ بما يسمى بالصفات العقلية. وسبب ذلك واضح وهو أنه لم يكن همه إلا الحفاظ على المنظومة الكلامية وتثبيت قوائمه في وجه التيار المنقص من شأن علم الكلام. لذلك كان أكثر ارتكازاً على ما يدرس قبل ما يسمى بالسمعيات. وأما السمعيات فجل ما تعرض لها هو قضية التأويل في ظواهر بعض النصوص كما سيأتي معنا في البحث التالي.

<sup>825</sup> الغزالى، الاقتصاد، ص 61.

<sup>826</sup> ابن الهمام، المسايير، ص 71.

<sup>827</sup> يراجع ص 99 وما بعدها من هذه الرسالة.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقد تعرض للصفات بـإسهاب بحكم جولانه في تفسير آيات كتاب الله تعالى التي هي مادة دسمة للتعرض لهذا الباب، فبذا أشعريا في تناوله للصفات، وأثبتت الصفات السبع كما يثبته 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".<sup>828</sup>

وكذلك يسوى الشيخ بين الإرادة والمشيئة، ولا يفرق بينهما كما فرق بعض المتكلمين.<sup>829</sup> ثم سار العلامة على الدرب الأشعري السنّي حيثما فرق بين الإرادة والرضى كما هو المنهج العام لعلماء أهل السنة حيث يفرقون بينهما ويجعلون إرادة الله تعالى متعلقة بالخير والشر فيما يقترون رضاه على الخير. فقال مؤيداً لعلماء الأشاعرة في موضع من تفسيره:

"ولهذا قال الشيخ أبو الحسن الأشعري إن الإرادة غير الرضى، والرضى غير الإرادة والمشيئة، فالإرادة والمشيئة بمعنى واحد والرضى والمحبة والاختيار بمعنى واحد، وهذا حمل لهذه الألفاظ القرآنية على معانٍ يمكن معها الجمع بين الآيات قال التفتازاني: وهذا مذهب أهل التحقيق".<sup>830</sup>

ثم تطرق إلى متعلقات القدرة وقرر في سياق تفسير القوة المنسوبة إلى الله تعالى أن قدرة الله تعالى تتعلق بالإمكانات حينما قال:

<sup>828</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيير (25 / 27).

<sup>829</sup> المرجع السابق (654-653/1).

<sup>830</sup> المرجع السابق (339 / 23).

"وهي إذا وصف الله بها مستعملة في معناها اللزومي وهي منتهى القدرة على فعل ما تتعلق به إرادته تعالى من الممكنا<sup>ت</sup>".<sup>831</sup>

وقد فعل ذلك في مواضع شتى من تفسيره.<sup>832</sup> ثم مما يبين قسمات الإرادة والقدرة عند الشيخ تسجيله للانسجام التام بينهما وبين العلم. فذكر عن المتكلمين مقررا لما قرروه قائلاً:

"إن القدرة يجري تعليقها على وفق الإرادة، والإرادة على وفق العلم".<sup>833</sup>

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 قولا له بهذا الصدد مما هو وثيق الصلة بالعلم حيث قال في سورة يس عند تفسيره لإحصاء الله تعالى كل شيء في إمام مبين:

" يجعل علم الله إماما لأن تجري على وفقه تعلقات الإرادة الربانية والقدرة ف تكون جملة سجدة<sup>834</sup> شيءٌ أحصيَّتْهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ ۚ سجدة<sup>835</sup> على هذا تذيلا مفيدة أن الكتابة لا تختص بأعمال الناس الجارية على وفق التكاليف أو ضدتها بل تعم جميع الكائنات. وإذا قد كان الشيء يرافق الموجود جاز أن يراد بكل شيء الموجود بالفعل أو ما يقبل الإيجاد وهو الممكن، فيكون إحساؤه هو العلم بأنه يكون أو لا يكون ومقادير كونه وأحواله، قوله تعالى: سجدة<sup>836</sup> على كل شيء عَدَداً ۖ سجدة<sup>837</sup> على جمجمة تحاجج سجدة<sup>838</sup>

ومما صرخ الشيخ في ضمن صفة العلم منسوبة إلى الله تعالى أنه يحيط بالكليات والجزئيات مخالفًا من ذهب إلى أنه خاص بالكليات دون الجزئيات. فقال:

<sup>831</sup> المرجع السابق (44/10)

<sup>832</sup> يراجع مثلاً ابن عاشور، التحرير والتتوير (162/21).

<sup>833</sup> ابن عاشور، التحرير والتتوير (1/386).

<sup>834</sup> سجدة تحجاج سجدة

<sup>835</sup> ابن عاشور، التحرير والتتوير (22/357)،

"وقدم الإسرار للاهتمام به لأنه أشد دلالة على إحاطة علم الله بأحوالهم، وذكر بعده الإعلان لأنه محل الخبر، ولدلالة على استيعاب علم الله تعالى بجزئيات الأمور وكلياتها".<sup>836</sup>

الحياة: أما صفة الحياة فقد أثبتتها العالمة 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 بانباث الروح واستقامة جريان الدم في الشرايين، وبالنسبة إلى الخالق ما يقارب أثر صفة الحياة فيما، أعني انتقاء الجمادية مع التنزيه عن عوارض المخلوقات. وفسرها المتكلمون بأنها صفة تصح لمن قامت به الإدراك والفعل".<sup>837</sup>

الكلام: وإن قد انتهينا مما يعرف بالصفات الأربع العقلية، ننتقل إلى غيرها التي منها الكلام. فاعالمة دائراً مع أشعاريته أثبتت الكلام النفسي. فالعالمة يفسر الآيات المتعلقة بصفة الكلام بالكلام النفسي فيقول مثلاً في تفسير قول الله تعالى: سَلَّهُ حَقَّ الْقَوْلِ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ<sup>838</sup> سجّن

"حق: بمعنى ثبت وقع فلا يقبل نقضا. والقول: مصدر أريد به ما أراده الله تعالى بهم فهو قول من قبيل الكلام النفسي، أو مما أوحى الله به إلى رسle".<sup>839</sup>

وكذلك أورد في قول الله تعالى في نفس السور قوله: سَقَّلَهُ أَدْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَأْتِيَتْ قَوْمٍ يَعْلَمُونَ<sup>840</sup> سجّن قوله:

"وإنما لم يذكر ضمير المقول له مجروراً باللام؛ لأن القول المذكور هنا قول تكويني لا يقصد منه المخاطب به".<sup>841</sup>

<sup>836</sup> المرجع السابق (73 / 23).

<sup>837</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير (73 / 23).

<sup>838</sup> سجّن تمخض.

<sup>839</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير (22 / 349).

<sup>840</sup> سجّن تمحتج سجّن.

<sup>841</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير (22 / 370).

من المسائل المتعلقة بصفة الكلام إمكان سماعها: أي يمكن 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 - قائلاً:

"ليس الكلام النفسي هو الذي سمعه موسى لأن الكلام النفسي صفة قائمة بذات الله تعالى منزه عن الحروف والأصوات والتعلق بالأسماء."<sup>842</sup>

فواضح أن العلامة ذهب مذهب الإمام الماتريدي والأستاذ الإسفارائيني من الأشاعرة في إمكان سماع الكلام النسفي القديم مخالفًا بذلك جمهور الأشاعرة وإن حق بعض العلماء أن الخلاف في هذه المسألة لفظي.<sup>843</sup>

السمع والبصر: أما صفتا السمع والبصر فقد أثبتهما العلامة في مواضع في تفسيره مع تزويه الله تعالى عن الجوارح تروية لحق التزويه. وكذلك أثبتت له متعلقاته. فقال:

"لما أفاد قوله: ليس كمثله 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 يتغول الناس في التزية، فيقعوا في نفي ما يليق به من نعوت الكمال بمجرد اتصاف بعض الخلق بها، فذكر القرآن السمع والبصر منسوبيين إلى الله تعالى:

<sup>842</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير (16 / 16) .

<sup>843</sup>الافتازاني، شرح المقاصد، (3/115).

<sup>844</sup> المرجع السابق (48 / 25).

سُلْطَنُورِی: تحریر تحریر سچ 845

فعرفنا من ذلك أنه قصر السمع والبصر على المسموعات والمبصرات، ولم يعمهما على كل موجود كما فعل بعض العلماء.<sup>847</sup>

التكوين: أما صفة التكوين التي انفرد بإثباتها الماتريدية دون الأشاعرة فقد تعرض لها العلامة وعد الخلاف بين الطائفتين من الشريحة السنوية خلافا لظبيا. فقال:

"<sup>848</sup> وهي قسم من الصفات لا يختلف في ثبوته وإنما اختلف علماء أصول الدين في عدد صفات الأفعال من الصفات فهي موصوفة بالقدم عند الماتريدي، أو جعلها من تعلق صفة القدرة فهي حادثة عند الأشعري، وهو آتي إلى الخلاف اللفظي".<sup>849</sup>

فعرفنا بذلك أن العلامة ابن عاشور محافظ على الخط الأشعري المثبت للصفات السبع الذاتية.

---

<sup>846</sup> ابن عاشور، التحرير والتوير (25/48).

<sup>847</sup> يرجع أبو عبد الله السنوسي، أم البراهين، ص 60.

<sup>848</sup> أي صفات الأفعال الإلهية.

<sup>849</sup> ابن عاشور، التحرير والتوير (30/379)

### **المبحث الثالث: الصفات الخبرية والتأويل**

ألف في هذا المطلب بين قضية التأويل وقضية الصفات الخبرية بما أن التأويل أشد أثراً فيما يعرف بالصفات الخبرية من غيرها من الصفات وإن كان التأويل على المفهوم الكلامي غير مستغنٍ عنه في الصفات الذاتية أيضاً. فإننا قد رأينا في ما سبق<sup>850</sup> في سياق حدود المعرفة الممكنة في جانب الله تعالى أن كل إثبات فيه سلب. فما من صفة نسبتها الله تعالى، ننزعها عما يعلق بذهن البشر من توهُّم اتصف الله تعالى بسمات البشر من جراء خطاب الله تعالى عباده في اللغة المتدالوة بينهم. فمن هنا، جاء البحث في الصفات الخبرية والتأويل فيها على وجه الخصوص، ورأينا الجمع بينهما مناسباً.

ثم المراد بالصفات الخبرية ما كان ظاهره الجسمية في الشاهد، وجاء الشرع بإثباته. وهو ينقسم إلى قسمين:

- 1: ما كان ذاتياً من إثبات اليد والساقي وغيرهما،
- 2: ما كان فعلياً معزواً إلى الله تعالى من الاستواء والمجيء.

ولنستمع إلى أحد الكتاب المحدثين في بيانها بياناً جميلاً:

"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 ويعتقداً اعتقاداً جازماً. وقد وردت نصوص كثيرة من الكتاب والسنة تثبت هذه الصفات لله تعالى كما يليق بجلاله وعظمته." <sup>851</sup>

ثم نجده يقسم تلك الصفات بقوله:

"وهي تنقسم إلى قسمين: ذاتية وفعالية أما الذاتية وهي ما تكون لازمة الذات أولاً وأبداً، لا يتصور انفكاكها عندهما، كالوجه واليدين والعينين والأصابع والنفس والقدم والساقي وغيرها."

<sup>850</sup>يراجع ص 155

<sup>851</sup>أحمد بن عوض الله، الماتريدية دراسة وتقديماً ، ص 267، دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1992هـ.

وأما الفعلية وهي ما تتعلق بمشيئة الله وقدرته، كالنزول والاستواء والإتيان والمجيء والمحبة والرضا والغضب ونحوها.<sup>852</sup>

إذا تأخرنا قليلاً زماناً، أفيينا هذا الكلام مؤكداً 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."<sup>853</sup>

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 مثلاً، 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 رفضاً صارخاً. بل تتصارب 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. وفيه تأويل جميء إذ فيه صرف اللفظ عن معناه الظاهر بغير تعين المقصود إليه. وهذا هو السبب في وصف هذه الطريقة بأنها أحكم وهذا المذهب يسمى بمذهب التقويض، ويوصف أحياناً بأنه مذهب السلف الأغلب. قال الشيخ البيجوري:

"(أو فرض) أي بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره ، وبعد هذا التأويل فرض المراد من النص الموهم إليه تعالى على طريقة السلف."<sup>854</sup>

ب: اللون الثاني هو أن نصرفه إلى أحد الوجوه المحتملة لكلمة الاستواء في لغة الضاد مما ليس فيه إيهام للنص من نحو معنى الاستيلاء. وفيه تأويل تفصيلي إذ فيه صرف اللفظ عن معناه الظاهر

<sup>852</sup>أحمد بن عوض الله، الماتريدية دراسة ونقاوما، ص 267.

<sup>853</sup>ابن الهمام، المسايرة، ص 45

<sup>854</sup>إبراهيم البيجوري، تحفة المريد، ص 104.

مع تعين المتصروف إليه على سبيل الظن. وهذا يسمى بمذهب التأويل، ويوصف أحياناً بأنه مذهب الخلف. ووصف هذا اللون بأنه "أعلم وأحكم". وقد اعرض عليه بأنه كيف يكون مذهب الخلف أعلم وأحكم من مناهج السلف. وفسره بعض الناس بأن المراد بالأحكمية والأعلمية أن فيه زيادة بيان وتقصيل لما أجمل في اللون الأول. ثم هذه الأحكمية والأعلمية على حسب الظروف والوسط. فإذا كان الوسط الذي يعيش فيه المتكلم قد نبتت فيه أشواك الشوك، فالاحكام والأعلم أن يصرف الكلام عن ظاهره إلى معنى، له وجه من اللغة، وبه برودة القلوب وهدوء النفوس وإطفاء فتيل الفتنة. هيئات هيهات أن يظن بالصحابة والسلف أن من تبعهم فاقهم في فهم الشريعة. كلا! بل الأرجحية والأعلمية والأحكمية لهذا المذهب الذي يسمى بمذهب الخلف في مثل زماننا. لذلك نجد أن السلف قد نقل عنهم أيضاً تأويل تقصيلي، ولكن في أضيق حدود، ولأنه عندم هذا التوسيع الذي آل إليه أمر المتأخرین. فإن استحال زماننا إلى ما كان فيه السلف، عاد المذهب الأحكام والأعلم هو مذهب السلف. قال الشيخ البيجوري في هذا المعنى:

"طريقة الخلف أعلم وأحكم لما فيها من مزيد الإيضاح والرد على الخصوم وهي الأرجح. ولذلك قدمها المصنف. وطريقة السلف أسلم لما فيها من السلام من تعين معنى قد يكون غير مراد له تعالى ... ظهر مما قررناه اتفاق السلف والخلف على التأويل الإجمالي؛ لأنهم يصررون النص الموهم عن ظاهره المحال عليه تعالى لكنهم اختلفوا بعد ذلك في تعين المراد من ذلك النص وعدم التعين."<sup>855</sup>

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 التقويض الذي في المعنى الأول، وبغير التأويل الذي في المعنى الثاني. وإنما التقويض في المصدق والحقيقة، دون المعنى والمفهوم. فلم يكن السلف يتبعون الله تعالى بما لا يفهمون. فعندما نقول: "استوى على العرش"، عرفنا المعنى المراد به بالجزم، ولكننا عن معرفة كيفية محظوظون. وأكبر ممثل لهذا اللون هو شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى. ويرى أن ما تدعى

---

<sup>855</sup> إبراهيم البيجوري، تحفة المريد، ص 104.

المدرسة الأشعرية ليس مذهبها للسلف. بل مذهب السلف ما جنح هو إليه هو. هذه عصارة ما ذكره

شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في كتابه "التدمرية"<sup>856</sup>

من هذا التفصيل عرفنا أن موقف المتكلمين عامّة يتخلص فيما يلي:

أ: الاستواء ثابت،

ب: ولكن نفي عنه لوازم الجسمية من المماسة والمحاذة، بل هو كما يليق بجلال وجهه.

ج: أما تأويله إلى مثل الاستيلاء فجاز، ليس واجباً ولا ممتنعاً. فإن الاستواء بهذا المعنى قد ثبت لغة، وجاز شرعاً.

د: فإذا خيف على العامة انصرف ذهنهم إلى التشبيه بغير تأويل تفصيلي، فليصرف إلى شيء من المعاني التي لاينجر معها الذهن إلى لوازم الجسمية.

ه: وأن مثل الاستواء واليد والساقي التي وردت في حق الله تعالى من المتشابهات التي قد انسد بباب 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 عيناً، فالواجب عيناً 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 كالأصبع والقدم".<sup>857</sup>

ولننتقل إلى الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور لنتبين موافقهما 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

<sup>856</sup> ابن تيمية، التدمرية، ص 89، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، 2010م.

<sup>857</sup> ابن الهمام، المسيرة، 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 عقلاً من نحو أن يتعارض مع مبدأ التزيء. فقال:

"وقد كان وجود الشيء في القرآن حجة عند المسلمين بصحته، لا تعدلها حجة، ولا يتناولها تأويل؛ إلا إذا كان الحمل على ظاهره يستلزم محالاً عقلياً، قوله تعالى: سَلَفَ حَمْنٌ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى<sup>٥</sup> سَجَّلَ هُنْجَ سَجَّلَ هُنْجَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَا صَفَا ٢٢ سَجَّلَهُ: تَحْجِجَ فِي لَطْبِمْ يَقْتَضِي وُجُودَ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ صَحَّتْهُ وَوَقْوَعَهُ، مَعَ كُونِ وَقْوَعَهُ فِي مَتَّالِعِ قَدْرَةِ اللَّهِ، لَعْدَ اسْتِلَازِهِ الْمَحَالِ الْعَقْلِيِّ، بِمَجْرِدِ اسْتِبَاعِ الْمُسْتَبِعِينَ الَّذِينَ لَا يَقْدِرُونَ اللَّهَ".<sup>٨٥٨</sup>

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 قائلاً:

"وَلَا يَخْفَى عَلَى أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ الْمُتَشَابِهَ الَّذِي أُشِيرَ إِلَيْهِ فِي الْآيَةِ يَقْتَصِرُ عَنْ عِلْمِ الْأَصْوَلِ عَلَى مَثَلِ: {حَمْ}، وَ{الْمَ}، وَ{كَهِيْعَصْ}، وَ{طَسْمَ}، الْمُفْتَحُ بِهَا بَعْضُ السُّورِ مِنَ الْقُرْآنِ، وَعَلَى مَثَلِ: سَلَفَ حَمْنٌ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى<sup>٥</sup> سَجَّلَ، وَ سَهْجَ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ<sup>٦٠</sup> سَجَّلَ هُنْسَمُوتُ مَطْوِيْتُ بِيَمِيْنِيْهِ<sup>٦١</sup> ٦٧ سَجَّلَ مَا يَعْدُ الْعُقْلُ، وَالْعِلْمُ مَحَالٌ لِتَضْمِنَهُ وَصَفَّامِنَ الْأَوْصَافِ الْجَسْمَانِيَّةِ الْمُسْتَحْلِلَةِ فِي حَقِّهِ تَعَالَى، فَيُؤْمِنُ بِهِ، لَوْرُودَهُ فِي كَلَامِ اللَّهِ، وَيُوكِلُ الْعِلْمَ بِكَيْفِيَّتِهِ إِلَى اللَّهِ، مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلٍ عَلَى الْقُولِ الْمُخْتَارِ، وَيُطْلَقُ عَلَى هَذَا الْقُسْمِ مُتَشَابِهَ الْمَعْنَى، كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْقُسْمِ الْأَوَّلِ مُتَشَابِهَ الْلَّفْظِ".<sup>٨٦٢</sup>

لقد رأينا فيما قبل أنه اعترف بأنه لا يلجاً إلى "التأويل إلا إذا كان الحمل على ظاهره يستلزم محالاً عقلياً" ويدرك هنا أن القول المختار هو عدم التأويل. ليس هذا بتناقض كما يبدو، بل الجهة منفكة. فحيث نفي التأويل، نفي تعين ما يصار إليه ويقال له التأويل التفصيلي، وحيث أثبته، أثبتت ما

<sup>٨٥٨</sup> صبرى، العقل والنفل (295/1).

<sup>٨٥٩</sup> سَلَفَهُ تَمْجِسْحَجْ

<sup>٨٦٠</sup> سَلَفَهُ: تَجْمِنْجَ سَحْجَ

<sup>٨٦١</sup> سَلَفَهُ: تَمْخَتْمَسْحَجْ

<sup>٨٦٢</sup> صبرى، العقل والنفل (357/4).

يعرف بالتأويل الإجمالي الذي هو نفي المعنى المبتادر فقط بغير تعين 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 الممكناً، لا من خوارق العقل المستحيلات . وكيف تكون مستحيلة وقد وقعت في سالف الزمن، ونطق القرآن بوقوعها، وأمن بها المسلمين!"<sup>863</sup>

فجمع بين ما كان ذاتياً من نحو يد الله ويمينه وما كان فعلياً 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 تعين المعنى المراد مما تقرر أنه متشابه المعنى.

ابن عاشور: أما العالمة ابن عاشور فقد وضع إصراعه على أصل الداء الذي يقطعه التأويل، وهو قياس شؤون الرب على شؤون المريوب. فقال:

"والمقصود: الإشارة إلى أن الكفار يزعمون أن الأصنام تشفع لهم عند الله في أمور الدنيا سمعتُ لون هؤلاء شفعونا عند الله سبجتُهم: جمجمة هؤلئك الكون في هذا الزعم مسلك ما يألفونه من الاعتزاز بالموالاة والhalb بين القبائل والانتماء إلى قادتهم، فبمقدار كثرة الموالى تكون عزة القبيلة فقايسوا شؤونهم مع ربيهم على شؤونهم الجارية بينهم وقياس أمور الإلهية على أحوال البشر من أعمق مهافي الصلاة."<sup>864</sup>

وقرر كذلك أن التأويل من أصول الديانة، وأن هوى الأمم في مهافي الصلاة لعدم رعاية هذا الأصل. فتعرض لسبب وقوع النصارى في نسبة الولد إلى الله تعالى وأكَّد أنه بسبب عدم مراعاة مبدأ التأويل. فعقد الوزان بين ما جاء في الأنجليل وما ورد من نصوص الوحي في الإسلام وقال:

<sup>863</sup> صبرى، العقل والنفل (357/4).

<sup>864</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيير (71/23)

"... وتكرر ذلك<sup>865</sup> في الأنجليل غير مرة ففهموها بسوء الفهم على ظاهر عبارتها ولم يراعوا أصول الديانة التي توجب تأويلها. ألا ترى أن المسلمين لما جاءتهم أمثل هاته العبارات أحسنوا تأويلها وتبينوا دليلها كما في الحديث: الخلق<sup>866</sup> عيال الله.".<sup>867</sup>

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 يقول إليه تلك المبادئ من المعاني. فقرره متخدنا صفة الرحمة مثلاً ودرسها بإسهاب. لنقرأ دراسته وهو بدأها بتحديد معنى الرحمة في اللغة العربية فقال:

"واسم الرحمة موضوع في اللغة العربية لرقة الخاطر وانعطافه نحو حي بحيث تحمل من اتصف بها على الرفق بالمرحوم والإحسان إليه ودفع الضر عنه وإعانته على المشاق. فهي من الكيفيات النفسانية؛ لأنها انفعال، ولذلك الكيفية اندفاع يحمل صاحبها على أفعال وجودية بقدر استطاعته وعلى قدر قوة انفعاله."<sup>868</sup>

ثم بين المقوله التي ينتمي إليها الرحمة من مقولات الجوهر والأعراض وجلا علاقتها بمن تنسب إليه فقال:

---

<sup>865</sup> من تسمية عباد الله تعالى بأبناءه.

<sup>866</sup> 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 لعياله". ( 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 متزوك، وحديث ابن مسعود أخرجه الطبراني في الكبير والأصحابي في ترغيبه من طريق الحكم عن إبراهيم عن علقة 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 كثیر، عن أبي سلمة عنه، بلفظ: "الخلق كلهم عيال الله وتحت كتفه، فأحب الخلق إلى الله من أحسن إلى عياله، وأبغض الخلق إلى الله من ضيق على عياله ". (السيوطى، الحاوي لفتاوى 1/430، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ، سنة 2004م.) فالملاحظ هنا أنه ذكر تضعيف طريق أنس بن مالك حينما ذكر أن يوسف متزوك، ولكنه لم يعلق بشيء في الطرق الأخرى، فلأنه إلى أن الحديث له وجه من الصحة أو الحسن عنده. هذا وقد ضعفه بعض علماء الحديث من نحو الشيخ الألباني فإن سلمنا ضعف هذا الحديث، فمعناه قد تأيد بالحديث الذي رواه الطبراني بقوله: "أحب الناس إلى الله أنفعهم للناس". وحسن الشيخ الألباني - رحمة الله تعالى. (الألباني، صحيح الترغيب والترهيب 2/709، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، سنة 2000م.).

<sup>867</sup> ابن عاشور، التحرير والتوضير (168/1).

<sup>868</sup> المرجع السابق، (1/169).

فأصل الرحمة من مقوله الانفعال وأثارها من مقوله 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 تعديه فعل رحم إلى المرحوم إلا على هذا المعنى فليس ل Maheria الرحمة جزئيات وجودية ولكنها جزئيات من آثارها.<sup>869</sup>

ثم يرجع على نسبة الرحمة إلى الله تعالى وما يراد بها إذاك، ويشير إلى تعامل الأمم المختلفة مع هذه الصفة حينما وردت في كتبهم. يقول:

"فَوَصَّلَ اللَّهُ تَعَالَى بِصَفَاتِ الرَّحْمَةِ فِي الْلِّغَاتِ نَاسِيَةً عَلَى مَقْدَارِ عَقَائِدِ أَهْلِهَا فِيمَا يَجُوزُ عَلَى اللَّهِ وَيُسْتَحِيلُ، وَكَانَ أَكْثَرُ الْأَمْمَ مَجْسِمَةً."<sup>870</sup>

أما منحى الإسلام في تعامله معها فيقرره متخلاً ذلك ما تؤديه اللغة المستخدمة من الدور وما تنقيد به من القويد 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 مضامون قول القرآن:  
**سَمِيعٌ كَمِثْلٍ شَيْءٌ ۝ ۑ اسْجُسْ لِلْقُوْرَىٰ**: تحرج تحفظ هل للإيمان 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 واللطف والإحسان والإعانة لأن ما عدا ذلك من القبود الملحوظة في مسمى الرحمة في متعارف الناس لا أهمية له لو لا أنه لا يمكن بدونه حصول آثاره فيهم . ألا ترى أن المرء قد يرحم أحدا ولا يملك له نفعاً لعجز أو نحوه.

ثم إطلاق التأويل عند الشيخ يختلف شيئاً ما عن غيره من الناس. فإنه يرى أن التأويل يُلْجأُ إليه إذا وجد موجب لصرف الكلام إلى معنى غير مشهور ولا ظاهر. وأما ما يطلقه أهل الأصول من أن

<sup>869</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير (1/169).

المرجع السابق.<sup>870</sup>

<sup>871</sup> المرجع السابقة.

التأويل هو صرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، فلا يرضيه الشيخ؛ إذ إنه كم من حقيقة طمست وكم من مجاز صار أشهر من حقيقته، فمثل هذه الحالات ليس من زمرة المصير إلى المجاز.<sup>872</sup>

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 بلازم مدلوله وشاع ذلك حتى صار المتبادر من المعنى المناسب دون الملزومات مثل الرحمة والغضب والرضا والمحبة، وقسم هو متشابه وتأويله ظاهر، وقسم متشابه شديد الشابه. قوله تعالى: **سُفِّحَ ظُلْلٌ مِّنَ الْغَمَامِ**<sup>٢١٠ سجدة</sup>: تجتمع تجسسوج أشد إشكالاً<sup>873</sup> من إسناد الإتيان إلى الله تعالى؛ لاقتضائه الظرفية، وهي مستحبة على الله تعالى.<sup>874</sup>

هذا ونجتاز هذا الركن المتعلق بموقف العلامة ابن عاشور بأن نقرر أنه سار على السنن العام الكلامي في تأويل الصفات الخبرية. فأول ما كان ذاتياً وما كان فعلياً مما نسب إلى الله تعالى واقتضى الجسمية والحدوث. فأول اليد إلى العطاء<sup>875</sup> والوجه إلى ذاته<sup>876</sup> وجعل المجيء المنسوب إلى الله تعالى من باب الإسناد المجازي حيث قال:

"وإسناد المجيء إلى الله إما مجاز عقلي، أي جاء قضاوه، وإما استعارة بتشبيه ابتداء حسابه بالمجيء".<sup>877</sup>

هذه عينات من تطبيق الشيخ لمبدأ التأويل، ويمكن معرفة سيره عليه بانتظام فيتناوله لمثل هذه الآيات.

<sup>872</sup> ابن عاشور، التحرير والتتوير (3/167).

<sup>873</sup> أي أنه كما صير إلى تأويل الإتيان في حقه تعالى، فإن العبارة "في ظلل من الغمام" أولى بهذا؛ نفيًا للمكانية والحدوث عنه تعالى.

<sup>874</sup> ابن عاشور، التحرير والتتوير (2/285).

<sup>875</sup> المرجع السابق (6/250).

<sup>877</sup> المرجع السابق (30/337).

## الفصل الثاني: أفعال الله تعالى

هذا الفصل عقدها للنظر فيما يدور حول أفعال الله تعالى التي تعد نقطة التقاء بين الحادث والقديم. فإن فعل الله تعالى الواجب الوجودالقديم هو الذي يحقق الخلق الممكن الوجوب الحادث. يقول الشيخ كمال الدين البياضي زاده:

"الصفات الإلهية ... هي منشأ الأفعال ومبادأ لإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود"<sup>878</sup>

فتتبّق عن هذا الالتقاء مباحث، بعضها تتصل أشد اتصال بصفات الله وشئونه، وبعضها أقرب إلى أفعال العباد. فهذا الفصل معقود للمباحث الأولى.<sup>879</sup> فأول سؤال يدور في ذلك 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 بتعليق أفعال الله تعالى. وقد اختلفت حول جميع هذه المباحث فرق كلامية، وسنجري ما موقف العلامة ابن عاشور والشيخ صبري فيها. فصيّرت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث تالية:

- المبحث الأول: حسن الأفعال وقبحها،
- المبحث الثاني: الحكمة والوجوب على الله،
- المبحث الثالث: التكاليف بغير الشرع.

<sup>878</sup>البياضي، إشارات المرام، ص 180.

<sup>879</sup>أما 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 الأصلاح عند المعترضه وعدمه عند غيرهم ومسألة تعليل أفعال الله تعالى كما سيأتي. فنتعرض بادئ ذي بدء لمسألة حسن الأفعال وقبحها. ونقوم في البداية بتحديد المعنى المراد من الحسن والقبح الذي يتجادل بأطرافه النقاش في هذا المقام. 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. وهذا التفسير ليسا إضافيين، بل حقيقين. والمراد بالحقيقة دون الإضافة ألا يختلف 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. وهذا المعنى إضافيان، فيمكن أن يكون الشيء حسناً عند واحد وقبيحاً عند غيره، ويعبر عن هذا المثل المشهور: "غائم قوم عند قوم خسائر". فقتل زيد عند أعدائه سرور وحبور، وعند أحباءه كآبة وتعاسة. فالحسن والقبح بهذا المعنى أيضاً عقليان، يدركهما البشر بتجربتهم وعقلهم. ولا تختلف فيما بينهما 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 احتمم الخلاف. عقليان هما أم شرعيان؟

يشير العلامة الفقازاني إلى المعنيين الأوليين للحسن والقبح بقوله:

"وبالجملة كل ما يستحق المدح أو الذم في نظر العقول ومجاري العادات . فإن ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع أم لا".<sup>880</sup>

ويؤكد العلامة ابن الهمام قائلاً:

---

<sup>880</sup> الفقازاني، شرح المقاصد، (3) (207).

"لا نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص؛ كالعلم والجهل ورد شرع أم لا، و بمعنى ملاعنة الغرض وعدمها؛ كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه وأوليائه وإنما النزاع في استقلاله بدركه في حكم الله تعالى".<sup>881</sup>

فالكلمة المفتاحية هنا هو "دركه في حكم الله". فإن من الصفات ما يستطيع العقل البشري أن يدركه حسناً وقبحاً بغير معونة البشر عند التيار الأشعري الصارم أيضاً، 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 خلتنا عندما نقرأ ما يلي من البحث في مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور!

**مصطفى صبري:** أما الشيخ صبري فقد كان ماتريدياً، ولكنه عاد أشعرياً بل أصبح يهاجم الماتريدية مهاجمة شرسة كما هو مجلو في كتابه " موقف البشر تحت سلطان القدر ". فقد صرخ بأن الحسن والقبح دائماً 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 القاضي<sup>882</sup> خارج عن كلا الأصلين ." <sup>883</sup>

ويصرح في موضع آخر أنه يتبع الأشاعرة هنا أيضاً بقوله:

"ومما يهجم فيه المؤلف<sup>884</sup> على الأشاعرة الذين نقتدي بهم قولهم: لا يقبح شيء من الله، مع اتفاق الجميع على أن الله تعالى لا يفعل القبيح ." <sup>885</sup>

ثم يسترسل فيه تفصيلاً يقول:

<sup>881</sup> ابن الهمام، المسيرة، ص 151 - 152.

<sup>882</sup> أي القاضي الباقلي.

<sup>883</sup> صبري، موقف البشر، ص 71.

<sup>884</sup> المراد به المؤلف اليمني الشيخ صالح بن المهدى المقبلى اليمنى المتوفى سنة 1108هـ (=1696م) صاحب كتاب "العلم الشامخ في إثمار الحق على الآباء والمشايخ".

<sup>885</sup> صibri، العقل والنفل (21/3).

"أصل الخلاف فيما خالف 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 حسنة وينهى عنه لكونها قبيحة. والله تعالى هو جاعل الحسن حسنة والقبح قبيحة لا أن الحسن متصرف بالحسن من نفسه والقبح بالقبح نفسه ... ومنشأ الغلط تثبيت الحسن والقبح قبل تثبيت الله".<sup>886</sup>

ويشيد على ذلك أنه يجوز أن يصدق الله تعالى مدعى النبوة الكاذب أو يكذب النبي الصادق، وكان ذلك حسنة منه.<sup>887</sup> ومن الملاحظ على سبيل الخصوص هنا أنه استدل ببعض النصوص في هذه القضية مع أنها من الأمور العقلية التي تثبت قبل بلوغ السمع طلاق. فأشار بذلك إلى أن ظاهر تلك النصوص أيضاً 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 وكانت رحمته خيراً من أعمالهم)<sup>888</sup> خير حاسم لمسألة التحسين والتقيح. هل بما عقليان أم شرعيان وخير منه للغافلين على عظمة الله وعظمة فعله المستتبع للمحسان والحكم.<sup>889</sup>

فانجلی لنا أشعاریته في مسألة حسن الأفعال وقبحها.

ابن عاشور: أما العالمة 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:

<sup>886</sup> صبرى، العقل والنقل (21/3).

<sup>887</sup> المرجع السابق.

<sup>888</sup> أبو عبد الله الفزوي، سنن ابن ماجة، رقم الحديث: 77. حكم الشيخ الألباني: صحيح. وقال شعيب الأرناؤوط: 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 الدليمي: هو عبد الله بن فيروز. وأخرجه أبو داود (4699) من طريق سفيان الثوري، عن أبي سنان، بهذا الإسناد.

<sup>889</sup> صبرى، العقل والنقل (22/3)

بحث الأصولي عن هاته المسألة من جهة تعلقها بالتشريع لأن الحسن والقبح لأصل التشريع عند مثبتهما وإن كانت في الأصل مسألة كلامية فرضوها في بيان وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول لأنه لو ألبى المخاطبون بدعوة الرسول من النظر في المعجزة للزم إفحام الرسول إلا تمكن معرفة وجود الله ووجوب امتناله 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 . كما أجاب المعتزلة وقد مر لنا الجواب عن ذلك <sup>890</sup> ثم تفرعت عن هاته المسألة مسائل أخرى منها مسألة تعذيب أهل الفترة." <sup>891</sup>

ولكنه لا يرى هذه المسألة إلا فرعاً لقضية وجوب رعاية الصلاح والأصلاح على الله تعالى. بل يرى أن ما جرى بين المعتزلة والسنّة من الخلاف بين قدرة العبد أيضاً شعبة من شعب هذه القضية. فقال:

"ليس الاختلاف بين الفريقين إلا في طريق الإيجاب لا في وجود حسن وقبح للأفعال كما قاله المص <sup>892</sup> وغيره وهي مسألة ترجع إلى أصل أكبر منها وهو رعي الصلاح والأصلاح وعنه أيضاً شعبت مسألة الخلاف في قدرة العبد." <sup>893</sup>

وسيأتي بنا عن كثب أنه أشعري محض في قضية الوجوب على الله تعالى. فعرفنا بذلك أنه سائر على درب الأشعرية في هذه المسألة أيضاً مسألة الحسن والقبح. ويتأيد ذلك أيضاً بأنه نزع المنسع الأشعري في التكليف بغير الشرع كما سيأتي بنا أيضاً بعد صفحات.

<sup>890</sup> سيأتي بنا في الصفحات الآتية ما أجاب به العلامة باذن الله تعالى. ولم يتعرض لجوابه في كتابه الأصولي الذي نقلت عنه كلامه هنا.

<sup>891</sup> ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التتفيق (1/102)، مطبعة النهضة، تونس، 1341هـ.

<sup>892</sup> اختصار لكلمة المصنف.

<sup>893</sup> ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التتفيق (1/102).

## **المبحث الثاني: الحكمة والوجوب على الله**

قد رأينا في المطلب الماضي<sup>894</sup> حينما تعرضاً لموقف العلامة ابن عاشور أن مسألة الحسن والقبح افترضها المتكلمون حينما كانوا مشتغلين بقضية الوجوب على الله تعالى. هل يجب على الله تعالى رعاية الأصلاح أو لا؟ وهل ينسجم قولنا بالوجوب إن قلنا به مع كمال الله تعالى في قدرته وإرادته؟ أولاً نكون قد قيدنا الله تعالى بموازيننا؟ وبه يرتبط قضية حكمة الله تعالى: ما حقيقتها؟ وعلى أساس الاختلاف في قضية الوجوب، ينبع 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.

---

<sup>894</sup>يراجع 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 : فالآديان كلها تدعى أن الله تعالى عدل كلها، لا يظلم. إنه لرحمة كلها. فما جهة كونه عدلا؟

فتدرس في هذا المطلب ما يتعلق بهذه القضية قضية الوجوب على الله تعالى، ثم هذا المبحث وثيق الصلة بالاعتراض ، فيشاهد القارئ حضوراً كثيفاً لهم في هذا المبحث. ولامناص منه.

أما بعد، فنلقي 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 يكفهم بعدهما خلقهم؟

3: هل يجب عليه رعاية الأصلح؟

4: هل يجب عليه التغريب عن الآلام التي تلم بخلقه بغير جرم ولا ذنب؟

وغيرها من الأسئلة.

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 - رحمة الله تعالى - في هذا الصدد:

إنه تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتطلوب بتکلیف العباد. وليس الخلق والتکلیف واجباً 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، مذهبان لهم. قال إمام الحرمين بعد نقل ما ذكرناه عن البصريين: فقد يتوجه متوجه أنه يجب عليه تعالى الابتداء بإكمال العقل لأجل

التكليف، وليس هذا مذهباً لهم. فالذى ينتحله البصريون أنه تعالى متفضل بإكمال العقل  
ابتداء، ولا يجب عليه إثبات أسباب التكليف.<sup>895</sup>

فصرح الإمام بن نفسه وبنقه عن إمام الحرمين الجويني - رحمها الله تعالى - أن إيجاب الخلق  
والتكليف على الله تعالى ليس مذهبًا 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 الموجب عليه أن يقوم به باختياره.

2: الواجب ما يلزم عن نفيه المحال. فإنه أمر إن فرض منفيًا، لزم عنه نفي ما يستحيل نفيه. وهذا  
يسمي 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 يتختلف، 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 يموتونا أن يراد به الذي  
عدمه يؤدي إلى محال كما يقال : وجود المعلوم موجباً عن عدمه يؤدي إلى محال ، وهو أن  
يصير العلم جهلاً ، فإن أراد الخصم معنى الأول فقد عرضه للضرر أو الثاني فهو مسلمًا بعد  
سبق العلم بـ من وجود المعلوم معنى ثالثاً فهو غير مفهوم ."<sup>896</sup>

<sup>895</sup> ابن الهمام، المسايرة، ص 141.

<sup>896</sup> المرجع السابق.

عرفنا من ذلك أن المعنى الذي يريد 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 العالمة ابن الهمام – رحمه الله تعالى – فقال:

"وأنت قد علمت أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه لا بد من وقوعه، وفرض عدمه فرض  
حال لاستلزمـه الحال، وهو اتصافـه بما لا يجوز عليه على زعمـهم فلا يكون بهذا  
الوجوب مـعرضـا للضرر<sup>897</sup> لأن التـعرض له إنما يـلزمـ لو كان الإيجـابـ مـبنيـا على التـخيـيرـ  
في فعل ذلك الأمر الـواجبـ وتركـه وليسـ هذا كذلكـ لأنـ حـاصلـ كـلامـهـ فيهـ سـلبـ قـدرـتهـ  
عنـ تركـ ماـ هوـ الأـصلـحـ لـانتـقاءـ قـدرـتهـ عنـ الـاتـصـافـ بماـ لاـ يـلـيقـ بهـ ،ـ فـلـذـاـ حـكـمـواـ بـأنـ كـلـ  
ماـ عـلـمـ كـونـهـ مـنـ خـلـودـ أـهـلـ النـارـ فـيـهاـ وـلـعـنـ الـفـسـاقـ وـبـطـ أـعـمـلـهـ عـلـىـ قـولـهـ هوـ الأـصلـحـ.  
قولـهـ :ـ يـجـبـ الـأـصـلـحـ ،ـ كـوـلـنـاـ :ـ يـجـبـ أـنـ لـاـ يـتـصـفـ بـنـقـصـ ،ـ وـيـجـبـ وـقـعـ وـعـدـ  
تعـالـىـ."<sup>898</sup>

فتـأـكـدـ لـنـاـ مـنـ هـذـاـ أـنـ الـمـعـتـزـلـةـ كـانـوـاـ يـعـدـوـنـ هـذـهـ الـقـضـيـةـ مـنـ بـابـ التـنـزـيـهـاتـ.

ثم اختلفـ المـعـتـزـلـةـ فـيـمـاـ بـيـنـهـمـ حـولـ الصـفـةـ التـيـ يـرـتـدـ إـلـيـهـاـ الـوـجـوبـ.ـ آـلـرـادـةـ هـيـ أـمـ الـقـدـرـةـ؟ـ فـقـدـ ذـهـبـ  
الـنـظـامـ إـلـىـ أـنـ الـقـبـيـحـ لـاـ يـقـدـرـ عـلـيـهـ اللهـ تـعـالـىـ ،ـ وـلـكـنـ جـلـ الـمـعـتـزـلـةـ استـعـظـمـوـاـ قـولـهـ هـذـاـ،ـ وـذـهـبـواـ إـلـىـ أـنـ  
الـلـهـ لـاـ تـعـلـقـ إـرـادـتـهـ بـالـقـبـيـحـ الـعـقـلـيـ."<sup>899</sup>ـ بـلـ ذـكـرـ الـعـالـمـ عـبـدـ الـفـاـهـرـ الـبـغـادـيـ – رـحـمـهـ اللهـ تـعـالـىـ – أـنـ  
الـجـنـاحـ الـبـصـرـيـ الـاعـتـزـالـيـ كـفـرـ الـنـظـامـ الـمـعـتـزـلـيـ<sup>900</sup>ـ عـلـىـ قـولـهـ هـذـاـ.ـ فـإـنـهـ قـالـ:

"وـزـعـمـ اـيـضاـ اـنـ اللهـ تـعـالـىـ لـاـ يـقـدـرـ عـلـىـ أـنـ يـخـرـجـ أـحـداـ مـنـ أـهـلـ الجـنـةـ عـنـهـاـ وـلـاـ يـقـدـرـ عـلـىـ  
أـنـ يـلـقـيـ فـيـ النـارـ مـنـ لـيـسـ مـنـ أـهـلـ النـارـ وـقـالـ لـوـ وـقـفـ طـفـلـ عـلـىـ شـفـيرـ جـهـنـمـ لـمـ يـكـنـ اللهـ

<sup>897</sup> هذا إباء خلاف للإمام الغزالى الذى ألم المعتزلة بأن مذهبهم يستتبع لحاق الضرر بالله تعالى.

<sup>898</sup> ابن الهمام، المسايـرةـ، ص 149.

<sup>899</sup> القاضي عبد الجبار، شـرحـ الأـصـوـلـ الـخـمـسـةـ، ص 313.

<sup>900</sup> إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النـظـامـ ( 160 هـ - 231 هـ = 777 مـ - 845 مـ ) :ـ مـنـ أـنـمـةـ الـمـعـتـزـلـةـ،ـ قـالـ الـجـاحـظـ:ـ  
الـأـوـاـنـ يـقـلـوـنـ فـيـ كـلـ أـلـفـ سـنـةـ رـجـلـ لـاـ نـظـيرـ لـهـ فـانـ صـحـ ذـلـكـ فـأـبـوـ إـسـحـاقـ مـنـ أـوـلـنـكـ)ـ .ـ تـبـحـرـ فـيـ عـلـومـ الـفـلـسـفـةـ وـاطـلـعـ عـلـىـ أـكـثـرـ مـاـ كـتـبـ  
رـجـالـهـاـ مـنـ طـبـيعـيـنـ وـإـلـهـيـنـ،ـ وـأـنـفـرـدـ بـأـرـاءـ خـاصـةـ تـابـعـتـهـ فـيـهاـ فـرـقـةـ مـنـ الـمـعـتـزـلـةـ سـمـيتـ الـنـظـامـيـةـ نـسـبـةـ إـلـيـهـ.ـ وـبـيـنـ هـذـهـ الـفـرـقـةـ وـغـيـرـهـاـ مـنـ مـنـاقـشـاتـ  
طـوـيـلـةـ.ـ وـقـدـ أـلـفـ كـتـبـ خـاصـةـ لـلـرـدـ عـلـىـ النـظـامـ وـفـيـهاـ تـكـفـيرـ لـهـ وـتـضـلـيلـ.ـ أـمـاـ شـهـرـتـهـ بـالـنـظـامـ فـأـشـيـاعـهـ يـقـلـوـنـ إـنـهـ مـنـ إـجـادـتـهـ نـظـمـ الـكـلـامـ،ـ  
وـخـصـوـمـهـ يـقـلـوـنـ أـنـهـ كـانـ يـنـظـمـ الـخـرـزـ فـيـ سـوقـ الـبـصـرـةـ.ـ وـذـكـرـوـاـ أـنـ لـهـ كـتـبـاـ كـثـيـرـةـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ وـالـاعـتـزـالـ.ـ (ـالـزـرـكـلـيـ،ـ الـأـعـلـامـ ،ـ 43/1ـ)

قادرا على القائه فيها ... ثم زاد على هذا أن قال إنه لا يقدر على أن يخلق حية أو عقريا 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 وال قادر على الصدق يجب أن يكون قادرا على الكذب وإن لم يفعل الظلم والكذب لقبحهما أو غناه عنهما وعلم بغضنه عنهما لأن القدرة على الشيء يجب أن يكون قدرة على ضده.<sup>901</sup>

فانتهينا من هذا إلى أن المعتزلة كان لديهم نزاعان في هذا الباب . ولكن أيًا ما كانت النزعة ، فإننا نلمس عند المعتزلة أنهم يسلطون المعايير البشرية<sup>902</sup> على إرادة الله تعالى أو قدرته حينما يقررون ما يجب على الله تعالى فعله أو تركه 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:

"حرير الدلالة على ذلك هو أنه تعالى عالم بقبح القبيح ومستغن عنده عالم باستغناه عنه ،

ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجه ."<sup>903</sup>

ويفصّله ما يلي من النقاط:

1: أن الله تعالى عالم بالقبيح ،

2: وأنه مستغن عنه ،

3: وأنه عالم باستغناه عنه ،

4: وأن من كان كذلك ، لا يقوم بالقبيح أبداً .

الآن ننظر ما موقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور من قضية الوجوب على الله تعالى وقد لاحظنا أنهما متفقان في مسألة الحسن والقبح !

**مصطفى صبري:** أما الشيخ صibri فهو سائر على نفس درب الأشاعرة ورافض لأي نوع من الوجوب على الله تعالى . فقد قال:

<sup>901</sup>بغدادي ، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية ، ص 116.

<sup>902</sup>حسن الشافعي ، الآمدي وآراءه الكلامية ، ص 441.

<sup>903</sup>القاضي 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 يلتم مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب لا يلتم أيضا بكثير من آيات القرآن."<sup>904</sup>

حتى إنه يرد على مذهب الماتريدية الذي ينظر إلى تقييد إرادة الله تعالى بالحكمة على أنه التزام المرجوح في أفعاله، فيراه غير مجد في افتراقه عن مذهب الإيجاب.<sup>905</sup>

هذا ما وجدنا لدى الشيخ صبري مما يتصل بقضية الوجوب على الله تعالى. ولننتقل إلى المطلب التالي المتعلق بالحكمة!

ابن عاشور: أما العالمة ابن عاشور - رحمه الله تعالى - فقد ذكرنا من قبل أنه يرى مسألة الحسن والقبح فرعا من فروع قضية وجوب رعاية الأصلاح على الله تعالى. فنجده يعالج موقف المعتزلة ودليلهم وبيؤيد ما ذهب إليه الأشاعرة في مواضع من تفسيره كما ذهب إليه قرينه الشيخ صibri. فمثلا حينما ذكر حكم التنزيل أول خطاب ريناني مع أبيينا آدم - على أصحابنا وعليه الصلاة والسلام - متعلق بالتشريع، علقه بكلمة "إن"<sup>906</sup> التي تدل على الشرط، حاول العالمة المعتزلي الزمخشري استغلالها لإثبات مذهبه الاعتزالي المتمثل في عدم توقف وجوب معرفة الله تعالى على الوحي. فرد عليه أصحابنا العالمة ابن عاشور فقال:

"وهذا وجه بلieve فات صاحب الكشاف حجبه عنه توجيهه تكلفه لإرغام الآية على أن تكون دليلا لقول المعتزلة بعدم وجوب بعثة الرسل للاستغناء عنها بهدى العقل في الإيمان باله مع كون هدى الله تعالى الناس واجبا عندهم، وذلك التكليف 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 يعني 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

<sup>904</sup> هامش صibri، العقل والنفل (6/3)

<sup>905</sup> المرجع السابق.

<sup>906</sup> [38] البقرة،

الهـى كـه عـلـى اللهـ تـعـالـى لـو شـئـنـا أـن نـسـتـدـلـ بـهـ عـلـى ذـلـكـ كـمـا فـعـلـ الـبـيـضاـويـ وـلـكـنـا لـا نـرـاـهـا  
وارـدـةـ لـأـجـلـهـ.<sup>907</sup>

فـصـرـحـ بـأـنـ مـذـهـبـهـ - وـهـوـ مـذـهـبـ الـأـشـعـرـةـ - عـدـمـ وجـوـبـ الـهـىـ كـهـ عـلـىـ اللهـ تـعـالـىـ، وـأـنـ الـآـيـةـ أـقـرـبـ  
إـلـىـ هـذـاـ المـذـهـبـ وـإـنـ لـمـ تـكـنـ فـيـ رـأـيـهـ وـرـدـتـ لـهـذـاـ الغـرـضـ. فـقـدـ نـفـىـ الـوـجـوـبـ عـلـىـ اللهـ تـعـالـىـ رـأـسـاـ.  
وـنـفـىـ مـثـلـ هـذـاـ الـوـجـوـبـ فـيـ جـزـئـيـاتـ أـخـرـىـ أـيـضـاـ فـيـ تـفـسـيرـهـ. وـنـذـكـرـ مـاـ يـتـعـلـقـ بـوـجـوـبـ الـوـفـاءـ بـمـاـ وـعـدـ.  
وـإـنـمـاـ هـوـ فـضـلـ. فـقـدـ ذـكـرـ الـقـرـآنـ<sup>908</sup> أـنـ الـمـتـصـفـيـنـ بـالـإـيمـانـ وـالـجـهـادـ فـيـ سـبـيلـ اللهـ يـرـجـونـ رـحـمـتـهـ، وـلـمـ  
يـخـرـقـ الـقـرـآنـ صـيـغـةـ الـجـزـمـ بـلـ آـثـرـ صـيـغـةـ الرـجـاءـ، فـقـالـ الـعـلـمـةـ فـيـ تـوجـيهـ هـذـاـ الـاختـيـارـ الـقـرـآنـيـ:

وـالـرـجـاءـ: تـرـقـبـ الـخـيـرـ مـعـ تـغـلـيـبـ ظـنـ حـصـولـهـ، فـإـنـ وـعـدـ اللهـ وـإـنـ كـانـ لـاـ يـخـلـفـ فـضـلـ مـنـهـ  
وـصـدـفـاـ، وـلـكـنـ الـخـوـاتـمـ مـجـهـوـلـةـ ، وـمـصـادـفـةـ الـعـلـمـ لـمـرـادـ اللهـ قـدـ تـفـوـتـ لـمـوـانـعـ لـاـ يـدـرـيـهاـ الـمـكـلـفـ  
وـلـئـلـاـ يـنـكـلـواـ فـيـ الـاعـتـمـادـ عـلـىـ الـعـلـمـ.<sup>909</sup>

فـصـرـحـ بـأـنـ دـمـ خـلـفـ الـوـعـدـ فـضـلـ مـنـ اللهـ تـعـالـىـ، وـلـيـسـ وـاجـبـاـ عـلـيـهـ. فـهـذـاـ وـغـيرـهـ مـنـ الـمـوـاضـعـ التـيـ  
تـعـرـضـ فـيـهـ لـقـضـيـةـ الـوـجـوـبـ عـلـىـ اللهـ تـعـالـىـ عـرـفـنـاـ مـنـهـ أـنـ سـائـرـ عـلـىـ الـأـشـعـرـيـةـ فـيـهـ أـيـضـاـ.

---

<sup>907</sup>ابن عاشور، التحرير والتبوير (1/443)

<sup>908</sup>[218] سورة البقرة،

<sup>909</sup>ابن عاشور، التحرير والتبوير (2/338)

## المطلب الثاني: حكمة الله تعالى

ما 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 والمعترلة في تعريف الحكم.

فالحكمة في اللغة تتعلق بالعلم وتنتسب بالفعل. فإذا تعلقت بالعلم، كان يقابل الجهل. وإذا اتصلت بالفعل، كان ضدها السفه. لذلك يعد الحكيم من يحكم الأمور وكان له إقان لمعاملات العملية. قال اللغوي الشهير أبو نصر الفارابي الجوهرى:

"الحكم: مصدر قولك حكم بينهم يحكم أي قضى. وحكم له وحكم عليه. والحكم أيضاً: الحكمة من العلم. والحكيم: العالم، وصاحب الحكم. والحكيم: المتقن للأمور."<sup>910</sup>

والمراد بالحكمة هنا هو المعنى الثاني الذي يتعلّق بالعلم ويضاده السفه. لقد اتفقت الطوائف الكلامية على أن الله تعالى بريء من السفه، وموصوف بالحكمة. ولكن تضاريت آراؤها في جهة ما يتحقق ذلك. لقد أحسن ضبط الخلاف بين هذه الطوائف الماتريدي الكبير العلامة أبو معين النسفي - نور الله تعالى مرقده الشريف. فإنه قال:

"فأما الحكمة على رأي المتكلمين فزعم الأشعرى أن الحكمة في الفعل وقوته على قصد فاعله والسفه وقوته على خلاف فصد 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."<sup>911</sup>

فانتضح من هذا أن الحكمة عند الأشاعرة ليست شيئاً وراء العلم والإرادة. <sup>912</sup> فالله تعالى حكيم؛ لأنَّه يحدث في العالم ما يحدث على وفق علمه وإرادته، ولا يحيد عنه قيد أئمَّة. وليس الحكمة شيئاً أكثر من هذا. وبصور مذهب الأشاعرة كلام شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى. فإنه قال في بيانه:

<sup>910</sup>الجوهرى، الصحاح(5/1901).

<sup>911</sup>أبو معين النسفي، تبصرة الأدلة (1/586).

<sup>912</sup>ولذلك وسمهم من وسمهم بأنهم نفاة الحكمة في أفعال الباري.

وأما نفاة الحكمة كالأشعري وأتباعه كالقاضي أبي بكر وأبي يعلى وغيرهم فهو لاءً أصلهم أن الله لا يخلق شيئاً لشيء فلم يخلق أحداً لا لعبادة ولا لغيرها وعندهم ليس في القرآن لامٌ لكن قد يقولون في القرآن لام العاقبة كقوله: سَفَلْقَطْةٌ ءَالْفِرْعَوْنَ لَيُكُونَ لَهُمْ عَذَّابٌ وَحَرَّنَا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَ وَجْنُودُهُمَا كَانُوا خَطِئِينَ<sup>٨</sup> سبْلُ الْجَحْصَ: جمجمة وكتلتين يقولون في قوله: سَهْلَعَدْ دَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسَنِ<sup>٩</sup> سبْلُ الْجَعْرَافَ: جمجمة مختبطة في حجر جانع 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.<sup>913</sup>

أما الماتريدية والمعترالية فيرون للحكمة معنى وراء العلم والإرادة ولكن اختلافاً في تحديده:

أ: فجنب المعتزلة إلى أن الحكمة في الفعل لا تتحقق ما لم يحقق نفعا. فإذا كان الله تعالى لا ينتفع بشيء، فلابد من كل فعل إلهي أن يكون نافعا لعباده. وهذا مرتبط بموقفهم للأصلح للعباد، ويبين ما بعثهم على أن يقولوا به.

بـ: أما الماتريدية فيرون للحكمة معنى أوسع من المعنى الاعتزالي. وهو استحقاق الحمد. فال فعل  
لكي يكون ذا حكمة، يكفيه أن يحقق جهة للحمد، ويحمد صاحبه. لذا هم مع جعل الحكمة معنى  
مختلفا عن العلم والإرادة لم يوجبا الأصلح للعباد. وهذا يعين على فهم ما قد اتفق عليه الماتريدية  
مع المعتزلة وخالفوا فيه مع الأشاعرة من منع التكليف بما لا يطاق، وإيجاب بعثة الأنبياء عند  
بعض.

فعرفنا بذلك أن إرادة الله تعالى عند كل من الفرقتين تقييد بالتنزه عن السفة أي عدم الحكمة بالمعنى الذي قالت به كل من الطائفتين. فهذا هو سر فهم التزكيات عندهما.

ولنأت الآن موافق الشيخ صبرى والعلامة ابن عاشور حول تصور الحكمة!

**مصطفى صبري:** لقد رأينا من قبل وسيأتي بنا في الحديثن تعليل أفعال الله تعالى أن الشيخ سائر على موقف الأشاعرة في تصوّره للقضايا المتعلقة بأفعال الله تعالى. وقضية الحكمة ليست باستثناء.

<sup>913</sup> ابن تيمية، مجموع الفتاوى (44/8).

فما فعله الله تعالى هو الحكمة نفسها، ولن نتبع شيئاً وراء ذلك حينما نصف الله تعالى بأنه حيكم.

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 تختلف الحكمة عن أفعاله، ولا نقول: إن فعله لا يختلف عن الحكمة، تنزيهاً لها عن شائبة الإيجاب والاضطرار."<sup>914</sup>

ثم يوضح أن الحكمة في شأن الله تعالى تتكون من الإرادة والقدرة. فالحكيم من يتحقق ما يريده على ما يريده بغير تفاوت. في هذا يقول الشيخ:

"وتبيّن أيضاً أن أفعاله لا تتابع الحكمة، بل الحكمة تتبع أفعاله. وكيف لا وهو خالق الحكمة والمصلحة. فكل ما يفعله تكون الحكمة والمصلحة فيه وحسبه حكمة أن يكون مفعوله."<sup>915</sup>

وكذلك يعارض من يحاول إلزام الأشاعرة بأن فعل الله تعالى على موقفهم عبث خلو من الحكمة فيقول:

"... أنا نحن نفاة التعليل<sup>916</sup> لا نخلّي أفعال الله تعالى عن الحكمة، وإنما ننفي تبعية أفعاله لها، فهو الحكيم الذي تستتبع أفعاله بالحكمة؛ لأنّه مالك أزمة كل حكمة وكل كمال".<sup>917</sup>

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".<sup>918</sup>

<sup>914</sup> ابن تيمية، مجموع الفتاوى (44/8).

<sup>915</sup> صبرى، العقل والنقل (5/3).

<sup>916</sup> يلاحظ أنّ الشيخ لا يستكفي أن يعد نفسه من نفاة التعليل.

<sup>917</sup> صبرى، العقل والنقل (20/3).

<sup>918</sup> المرجع السابق (5/3).

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقد عالج هذا الموضوع في موضع 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 المذكوران<sup>919</sup> قال في معارج النور<sup>920</sup>: "الحكيم ذو الحكمة وهي العلم وإنقان الصنع وهو الإيجاد بالنسبة إليه تعالى ووضع كل شيء في وضعه اللائق به والاطلاع على حقائق الأمور.اه" فليس الخلاف بيننا في هذا الموضع إلا في إيجاب مقتضى الحكم له أو في كونه فضلا منه."<sup>921</sup>.

ثم هو صرخ بأن الحكمة ليست عين العلم. فقال:

"وتعقيب العليم بالحكيم من إتباع الوصف بأخص منه فإن مفهوم الحكم زائد على مفهوم العلم لأن الحكم كمال في العلم فهو قولهم خطيب مصفع وشاعر مفلق. وفي معارج النور للشيخ لطف الله الأرضرومی: وفي الحكيم ذو الحكمة وهي العلم بالشيء وإنقان عمله وهو الإيجاد بالنسبة إليه والتدبر بأكمل ما تستعد له ذات المدبر (فتح البااء) والاطلاع على حقائق الأمور اه."<sup>922</sup>

وقال في موضع آخر:

"والحكمة إنقان العلم وإجراء الفعل على وفق ذلك العلم."<sup>923</sup>

<sup>919</sup> يقصد الإمام الرازى والقاضى ألبكر ابن العربى.

<sup>920</sup> هو للشيخ لطف الله الأرضرومی. قد نسب العلامة ابن عاشور هذا الكتاب إلى مؤلفه مع استفادته منه في موضع. فقال مثلا: وفي معارج النور للشيخ لطف الله الأرضرومی.(ابن عاشور، التحرير والتتوير (1/416))

<sup>921</sup> ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح (1/105).

<sup>922</sup> ابن عاشور، التحرير والتتوير (1/416).

<sup>923</sup> المرجع السابق (3/61).

ومن أشد ما يتصل بهذه القضية نفي نسبة الظلم إلى الله تعالى. فتطرق إليه أيضا وجلاً أن تصرف الله تعالى في عبده لا يوصف بالظلم. فقد تعرض لذلك في سياق مسألة تعذيب أطفال المشركين، فقال إزاء استدلال العلامة الزمخشري على استحالته على الله تعالى المتنته عن الظلم والشناعة:

"الثاني: قاعدة إحالة فعل القبيح على الله تعالى على قاعدة التحسين، والتقيح عند المعتزلة وإحالتهم الظلم على الله إذا عذب أحدا بدون فعله، وهو أصل مختلف فيه بين الأشاعرة والمعزلة. فعندنا أن تصرف الله في عبده لا يوصف بالظلم خلافا لهم".<sup>924</sup>

وقال في سياق في سبيل صد باب الاستدلال في وجه الاعتزال من آية:

"من الحق استحقاق كلا الفريقين لما عومل به عدلا من الله، ولذا قال وما الله يريد ظلم العالمين 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 انتقاء وقوعه، وإنما الخلاف في جواز ذلك واستحالته".<sup>925</sup>

فالجملة الأخيرة تزيدنا ما يؤكده التيار الأشعري عامه 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 أشعاريته في هذه القضية أيضا قضية حكمة الله تعالى.

<sup>924</sup> ابن عاشور، التحرير والتوبيخ (30 / 146)

<sup>925</sup> المرجع السابق (4 / 47)

### المطلب الثالث: تعليل أفعال الله

لقد انبث في الوسط الكلامي السنّي أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض. ولكنه في الحقيقة مبني على التصور الأشعري الكلامي. فإن أفعال الله تعالى حقاً معللة بالأغراض (بمعنى الحكم) عند غير الأشاعرة. وقد مر بنا أن الحكم ليس لها معنى وراء العلم والإرادة عند الأشاعرة. فهم لا يبغون وراء الفعل معنى غيرهما. وهذا منسجم مع تصورهم للحكم. أما النزعتان الماتريدية والاعتزالية فهما يجعلان للحكم معنى وراء العلم والإرادة كما سلف، وإن اختلفتا فيه. فلا بد لكل فعل منه، ولنسمه بالغرض أو بالحكم. فليس للمصطلحات في قصر علم الكلام كبير حظوة مادامت المعاني مجلولة.

ثم نجد في العبارات الماتريدية أن فعل الله تعالى ليس معللاً بالأغراض. ولا يعنون به إلا نفي افتقار الله تعالى إلى شيء لما في لفظ الغرض من هذا الإيمام. 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 أيضاً إرادته من الفعل وقد تجوز والحكمة على هذا أعم منه وأما أحکامه فمعللة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء".<sup>926</sup>

فهنا نلاحظ أنه لا ينفي الغرض على الإطلاق كما لا يثبته بغير تقييد. بل ينفيه إذا كان فيه معنى الافتقار، ويقر به على سبيل الاحتمال إذا كان فيه فائدة ترجع إلى غير الله تعالى، فإنه قد تجوز. وعلق شارح المسایرة صاحب المسامرة<sup>927</sup> قائلاً:

"نظراً إلى تقسيم الغرض بالعلة الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل؛ لأنَّه يتقتضي أن يكون حصوله بالنسبة إليه تعالى أولى من لا حصوله، فيلزم الاستكمال المذكور ... إرادته من

<sup>926</sup> ابن الهمام، المسایرة، ص 183 - 184.

<sup>927</sup> محمد بن محمد ابن أبي شريف (822هـ - 906هـ = 1419م - 1501م): عالم بالأصول، من فقهاء الشافعية. من أهل بيت المقدس، مولداً ووفاة. نعته ابن العماد بالإمام شيخ الإسلام ملك العلماء الأعلام. درس وألقى بيده وبمصر. له تصانيف، منها الدرر اللوامع بتحرير جمع الجامع في أصول الفقه والفرائد في حل شرح العقائد والمسامرة على المسایرة في التوحيد وصوب الغمامنة في إرسال العمامة . (الزركي، الأعلام 53 / 7)

ال فعل نظراً إلى أنه منفعة متربة على الفعل لا علة غائية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال المذكور.<sup>928</sup>

لابد من لفت الانتباه إلى ثلاثة أمور فيما ذكره صاحب المسamerة:

أ: أن النواة في نفي الغرض هو ما يلزم من المحظور وهو استكمال الله تعالى بغيره. وهذا لاشك غير سائغ ولا مقبول.

2: ولكنه ذكر "علة غائية حاملة على الفعل"، يبدو من ظاهره أنه مبني على النظرة الأشعرية. وإن قد رأينا أن المدرسة الماتريدية مثل نظيرتها الاعتزالية تجيز الحكم التي لاتتحقق إلا في دبر الفعال وعاقبته. نعم، لاشيء يمكن أن يكون حاملاً لله تعالى على شيء. بل الله تعالى يراعي الحكم عند الفعل. وهذا هو نواة مقاصد الشريعة. فليست الحكم نتاجة، تترتب على الفعل غير مرعية عند الله تعالى. بل الله تعالى يرعاها.

3: وانجلى من ذلك أن نظرية مقاصد الشريعة لصيقة بنظرية الحكم. ولنقرأ ما قاله عالم أصولي حنفي ماتريدي، وهو الشيخ محمد المحلاوي،<sup>929</sup> في سفره الأصولي:

"الرابع أنها الباعث على التشريع، بمعنى أنه لابد أن يكون الوصف مشتملاً 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 معللة بمصالح العباد عندنا، مع أن الأصلح لا يكون واجباً عليه تعالى خلافاً للمعتزلة."<sup>930</sup>

<sup>928</sup>الكمال بن أبي شريف، المسamerة، ص 183 - 184.

<sup>929</sup>عبد الرحمن المحلاوي (1294هـ - 1376هـ = 1877م - 1956م): ولد بالحلة الكبرى بمحافظة الغربية وحفظ القرآن الكريم في بلدته وهو في سن التاسعة، ثم التحق بالأزهر وهو في سن العاشرة، وبرع في الفقه الحنفي وأخذه عن الشيخ مسعود النابسي، والشيخ عبد الرحمن 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 خطوة، 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 انتدب مجلس الأزهر الأعلى للتدرис بقسم التخصص. من كتبه أحسن الحديث على متن توضيح علم مصطلح الحديث وتهليل الوصول إلى علم الأصول. (يراجع موقف الأزهر الشريف، جزء سير أعلام هيئة كبار العلماء القدامي في الرابط التالي)

[https://www.azhar.eg/scholars-tarajum/69\\_Abdul\\_Rahman\\_Eid\\_Al-Mahlawi.htm](https://www.azhar.eg/scholars-tarajum/69_Abdul_Rahman_Eid_Al-Mahlawi.htm)

<sup>930</sup>محمد عبد الرحمن عبد 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 المفاسد وجلب المنافع بنظرية الحكمة والمصالح. والأولى مبنية "عندنا" على الثانية.

ويقمن بنا أن نعالج بإيجاز ما يستتبع من هذا الكلام. وهو أن الخلاف في الحكمة أيضاً 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 شيئاً، يستلزم به ذات الله تعالى ولا صفاتة. فالخلو عن الكمال الفعلي لا يعد نقصاً ولا عيباً. ونحن نعلم أن الفعل يستلزم شيئاً حادثاً. فإذا حدثت جهة للحمد لذلك الشيء، فهذا لا يعد عيباً. ولكن الأشاعرة يرون ذلك. ولنقرأ ما

قاله العلامة السيالكوتி<sup>931</sup> في حاشيته على شرح المواقف:

"لِقَائِلَ أَنْ يَقُولُ: إِنْ أَرَدْتُمْ بِاسْتِكْمَالِهِ بِالغَرْضِ حَصُولَ صَفَةَ كَمَالٍ لَهُ بِسَبَبِ الْفَعْلِ، فَلَا نَسْلِمُ اسْتِحْالَتَهُ لِجَوازِ أَنْ يَكُونَ كَامِلاً لِذَاهَتِهِ وَيَحْصُلُ لَهُ بِسَبَبِ كُلِّ فَعْلٍ كَمَالٌ وَيَتَجَدَّدُ لَهُ اسْتِحْقَاقُ الْمَدْحُ لِأَجْلِهِ... فَإِنْ قَلْتَ: الْاسْتِكْمَالُ بِالغَرْضِ الْمُتَجَدِّدُ يَسْتَلِمُ الْخَلُوُّ عَنْهُ، وَهُوَ نَقْصٌ يَجِبُ تَنْزِيهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، قَلْتَ: الْخَلُوُّ عَنِ الْكَمَالِ الْفَعْلِيِّ لَيْسَ بِنَقْصٍ كَمَا مَرَّ فِي بَحْثِ الرَّؤْيَا، وَالغَرْضُ كَمَالٌ فَعْلِيٌّ كَكُونِهِ مُحَمَّداً أَوْ مُشْكُوراً مِثْلًا."<sup>932</sup>

للننظر فيما وقفه الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور من قضية التعليل!

**مصطفى صبري:** أما الشيخ صibri فأسهب في تحليل تعليل أفعال الله تعالى مع الحكمة. فحلل أربعة مصطلحات تدور في فلك هذا المبحث، وهي الغاية والغرض والغاية والعلة الغائية. ونقدم فيما يلي تحليلها على ما ورد عند الشيخ صibri:

- الفائدة والغاية: وبكل منها يشار إلى شيء واحد. وهو ما يتحقق في الخارج بعد الفعل متربما عليه. فالفائدة والغاية متأخرتان عن الفعل.
- أما الغرض والعلة الغائية فيعبر بها عما في ذهن الفاعل قبل الفعل، ويكون باعثاً له.

عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتى البنجابي (968هـ - 1580م - 1656هـ): فاضل من أهل سيالكوت التابعة لlahor، بالهند. اتصل بالسلطان شاهجان فأكرمه وأنعم عليه بضياع كانت تكفيه مؤنة السعي للعيش . له تأليف، منها عقائد السيالكوتى وحاشية على تفسير البيضاوى غير مكتملة وزبدة الأفكار حاشية على شرح العقاد النسفية وحاشية على الجرجاني في المنطق وحاشية على القطب على الشمسية فيالعنطق وحاشية على المطول في البلاغة وحاشية على شرح تصريف العزي للسعد. (الزرکلی، الأعلام ، 283/3).

<sup>932</sup> ينظر السيالكوتى، حاشية السيالكوتى في حاشية "شرح المواقف مع حاشيتي السيالكوتى والجلبي" (224/8).

فعرفنا من ذلك أنه يعود بهذه المصطلحات الأربع إلى أمرين أساسين: الأمر الأول هو المقتدم على الفعل المتحقق في ذهن الفاعل الباعث له عليه، ونقتصر على مصطلح "الغاية" للإشارة إليه والأمر الثاني هو المتأخر عنه المتحقق في الخارج، ننقيد بمصطلح "الفائدة" له.

ففعل الله تعالى نزيه من الغاية الباущة. نعم، يجوز أن يتربّط عليه فوائد. فالحكمة بمعنى الغاية منفية عن الله تعالى، وثابتة بمعنى الفائدة المتربطة على الفعل غير الباущة عليه. في هذا يقول الشيخ:

"وقد ينعكس الحال فتوجد الفائدة والغاية متربتين على الفعل من غير أن تكون غرضاً وعلة غائية سبقتا إلى ذهن الفاعل وساقتهما إلى الفعل سواء لم يوجد الغرض والعلة الغائية مع الفائدة والغاية كما في أفعال الله تعالى أو جدا".<sup>933</sup>

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 فاعلا مختاراً. والمحقق الكلنبوبي يجتهد للتخلص عن هذا المحذور في إيقاف المرجح عند حده ومنع وصوله إلى حد الموجب، فلا يوفق في اجتهاده؛ إذ يرد عليه أنه يلزم أن يكون ترك الفعل الذي لا يصل مرجحه إلى حد الموجب ممكناً الواقع من الله مع كونه - أي ترك الفعل - مرجحاً فيمكن صدور ترجيح المرجوح من الله الحكيم مخالفًا لحكمته".<sup>934</sup>

هذا وقد اعترض على الأشاعرة النفاية للتعليل حينما استدلوا بالعلة الغائية لإثبات وجود الله تعالى اعترض عليهم بأن العلة 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:

---

<sup>933</sup> صبري، العقل والنقل (4/3)

<sup>934</sup> صibri، موقف البشر، ص 146

"وقد وجد أنسٌ من جعلوا غمط علماء الكلام حقهم، ولا سيما الأشاعرة منهم، ديننا لهم؛  
كابن رشد الأندلسي، وابن تيمية الحراني، وابن قيم الجوزية<sup>935</sup> وصدر الدين الشيرازي وسيلة  
في مذهبهم هذا، لكيل الطعن فيهم، فاتهومهم بإخلاء أفعال الله عن الحكمة اللازم لإخلائهما  
عن الأغراض، وشهاد الغائية، بل بإلغاء أظهر الأدلة على وجود الصانع، العليم، الحكيم  
للعالم. فهل نحن حين عُنينا في هذا الكتاب بما يسمى دليل العلة الغائية، مشاركون لأعداء  
المنكلمين الأشاعرة في غمطهم، واتهامهم؟ كلا، إني أعود بالله أن أكون من الجاهلين بقدرهم،  
الناكرين بجميل، وجليل خدمتهم للإسلام، وإنني أعرف سمو مرماهم في عدم تعليل أفعال الله  
بالعلة الغائية، التي هي علة لفاعلية الفاعل، صوناً لمقام الألوهية من التأثير في أفعاله بأي  
شيء".<sup>936</sup>

ثم يجيب عن هذا الاعتراض بأن العلة المنافية في المذهب الأشعري هي الغرض الباعث لفاعل على  
فعله. وأما إذا كانت بمعنى الفائدة المترتبة على الفعل من غير أن تكون باعثاً له عليها، فلا إشكال  
فيها، وهي مناط العلة الغائية. فيستمر قائلاً:

"...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 عرض يحده إلى إلها. كانت  
أفعاله عبثاً واتفاقاً، فليس شيء، بل لأفعاله تعالى تستبع فوائد من غير ابتناءها على الأغراض  
والعلل الغائية. والعبث ما لا يفيد فائدة، لا ما لا يبني على غرض أو علة غائية."<sup>937</sup>

<sup>935</sup> محمد بن أبي بكر الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين (1292 هـ - 751 م): من أركان الإصلاح الإسلامي،  
وأحد كبار العلماء. مولده ووفاته في دمشق. تلّمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من قوله، 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 مضروباً بالعصى.  
وأطلق بعد موته ابن تيمية. وكان حسن الخلق محبوباً عند الناس، أغري بحب الكتب، فجمع منها عدداً عظيماً، وكتب بخطه الحسن شيئاً  
كثيراً، وألف تصانيف كثيرة. منها إعلام الموقعين والطرق الحكمية في السياسة الشرعية وشفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة  
والتعليق وتحفة المودود بأحكام المولود ومدارج السالكين والوابل الصيب من الكلم الطيب والروح واجتماع الجيوش الإسلامية على غزو  
المعطلة والجهمية. (الزركي، الأعلام 6 / 56)

<sup>936</sup> صبرى، العقل والنفل (3/3).

<sup>937</sup> المرجع السابق.

هذا وينظر الشيخ إلى هذه القضية من ناحية قديم علم الله تعالى. فهو يلقي نظر القارئ إلى أن العلم بالعواقب لا يستلزم بناء الفعل عليها. فالمحظور - في رأيه ورأي الأشاعرة - هو بناء الفعل عليها لا العلم بها. فيورد هذا الاعتراض قائلاً:

فإن اعترض معترض بأن الله تعالى يعلم عواقب أفعاله من غير تفكير. فبهذا العلم يكون قد علل أفعاله؟<sup>938</sup>

ثم يجيب عنه بقوله:

قلنا ليس العلم بالعواقب والغايات تعليلاً منه تعالى لأفعاله بها. إنما التعليل بناءً لأفعاله عليها في علمه قبل فعلها. وهذا هو التفكير في العواقب بعينه الذي لا يستطيع القائل بالتعليق إنكار تعاليه تعالى عنه. ونحن ننفي التعليل بالغايات لا العلم بها. فخذ هذا الفرق الدقيق مما أخذناه من توفيق الله.<sup>939</sup>

فينزل الشيخ بتصور التعليل إلى غور آخر وهو أن التعليل لا يخلو من التفكير في العواقب، وهو لا يسع أحداً الإقرار به في جانب الله تعالى. فكل واحد - على حسب رأيه - يلزمـهـ أنـ يـتـقـقـ مع الموقف الأشعري إن أراد أن يكون منسجماً في موقفه غير متضاد. هنا بهذا ينتهي الشيخ صبري من تقرير موقفه الذي تحول إليه بل تحمس له.

ابن عاشور: أما العالمة ابن عاشور فقد ذهب إلى أن هذه المسألة أشبه بالخلاف اللفظي. فالمسلمون متتفقون على أن أفعال الله تعالى محتوية على العلل والمصالح التي هي ثمراتها. وإنما انجر الخلاف من تعين حديثها: أعلل غائية هي أم لا؟ في هذا يقول العالمة:

"والمسألة مختلف فيها بين المتكلمين اختلافاً يشبه أن يكون لفظياً فإن جميع المسلمين اتفقوا على أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة و اختيار 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

<sup>938</sup> صبري، العقل والنقد (15/3).

<sup>939</sup> المرجع السابق.

بكونها أغراضًا وعللًا غائية أم لا؟ فأثبتت ذلك جماعة استدلالاً بما ورد من نحو قوله تعالى: **سَهْوَ حَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ**<sup>٦٥</sup> سجنه<sup>يات</sup>: تمتحن بمحاجة ومحاجع من ذلك أصحاب الأشعري فيما عزاه إليهم الفخر في التفسير مستدلين بأن الذي يفعل لغرض يلزم أن يكون مستفيداً من غرضه ذلك ضرورة أن وجود ذلك الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه، فيكون مستفيداً من تلك الأولوية ويلزم من كون ذلك الغرض سبباً في فعله أن يكون هو ناقصاً في فاعليته محتاجاً إلى حصول السبب.<sup>٩٤٠</sup>

ولكن العلامة لم يجد مقتضاها بكلام الإمام الرازى. فإن من أثبت العلل الغائية لأفعال الله تعالى، لم يذهب إلى أن فائدتها راجعة إلى ذات الله تعالى وأنه مستفيده بها. بل إنما يثبت رجحان فعلها على عدم فعلها من قبل الاستحسان الراجح إلى خلق الله نفسه. وحينما رد الإمام الرازى على هذا الجواب بأن هذا الرجحان لا ينفك عن استفادة الفاعل منه، عده العلامة سفسطة، وقال:

"وهذا الرد باطل؛ لأن الأرجحية لا تستلزم الاستفادة أبداً بل إنما تستلزم تعلق الإرادة، وإنما تستلزم الاستفادة لو ادعينا التعين والوجوب. والحاصل أن الدليل الذي استدلوا به يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين أولاهما قولهم إنه لو كان الفعل لغرض للزم أن يكون الفاعل مستكملاً به وهذا سفسطة شبه فيها الغرض النافع للفاعل بالغرض بمعنى الداعي إلى الفعل والراجح إلى ما يناسبه من الكمال لا توقف كماله عليه. الثانية قولهم إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سبباً يقتضي عجز الفاعل وهذا شبه فيه السبب الذي هو بمعنى الباعث بالسبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وكلاهما يطلق عليه سبب."<sup>٩٤١</sup>

ويستغرب العلامة أن الأشاعرة النفاة لتعليق 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 أغراضًا لأفعاله من غير أن يكون مستفيداً منها لمصالح، لا يعلمها إلا هو. في هذا يقول العلامة:

---

<sup>٩٤٠</sup> ابن عاشور، التحرير والتبيير (1/379)

<sup>٩٤١</sup> المرجع السابق.

ومن العجائب أنهم يسلمون أن أفعال الله تعالى لا تخلي عن الثمرة والحكمة ويفسرون أن تكون تلك الحكم علا وأغراضها مع أن ثمرة فعل الفاعل العالم بكل شيء لا تخلي 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.<sup>942</sup>

ثم جنح إلى أن هذه المسألة التزمها الأشاعرة في سبيل نفي وجوب الصلاح والأصلاحية على الله تعالى في مواجهة التيار الاعتزالي، وفي سبيل نفي أن يكون الله تعالى يستكمل بغيره كما يبدو من مناقشتهم.<sup>943</sup> فالمت被迫 من كلامه أن الشيخ غير مقتطع بموقف الأشاعرة هنا، بل رأى موقف الأشاعرة في هذا متنافي مع إثبات الثمار لأفعال الله تعالى بل كلامه يسوغ لنا أنه نudge قريبا من الماتريدية في هذا الأمر.

---

<sup>942</sup> ابن عاشور، التحرير والتوبيخ (379 / 1)

<sup>943</sup> المرجع السابق.

### **المبحث الثالث: التكليف بغير الشرع**

للنقل الآن وقد انتهينا مما يتعلق فلوجوب على الله تعالى وحكمته، إلى أمر وثيق الصلة بقضية الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى ومتى يتحقق عليهما، وهو التكليف بغير الشرع، ويعبّر عنه أيضاً بقولنا: "هل أول تكليف بالعقل أو بالنقل؟". قد رأينا في مسألة الحسن والقبح لدى العلامة ابن عاشور أن المعتزلة حاولوا إلزام الإشاعرة بأنه لو لم يثبت أول التكليف بالعقل، لزم إفحام الرسل. وشاركهم في ذلك الماتريديية أيضاً. قال العلامة التفتازاني هذا الأمر في كتابه "المقاصد" على لسان المعتزلة:

"لو لم يكن وجوب النظروبالجملة أول الواجبات عقلياً، لزم إفحام الأنبياء."<sup>944</sup>

ثم أشار إلى أن هذه الشبهة كان لها ثقل، فشعر به التيار الحنفي الذي هو الوجه الفقهي للتيار الماتريدي، فأقر بأنه لا بد من الإقرار بأن بعض الواجبات يثبت بالعقل. فذكر موقفه قائلاً:

"ولقوه 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 دفعاً للتسلسل."<sup>945</sup>

ثم عدد واجبات أخرى مما يقول به الحنفية ثابتنا بالعقل غير مستند إلى النقل. منها حرمة الإشراك بالله ونسبة ما هو في غاية الشناعة إليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك. ويختتم هذا المبحث بإبداء فارق بين الماتريديية والمعتزلة، ويحصره في أمرين: الأول أن العقل ليس بحاصم 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."<sup>946</sup>

<sup>944</sup>التفتازاني، شرح المقاصد، (3/213)، النورية الرضوية، لاهور، باكستان، 2013م.

<sup>945</sup>المرجع السابق.

<sup>946</sup>المرجع السابق.

ولكن الإنصاف يقتضي أن نقر بأن المعتزلة أيضا لم يجعلوا العقل حاكما، بل رأوه آلة للإدراك، وقد أقر بذلك كبار الماتريدية المتأخرین أيضا. فهذا العلامة ابن الهمام - رحمه الله تعالى - يذكر عن مشايخ الماتريدية هذا الفارق ويقول:

نقل هؤلاء<sup>947</sup> مذهب المعتزلة على خلاف المهييع<sup>948</sup> الأول. قالوا: العقل عندهم إذا أدرك الحسن والقبح، يوجب نفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما. وعندنا الموجب هو الله تعالى. والعقل آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاعه على الحسن والقبح الكائنين في الفعل. وأشار بعضهم<sup>949</sup> إلى أن مأخذ هذا النقل عنهم قولهم بوجوب الأصلح عليه تعالى عن ذلك. فإنه إذا أدرك العقل القبح، أوجب عدم وجوده منه تعالى.<sup>950</sup>

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 يقررون به بأنفسهم، بل هو ما أرzmهم 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 عندهم<sup>951</sup> 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 كإصال رزق الفقير إدراك وجوب وقوعه منه سبحانه. أي لابد من استحالة غيره وأدرك أمره سبحانه عباده بذلك الحسن كالزكاة بناء على اختيارهم بخلاف وجوبه عليه بالمعنى الذي قالوا، حيث لا يمكن ترك مقتضاها، وإن كان لا يليق نسبته إلا إلى العباد، أدرك انفراده تعالى بإيجابه عليهم. فظهر أن ليس للعقل سوى إدراك الحكم.<sup>952</sup>

<sup>947</sup> الماتريدية من أبي منصور الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند.

<sup>948</sup> المهييع هو الطريق. يشير إلى أن هؤلاء يذكرون مسلك المعتزلة على نحو مختلف.

<sup>949</sup> بعض السمرقنديين.

<sup>950</sup> ابن الهمام، المسالحة، ص 157.

<sup>951</sup> أي عند المعتزلة.

<sup>952</sup> ابن الهمام، المسالحة، ص 157 - 159.

فقرأن 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 والعذاب. وكذلك رد هذا الفارق عالم حنفي ماتريدي أصولي، وهو الشيخ عبد العلي السهالوي اللكنو<sup>953</sup>. فإنه قال في كتابه الموسوع 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 من يدعى الإسلام بل إنما يقولون إن العقل معرف لبعض الأحكام الألهية سواء ورد به الشرع أم لا وهذا مأثور عن أكابر مشايخنا أيضا."<sup>954</sup>.

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 ينفي 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:

"أصل الخلاف فيما خالف المعتزلة وهذا المؤلف اليماني أنه ليس لفعل 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 حسناً وينهى عنه لكونها قبيحاً. والله تعالى هو جاعل الحسن حسناً والقبيح قبيحاً لا أن الحسن متصرف بالحسن من نفسه والقبيح بالقبح نفسه ... ونشأ الغلط تثبيت الحسن والقبح قبل تثبيت الله."<sup>955</sup>

<sup>953</sup> نظام الدين ابن الملا قطب الدين الشهيد السهالوي الأنصاري (1088هـ - 1161هـ = 1677م - 1748م): فاضل من سكان الهند. نسبته إلى سهالي من أعمال لكنثو، وصنف كتاباً منها شرح مسلم الثبوت لمحب الله البهاري في أصول الفقه وحاشية على شرح هداية الحكمة للصدر الشيرازي. (الزركي، الأعلام ، 34/8)

<sup>954</sup> عبد العلي السهالوي، فواحظ الرحموت شرح مسلم الثبوت، (1/23)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م.

<sup>955</sup> صبري، العقل والنفل (3/21).

عرفنا 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 بتکلیفهِم 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 أشعاريته، فقرر أولاً أنهم لا يثبتون شيئاً من الواجبات على البشر قبل إثبات الرسل، فلا تکلیف بغير الشرع. فقال:

"فاما جمهور أهل السنة، الذين ترجم عن أقوالهم طريقة الأشعري، فعمموا وقالوا: لا يثبت شيء من الواجبات، ولا مؤاخذة على ترك أو فعل إلا ببعثة الرسل حتى معرفة الله تعالى، واستدلوا بهذه الآية وغيرها مثل سوچعْ كُنَّا مُعَذَّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا" مسجلاً في رأي تمجحج سجع وبالإجماع".<sup>956</sup>

ثم أورد متمشياً مع نزعته النقدية المراعية لاتجاه 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 قصداً، فما لم ينظر فيها، لم يثبت عليه شيء. ففسر هذا الأمر بقوله:

"وقد ضائق 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 صدق لي، 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".<sup>957</sup>

ثم أورد ما حاول الأشاعرة به الرد على هذا الإلزام، ولكنه لم يقتصر به، وذكر أن خير من أجاب هو إمام الحرمين، ولكن جوابه أيضاً في نظر العلامة ابن عاشور من قبيل الإلزام الذي يتلخص في أن

<sup>956</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير (6/40).

<sup>957</sup> المرجع السابق (6/41).

هذا مشترك الإلزام، فهو لم يستأصل الاعتراض من أرض مذهب، بل رده إلى مذهب المعترض. وهذا الصنع صالح لإفحام الخصم، ولكنه لا يجدي في تحقيق المذهب.<sup>958</sup> 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، ويقر أن تصور النبوة قد توارثته البشرية منذ بدايتها، فقد ترسخت في ذاكرتها الاجتماعية، فلا يحتاج الإنسان عندما سمع بدعوة رسول إلى إجلال نظر، فيحضر لديه تلك المعاني التي يتوقف عليها النبوة من الكفر والإيمان حضوراً اضطرارياً. 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 يبقى تلك النصوص التي فيها تعذيب أهل الفترة على ظاهراها. 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 جاءته دعوة من الأنبياء فرفض أن يستمع إليها فهو متعمد معاند، "فلا عجب أن تقع المؤاخذة بتعمد مخالفتها".<sup>959</sup>

ب: الوجه الثاني على سبيل التسليم. فالذي لا يسمع دعوة الرسول لا يتوجب عليه الإيمان بالنبي. ولكن نعلم أن البشر مجبرون على حب استطلاع الرأي والإصغاء لكل دعوة داع. فإذا افترضنا أن نبياً من الأنبياء قام بدعوته، فسمعه هذا المرء المفترض فتحرك فيه داعية النظر، فينجذب إليها رويداً رويداً حتى يعيها فلا يستطيع بعدئذ أن يرجم أنه غير ناظر في المعجزة، فإنه قد نظر فيها. فهو معاند كما مر في الوجه السابق. نعم، إذا افترضنا واحداً يمر برسول داع إلى دعوته، فيشغله شاغل عن ذلك، لم يكن مخاطباً بالإيمان.

فالشيخ بذلك ذهب إلى التيار الأشعري الذي كان منتمياً إليه، ولكنه لم يكن نسخة طبق الأصل لمن قبله، بل أجال نظره في المسألة، فقرره تقريراً تفوح منه رائحته الاجتهادية.

---

<sup>958</sup> ابن عاشور، التحرير والتقوير (6/42).

<sup>959</sup> المرجع السابق (6/42 - 43).

بهذا انتهينا مما يتصل بأفعال الله تعالى، وننتقل الآن 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 التقاء القديم بالحدث ينبع عنها "مباحث"، بعضها تتصل أشد اتصال بصفات الله وشؤونه، وبعضها أقرب إلى **أفعال العباد**". وكان الفصل الماضي مرتبًا بالمباحث الأولى، 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 والتکلیف. فما الذي عند العبد فيصبح محل تلك المسؤولية؟ فتدرس لذلك مسألة الكسب، وينضم إليها مسألة الداعية التي لجأ إليها كثير من الطوائف الكلامية لتفسیر ما يبعث العباد على الأفعال. ونختم هذا الفصل الذي هو في حيز **أفعال العباد** بتکلیف العباد بما لا يطاق وهو معتنک آراء الطوائف الكلامية. بناء على ذلك، رأينا حریاً أن يقسم هذا الفصل إلى المباحث الثلاثة التالية:

- **المبحث الأول: الكسب**,
- **المبحث الثاني: الداعية**،
- **المبحث الثالث: التکلیف بما لا يطاق**.

## المبحث الأول: الكسب

حينما يقرر علم الكلام عموم قدرة الله تعالى وإرادته، يواجهه سؤال عما ينسب إلى العباد من الأفعال وعما يتربّ عليها من المسؤوليات والعقوبات والإثباتات. نحن نعلم أن الإنسان مسؤول عن أفعاله، وأما الدواب فغير مسؤولة 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 منسجماً مع ما وقفتنا تجاه علم الله تعالى وإرادته وقدرته. فأصبح بالنظر إلى علم البشر وإراداته وقدرته في جانب علم الله وإرادته وقدرته معضلة، لزم كل طائفة كلامية فكها، ونحاول أن ننظر إلى حل العالمة ابن عاشور والشيخ مصطفى صبرى بعد عرض الآراء الكلامية التي تكونت حول هذا الحل.

مما اتفقت عليه عامة طوائف علم الكلام أن للعباد أفعالاً اختيارية، وهي منسوبة إليهم. حتى الذين قالوا بخلق أفعال العباد من أهل السنة لم يدعوا أن الفعل لله تعالى. في هذا يقول العالمة 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 اختيارية التي للعباد بل لسائر الأحياء مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله."<sup>960</sup>

ثم يعلل اتفاقهم هذا بقوله:

"إذ القائم والقاعد والأكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان مثلاً وإن كان الفعل مخلوقاً لله تعالى. فإن الفعل إنما يستند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده. ألا ترى أن الأبيض مثلاً هو الجسم وإن كان البياض بخلق الله وبإيجاده."<sup>961</sup>

ثم يرجع العالمة 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 القدرة أنكرت عموم أن يكون الله تعالى يعلم ما يحصل. ذلك لفوار من تهمة الجبر. ولكنها انقرضت، ولم يعد يقول بذلك طائفة

<sup>960</sup>التفتازاني، شرح المقاصد، (3/164).

<sup>961</sup>المرجع السابق.

معروفة الآن. وأما المعتزلة الذين لهم علاقة بالقدريّة 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 أحداً ينسب إليه من المتأخرین. قال: والقدريّةاليوم مطبقون على أن الله عالم بأفعال العباد قبل وقوعها، وإنما خالفوا السلف في زعمهم بأنّ أفعال العباد مقدورة لهم وواقعة منهم على جهة الاستقلال، وهو مع كونه مذهبًا باطلًا أخف من المذهب الأول . وأما المتأخرون منهم فأنكروا تعلق الإرادة بأفعال العباد فرارا من تعلق القديم بالمحظى.<sup>962</sup>

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 . فال الأول هو الجبر الخالص والثاني هو الجبر المتوسط. يقول العلامة الشهريستاني في شأنهم:

"الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف . فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، فأما من ثبتت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل، وسمى ذلك كسباً، فليس بجبر".<sup>963</sup>

أما هذه الطائفة الأخيرة التي أشار إليها العلامة بقوله: "فاما من ثبتت للقدرة ... " فهي الأشاعرة، وينفي العلامة عنها تهمة الجبر التي أصقها بهم المعتزلة. من هنا عرفنا أن مفهوم الجبر يختلف من طائفة إلى طائفة. وما عولنا عليه هو من وجهة نظر الأشاعرة.<sup>964</sup>

**المعزلة:** أما المعتزلة فوجهتهم أن فعل العباد يقع بقدرتهم هم وهو مخلوق له. يقول العلامة الشهريستاني في شأنهم:

<sup>962</sup>ابن حجر، فتح الباري (119 / 1).

<sup>963</sup>الشهريستاني، المل والحل (85 / 1).

<sup>964</sup>وسيب ذلك الترجيح أن العلامة ابن عاشور والشيخ صبري للذين مما قطب هذه الدراسة كلاماً أشعري في هذا الباب.

"وأتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم، و فعل هو كفر ومعصية ؛ لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً".<sup>965</sup>

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".<sup>966</sup>

ثم يتطرق إلى من يسميهما المجبرة في رأيه ويذكر الخلاف معهم قائلاً:

"والخلاف في ذلك مع المجبرة: فإن منهم من ذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة الله تعالى فينا، لا تعلق لها بنا أصلاً لا اكتساباً ولا إحداثاً. وإنما نحن كالظروف لها ... ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقاً من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى".<sup>967</sup>

**الأشاعرة:** أما الأشاعرة فموقفهم أن من البديهيات 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 يقر الأشاعرة عموم قدرة الله تعالى لجميع الممكنات وعموم إرادته لها. وبالتالي في بين هذين الأمرين، استنتج الإمام الأشعري أن اختيار العبد معناه أن الإنسان إذا أراد فعلاً، خلق الله تعالى فيه قدرة لذلك الفعل، فيتحققها بذلك القدرة. فصحة اتصف العبد بالاختيار مبنية على أنه محل للقدرة الحادثة التي ليس دورها إلا اقتران حدوث ذلك الفعل بقدرة رب. وهذا الاقتران هو الكسب. يقول العلامة الشهريستاني في شأنه بادئاً بذكر التفرقة الضرورية بين النوعين من الأفعال:

"والعبد قادر على أفعاله إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة. وبين حركات الاختيار والإرادة. والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة، متوقفة على اختيار القادر".<sup>968</sup>

<sup>965</sup> الشهريستاني، الملل والنحل (1/45).

<sup>966</sup> القاضي عبد الجبار، *شرح الأصول الخمسة*، ص 323.

<sup>967</sup> 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 لأنثرت في حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان، والطعوم، والروائح، وتصلح لإحداث الجوهر والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة."<sup>969</sup>

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 أراده العبد وتجرد له. ويسمى هذا الفعل كسبا. فيكون خالقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد: حصولا تحت قدرته."<sup>970</sup>

**الماتريدية:** أما الماتريدية فهم متقة كلمتهم مع الأشاعرة على لا خالق إلا الله. ولكنهم لم يرضوا بما رضي به الأشاعرة، ولا رأوا أن ما اكتفى به الأشاعرة مخلص من الجبر مسوغ لاختيار المبني عليه المسئولية أمام الله. يصور الشيخ صبري<sup>971</sup> موقف الماتريدية أحسن تصوير بقوله:

"أما إرادة العباد فهي محظ الخلاف بين الفريقين لكونها مخلوقة الله تعالى عند الأشاعرة كقدرهم وأفعالهم وعند الماتريدية لها معنian: إرادتهم الكلية وهي مخلوقة الله 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

<sup>968</sup> الشهريستاني، الملل والنحل (1/96).

<sup>969</sup> المرجع السابق.

<sup>970</sup> المرجع السابق.

<sup>971</sup> 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.<sup>972</sup>

هذا الذي ذكره الشيخ صبرى يؤيده كتب كبار الماتريدية. فلنستمع إلى العلامة ابن الهمام وهو يشير إلى أنه يجب تخصيص النصوص القاضية بظواهرها بأن كل شيء بيد الله:

"فلنفي الجبر المحسن وتصحیح التکلیف وجوب التخصیص وهو لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالإیجاد بل يکفى لنفیه أن يقال جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات وكذا الترک ... بخلق الله تعالى. لا تأثیر لقدرة العبد فيه. وإنما محل قدرته عزمه عقیب خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنھ عزما مصمما بلا تردد وتوجهه توجھها صادقا لل فعل طالبا إیاه. فإذا أوجد العبد ذلك العزم، خلق الله له الفعل فيكون منسوبا إليه تعالى من حيث هو حركة ويكون منسوبا إلى العبد من حيث هو زنا ونحو."<sup>973</sup>

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 لتصحیح التکلیف هذا الأمر الواحد. أعني العزم المصمم. وما سواه مما لا يحصل من الأفعال الجزئية والتراک كلها مخلوقة الله تعالى متأثرة عن قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة المتأثرة عن قدرته تعالى."<sup>974</sup>

ثم يبين أن هذا العزم بيد العبد بمعنى الذي أسلفته بدليل من عنده، وهو أن الإنسان كثيرا ما يهجر ما يحبه، ويقبل على ما يكره. هذه آية أن العبد بيد ناصية هذا العزم. يقول:

"وليس للعلم خاصية التأثير ... لا خلق هذه الأشياء يوجب اضطراره إلى الفعل؛ لأنه أقدر فيما يختاره ويميل إليه عن داعية على العزم على فعله وتركه. إذ من المستمر ترك الإنسان

<sup>972</sup> صبرى، موقف البشر ص 59.

<sup>973</sup> ابن الهمام، المسایر وقصص 113.

<sup>974</sup> المرجع السابق.

لما يحبه ويختاره. وفعل شيء وهو يكرهه لخوف. فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة  
الله تعالى صح تكليفه وثوابه وعقابه وذمه ومدحه. وانتفى بطلان التكليف والجر المحس.<sup>975</sup>

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:

"مع ذلك قلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى. بل لا يقع إلا بتوفيق منه  
تعالى تقضلا. فإن الشيطان مع الشهوة الغالبة وهو النفس موافع تشبه القواصر لقوة استياءها  
فلا يغلب إلا بمعونة التوفيق."<sup>976</sup>

ثم يبين أن خذلان الله تعالى لا يعني أنه يسلبه المكنة، يقول:

"عدم 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  
تقدمن على الفعل."<sup>977</sup>

هذا ونجد الحنفي الماتريدي الشهير العلامة المحبوب الشهير بصدر الشريعة<sup>978</sup> يتوجّل أكثر في  
تعيين هذا العزم الذي بيد العبد. فيقرر أولاً أن المرجح ليس موجباً؛ لأنّه يخرج الفعل من كونه  
اختيارياً. فيقول:

"توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطرارياً؛ لأن لاختياره تأثيراً في فعله أيضاً."<sup>979</sup>

ثم يقرر أن ذلك الأمر الذي بيد العبد و الذي عليه يبني التكليف هو غير موجود ولا معده. بل هو  
أمر إضافي. فيقول:

<sup>975</sup>ابن الهمام، المسايير، 113.

<sup>976</sup>المرجع السابق

<sup>977</sup>المرجع السابق

<sup>978</sup>عبيد الله بن مسعود المحبوب البخاري الحنفي، صدر الشريعة الأصغر ابن صدر الشريعة الأكبر (المتوفى: 747 هـ = 1346 م): من علماء الحكمة والطبيعتين وأصول الفقه والدين ، توفي في بخاري. له كتاب تعديل العلوم والتقطيع وشرحه التوضيح في أصول الفقه وشرح الرقاية لجده محمود، في فقه الحنفية والوشاح في علم المعاني. (الزرکلی، الأعلام /4 197)

<sup>979</sup>صدر الشريعة، التوضيح (392/1)، دار نشر اللغة العربية، 2024.

قد ثبت بالوجдан أن للعبد صنعا ما فلا يكون إلا في أمر لا موجود ولا معهود. ولا يكون ذلك الأمر واجباً 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 أصلاً كقدرة العبد ووجوده وأمثالهما. فالأمر الإضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عند وجود الأثر يسمى كسباً.<sup>980</sup>

فعرفنا بذلك أن الماتريدية يختلفون عن الأشاعرة في هذا الشأن.

**القاضي الباقياني:** أما القاضي الباقياني فمع أشعريته اختلف شيئاً ما عن الإمام الأشعري وقرر 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 الشهريستاني وقال:

فأثبتت القاضي تأثيراً 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.<sup>981</sup>

هذا وقد انفرد بعض أئمة الأشاعرة الآخر أيضاً في بعض النواحي من هذه القضية بآراء. فالأستاذ الإسبرائيني ذهب إلى أن فعل العباد يتحقق بمجموع قدرة العبد وقدرة الرب، وكلتاها تتعلق بأصل الفعل.<sup>982</sup> واضطربت الآراء حول الإمام الجويني. يرى بعض أنه كان جانحاً إلى موقف الحكماء من أن أفعال العباد واقعة على سبيل الوجوب والامتناع. ولكن بعضاً أنكر ذلك.<sup>983</sup>

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 صibri الذي هو ماتريدي في الأصل فقد تحول عن ماتريديته في هذه القضية إلى الأشعرية، وبدأ يرد على الماتريدية أشد رد وأنكره. فقد ذكر يقول:

<sup>980</sup> مصدر الشريعة، التوضيح (393/1).

<sup>981</sup> الشهريستاني، المل والتحل (98 /1).

<sup>982</sup> الإيجي، شرح المواقف (164/8) والتقاواني، شرح المقاصد (163/3).

<sup>983</sup> المرجع السابق. الشيخ مصطفى صibri أيضاً يلزم الإمام الجويني بذلك.

"وكنت أنا إلى زمان قريب من تأليف هذا الكتاب ماتريديا مثل الشيخ العلامة وعلماء بلادي  
ماتريدون مقلدون لاجئون إليه<sup>984</sup> بضرورة القول بمسؤولية العباد".<sup>985</sup>

فموقفه الذي قرره بصريح عبارته أن للعباد قدرة وإرادة، ولكنهما تابعتان لقدرة الله وإرادته. وليس بأيدي العباد خلق شيء كما هو موقف أهل السنة.

"فمذهبى الذى أريد إثباته فى هذا الكتاب أن العباد يفعلون بإرادتهم و اختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يحيدون عنه".<sup>986</sup>

ثم يقرر أن العبد مختار من وجه و مجبور من وجه ويقول:

"بالنظر إلى أنهم يفعلون ما يختارهم فهم مختارون. وبالنظر إلى أنهم لا يختارون إلا ما أراد الله أن يختاروه ولا يحيدون عنه فهم مجبورون أو كأنهم مجبورون".<sup>987</sup>

هذا وقد ذكر بعض الأشاعرة أن موقفهم يؤول إلى الجبر. فالشيخ صبري يعترض بذلك بأعلى صوته، ولا يأنف من هذا. يقول:

"إني لا أقول كما قال بعض أئمة الدين و اختياره المحققون: لا جبر ولا تقويض ولكن أمر بين أمرين. بل أقول: جبر وتقويض معا، جبر يفترق عن الجبر لعدم مصادمته لإرادة المجبور، وتقويض يفترق عن التقويض لعدم اختيار المفوض إليه إلا ما أراده المفوض".<sup>988</sup>

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 يشاء فهو يفعل ما يشاء الله ويشاء هو نفسه معا. فهناك تقويض؛ لأنه يفعل ما يشاء وهناك جبر أو ما يشبهه؛ لأنه لا يفعل غير ما يشاء الله. وهذا أي جمع الجبر مع التقويض والتسبيير مع التخيير من خواص قدرة الله تعالى،

<sup>984</sup> أي إلى تأويل قول الله تعالى: "وما تشاءون إلا أن يشاء الله" تأويلاً لا يرضاه الشيخ، ويراه بعيداً عن سياق الآية كل البعد.

<sup>985</sup> صبري، موقف البشر ص 96.

<sup>986</sup> المرجع السابق، ص 50.

<sup>987</sup> المرجع السابق.

<sup>988</sup> المرجع السابق.

لا يقدر عليه جبار غيره تعالى. فإن عد الإنسان بموقفه هذا مجبوراً في أفعاله فهو مجبور ولكنه مجبور غير معذور.<sup>989</sup>

فليس بأيدي العباد ما ناولهم الماتريدية من الإرادة الجزئية. فقد نفاحتها الشيخ نفياً. فإن الإرادة الجزئية إن لم تكن شيئاً وجودياً، فلا محيس عن الجبر الذي يحاول الماتريدية التملص منه خلال إثباتهم الإرادة الجزئية للبشر، وإن كانت كذلك، فلا محيس 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 الله 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 الله تعالى."<sup>990</sup>

ثم يعتصد 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، يقول<sup>991</sup>: لكننا نقول إن العزم المصمم داخل تحت الحكم المعمم، وينبه على أن ذلك التخصيص تحكم لا مبرر له إلا حاجة تدعيم المذهب الماتريدي الذي هو مذهب الكمال بن الهمام."<sup>992</sup>

وننهي نقد الشيخ للماتريدية بقوله التالي الذي نلمس منه تصلبه في المذهب الذي انتقل إليه:

<sup>989</sup> صبري، موقف البشر ص 50.

<sup>990</sup> المرجع السابق، ص 75.

<sup>991</sup> أي يقول العلامة علي القاري. فقوله: "يقول" حال من اسمه الوارد قبل ذلك في قوله: "نرى العلامة علي القاري ..."

<sup>992</sup> صibri، موقف البشر ص 75.

فأمنت ترى أن كل من فر من الجبر وبادره ولم يقنع بابتعاد الأشاعرة عنه فقد وقع في الاعتزال أي في إنكار القدر. وهذا الواقع 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".<sup>993</sup>

ثم يستغل الشيخ تلك التهمة التي يحاول مخالفو الأشاعرة تعويير مذهبهم بها وهي أن نظرية الكسب فيها غموض وضبابية، يستغلها الشيخ ليثبت أن هذا الغموض هو الأجر بقضية مثل قضية القضاء والقدر. بل يخطو خطوة إلى الأمام ويهاجم على مذاهب الماتريدية والمعتلية التي يصفها المحللون بأنها أقرب إلى الفهم يهاجم 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:

"لایمنعه 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. فأي مذهب يتاسب معها في غموضها فهو أنساب المذاهب بذات المسألة وأقربها إلى الواقع. وأي مذهب يبني عن بساطة الأمر وسهولته على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة".<sup>994</sup>

إذاً كان قد رأينا أن الشيخ يرى نفسه أشعريا في قضية أفعال العباد، ويرى مذهبـه هو الجبر والتقويض معا بالتفسير الذي مر، فلننظر إلى بعض جوانب أخرى من هذه القضية قضية أفعال العباد، تتبثق من موقفـه. فهو مثلاً يذهب إلى أن إسناد الأفعال إلى العباد ليس على سبيلـ الحقيقة. وأما عدهـ العلماء من بـابـ الحقيقة دونـ المجازـ فمنـ الناحـيةـ الـلغـوـيـةـ القائـمةـ عـلـىـ العـرـفـ دونـ الحـقـيقـةـ. فإنهـ<sup>995</sup> قال:

---

<sup>993</sup> صبرى، موقف البشر ص 70.

<sup>994</sup> المرجع السابق ص 61.

<sup>995</sup> لقد لاحظنا أن العـلامـةـ التقـنـازـانـيـ رـحـمـهـ اللهـ تـعـالـىـ -ـ نـقـلـ اـنـفـاقـ الطـوـافـ الـكـلـامـيـةـ عـلـىـ أـنـ مـاـ يـنـسـبـ إـلـىـ الـعـبـادـ مـنـ أـفـعـالـهـ فـهـوـ مـنـهـ،ـ وـلـيـسـ مـنـ أـفـعـالـ اللهـ تـعـالـىـ.ـ وـكـلـامـ الشـيـخـ هـذـاـ فـيـ ظـاهـرـهـ يـبـدوـ مـخـالـفاـ لـهـ،ـ وـلـكـنـ مـرـادـ العـلامـةـ التقـنـازـانـيـ أـنـهـ انـفـقـواـ عـلـىـ أـنـ الـعـبـادـ هـمـ الـذـينـ قـامـتـ بـهـمـ أـفـعـالـهـمـ.ـ وـبـؤـيـدـهـ مـاـ ذـكـرـ الشـيـخـ صـبـرىـ بـعـدـهـ مـنـ أـنـهـ يـعـرـفـ بـأـنـ الـمـتـصـفـ بـتـلـكـ الـأـفـعـالـ هـوـ مـحـالـهـ أـيـ الـعـبـادـ.ـ فـهـذـاـ الـمـعـنـىـ هـوـ مـرـادـ الـعـلامـةـ التقـنـازـانـيـ فـيـمـاـ يـبـدوـ.ـ وـالـلـهـ تـعـالـىـ أـعـلـمـ!

"اعتبار كونه فاعلها اشتهره كذلك وإسناد تلك الأفعال إليه بمقتضى قاعدة النحو إسناداً حقيقة مرجع كل ذلك إلى العرف المبني على الظاهر، ونحن لا نعتد به هنا بل نبحث في الحقيقة الواقعة. فإذا نظرنا إلى النحو وإلى عرف التفاهم والاتخاطب، فالإنسان يرى في موقع الفاعل بالنسبة إلى أفعاله غير الاختيارية أيضاً التي لا خلاف بين المذاهب في أنه لم يفعلها كمرض زيد ومات عمرو".<sup>996</sup>

ولكنه يستدرك أيضاً وينبه على أن المجازية في نسبة الأفعال إلى العباد لا تستلزم أن يكون المتصف بها هو خالقها، بل المتصف بها هو محلها. بذلك يذبح 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 متصفًا بها بل المتصف بها محلها لا موجدها 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".<sup>997</sup>

ومن تلك الجوانب ترتيب الثواب والعقاب على أفعال العباد. فيقرر الشيخ أنه من باب عادة الله تعالى الجارية. فلا يختلف احتراف الشيء المماس للناس لدى الشيخ عن إثابة الله تعالى على فعل وعقوبته على آخر.<sup>998</sup>

**ابن عاشور:** أما العلامة ابن عاشور فيعوض نظرية الكسب الأشعرية في تفسيره ويوجه جميع الآيات التي لها صلة بأمر أفعال العباد توجيهاً كسبياً أشعرياً. فهو يقر أن للعباد مشيئة، والله تعالى مشيئة، ولكن مشيئة العباد أيضاً منوطـة 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 مشروطاً بمشيئة الله أن يتذكروا. وقد تكرر هذا في القرآن تكرراً يتبه على أنه حقيقة واقعة قوله **سَوَّمَحْ تَشَاءُونَ إِلَّا** أن يشاء الله ربُّ

<sup>996</sup> صبرى، موقف البشر ص 52.

<sup>997</sup> المرجع السابق.

<sup>998</sup> هامش صبرى، موقف البشر ص 53.

**العلمين ٢٩ سجى التّكْوينِ جمِحَتْ حِلْقَاسْ هَبْدَ سَكْلَانْ إِنَّهُ تَذَكَّرَةٌ ٤٥ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ ٥٥ سَجْلَانْ:**

نَخْمَتْ مَجْمَعْهُ لَهُ بَخْنَا أَنَّ لِلنَّاسِ مَشِيَّةٌ هِيَ مَنَاطُ التَّكَالِيفِ الشَّرِيعَةِ وَالْجَزَاءِ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَهِيَ الْمَعْبُرُ عَنْهَا عِنْدَ أَهْلِ التَّحْقِيقِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ بِالْكَسْبِ كَمَا حَقَّهُ الْأَشْعُرِيُّ، وَعِنْدَ الْمُعْتَرَلَةِ بِالْقَدْرَةِ الْحَادِثَةِ، وَهُمَا عَبَارَتَانِ مُتَقَارِبَتَانِ، وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى الْمَشِيَّةُ الْعَظِيمُ الَّتِي لَا يَمْانِعُهَا مَانِعٌ وَلَا يَقْسِرُهَا قَاسِرٌ، فَإِذَا لَمْ يَتَوَجِّهْ تَعْلُقُهَا إِلَى إِرَادَةِ أَحَدِ عَبَادِهِ لَمْ يَحْصُلْ لَهُ مَرَادٌ.<sup>999</sup>

وَعْرَفْنَا مِنْ خَلَالِ هَذَا التَّقْسِيرِ أَنَّ الشَّيْخَ يَقْصِدُ بِمَشِيَّةِ اللَّهِ الْمَشْرُوطَ بِهَا مَشِيَّاتُ الْعَبَادِ مَشِيَّةً خَاصَّةً، فَإِنَّهُ عَلَقَ بِهَا "أَنْ يَتَذَكَّرُوا". وَبِهَذَا انْفَصَلَ الشَّيْخُ عَنِ النَّزُعَةِ الْمَاتِرِيدِيَّةِ الَّتِي تَجْعَلُ الْمَشِيَّةَ الْجَزِئِيَّةَ بِأَيْدِيِ الْعَبَادِ وَيَوْجِهُ مَا وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ نُوْطِ مَشِيَّةِ الْعَبَادِ بِمَشِيَّةِ اللَّهِ إِلَى أَنَّ الْمَرَادَ بِمَشِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَى هُوَ الْمَشِيَّةُ الْكُلِّيَّةُ دُونَ الْجَزِئِيَّةِ.

وَيُشَيرُ الشَّيْخُ فِي نَفْسِ مَسَاقِ سُورَةِ الْمَدْثُرِ إِلَى أَنَّ الْقَدْرَ هُوَ سُرُّ اللَّهِ تَعَالَى بَيْنَ عَبَادِهِ. يَقُولُ:

"هَذَا حَاصلٌ مَا يَتَمْخَضُ مِنَ الْجَمْعِ بَيْنَ أَدْلَةِ الشَّرِيعَةِ الْمَقْتَضِيَّةِ أَنَّ الْأَمْرَ لِلَّهِ، وَالْأَدْلَةُ الَّتِي اقْتَضَتِ الْمَوَاهِذَةَ عَلَى الضَّلَالِ، وَتَأْوِيلُهَا الْأَكْبَرُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: سَهْلَجَ ثُصِبُّهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكُمْ قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُ لَا يَكَادُونَ يَقْهُونَ حَدِيثًا ٧٨ حَسَنَةٌ فَمَنْ أَلْهَمَهُ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ إِلَيْنَا رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا<sup>٧٩ سَجْلَانْ</sup>: جَمِحَتْ حِلْقَاسْ هَبْدَ سَكْلَانْ خَلْقَهُ سُرُّ جَعْلِ بَيْنِهِمْ وَبَيْنِ كَنْهِهِ حَجَابًا، وَرَمَزَ إِلَيْهِ بِالْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ ثَوَابًا وَعَقَابًا.<sup>1000</sup>

فَأَشَارَ إِلَى أَنَّهُ إِذَا كَانَ "كُلُّ مَنْ عِنْدِ اللَّهِ"، فَكَيْفَ اقْتَضَتِ الْأَدْلَةُ الْمَوَاهِذَةَ عَلَى الضَّلَالِ؟ هَذَا هُوَ سُرُّ اللَّهِ تَعَالَى بَيْنَ عَبَادِهِ. وَأَمَّا الْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ وَالثَّوَابُ وَالْعَقَابُ فَمِنْ الْوَاجِهَاتِ لِذَلِكِ السُّرُّ. مِنْ هَذَا، يَوْجِهُ الشَّيْخُ مَا ذَهَبَ مَضْرِبُ مَثَلِهِ مِنْ أَنَّ كَذَا أَدْقَ منْ كَسْبِ الْأَشْعُرِيِّ فِي إِشَارَةِ إِلَى الْغَازِهِ وَضَبَابِيَّتِهِ، وَيَتَخَذُ مِنْ هَذِهِ السَّرِيَّةِ لِإِلْغَازِ تَصُورَ الْكَسْبِ الْأَشْعُرِيِّ تَكَأَةً يَتَكَئُ عَلَيْهَا لِيُسْوَغَهُ. يَقُولُ:

<sup>999</sup>ابن عاشور، التحرير والتقوير (29/333).

<sup>1000</sup>المرجع السابق.

<sup>1001</sup> وفي هذا كله إشارة إلى دقة كنه مشيئة العبد تجاه مشيئة الله وهو المعنى الذي جمع الأشعري التعبير عنه بالكسب، فقيل فيه أدق من كسب الأشعري. ففي الآية تتبيه الناس إلى هذا المعنى الخفي ليرقبوه في أنفسهم فيجدوا آثاره الدالة عليه قائمة متوفرة.<sup>1002</sup>

لابد من تتبيه 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."<sup>1003</sup>

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 توجيه 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 جمعاً بين الأدلة الدينية الناطقة بمعنى: أن الله على كل شيء قادر، وأنه خالق كل شيء، وبين دلالة الضرورة على الفرق بين حركة المرتعش وحركة الماشي، وجمعها بين أدلة عموم القدرة وبين توجيهه الشريعة خطابها للعباد بالأمر بالإيمان والأعمال الصالحة، والنهي عن الكفر والسيئات وترتيب الثواب والعقاب."<sup>1004</sup>.

<sup>1001</sup> أي جمع الإمام الأشعري متاثر العبارات عن ذلك المبدأ الذي يصح التكليف، وقيده في كلمة الكسب.

<sup>1002</sup> ابن عاشور، التحرير والتووير (29/413).

<sup>1003</sup> ابن عاشور، التحرير والتووير (29/415).

<sup>1004</sup> المرجع السابق (339/23).

ثم قرر مذهب المعتزلة قائلاً:

"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 يرضي عباده الكفر على حقيقته ولذلك أوردوا هذه الآية للاحتجاج بها. وقد أوردها إمام الحرمين في الإرشاد في فصل حشر فيه ما استدل به المعتزلة من ظواهر الكتاب."<sup>1005</sup>

فهل يصح في منطق العقل أن يعد قول المعتزلة بعد قدرة الله تعالى على أفعال العباد كما قرره العلامة موافقاً لموقف الأشاعرة إلا في الاسم؟ كلا! لذلك، يبدو أن الشيخ حينما سوى بين المعتزلة والأشاعرة في قدرة العبد فإنما أراد أن كلاً منهما يثبت للعبد قدرة وإرادة، ويقيم كلاً التيارين الاعتزالي والأشعري في قبالة التيار الجبري. فقصاري أمره أنه يريد أن يثبت أن التيارين ليسا من الجبر في شيء. وآية ذلك أنه قال قبل تلك العبارة التي حللها ما يلي:

"وبهذا بطل مذهب الجبرية لأن الآية أثبتت مشيئة الناس وجعلت مشيئة الله شرطاً فيها لأن الاستثناء في قوة الشرط، فلا إنسان مشيئته لا محالة."<sup>1006</sup>

فواضح من هذا أنه مقيم على أشعاريته في قضية الكسب أيضاً.

---

<sup>1005</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير (29/413).

<sup>1006</sup> المرجع السابق (29/415).

## المبحث الثاني: الداعية

نظيرية الداعية يعود الفضل في نشأتها إلى المعتزلة. فإن المعتزلة كما أسلافنا اتخذوا موقفاً واضحاً تجاه قدرة العبد وتأثيرها في أفعاله وأصرروا على أنه لا بد من إثبات هذا التأثير إن أردنا أن نقرر مسئوليته أمام الله ونسوغ ما يتربّع عليها من الثواب والعقاب. فراحوا يحللون الفعل تحليلاً دقيقاً. وكان من نتيجة ذلك أن حددوا شروطاً لا بد من توفرها في الفاعل كي يستقيم نسبة الفعل إليه وأخذها عليه. تلك الشروط هي: العلم والإرادة والقدرة.<sup>1007</sup>

فالمراد بالعلم أن يسبق الفعل ما نعتقد في شأنه من جلب نفع أو دفع ضر. فالفاعل لا يستطيع أن يحقق فعلاً ما لم يكن له سبق علم به. فالإنسان في أفعاله الاختيارية مدفوع بالعلم بالداعي.<sup>1008</sup>

فقد تشبت المعتزلة بنظرية الداعي و"القصود" للاحتجاج على تعلق الأفعال بالعبد وحدهما 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.<sup>1009</sup>

عرفنا أن العلامة قاضي القضاة يجعل العلم بالداعي والبواطن من الأمور النفسية البديهية التي لا سبيل إلى جدها. ثم يثير من قبل مخالفيه سؤالاً على نفسه ويجيب عنه. وهو أنه لا لزوم بين ضرورة وجود الداعي في أفعالنا وكونها مخلوقة لنا. فإن الإنسان مع الاعتراف بوجود تلك الداعي 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 مطابقاً لدعائنا في النفي والإثبات حاصل على حد تفصيل بينه وبين ما يقع من قبل غيرنا مطابقاً لدعائنا. فلو كان الله تعالى هو الذي يحدث

<sup>1007</sup> 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)

<sup>1008</sup> المرجع السابق.

<sup>1009</sup> القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، (1/356)، الطبعة الكاثوليكية، بيروت.

في سائر الفاعلين من القصد والداعي ويحدث الأفعال مطابقة لهما، لما ثبت هذا الفصل ولما ثبت أيضا العلم بوجوب انتقاءه عند الكراهة والصارف، فعرفنا أن هذا الفصل إنما ثبت لأن أحد الفعلين وقع والمؤثر فيه أحوالنا، وليس كذلك الآخر.<sup>1010</sup>

وكذلك يستمر العلامة لسان حال المعتزلة يذب عن وجهه الاعتزالية مسلحا بهذ ه النظرية يدفع عاديات الاعتراضات والإشكالات، ولايفتا يحقق الانسجام بين هذه النظرية وموقف المعتزلة من أفعال العباد.

ثم نجد الإمام الرازى يستغل هذه النظرية نفسها، ويثبت الجبر الذي ينسب إلى المذهب الأشعري. فألزم المعتزلة بأنهم كالمستجير من الجمرة بالنار يتسبّون بالداعي لإثبات فاعلية البشر فرارا من الجبر، وهذه الداعي هي عنوان الجبر. يقول العلامة التفتازاني في جواب عن أحد وجود اعتراض المعتزلة على موقف الأشاعرة:

أنه إلزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بأنه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح.<sup>1011</sup>

فالفعل البشري عنده لا يتحقق بغير القدرة والداعية. وهذا الجبر هو الذي قد رأينا أن الشيخ مصطفى صبّري يعترض 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 الواقع وإذا كان كذلك كان الجبر لازما ومتى كان الجبر لازما كانت التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق.<sup>1012</sup>

ثم يبرهن على ذلك بالاستناد إلى لزوم الترجيح بغير مردود لزوما، لو سلم، لذهب دليل الحدوث وانهار صرح علم الكلام. فيقول:

<sup>1010</sup>القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، (1/357).

<sup>1011</sup>الإيجي، شرح المواقف (3/170).

<sup>1012</sup>الرازي، المحسوب (2/225)، مؤسسة الرسالة، 1997م.

وإنما قلنا أن صدور الفعل من العبد يتوقف على داعية يخلفها الله تعالى ؛ لأن العبد لا يخلو  
إما أن يكون متمكنا من الفعل والترك أولاً يكون كذلك ؛ فإن كان الأول فلما أن يكون ترجح  
الفاعلية على التاركية موقوفا على مردح أو لا يكون فإن توقف فذلك المردح 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 مردح فقد ترجحت الفاعلية على التاركية لا لمردح  
وهو محال ؛ لأن ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لو جاز أن يكون لمردح لجاز في كل  
العالم أن يكون كذلك وحينئذ لا يمكن الاستدلال بجواز العالم على وجود الصانع وهو

ولننتقل إلى مواقف الشيخ صبرى والعلامة ابن عاشور من الدواعى!

مصطفى صبّري: أما الشيخ صبّري فمن ملامح دراسته لنظرية الداعية أنه يراها دليلاً عقلياً لموقف الأشاعرة المائل إلى الجبر. فنستطيع أن نجعل مطلب الداعية هو الوجه العقلي لمطلب الكسب. فهو يستهل حديثه هذا بقوله:

تحن كما آمنا بأن العباد لا يشاعون 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. فنبحث بعد الآن في هذه الجهة ... وبهذا تكون ننتقل إلى إثبات مذهبنا في مسألة القضاء والقدر بدليل عقلي بعد أن أثبتنا بأدلة النقلية. وبه يتضح أن التدقيق الفلسفى شاهد صدق أيضا على مضمون تلك الآية.<sup>1014</sup>

ومن ملامح دراسته أيضاً أنه آخذ بموقف الأشاعرة، ولكنه غير راض بقولهم بإمكان الترجيح بلا مرجح. لا يرضى الشيخ صبري ناحية الترجح بلا مرجح في موقف الأشاعرة. قال

"ثم تقرر في نظري رجحان مذهب الأشاعرة في هذه المسألة - غير ناحية الترجيح بلا مرجع على عكس التيار المصري المتوجه نحو ترجيح المذاهب المضادة لمذهب الأشاعرة."<sup>1015</sup>

الرازي، المحسول (225 / 2) ١٠١٣

<sup>1014</sup> 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، ويدذكرون لذلك في رأيهم مثالين. يقول:

"مما ادعاه الجمهور من علماء الكلام ولم تختلف فيه الأشاعرة والماتريديية إمكان أن يفعل الفاعل المختار بلا سبب يرجح له ذلك كاختيار الهارب لإحدى الطريقين المتساوين على الآخر والعطشان لأحد الإناثين الممتلئين ماء المتساوين طرفا ومظروفا".<sup>1016</sup>

ولكن الشيخ لم يجوز هذا الإمكان، وجل أنة متأثر بالإمام الرازى 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 خالبين من الرجح لدفع الجبر الآتي منه أشبّهت الحركة غير الإرادية. فالجبر محسوس فيهما أكثر من غيرهما أو غير مسلم عدم وجود المرجح فيهما".<sup>1017</sup>

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".<sup>1018</sup>

إذا كان للداعية مثل هذا السلطان على أفعال البشر الاختياريم، فما معنى كونه فاعلاً مختاراً؟ يفسر الشيخ الفعل الاختياري تقسيراً مئتفاً 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 تخفي عن نفس الفاعل الذي يدركها فهو يتصور فائدة ويتعقبها ولا يشعر بها. والعلماء يعبرون عنه بإدراك فائدة وعدك إدراك

<sup>1016</sup> صبري، موقف البشر ص 136.

<sup>1017</sup> المرجع السابق.

<sup>1018</sup> المرجع السابق، ص 138 – 139.

إدراكها وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة التفتازاني في التلويح وشرح المقاصد والعلامة الشريفي الجرجاني في شرح المواقف وانفقا على قبوله في مناقشة مثالي الهارب والعطشان.<sup>1019</sup>

ونلاحظ عند الشيخ صبري - وهو يقرر موقفه - اعتماده على المراجع النفسية التي كانت استجدة 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 الهدایة والضلال.

ابن عاشور: أما العلامة ابن عاشور فقد وظف تصور الداعية لتوجيهه كثير من الآيات المتحدثة عن إضلal الله وهدايته وغيرهما من الأمور التي نسبت إلى الله تعالى. فهو على ضوء ما قرره في أفعال العباد وقدرتهم وإرادتهم، يفسر مثلا التوفيق والخذلان وهما من المعاني الكثيرة الدوران في القرآن، ويوسط في تفسيرهما تصور الداعية. فيقول في تفسير سورة المدثر المقررة أن مشيئة الناس مشروطة بمشيئة الله تعالى:

"وهذه المشيئة هي المعبر عنها بال توفيق إذا تعلقت بإقدار العبد على الداعية إلى الطاعة وأمثال الوصايا الربانية، وبالخذلان إذا تعلقت بتركه في ضلاله الذي أوبقته فيه آراؤه الضالة وشهواته الخبيثة الموقعة له في الإعراض عن شرائع الله ودعوة رسليه، وإذا تعلقت بانتثال العبد من أوحال الضلال وبإنارة سبيل الخير بصيرته سميت لطفا مثل تعلقها بإيمان عمر بن الخطاب وصلاحه بعد أن كان في عناد، وهذا تأويل قوله تعالى: سَفَخْنَ يُرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِي يَسْرَحْ صَدَرَهُ لِلْإِسْلَمِ وَمَنْ يُرِدُ أَنْ يُضْلِلَ يَجْعَلْ صَدَرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذِلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الْرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ١٢٥ مسجلاً<sup>1020</sup> تمام: تمجيحة تمجيحة سخج"

ثم يذكر في نفس سياق الآية أن من طبع على عدم التذكرة بالذكرى الربانية يستمر على ذلك إلا أن يقلب الله تعالى سجيته فيتذكرة حينئذ. وهذا القلب للسجية هو لطف الله وتوفيقه. فيقول:

<sup>1019</sup> المرجع السابق، ص 139.

<sup>1020</sup> ابن عاشور، التحرير والتقوير (29) / (333).

فالمعنى أنهم يغلب عليهم الاستمرار على عدم الذكرى بهذه التذكرة إلا أن يشاء الله التوفيق لهم ويلطف بهم فيخلق انقلابا في سجية من يشاء توفيقه واللطف به. وقد شاء الله ذلك فيمن آمنوا قبل نزول هذه الآية ومن آمنوا بعد نزولها.<sup>1021</sup>

للعلامة ابن عاشور هنا صر على أن الله تعالى يقلب سجية المرء حينما يريد أن يرده بين الهدى والضلال. وكذلك نجده يفسر كلمة السكرة الواردة في القرآن<sup>1022</sup> بمعنى ضلال الناس بأن المراد بها غلبة دواعي الهوى على دواعي الرشاد.<sup>1023</sup>

هذا وقد أسلفنا في سياق موقف العلامة ابن عاشور من أفعال العباد أن مشيئة العباد تابعة للمشيئة الريانية. فنجد أنه يكيف ارتباط المشيئة الأولى بالثانية بتوصيت ما يرافق 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 لعده ذلك وتلك الآثار هي مجموع أمور تتظاهر وتتجمع فتحصل منها مشيئة العبد.“<sup>1024</sup>

ثم يسترسل في بيان العوامل التي تؤثر في العباد وهي ليست بأيديهم، وهي التي تسوق الإنسان إلى ما يحل بالصواب أو ما يوصم بالخطأ، ويقول:

”وتلك الآثار هي ما في نظام العالم والبشر من آثار قدرة الله تعالى وخلقه من تأثير الزمان والمكان وتكون الخلة وتركيب الجسم والعقل، ومدى قابلية التفهم والفهم وسلط المجتمع والبيئة والدعائية والتلقين على جميع ذلك، مما في ذلك كله من إصابة أو خطأ.“<sup>1025</sup>

ثم يسوق هذا المبحث إلى بيت القصيد وهو تحقيق معنى إرادة الله تعالى الخير أو الشر مع تبين الكيفية التي يتحقق فيها هذه الإرادة فنجد أنه يقول:

<sup>1021</sup> المرجع السابق (29/333).

<sup>1022</sup> [الحجر، 72]

<sup>1023</sup> ابن عاشور، التحرير والتقوير (14/68).

<sup>1024</sup> المرجع السابق (29/414).

<sup>1025</sup> المرجع السابق.

فإذا استتبت أسباب قبول الهدى من مجموع تلك الآثار وتلائم بعضها مع بعض أو رجح خيرها على شرها عرفنا مشيئة الله ؛ لأن تلك آثار مشيئته من مجموع نظام العالم وأنه تعالى عالم بأنها تستتب لفلان، فعلم بتوفرها مع كونها آثار نظامه في الخلق وهو معنى مشيئته، وإذا تعاكست وتتافر بعضها مع بعض ولم يرجح خيرها على شرها بل رجح شرها على خيرها بالنسبة للفرد من الناس تعطل وصول الخير إلى نفسه فلم يشاء، عرفنا أن الله لم يشا له قبول الخير وعرفنا أن الله عالم بما حف بذلك الفرد، فذلك معنى أن الله لم يشا له الخير، أو بعبارة أخرى أنه شاء له أن يشاء الشر، ولا مخلص للعبد من هذه الرقة إلا إذا توجهت إليه عنابة من الله ولطف فكون كائنات إذا دخلت تلك الكائنات فيما هو حاف بالعبد من الأسباب والأحوال غيرت أحوالها وقلبت آثارهما رأسا على عقب، فصار العبد إلى صلاح بعد أن كان مغمورا بالفساد فنتهيا للعبد حالة جديدة مخالفة لما كان حافا به، مثل ما حصل لعمر بن الخطاب من قبول عظيم الهدى وتوجله فيه في حين كان متلبسا بسابغ الضلاله والعناد.<sup>1026</sup>

فما يفتأ العلامة يربط ما يحدث منحوادث المؤثرة في هذا الكون بأسبابها ودعاعيها. 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 أبيينا إبراهيم - عليه السلام - كما ذكره القرآن وعنه صاحبه. ويختتم الشيخ هذا الحديث بربط ذلك بنظرية الكسب والاستطاعة عند الأشعري قائلا:

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.<sup>1027</sup>

فرعنا 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.

---

<sup>1026</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير (29/414).

<sup>1027</sup> المرجع السابق.

### المبحث الثالث: التكليف بما لا يطاق

مما له وثاقة صلة بقضية أفعال العباد ومسؤولتهم مسألة التكليف بما لا يطاق. ولها علاقة بقضية الحسن والقبح والوجوب على الله أيضاً. لذا أخرناها 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 تبعاً لمواقفهم من الحسن والقبح والوجوب وتعليق أفعال الله تعالى. فأجازوا أن يكلف الله تعالى عباده بما لا يطيقون بناءً على أنه لا يقبح من الله تعالى شيء. فقد قال العلامة التفتازاني في هذا الشأن:

"جعل أصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعلييل 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."<sup>1028</sup>

فما نقله عن المعتزلة يؤيد ما ذكره القاضي عبد الجبار في كتابه "شرح الأصول الخمسة"<sup>1029</sup> وأما الماتريدية فقد وقفوا مع المعتزلة في هذه المسألة، فمنعوا جواز تكليف ما لا يطاق عقلاً، وعدوه منافياً لحكمة الله تعالى. وقد رأينا في الفصل الماضي<sup>1030</sup> أنهم أيضاً يرون للحكمة معنى وراء العلم والإرادة. فقالوا بعدم جواز تكليف ما لا يطاق؛ لأنَّه فاسد عقلاً. 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.<sup>1031</sup>

ونجد العلامة الماتريدي ابن الهمام أيضاً يقول:

"ولا أعلم أحداً منهم جوز تكليف ما لا يطاق."<sup>1032</sup>

<sup>1028</sup> التفتازاني، شرح المقاصد (3/217).

<sup>1029</sup> القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص 400 وما بعدها.

<sup>1030</sup> يراجع ص 287 من هذه الرسالة.

<sup>1031</sup> الماتريدي، التوحيد ص 266.

<sup>1032</sup> ابن الهمام، المسايير ص 156.

هذا ولا خلاف بين الطوائف الكلامية أن التكليف بما لا يطاق غير واقع. نعم، يطلق هذا المعنى أحياناً على الممكن لذاته الممتنع لقدم علم الله تعالى بعدم وقوعه، وهو بهذا المعنى واقع بالاتفاق.<sup>1033</sup>

للننظر مواقف الشيخ صبري والعلامة ابن عاشور من هذه المسألة!

**مصطفى صبري:** لقد تعرض الشيخ صibri لهذه المسألة مسألة التكليف بما لا يطيقه العبد في سياق تعرضه لمواقف إمام الحرمين الجوبني والعلامة ابن قيم الجوزية. فإن الإمام الجوبني رد مذهب الجبرية وألزمهم بأن نزعتهم تهم الشريعة حيث تصير العبد غير مطيق لما كلف به. وقد كان المذهب الجبري الذي رده هو في نظر صاحبنا الشيخ صibri هو موقف الأشاعرة. و **هـما الإمام الجوبني فهو يمثل حيدة عن ذلك الموقف.** فيرد قوله بقوله:

”أنا لا نسلم كون تكاليف الله مع كون أزمة المكافئين بيده ومشيئاتهم منوطبة بمشيئته تكليفاً بالمحال وما لا يطاق مهما اشتد وثاقهم؛ لأن امتحالهم التكاليف إنما يقع عندنا وعند الإمام وأنصاره بمعونة من الله الذي بيده الأزمة. وهذا الامتحال بهذه المعونة ممكن دائماً وعدم إمكانه بدونها لا يجعل التكليف به تكليفاً بما لا يطاق لكون العبد يمكنه الإتيان به لو أراده لكنه لا يريده بدون الإعانة والتوفيق من الله تعالى.“<sup>1034</sup>

ويشير إلى المفتاح الذي برأيه يفك معضلة التكليف بما لا يطيقه العبد التي تلصق بالمذهب الأشعري قائلاً:

”من 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 وممكن<sup>1035</sup> 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.“<sup>1036</sup>

<sup>1033</sup> التفتازاني، شرح المقاصد (218/3).

<sup>1034</sup> صبري، موقف البشر ص 221.

<sup>1035</sup> من التمكين.

<sup>1036</sup> صبري، موقف البشر ص 221.

فالمحور هنا أن الإنسان حينما يريد شيئاً، فهو قادر عليه. كل ما في الأمر أن إرادته بدورها أيضاً مفقرة إلى الله بقضية عموم إرادة الله تعالى. فصحة التكليف لا تبني على اختياره في إرادته بل في فعله. فإن موقفه أن "الإنسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره".<sup>1037</sup> ثم مثل هؤلاء العلماء الذين يختلف معهم صاحبنا الشيخ صبري متلو العبد على مذهب الجبرية - أي الأشعرية في نظر صاحبنا - بالذى يوتقه موثق، ثم يلقيه في اليم، ثم يأمره بألا يبتل. فيرى الشيخ صibri أن هذا التمثيل غير صحيح من جهتين: يشير إليهما بقوله:

"لأن ذلك الموثق الملقي لا يقدر على التحرز من الابتلال ولو أراده ولا يقدر ملقيه أيضاً في هذه الحالة - وهو ناهي عن الابتلال - على وقايته لو أراد ذلك. فهذا تكليف بما لا يطاق تمام معنى التعبير."<sup>1038</sup>

ثم يشير إلى ما يمتاز به العبد المكلف بالتكاليف شرعية ويقول:

"خلاف المكلف بالتكاليف الشرعية؛ لأن هذا الموثق ليس بممنوع عن الفعل متى أراده والذي يأمره وينهيه أقدر على توفيقه لامتنال الأمر والنهي لكون وثاقه بيده. فلو كان أمره وناهيه غير من بيده الوثاق لأشكل الأمر حتى إن أمره وناهيه من ليس وثاقه بأيديهم فوثاقهم أيضاً بيد من بيده وثاقه. أما كون إرادة المكلف بيد الله يتصرف فيها كيف شاء لا ك جصرف المكره الذي يفسد إرادة المكره 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 مریداً له بالنظر إلى باطن الأمر مبني على كون الله يريد منه أن يريده و لا يمكنه الخروج عن إرادة الله ومشيئته إذ لو أمكنه لأمكن بإرادة منه غير داخلة في ملك الله وأنى له ذلك؟ فعدم الإمكان هذا ينشأ من سعة ملك الله وإحاطته ولا يعد ذنباً على مذهب الأشعرى يؤخذ به وأنه سر القدر الذي من حقه أن تبقى على الباحث في مسألة القضاء والقدر مهما كان منقباً في البحث بقية منه غير منكشفة."<sup>1039</sup>

يقول في مثل إيمان أبي لهب:

<sup>1038</sup> صibri، موقف البشر ص 222.

<sup>1039</sup> المرجع السابق.

"الأولى 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".<sup>1040</sup>

فعرفنا بذلك أنه مع إقراره بأنه لا يصبح من الله شيء يقرر أن الله تعالى لم يكلف أحداً بما لا يطيقه. وأختتم هذا الكلام بقبس من كلامه بين فيه أن هذا النوع من الاختيار الذي يثبته للعبد هو من نفس النوع الذي يثبته الحكماء لله تعالى حينما يقيدون إرادته بالحكمة. فهو لا يرضى بمثل هذا الاختيار لله تعالى، ولكنه يراه هو الوجه الصحيح لاختيار الذي يتصرف به العبد حيث يتقيد في إرادته بإرادة الله تعالى وهو محل للقدرة الحادثة أيضاً. يقول الشيخ:

"خلاصة جوابي ترجع إلى أن كون الإنسان مقهوراً تحت سلطان القدر ليس بمانع من احتفاظه بالاختيار بالمعنى الأعم المفسر بقولنا: (إن شاء فعل وإن لم يشاً لم يفعل) والذي ذهب الحكماء والمفتونون بأثارهم إلى أن الله تعالى مختار في أفعالهم بهذا المعنى. ونحن وإن كنا مستقلين<sup>1041</sup> هذا القدر من الاختيار في حق الله تعالى فلا نستقله في حق الإنسان. وكيف نستقله الاختيار الذي رضي به طائفة من العقلاة اختياراً لله تعالى وهو يكفي في صحة تكليف الإنسان بالأحكام الشرعية وإخراجه عن التكليف بما لا يطاق".<sup>1042</sup>

بهذا انتهينا من تقرير موقف الشيخ صبري من التكليف بما لا يطاق وعرفنا أنه مع التبار الأشعري العام في هذا الأمر فيجوزه وإن أنكر وقوعه.

ابن عاشور: أما العالمة ابن عاشور فقد تعرض لهذه المسألة بإسهاب. فذكر أن هذا العنوان أي ما لا يطلق 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 وإنعت.

<sup>1040</sup> صبري، العقل والنفل (25/3).

<sup>1041</sup> من الاستقلال بمعنى عدم الشيء قليلاً.

<sup>1042</sup> صibri، العقل والنفل (23/3).

• المحال لغيره كإيمان من علم الله تعالى في علمه الأزلي عدم إيمانه مثل إيمان أبي لهب.<sup>1043</sup>

ثم قرر العلامة حكم كل منها بقوله:

"أن الجواز الإمكانى فى الجميع ثابت لأن الله تعالى يفعل ما يشاء لو شاء، لا يخالف فى ذلك مسلم. وثبت أن الجواز الملازم للحكمة منتف عندها عند المعتزلة وإن اختلفنا فى تفسير الحكمة لاتفاق الكل على أن فائدة التكليف تتعد إذا كان المكلف به متذر الواقع. وثبت أن الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه مكلف به جوازا ووقاها، وجل التكاليف لا تخلو من ذلك، وثبت ما هو أخص وهو رفع الحرج الخارجى عن الحد المتعارف، تفضلا من الله لقوله:  
سَوْمَحَ جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ٧٨ سجى."<sup>1044</sup>

فهو أولاً قرر أن جميع هذه الأقسام يجوز مبدئياً. 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: "إن اختلفنا في تفسير الحكمة".

ثم أشار إلى أن الله تعالى يجوز له أن يكلف عباده بما شاء، ولكن فائدة التكليف - وهي التواب والعذاب - تتعد بالتكليف بغير المقدور عليه رأساً. فهو لا يلامع الحكمة. ولكن الحكمة عند الأشاعرة هي المجعلولة على كل حال ومن خلق الله تعالى بخلاف المعتزلة والماتريدية الذين يقررون أن من الأمور ما لا ينسجم مع حكمة الله تعالى وجودياً، فيستحيل أن تتصل به إرادة الله تعالى لترزهه بما يجافي حكمته.

ثم أشار إلى أن الله تعالى لم يكلف عباده بالفعل بأي من المراتب الثلاث الأول فضلاً منه قبل ما عرج على وجه الخصوص على المرتبة الرابعة وهي الممتنع لغيره المعتبر عنه بما يمتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه. فإنه يشكل عليه أن ما علم الله تعالى عدم امثاله كيف يستقيم دعوتهم إلى

<sup>1043</sup> ابن عاشور، التحرير والتوبيخ (1/ 252).

<sup>1044</sup> سلبيج: جمع تممسح

<sup>1045</sup> ابن عاشور، التحرير والتوبيخ (1/ 253).

الإيمان؟ ألا يكون من باب ما لا يطاق؟ وينضم إلى ذلك خصوصاً 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 امثاليه أو بمن أخبر الله تعالى بأنه لا يمثلي كما في الآية، وهي أخص من مسألة العلم بعدم الواقع إذ قد انضم الإخبار إلى العلم كما هو وجہ استدلال المستدل بها."<sup>1046</sup>

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 أفراداً بالدعوة إلا وقد آمنوا كما خص عمر بن الخطاب ... وخاص عمه أبو طالب بمنتها، ولم تكن يومئذ قد نزلت هذه الآية، فلما كانت الدعوة عامة وهم شملهم العموم بطل الاستدلال بالأدلة وبالدليل العقلي، فلم يبق إلا أن يقال لماذا لم يخصص من علم عدم امثاليه من عموم الدعوة، ودفع ذلك أن تخصيص هؤلاء يطيل الشريعة ويجرى غيرهم وبضعف إقامة الحجة عليهم، ويوجه عدم عموم الرسالة، على أن الله تعالى قد اقتضت حكمته الفصل بين ما في قدره وعلمه، وبين ما يقتضيه التشريع والتکليف."<sup>1047</sup>

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.

---

<sup>1046</sup> ابن عاشور، التحرير والتوبيخ (1/253).

<sup>1047</sup> المرجع السابق.

## **الخاتمة**

قد انتهينا من رحلتنا ووصلنا إلى نهاية مسيرتنا البحثية بعدهما تناولنا القضايا الكلامية المنخرطة إلى باب الإلهيات عند العالمة ابن عاشور والشيخ مصطفى صبّري بالدراسة والتحليل وعقدنا القرآن بين آراءهما بإسهاب وتفصيل.

ولنعد هنا تساؤلات البحث التي جعلناها نبراساً لنا في هذه الدراسة. فإنها كما يلي:

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

فلاسجّل الآن أهم النتائج التي وصلت إليها، ثم أحقّ بها ما دار في خلدي أثناء هذه الرحلة من التوصيات التي أوصي بها نفسي وغيره من الزملاء الباحثين للجوانب في المستقبل.

## أهم النتائج

إذا كانت هذه الدراسة تحليلاً لآراء رجلين من رجالات علم الكلام في العصر الحديث، ومقارنة بينهما، فأهل النتائج التي أخرجتها لنا هذه الدراسة المقارنة ما يلي:

- أن الشيخ مصطفى صبرى كان أكثر اهتماماً 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 تبعاً لهذا الاهتمام. فالشيخ لم يصنف كتاباً مدرسيّاً في الكلام يتناول مباحثه من أفقه إلى ياءه، بل تعرض لمباحثه في سياق دراسة لتلك الأفكار والآراء ونقدّها. أما العلامة ابن عاشور فهو أيضاً ما عمل كتاباً مدرسيّاً في الكلام، ولكنه صاحب القرآن تفسيراً لعقود من حياته والتزم أن يعالج تحت كل آية ما يتعلق بها لغة وفهها وأصولاً وكلاماً، فكان بين يديه مجال رحب لدراسة الآراء الكلامية تحت ظلال القرآن. وكان من نتيجة ذلك أنه تعرض للمباحث الكلامية في مواضع شتى متبااعدة وأحياناً لمبحث واحد في غير واحد من موضوع. اقتضى ذلك مني أن ألم شتات هذه الآراء وأصبعها في مصب كلامي تقليدي. ويجمع بينهما أنني احتجت لأجل معرفة رأي كل منهما في كثير من المواضع إلى النظر في مواضع شتى. فإذا كان أمثال الرازى والغزالى والجويني يجب أن تدرس آراؤهم دراسة معهدية على الأسلوب الحديث، فعقد دراسة أمثال العلامة ابن عاشور والشيخ صبرى أو جب لكي نصور صوراً كاملة لموافقهما الكلامية، وهي شظايا متاثرة في كتبهم.
- مما يلاحظ أن كلام العلامة ابن عاشور والشيخ صبرى مع انتماءهما المذهبي اختلفوا في جزء مما يتباين مذهب كل منهما. فالشيخ صبرى كان له القدر المعلى في ذلك حيث ترك الماتريديية في قضية أفعال العباد وعاد من أكبر نقادهم في ذلك، بل جرى بينه وبين العلامة زايد الكوثري حوار حاد في سبيل ذلك. أما العلامة ابن عاشور فاختلافه مع مذهب الأشعري الذي كان منتمياً إليه لم يستند اشتداداً اختلف الشيخ صبرى، 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 الوزان بين مواقف العلامة ابن عاشور والشيخ صبرى حول تلك المواقف، فوجدت:

- أنهم في تقرير حقائق الأشياء في نفس الأمر والواقع متفقة كلامهما ولكن الفارق بينهما في السياق. فالعلامة ابن عاشور تعرض لهذا الأمر في سياق تفسير الآيات القرآنية التي تقوم بإبطال العقائد الحقة فيبين بطلانها في لغة نظرية المعرفة القائمة على مطابقة التصور للواقع، فيما حلق الشيخ صبري حوله في سياق نقه للتيار التشكيكلي الغربي الذي يقطع الصلة بين المعرفة والوجود، فحكم على بعض فلاسفة العصر الحديث في ضوء ما قرره علماء الكلام حول طائف السوفسيطائيين،
- وأنهم قررا أيضاً أن الحياة من شرط المعرفة: العلامة ابن عاشور في تفسير الآيات المقررة لصفة الحياة للله تعالى والشيخ صبري في نقه لنظرية التطور،
- وأنهم ليسوا مما يسمى بالتيار التجريبي، بل من التيار العقلاني الذي يجعل المعرفة الفطرية أو الأولية هي الحكم ولا يجعل المعرفة كلها مستمددة من التجربة، ثم أنهم أثروا بمعرفة الإنسان بكنته الأشياء والكليات وأن العلامة ابن عاشور كان واقعياً أرسطياً غير أفلاطوني حيث ذهب إلى أن الكليات تتحقق ضمن الجزئيات فيما كان الشيخ صibri ذهنياً في موقفه من الكليات،
- وأنهم أثروا بالحس مصدراً للمعرفة الضرورية فيما امتاز العلامة ابن عاشور بربط دور الحواس بالميزة التي امتاز بها الإنسان وهي التكليف بالشائع وحمل الأمانة وامتاز الشيخ صibri بنقه لما ظهر من كلام بعض الصوفية من الحط من رتبة الحواس في الإدراك والمعرفة،
- وأنهم أثروا بالعقل مصدراً للمعرفة، واعترف بأن الاستدلال طريق من طرق تحصيل المعرفة بخلاف الماديين المقتصرين على الحواس مصدراً للمعرفة. وتميز الشيخ صibri في معالجته لهذا المصدر المعرفي بأنه خصص له مساحة كبيرة من سفره الجليل بما كان فلاسفة العصر الحديث أعلوا من شأن الحواس وحطوا من رتبة العقل. ومن فروع هذا المصدر أن كلاً منهما أقر بالمنهج الكلامي القائم على الحكم العقلي من الوجوب والإمكان والاستحالة،
- وأنهم اعترف بالخبر والشهادة مصدراً من مصادر المعرفة، وخاصة التواتر بالذكر متقدمين على حجيته بيد أن الفارق بينهما في معالجة التواتر: فالعلامة ابن عاشور قرر حجيته في الموضع المناسب له وأن الشيخ صibri فتعرض له في سبيل نقه لإنكار بعض أصحاب

عصره بعض ما ورد ذكره في الأحاديث دون القرآن من نحو مجيء المهدي ونزول سيدنا عيسى - على صاحبنا وعليه الصلاة والسلام،

- وأنهما 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 اشتتد لهجة الشيخ صبري في نقد من أعلى مرتبة الإلهام من الصوفية واستعن في سبيل ذلك على وجه الخصوص بكلام الشيخ أحد السرهندي المعروف.
- ثم حينما انتقلت هذه الدراسة في بابها الثاني إلى المباحث المتعلقة بدلالات 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 كلاً 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 يبني 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 وكنه،
  - وأن كلاً هما سار على عموم التيار الكلامي الذي يرى أن التسلسل في الماضي باطل، وأن أدلة وجود الله تعالى فقد اعتمد كلاً هما منها على دليل الحدوث والإمكان والغاية. وأما دليل الأخلاق فقد نفاه الشيخ صبري متمسكاً 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 ولكنني لست مرتاحاً لهذا الرأي، وأرى أنه لا يرضاه أو لم يقرره على الأقل، وأما الشيخ صبري فقد صرخ في مناسبات شتى أن الميزان العلمي القويم يقتضي أن نبني المعجزة على وجود الله تعالى دون العكس، فلم يرتبه.
  - وأن كلاً هما أقر بالقدم والبقاء لله تعالى، ولكن الملاحظ هنا أنه لم يتوكأ أحد منهما على نظرية عدم بقاء الأعراض، بل صرخ الشيخ صibri بأنه يسلمها. وهذا يخبرنا بأنهما لم يأخذَا 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 فنفها في مساق مواجهة من حاول استغلال مثل هذه الأمور التي عدت عند المتكلمين من المتشابهات وتسلیطها على الأمور التي عدها سلف الأمة من الواضحات من نحو القدر،
- وأنهما في سياق الوحدانية وما يعرف بدليل التمانع حصل بينهما خلاف: فالشيخ صibri رأى أن ما يسمى ببرهان التمانع سالم من الاعتراض في صياغته الإمكانية وإنما يرد ما يرد على الصياغة الواقعية ثم أنه مدلول آية نفي تعدد الآلهة الواردۃ في سورة الأنبياء، فيما لم يبد العلامة ابن عاشور مرتحا لسلامته من الاعتراض ولم يجعله مدلول الآية،
- وأن مما انفرد به الشيخ صibri – ونحن في سياق الوحدانية نفسها – أنه فرع الوحدانية بالتصريح من دليل إثبات الواجب الوجود. وأما العلامة ابن عاشور فلم يفرغ هذا التقرير، وأن مما امتاز به العلامة ابن عاشور في السياق نفسه تقرير فطرية الوحدانية.
- هذا وقد سار العلامة ابن عاشور والشيخ صibri 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 صibri فخرج على أمر التأويل حينما وجد في عصره من يستغل هذا التصور ويطبقه على الأمور التي في معزل عن التأويل. ثم لم يتعرض الشيخ صibri 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، فما وصلت إليه هذه الدراسة ما يلي:
- أن الشيخ صibri كان في بداية أمره ماتريديا في حكمة الله والحسن والقبح، ولكنه أضحي أشعريا مجادلا، يرد على الماتريدية أشد رد. فمن هنا، توافق مع العلامة ابن عاشور في أشعاريته في الحكمة و الحسن والقبح،
- ولكن العلامة ابن عاشور لم يشتند اشتند الشیخ صبّری، بل حينما ذكر جنوح الماتريدية، ذكر توجيهها له وهو هادئ مثل ماء الخرير، ولم يكن ثائرا مثل ثوران الشیخ صبّری.

- بيد أن الشيخ صبري لم يتفق مع التيار الأشعري في ناحية جواز الترجيح بغير مرجع في أفعال العباد.
- ما عدا ذلك، فنجد العلامة ابن عاشور والشيخ صبري فيه متفقاً في نحو التكليف بغير الشرع والوجوب على الله تعالى، وتعليق أفعال الله تعالى.
- لاحظنا نحن أن الرجلين لم يلتقيا ولم يستقد بعضهما ببعض، وكل منهما عالج قضائياً عصره المصيرية. مع ذلك، نجدهما منتفقين في معظم الأمور. ما ذلك إلا آية أن العلوم التي غذت بلبانها والمصادر التي عليها تم تكوينهما العلمي كانت متحدة. وهذا ناحية من نواحي وحدة المنتدين إلى الأمة الإسلامية على اختلاف لغاتهم وأعراقهم وأصقاعهم. فلم يكن العلامة ابن عاشور يعرف لغة الأتراك، ولم يكن للشيخ صبري إمام بلغة فرنسا، وإنما كان النسيج الواسع بينهما من ناحية اللغة هو اللغة العربية. وأدركنا بذلك أيضاً أن اللغة في صدارة ما يضمن للأمة الإسلامية تلاحمها وائتلافها.

## الوصيات

أما ما دار في خلدي إبان الدراسة فأمور تالية:

- أن نكمل المقارنة بين الرجلين وهما من رجالات العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر في بقية الأمور أيضاً،
- وأن الشيخ صبري تعرض لفلسفه الغرب من العصر الحديث، هو على حسب علمي أول من قام بتحليل آراءهم في ضوء علم الكلام كما توارثنا عن أسلافنا كابر عن كابر. فلتعدد الدراسات المقارنة بين فلسفات هؤلاء الفلاسفة ونقد الشيخ لها المحللة لها المدققة في صحة ما نقله الشيخ عن هؤلاء الفلاسفة<sup>1048</sup>,
- وكذلك ينبغي أن تعقد دراسات لتأثير 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 والسموات 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 قائمون من طلبة العلم بجميع مثل هذه الأسئلة واستقاء الجواب من أعمال العلامة والشيخ.

وأختم كلامي هنا، وأدعوا الله تعالى أن يتقبل هذه الدراسة في جنابها، و يجعلها لوجهها. فإن ما كان لوجهه، بقي، وغير ذلك فني.

---

<sup>1048</sup> وقد أوصيت قسمى بعقد مثل هذه الدراسات لمن يأتي بعدي من المسجلين لرسالة الماجستير والدكتوراه.

فهرس الآيات

رقم الصفحة	الآلية
114	سَمِعْلَقَ قَالَ رَبُّكَ الْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعَلْتُ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَنْجِعْنَا فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيُسْفِكُ الدَّمَاءَ وَتَحْنُّسْبِحْ بِحَدَّافٍ وَتَقْدِسْ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِمْجَمَ حِمْسَجَ
283	سَفِحَ ظَلَّ مِنَ الْعَامِ ۚ ۲۰۱ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
201	سَطَحَ تَأْخِذَةَ سَنَةٍ وَلَا نَوْمٌ ۚ ۲۵۵ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
135	سَمِعْ بِطَيْئَنَ قَلْبِي ۖ ۲۶۰ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
	سَمِعْلَقَ ثَصِبِهِمْ سَيْئَةً بَقَوْلَا هَذَهُ مِنْ عِنْدِكَ قَلْ كُلَّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فَمَالَ هُؤُلَاءِ الْقَوْمُ لَا يَكُونُ بَقَهُورَ حَدِيثًا ۷۸ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَإِنَّ اللَّهَ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيْئَةٍ فَإِنَّهُ أَنْفَسَكَ وَأَرْسَلَكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَمْ يَأْتِهِ شَهِيدًا ۷۹ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
123	سَمِعْخَ منْ ذَابَةَ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحِهِ إِلَّا أَمْمٌ أَمْتَالُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ تَمَّ إِلَى رَبِّهِمْ ۘ يُحَشِّرُونَ ۳۸ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
171	سَفِحَأَ حَنَّ عَلَيْهِ الْبَلَلَ رَءَاءَ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي ۖ ۷۶ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
334	سَمِعْيَنَ يَرِدَ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ۑ ۱۲۵ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
184	سَمِعْهُ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّتَ مَعْرُوفَتْ وَغَيْرَ مَعْرُوفَتْ ۑ ۱۴۱ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
233	سَمِعْخَ أَرْسَلَنَا نُوكَاهُ إِلَى قَوْمَةِ فَقَالَ يَقُولُ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ ۘ عَظِيمٍ ۵۹ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
226	سَمِعْلَقَ قَوْقَمَ قَوْرُونَ ۖ ۱۲۷ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
251	سَمِعْلَقَ أَخْذَرَكَ مِنْ بَيْنِ أَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِ مَذْرَيَّهُمْ وَأَشَهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمُ الْسُّلْطُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلِي شَهِيدُنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۷۷ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
297	سَمِعْلَقَ دَرَانَ الْجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسَنِ ۖ ۱۷۹ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
280	سَمِعْلَقَ لَوْنَ هُؤُلَاءَ سَعْفَوْنَا عَنْدَ اللَّهِ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
	سَمِعْلَقَ بَعْثَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْرُونَ ۙ ۱۹ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
107	سَمِعْلَقَتْ غَيْرَ أَخْيَاءَ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يَبْعَثُونَ ۖ ۲۱ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
125 و 126	سَمِعْلَقَ أَخْرَجَكُمْ مَنْ بُطُونَ أَمْهَكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمَعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئَةَ لَعْلَكُمْ تَشْكُرُونَ ۷۸ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
312	سَمِعْلَقَ كَمَا مَعْبَثَنَ حَتَّى يَبْعَثَ رَسُولًا ۖ ۱۵ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
126	سَمِعْلَقَ تَقْتُ مَا يَلِسَنَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمَعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْقَوَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْتُوْلًا ۶ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
226 و 220 و 279 و 279	سَلْهُجُمْنَ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوْ ۵ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
765 و 762	سَفِحَ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَقَسَدَنَا فَسَبَحَنَ اللَّهُ رَبَّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ۖ ۲۲ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
149	سَمِعْلَقَ يَسْفَعُونَ إِلَيْهِنَ أَرْتَضَى... ۲۸ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
341	سَمِعْلَقَ جَعَلَ عَلِيَّكُمْ فِي الَّذِينَ مِنْ حَرَّاجَ ۷۸ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
163	سَفِحَلَ فَرْعَوْنَ وَمَا رَبَّ الْعَالَمِينَ ۲۳ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
297	سَفِحَلَقْطَةُ إَلَّا فَرَعَوْنُ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًا وَخَرَّتْ إِنَّ فَرَعَوْنَ وَهُمْ وَجْنُودُهُمَا كَانُوا حَطَبَنَ ۸ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
251 و 117	سَفِحَلَقْ وَجْهَكَ الَّذِينَ خَنِيقَا فَطَرَتْ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْتَلِي لَخَافَ الْهَذِيلَكَ الَّذِينَ الْقِيمَ ۳۰ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
303	سَمِعْلَقَ جَعَلَ أَرْوَحَكُمُ الَّذِي تَظَهُرُونَ مِنْهُنَّ أَمْهَكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْتَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَهَكُمْ وَالَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ ؛ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
272	سَلْهُجُحَقَ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۷ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
271	سَمِعْلَقَ شَيْءٍ أَحْصَيَهُ فِي إِمَامِ مُبِينٍ ۱۲ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
272	سَفِحَلَقْ ادْخُلَ الْجَنَّةَ قَالَ يَلَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ ۶ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
630	سَمِعْلَقَ قَدْرَهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْمَرْجُونَ الْقِيمَ ۳۹ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
144	سَطَحَلَقْ لَكُمْ عَوْنَوْ مُبِينَ ۱۰ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
144	سَمِعْلَقَ أَضْلَلَ مِنْكُمْ جِلْبَا كَثِيرًا ۱۱ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
246	سَمِعْلَقَنَ سَالَتْهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَ اللَّهُ ۳۸ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
279 و 220	سَمِعْلَقَ مَسْوَمَتْ مَطْوَيَتْ بِيَمِينَةِ ۷ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ
226	سَمِعْلَقَنَ لَيْ صَرَخَ الْعَلَى أَثْلَغَ الْأَسْبَابِ ۶ سِجْلُ الْقِبْلَةِ حِجْمَتْ حِجْجَةَ حِجْسَجَ

212	سُمْعَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لِهِ الَّذِينَ ٦٥ سجِّلْ أَفْرِيجْ تَهْجِمْ سَجِّ
552	سَمْهِرْ يِهِمْ أَيْتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ٥٣ سَجِّ
	سَجِّهَتْ: تَهْمِمْ سَجِّ
232 و 216 و 201	سَمْلِيْنِ كَمْلَةٌ شَيْءٌ وَهُوَ السَّبِيعُ الْبَسِيرُ ١١ سجِّلْ لِلْعَوْرَى: تَهْجِمْ تَهْجِمْ سَجِّ
246	سَمْلِيْنِ سَالْتُمُونَ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ خَلَقُهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيُّ ٩ سجِّلْ تَهْجِمْ: جَمْ سَجِّ
279 و 220	سَمْلِيْنَ أَنْدِيْمُونَ ١٠ سجِّلْ أَفْرِيجْ تَهْمِمْ تَهْجِمْ سَجِّ
226	سَمْلِيْنِيْ في الْأَرْضِ أَيْتَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ ٢ سجِّلْ لِلْلَّاهِ تَعَالَى: تَهْمِمْ تَهْجِمْ سَجِّ
188	سَمْلِيْنِيْنِ أَفْلَا تَبْصِرُونَ ٢١ سجِّلْ لِلْلَّاهِ يَاتِ: تَهْجِمْ تَهْجِمْ سَجِّ
307	سَمْلِيْنِيْ خَلَقَتِ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْدُونَ ٦ سجِّلْ لِلْلَّاهِ تَعَالَى: تَهْمِمْ تَهْجِمْ سَجِّ
182	سَمْلِيْنِيْ إِلَى رَبِّ الْمَنْتَهَىٰ ٤ سجِّلْ لِلْلَّاهِ تَعَالَى: تَهْمِمْ تَهْجِمْ تَهْجِمْ سَجِّ
103	سَمْلِيْنِيْنِ إِنْ أَمْهَمُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ وَإِنَّهُمْ لِيَقُولُونَ مُنْكِرًا مَنْ الْقَوْلُ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌ غَفُورٌ ٢ سجِّلْ لِلْلَّاهِ يَاتِ تَهْجِمْ سَجِّ
	تَهْجِمْ سَجِّ
271	سَمْلِيْنِيْنِيْ كُلِّ شَيْءٍ عَذَّا ٢٨ سجِّلْ لِلْلَّاهِ تَعَالَى: تَهْمِمْ تَهْجِمْ تَهْجِمْ سَجِّ
327	سَمْكِلَلِإِنْ تَذَكَّرَةٌ ٥٤ فَقُنْ شَاءَ زَاءَ ٥٥ سجِّلْ لِلْلَّاهِ تَعَالَى: تَهْمِمْ تَهْجِمْ تَهْجِمْ سَجِّ
131	سَلْفِلِهِنْتَهَى السَّبِيلُ ٣ سجِّلْ لِلْلَّاهِ تَعَالَى: تَهْمِمْ تَهْجِمْ تَهْجِمْ سَجِّ
327	سَوْمَعْ تَشَاعُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ٢٩ سجِّلْ لِلْلَّاهِ تَعَالَى: تَهْمِمْ تَهْجِمْ تَهْجِمْ سَجِّ
279	سَوْمَعْ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَا صَفَا ٢ سجِّلْ أَفْرِيجْ تَهْجِمْ تَهْجِمْ سَجِّ
201	سَلْمِيْجَهْ وَلَمْ يُولَدْ ٣ سجِّلْ لِلْلَّاهِ يَاتِ: تَهْمِمْ سَجِّ

## فهرس الأحاديث والآثار

رقم الصحفة	المتن
287	إن الله لو عذب أهل سماواته وأرضه لعذبهم وهو غير ظالم ولو رحمهم وكانت 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 أبيالي حين أقتل مسلما (قول الصحابي خبيب بن عدي)

## فهرس الأعلام

رقم الصحفة	الاسم
239	ابراهيم الباجوري.
44	ابراهيم تيمو.
301	ابن أبي شريف.
<b>Error!</b> <b>Unknown</b> <b>switch</b> <b>argument.</b>	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.
<b>Error!</b> <b>Bookmark</b> <b>not</b> <b>defined.</b>	أبو علي الجبائي.
264	أبو معين النسفي.
203	أبو نصر الجوهرى.
258	أبو هاشم المعتزلى.
258	أبو الهذيل العلاف.
613	أبو يعلى القاضى.
28	أحمد أفندي زولبيه زاده.
148	أحمد السرهندي.
27	أحمد عاصم الكوملجنوي.
67	إسماعيل التميمي.
81	أفلاطون.
165	أكمل الدين اليايرلي.
87	أبرت الكبير القدس.
87	أنسلم القيس.
6	إيمانويل كانط.
<b>Error!</b>	أوغست كونت.

<b>Bookmark not defined.</b>	
86	أوغسطين القديس
83	بارمنيدس.
94	الباقلاني.
92	برتراند رسل.
98	بروتاغoras.
87	توما الأكويني القبيسي.
40	بطرس البستاني.
<b>Error! Unknown switch argument.</b>	جار الله الزمخشري.
113	جان جاك روسو.
89	جون دائز سكوطس.
231	جون ستوارت مل.
210	الجويني أبو المعالي.
220	الدارقطني.
91	جون لوك.
218	ديمقراطيوس.
66	جمال الدين الأفغاني.
68	خير الدين باشا التونسي.
30	الداماد محمد فريد باشا.
86	رينيه ديكارت.
59	سالم بوجاجب.
<b>Error! Unknown switch argument.</b>	سعد الدين التفتازاني.
175	سعید فودة.
81	سقراط.
34	سلیم الثالث (السلطان العثماني).
334	سید قطب.
156	سیف الدین الامدی.
158	الشريف الجرجاني.
68	شكيب أرسلان.
250	الشهرستانی.

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 السهلاوي.
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.	عاصد الدين الإيجي.
58	عمر ابن الشيخ.
90	غاليليو غاليلي.
108	الغزالى.
99	غورغياس.
93	الفارابي.
95	فخر الدين الرازي.
153	القرطبي المفسر.
215	كمال الدين ابن البياضي.
93	الكتدي.
174	ليبنتر.
93	الماتريدي، أبو منصور.
28	محمد أمين الدوركي.
152	محمد بن إسماعيل البخاري.
136	محمد بن يوسف السنوسى.
204	محمد التهانوى.
69	محمد الحجوى.

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 قابادو.
37	مدحت باشا.
240	مرتضى الزبيدي.
31	مصطفى الثالث (السلطان العثماني).
40	ناصيف اليازجي.
292	نظام المعتزلي.
90	نوكلس كوبينيكس.
186	نيوتون.
46	وحيد الدين السادس (السلطان العثماني).
89	وليم الأوكامي.

## فهرس المصادر والمراجع

العربية:

كتاب الله وتفاسيره:

1. كتاب الله تعالى،
2. إسماعيل بن عمر، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
3. الزمخشري، أبو القاسم، الكشاف عن حقات 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 والتوير، مكتبة مصر، دار سخنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م.

7. الماتريدي، تأويلات أهل السنة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.

كتب السنة وشرحها:

1. الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، مكتبة المعرف 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 النسبيابوري، أبو الحسين، صحيح مسلم.

أصول الفقه:

1. البرزوي، أصول فخر الإسلام البرزوي، شركة الصحافة العثمانية، أسطنبول، 1890م.
  2. الرازي، المحسول، مؤسسة الرسالة، 1997م.
  3. صدر الشريعة، التوضيح، دار نشر اللغة العربية، 2024م.
  4. عبد العلي نظام الدين السهالوي، فواحة الرحموت شرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م.
  5. محمد، ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحیح لمشکلات کتاب التتفیق، مطبعة النہضة، تونس، 1922ھ.
  6. محمد، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر،
  7. محمد عبد الرحمن عبد 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، التدميرية، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، 2010هـ.
  3. أحمد بن عوض الله، الماتريدية دراسة وتقديماً، دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1992هـ.
  4. أحمد سعد الدمنهوري، نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة، دار النور ، 2018م.
  5. أحمد محمد سالم، تجدید علم الكلام قراءة في فکر بدیع الزمان سعید النورسی، (لم أجد تفاصیل الطباعة في النسخة المتوفرة على الشبکة).
  6. أکمل الدین البابرتی، شرح العقیدة الطحاویة، طبعة خاصة لباقستان، دار نشر اللغة العربية.
  7. الماتریدی، أبو منصور، کتاب التوحید، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.
  8. الفقازانی، شرح العقائد النسفیة، دار الحديث، ملتان، باکستان.
  9. الفقازانی، شرح المقاصد، النوریة الرضویة، لاہور، باکستان، 2013م.
  10. الجرجانی، شرح المواقف في علم الكلام، النوریة الرضویة، لاہور، باکستان، 2007م.
  11. الجوینی، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر ، 2009م.
  12. حسن الشافعی، الآمی وآراؤه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر ، 1998م.
  13. خالد بن أحمد الزهراني، موقف الطاهر ابن عاشور من الإمامية الإثنى عشرية، مركز المغرب العربي للدراسات والتدريب، 2010م.
  14. عبد الغنی النابلسی، 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 دراسة الأصول، دار النذائر، بيروت، 2015م.
17. سعيد فودة، الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين وال فلاسفة، منشورات الأصلين، 2016م.
18. سعود بن عبد الرحمن بن محمد اليماني، منهج وأراء الشيخ مصطفى صبرى 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 الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003م.
22. صبرى، موقف العقل والنفل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2021م
23. صبرى، موقف البشر، دار البصائر، القاهرة، 2008م.
24. صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعية، دار إحياء التراث العربي، ط 4، 1990م.
25. الطحاوي، أبو جعفر، العقيدة الطحاوية بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، دار ابن حزم بيروت، لبنان، 1995م.
26. عبد العزيز الفرهاري، النبراس شرح العقائد النسفية، ص 106، مكتبة رشيدية، كوتته، باكستان.
27. عبد الله الشرقاوى، حاشية الشرقاوى الشافعى على الهدى على أم البراهين، مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، 1920م.
28. علي بن علي، ابن أبي العز الحنفى، شرح العقيدة الطحاوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997م
29. الغزالى، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
30. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص 183، مكتبة وهبة، 1996م.
31. القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، الطبعة الكاثوليكية، بيروت.
32. الكمال بن الهمام، المسالى، نيازي كتب خانه، باكستان.
33. كمال الدين البياضى، 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 للتتراث، القاهرة، 2011م.

**الصرف:**

1. أحمد بن محمد الحملوي، شذا العرف في فن الصرف، مكتبة الرشد الرياض.

**الفلسفة والحكمة والمنطق:**

1. الشهستاني، 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 والتبيهات، دار المعرفة.
4. الغزالى، 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 والقاميس واللغة والأدب:**

1. أحمد ابن فارس، مقاييس اللغة، دار الفكر، 1979م.
2. الجوهرى، 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. جمبل صليبا، المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبناني ، 1982م.
6. الراغب، المفردات، دار القلم، بيروت، 1991م.
7. الزوزني، شرح المعلمات السبع، دار إحياء التراث العربي، 2002م.
8. عبد النبي الأحمد نكري، دستور العلماء، المعروف أيضاً بجامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، لبنان، 2000م.
- الترجم والطبقات:**

1. إبراهيم بك حليم، تاريخ الدولة العثمانية العلية المعروف بالتحفة الخليمية 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 وأثاره، دار ابن حزم، 1996م.
5. جمال الدين، ابن قفطي، إنجاز العلماء بأخبار العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.
6. الصدفي، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م.
7. عبد الجبار، القاضي، طبقات المعتزلة، المهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، 2017م.
8. عبد القادر، أبو محمد، الجوادر 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، البدور الزاهرة في طبقات الأشعار، ص 111 - 115، 2008م.
11. العسقلاني، ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، 3/ 206، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.
12. الكتبى، ابن شاكر، فوات الوفيات، دار صادر، بيروت،
13. محمد بن الخوجة، صفحات من تاريخ تونس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م.
14. محمد محفوظ، ترجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.
15. محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، دار النفائس، 1981م.
16. مفرح بن سليمان القرusi، مصطفى صبّري: المفكِّر الإسلامي والعالم العالمي وشيخ الإسلام في الدولة العثمانية سابقاً، دار القلم، دمشق.
17. موقف الدين، ابن أبي أصيبيعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- الممل والنحل:**

1. الشهريستاني، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي.
2. عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1977م.
- المجموعات والمترافق:**
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 المتقدرين 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 صبرى: حياته وعصره
.....25	المبحث الأول: مصطفى صبرى: نشأته ومولده وحياته
.....34	المبحث الثاني: مصطفى صبرى: عصره وبيئته
.....35	المطلب الأول: بداية عصر الإصلاحات من عهد السلطان سليم الثالث (1203هـ - 1789م = 1223هـ - 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 صبرى 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

.....	المبحث الأول: إمكان المعرفة
98.....	
.....	المبحث الثاني: شرط المعرفة هو الحياة
105.....	
.....	المبحث الثالث: طبيعة المعرفة و البداهة والفطرة
108.....	
.....	المبحث الرابع: كيفية المعرفة والحقائق والكليات
118.....	
.....	الفصل الثالث: مصادر المعرفة
125.....	
.....	المبحث الأول: الحواس
128.....	
.....	المبحث الثاني: العقل
133.....	
.....	المبحث الثالث: الحكم العقلي
135.....	
.....	المبحث الرابع: الخبر
140.....	
.....	المبحث الخامس: الإلهام
146.....	
.....	الباب الثاني: في ذات الله تعالى(وجود الله ووحدانيته)
151.....	
.....	الفصل الأول: مقدمات ضرورية لإثبات وجود الله تعالى
155.....	
.....	المبحث الأول: المنهج الكلامي
156.....	
.....	المبحث الثاني: حدود المعرفة الإنسانية الممكنة في جانب الله تعالى
162.....	
.....	المبحث الثالث: ضرورة التعرض لإثبات وجود الله تعالى
165.....	
.....	المبحث الرابع: الدور والتسلسل وحوادث لا أول لها
167.....	
.....	الفصل الثاني: أدلة وجود الله تعالى
173.....	
.....	المبحث الأول: الدليل الوجودي
174.....	
.....	المبحث الثاني: الدليل الكوني (دليل الإمكان والحدوث)
178.....	
.....	المبحث الثالث: دليل الغاية
184.....	
.....	المبحث الرابع: دليل الأخلاق
189.....	
.....	المبحث الخامس: دليل الفطرة
195.....	
.....	المبحث السادس: إثبات وجود الله تعالى بمعجزات الأنبياء
197.....	
.....	الفصل الثالث: تنزيه الله تعالى
201.....	
.....	المبحث الأول: القدم
203.....	
.....	المبحث الثاني: الأبد
208.....	
.....	المبحث الثالث: نوعية القدم والأبد
213.....	
.....	المبحث الرابع: مخالفة الله للحوادث
216.....	
.....	المطلب الأول: نفي الجسمية عن الله تعالى
217.....	
.....	المطلب الثاني: نفي الجهة والمكان عن الله تعالى
224.....	
.....	المطلب الثالث: رؤية الله تعالى
229.....	
.....	الفصل الرابع: وحدانية الله تعالى
233.....	
.....	المبحث الأول: معنى التوحيد في اللغة والاصطلاح
235.....	

.....237	المبحث الثاني: برهان التمانع
.....238	المطلب الأول: تقرير البرهان
.....244	المطلب الثاني: صلة التمانع بآية نفي الآلهة المتعددة
.....248	المبحث الثالث: تفرع الوحدانية من وجوب الوجود
.....251	المبحث الرابع: فطريّة التوحيد
.....254	الباب الثالث: في صفات الله تعالى
.....257	الفصل الأول: صفات الله تعالى الذاتية والصفات الخبرية
.....258	المبحث الأول: علاقـة الصفات بـالذات
.....264	المبحث الثاني: الصفات الذاتية
.....275	المبحث الثالث: الصفات الخبرية والتـأويل
.....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: تعـيل أفعال الله
.....309	المبحث الثالث: التـكليف بـغير الشرع
.....315	الفصل الثالث: أفعال العباد
.....316	المبحث الأول: الكسب
.....330	المبحث الثاني: الداعية
.....337	المبحث الثالث: التـكليف بما لا يـطـاق
.....343	الخاتمة
.....345	أهم النتائج
.....350	الـتـوصـيات
.....351	فـهرـس الآيـات
.....353	فـهرـس الأـحادـيث وـالـأـثار
.....354	فـهرـس الأـعـلام
.....357	فـهرـس المصـادر وـالـمـرـاجـع
.....362	فـهرـس المـوـضـوـعـات